



А. И. Абрамов

**Сборник
научных трудов
по истории
русской
философии**



БРУГЪ

Кафедра Истории отечественной философии РГГУ
Общество историков русской философии имени В.В. Зеньковского
Институт философии Российской академии наук

А . И . А б р а м о в

Сборник
научных трудов
по истории
русской
философии



Москва
КРУГЪ
2005

УДК 1(091)(470+571)

ББК 87.3(2)

A16

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 04-03-16024 д*

Абрамов, А.И.

A16 Сборник научных трудов по истории русской философии / Сост, подгот. текста, предисл. В. В. Сербиненко. – М.: Кругъ, 2005. – 544 с.
ISBN 5-7396-0080-4

Абрамов Александр Иванович (1945–2002) – выдающийся историк философии, специалист в области истории русской философии. Родился в Гомеле. Окончил философский факультет МГУ. Более двадцати лет был сотрудником ИФ РАН. С 1992 работал на кафедре Истории отечественной философии РГГУ. А.И. Абрамов – автор многочисленных трудов, в которых нашли отражение наиболее фундаментальные вопросы истории отечественной философии. Особое внимание ученый уделял диалектике идей платонизма и аристотелизма в русской философской культуре, философии русских духовных академий и философии русского романтизма. А.И. Абрамов сформулировал, обосновал и ввел в научный оборот понятие «неоплатонизирующий аристотелизм» при характеристике раннего периода философской культуры русского Средневековья.

УДК 1(091)(470+571)

ББК 87.3(2)

ISBN 5-7396-0080-4

© А.И. Абрамов, 2005

© В. В. Сербиненко, сост., подгот.
текста, предисл., 2005

© Издательство «Кругъ», 2005

© В.Н. Сергутин, оформление, 2005

ПРЕДИСЛОВИЕ

Имя Александра Ивановича Абрамова (11.09.1945–15.06.2002), замечательного российского исследователя истории отечественной философской мысли, хорошо известно любому, кто серьезно интересуется проблемами истории русской философии. Хотя сам А. И. Абрамов считал себя специалистом по истории русской философии XIX–XX веков, реально круг его научных интересов выходит далеко за указанные временные границы. Его перу принадлежит ряд блестящих работ по проблемам развития философской мысли в Средневековой Руси, истории русской философии XVII–XVIII веков, философии в русских духовных академиях.

А. И. Абрамов родился в г. Гомеле. После окончания в 1970 году философского факультета Московского государственного университета работал старшим научным сотрудником в Институте философии академии наук СССР (позднее Российской Академии наук). В 1981 году он успешно защитил кандидатскую диссертацию по теме «Эволюция философского мировоззрения Н. П. Огарева». С 1992 года ученый перешел на преподавательскую работу, занимая до последних дней жизни должность доцента кафедры Истории отечественной философии в Российском государственном гуманитарном университете.

Формирование историко-философской позиции А. И. Абрамова происходило под влиянием одного из крупнейших русских философов XX столетия А. Ф. Лосева, которого он неизменно называл своим учителем. Именно с этим в немалой степени связано то, что судьба платонизма, античной философии и в целом мировой философской традиции в России было неизменным мотивом его историко-философских исследований. Не будет преувеличением сказать, что основным сюжетом многочисленных трудов А. И. Абрамова является исследование преломления, адаптации и творческого усвоения философских идей в России. В этом смысле научной сверхзадачей исследователя всегда было установление тончайших, подчас скрытых от поверхностного взгляда, связей и совпадений путей развития философии в России и мировой, прежде всего европейской, философской традиции. Отсюда его настойчивый интерес к темам Платон в России, Кант в России, Гегель в России и т.д. Абрамов был убежден, что философское творчество призвано ответить на одни и те же метафизические вопросы, используя свой особый язык. В противном случае философия утрачивает свою идентичность,

растворяясь в словоохотливой мудрости, назидательном поучении, литературе. Такой подход позволял ученому делать важные выводы о характере и особенностях философского процесса в России.

Редкий крупный издательский проект, связанный с научным изучением судьбы философских идей в России, обходился без его самого непосредственного, можно сказать, вдохновляющего участия. В «послужном списке» ученого написание значительного числа статей для философских словарей и энциклопедий («Философский энциклопедический словарь». М., 1989; «Русская философия. Словарь». М., 1995; «Русская философия. Малый энциклопедический словарь». М., 1995; «Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции». М., 1997; «Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия». М., 2000; «Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001; «Новая философская энциклопедия» Т. 4. М., 2001), учебников («История русской философии. Учебное пособие». М., 1998; «История русской философии. Учебник для высших учебных заведений. М., 2001), более двухсот научных статей по различным проблемам истории отечественной философии X–XX веков.

А. И. Абрамов был одним из вдохновителей и неперенных участников научных конференций и философских семинаров по актуальным темам историко-философских исследований, имеющих обширную географию. Можно назвать постоянно действующий научный семинар «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» в г. Иваново, традиционную научную конференцию «Диалог цивилизаций. Восток-Запад», организуемую Университетом дружбы народов в г. Москве, международную конференцию по вопросам истории отечественной философии в г. Киеве. Одно из последних публичных выступлений А. И. Абрамова состоялось на ежегодном заседании Общества историков русской философии им. В. В. Зеньковского, проводимым кафедрой истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета в г. Москве.

Предлагаемые для публикации научные труды А. И. Абрамова являются итогом более чем двадцатилетней плодотворной исследовательской работы ученого по проблематике развития отечественной философской мысли X–XX веков. Издание включает в себя ранее не публиковавшуюся рукопись «Философия в русских духовных академиях», составляющую большую часть оставшейся не завершенной докторской диссертации, а также избранные статьи, являющиеся наиболее репрезентативными для историко-философских исследований А. И. Абрамова.

Настоящее издание является своеобразным ответом многочисленным друзьям и поклонникам исследовательского таланта А. И. Абрамова, неоднократно обращавшихся к нему с просьбами опубликовать в отдельном сборнике наиболее интересные научные работы по истории отечественной философии, которые в силу безвременной кончины ученого так и остались не исполненными.

**М. Г. Галахтин
В. В. Сербиненко**

Памяти
Александра Ивановича Абрамова

В. В. СЕРБИНЕНКО

А. И. Абрамов о традиции платонизма в истории русской философии

В философском творчестве Александра Ивановича Абрамова мы обнаруживаем редкое в наше время сочетание высокого профессионализма, особой тщательности и научной ответственности в разработке отдельных историко-философских тем и сюжетов с философским универсализмом, способностью искать и находить ответы на ключевые вопросы истории отечественной мысли.

«Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Это известное определение возникает на почве романтизма, одного из наиболее ценимых А. И. Абрамовым явлений европейской и русской культуры. Надо сказать, что историко-философская «ностальгия» ученого оказалась исключительно плодотворной и мир русской философии, во всем своем историческом и идейном многообразии, стал для него, без всякого преувеличения, родным. Философская культура Древней Руси (Киевской и Московской), философия русского Просвещения и «библейская» философия Г. Сковороды, мистицизм и романтизм начала XIX в., радикализм Н. Огарева и «идейный консерватизм» К. Леонтьева, различные направления и школы российской метафизики XIX–XX вв. – все эти темы получили в трудах А. И. Абрамова творческое воплощение, органично соединившее объективность и беспристрастность научного исследования с отношением не равнодушным, основанным на личной историко-философской позиции.

Особенность же историко-философской позиции ученого в существенной мере была связана с его пониманием фундаментальной роли платонизма в истории культуры и, в особенности, в истории философии. Ему была близка мысль о том, что постплатоновская европейская философия явилась ничем иным, как комментарием (или примечанием) к трудам великого греческого философа, и исследователь нередко в своих работах разных лет ссылался на соответствующие высказывания Ф. Шульце, Г. Честертона, А. Уайтхеда, Э. Виллера. Впрочем, и в истории отечественной мысли А. И. Абрамов обнаруживал аналогичные позиции. В одной из своих, можно сказать, программных статей он приво-

дит определение новоевропейской философии как «комментария на Платона» из журнала «Московский Телеграф» за 1826 г.¹

В одной же из последних работ А. И. Абрамов настаивал на том, что «христианский монотеизм», апеллируя к наследию Платона, «нуждался в концепции идеального мира и в обосновании бессмертия души, а, с другой стороны, в теории воплощения идей в материи и в символическом истолковании действительности»². Ученый был склонен видеть в платонизме основополагающую парадигму символизма не только античной, но и, в существенной мере, христианской цивилизации. Именно задача символического постижения мира поставила представителей раннехристианского богословия перед необходимостью христианизации платонизма.

На протяжении многих лет А. И. Абрамов размышлял и писал о судьбах платонизма в истории европейской и русской культуры. Если же говорить о сугубо российской проблематике творчества ученого, то с полной определенностью можно утверждать, что писал он, прежде всего, о «платонических путях» русской богословской и философской мысли. Как мне представляется, никто из современных историков русской философии не решал данную исследовательскую задачу столь последовательно и глубоко. Но возможно ли историко-философское исследование традиции платонизма без обращения к еще одному фундаментальному основанию европейского интеллектуализма, к аристотелизму? Вспоминая Платона в культурно-историческом контексте, с аналитической неизбежностью приходишь к Аристотелю. Для А. И. Абрамова вопрос о диалектике отношений философских систем Платона и Аристотеля был, в полном смысле, основным вопросом философии или, возможно это будет точнее, истории философии.

Надо сказать, что А. И. Абрамов всегда предпочитал аттестовать себя именно *историком философии* (не *философом*), подчеркивая тем самым собственную принадлежность к определенной и почтенной отрасли научного гуманитарного знания. В то же время, ученый был убежден в том, что *философский* подход является совершенно необходимым условием историко-философской работы. Какими бы исследовательскими технологиями не пользовался историк философии, решая, скажем, историографические и текстологические задачи, он не вправе уходить от собственно философских ответов, от философской встречи с личностью философа прошлого, его принципиальной позицией и идеями. «Философия всегда есть личное дело философов», – утверждал Вл. Соловьев. Но и историк философии не может избежать такого рода личностной позиции, личного выбора и, соответственно, тех рисков, с которыми сопряжено всякое истинное за

¹ Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 219.

² Абрамов А. И. К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. М., 2002. С. 67.

тие философией, и о которых также предупреждал основоположник российской метафизики всеединства в своей знаменитой лекции «Исторические дела философии»: «Если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма»¹.

А. И. Абрамов как историк философии разделял эту позицию². Я бы сказал, что для него был крайне важен момент *философской* ответственности в историко-философских исследованиях. Стремление к точности и истинности в реконструкции философских идей и учений – важнейшее условие, но историк философии не может этим ограничиться. Все-таки именно он, в конечном счете, несет ответственность за то, каким образом будет определен смысл философских исканий целых исторических эпох и культурных традиций. Историко-философский диагноз должен быть дан и самым современным философским проектам. Ведь и их понимание достигается только в историко-культурном и историко-философском контекстах.

А. И. Абрамов, размышляя о своеобразии путей русской философии, придерживался именно такого подхода. Ученый полагал, что своеобразие отечественной философской традиции (как и любой иной) не может заключаться в каком бы то ни было ее обособлении от общего «исторического дела» философии. Уникальность судеб «национальных» философий проявляется именно в их отношении к судьбе философской традиции в мире и в истории. В данном случае мы оказываемся в сфере последних историко-философских вопросов, и историку философии, как бы его не смущали «туманы метафизики», приходится судить о проблемах такого рода и то, что называется *sub specie aeterni*. Для А. И. Абрамова смысл русского философского опыта в решающей мере обуславливался как раз универсальной и даже «вечной», по его убеждению, диалектикой платонизма и аристотелизма, которая на почве российской культуры обрела действительно своеобразные черты.

Надо сказать, что позиция ученого в данном, основополагающем для него, как историка философии, вопросе не оставалась неизменной. Можно сказать, что с годами его представление о фундаментальном значении платонизма для отечественной философской мысли получало все новые и новые подтверждения в ходе исследовательской работы. В более ранних трудах он в большей мере был склонен подчеркивать приоритетное положение аристотелизма в мире русской культуры и, прежде всего, в философской культуре Древней Руси. «Примером официального предпочтения аристотелевской философии может служить исто-

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 2. СПб., 1901. С. 386.

² См., например: Абрамов А. И. К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX–начала XX вв. М., 1989.

рия русской идеалистической мысли до XVIII в. Только в начале XIX в. в русском идеализме проявились в довольно отчетливой форме тенденции философии Платона. До этого времени платонизм существовал лишь в снятом виде общехристианских установок»¹.

Замечу, что и в дальнейшем ученый всегда будет акцентировать более высокий «официальный» статус аристотелизма, причем, как на Западе, так и на Востоке христианского мира. Такое положение вещей, по его мнению, определялось в первую очередь тем обстоятельством, что «учение Платона своим утверждением о призрачности существующего мира подрывало центральную христианскую догму вочеловечивания Христа»². Аристотелевская же модель предполагала гораздо большее доверие к земному бытию и не допускала идеи мира-фантома, в призрачном свете которой обретала черты абсурда вся христианская мистерия спасения. Такого рода иллюзионизм в онтологии был совершенно неприемлем уже для раннего христианского богословия, а в дальнейшем его разнообразные модификации неизменно осуждала Церковь (в частности, в византийском Синодике, о чем А. И. Абрамов писал неоднократно).

Тем не менее, в своих более поздних трудах исследователь настойчиво подчеркивает богословское и философское значение опыта христианизации платонизма, начало которому положили Отцы Церкви. «В настоящее время, очевидно, можно считать окончательно решенным вопрос о платонической или, скорее, неоплатонической основе учения Отцов Церкви. Если позднее церковь объявила своим главным авторитетом Аристотеля, то это не должно заслонять того факта, что своим пониманием мессии (как божественного спасителя мира) христианство в конечном счете обязано не аристотелизму, а именно платонизму... От Аристотеля христианство заимствовало наукообразный аппарат, но никак не существо учения, в то время как платоновское учение об идеях господствует над церковным учением во всех его наиболее существенных частях...»³. В данном случае вполне можно говорить о своеобразной апологии платонизма. Официально осуждаемый средневековым христианством платонизм в культурно-исторической перспективе берет безоговорочный реванш у «официозного» аристотелизма, который к тому же выполняет исключительно инструментальную роль. Неоплатонические же принципы занимают в итоге поистине «господствующее» положение в самом христианском учении. Конечно, ученый, в данном случае, вел речь не о каком-то «скрытом» торжестве все той же, отвергнутой уже представителями патристики, установки на онтологическое умаление тварного мира, пренебрежение им. А. И. Абрамов считал, что святоотеческая мысль смогла из-

¹ Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 212.

² Там же. С. 213.

³ Абрамов А. И. К вопросу о платонических корнях русского философствования. С. 66.

бежать крайностей такого рода, встав на путь последовательного религиозно-философского символизма: земные мир и жизнь несут в себе самый высокий онтологический смысл, который, однако, никоим образом не исчерпывается их эмпирическим уровнем, а раскрывается в символических связях с «горним миром», в отношении к Абсолюту. Он был убежден, что предтечей этого онтологического символизма по праву надо считать Платона.

В последние годы жизни ученый, еще в большей степени, чем прежде, был склонен подчеркивать влияние платонизма на русскую философскую культуру. «Вопрос о традициях русского платонизма затрагивает, в свою очередь, вопрос о типологических характеристиках русского философствования вообще. В этой связи вполне можно сделать такое обобщающее заявление, что история русской философской мысли в своей самой обобщенной характеристике есть не что иное, как история русского платонизма. Относительная истинность широких выводов и обобщений лишь подтверждается наличием определенных оговорок и исключений. К самым ярким выпадениям из генерализирующей линии русского платонического философствования относятся лишь русский материализм XIX века, позитивизм и марксизм. Аналитическая историко-философская характеристика русской философской культуры свидетельствует о том, что, по крайней мере, к XVIII в. русская философская мысль в своих основных чертах и проявлениях была окрашена в устойчивые христианско-платонические тона»¹.

Провокативная ценность подобного «широкого обобщения» очевидна: обсуждение тезиса об универсальной роли платонизма в русской философской мысли вполне может способствовать обнаружению и иных отклонений от этой «генерализирующей линии» (отмечу, хотя бы, российское кантианство), но, в любом случае, такое обсуждение имеет глубокий историко-философский смысл, поскольку касается самих основ (религиозных, богословских, философских) отечественной интеллектуальной традиции и ее отношения к традиции мировой. Это особенно очевидно на фоне бесконечных (я бы сказал, бесконечно-тупиковых) попыток обнаружить некие специфические черты русского любомудрия *вне историко-философской почвы*.

К тому же, акцентируя значение платонических мотивов в русской философии и культуре в целом, А. И. Абрамов вел речь отнюдь не о тотальном характере подобных влияний, не о платонизме «без берегов». Не может в данном случае идти речь и о каком-то однозначном противостоянии платонизма и аристотелизма (подобно материализму и идеализму в марксистской историко-философской идеологии). Напротив, ученый обращал внимание на многообразие связей и взаимодействий этих двух традиций европейского и отечественного философствования, писал, в частности, об «интенциях неоплатонизирующего аристоте-

¹ Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. № 6. М., 2000. С. 18.

лизма первого болгарского влияния» (на древнерусскую мысль) и «христианизированного неоплатонизма второго болгарского влияния». В русской же философии XIX века он, наряду с элементами собственно платонизма, подчеркивал также значение «святоотеческого предания и немецкой философии»¹. Впрочем, и эти «характеристики русского философствования» были отнюдь не чужды платонизму. «Христианизированный платонизм» – существеннейшая особенность как ранней, так и поздней патристики. В немецкой же классической философии платонические мотивы с наибольшей отчетливостью нашли выражение как раз в том ее направлении, которое оказало наибольшее влияние на русскую философскую мысль XIX в., а именно, в шеллингианстве². Таким образом, своеобразие в восприятии платонизма (в многообразии его культурных и историко-философских проявлений) в значительной мере определяет своеобразие отечественной философской традиции. Придерживаясь подобной позиции, А. И. Абрамов в русской мысли XIX в. особое внимание уделял философии романтизма, духовно-академической философии и религиозной метафизике, обнаруживая в этих направлениях наиболее интересные образцы платонического философствования. Именно с этой точки зрения его, в первую очередь, интересовало и творчество Вл. Соловьева.

В философии всеединства Вл. Соловьева и в последующей русской метафизике ученый предлагал видеть не что иное, как высший, классический итог отечественного платонизма. «Восприняв философские интенции платонизма, русская философская культура прошла длинный исторический путь от философско-богословских исканий Киевской и Московской Руси, через философские неоплатонические построения России XVIII в., через философско-романтические пристрастия России XIX в., чтобы в конце его грандиозно воплотиться в платонизме философской системы всеединства Вл. Соловьева, а затем и в золотом веке русской философии XX в.»³. Выделяя в качестве основных «характеристик» русской философии XIX–XX вв. платонизм, святоотеческое предание и немецкий классический идеализм, он считал, что в творчестве Вл. Соловьева эта триада нашла наиболее полное и органичное воплощение: глубочайшее восприятие русским мыслителем традиций платонического и неоплатонического гнозиса соединялось у него с их критическим переосмыслением (но отнюдь не отрицанием) в русле богословско-патристического опыта «христианизации платонизма» и дополнялось диалектическим синтезом платонических идей на основе соответствующих принципов немецкого классического идеализма (прежде всего, у Шеллинга). Речь, в данном случае, шла не об эклектике, не о механичес-

¹ Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма. Указ. соч. С. 19.

² См. об этом: Абрамов А. И. Шеллингианские идеи в русской духовно-академической философии // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998. С. 375–376.

³ Абрамов А. И. К вопросу о платонических корнях русского философствования. С. 76.

ком соединении разнокачественных элементов, а о решении (во многих отношениях успешном) сложнейшей философской задачи выявления и синтеза принципиально общего в принципиально различающихся духовных явлениях, имеющих колоссальное историческое значение и в полной мере сохраняющих свою культурно-историческую и философскую специфичность.

В трактовке А. И. Абрамовым платонической традиции важнейшим *объединяющим* принципом всех ее существенных исторических проявлений и, соответственно, философской системы Вл. Соловьева оказывается онтологический символизм, последовательно «символическое истолкование действительности». «Соловьев включал в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам – миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей»¹. Действительно, весь пафос творчества русского метафизика (философского и, естественно, поэтического) в решающей мере состоял в признании и утверждении символического, но при этом совершенно реального, абсолютного единства бытия. «Смысл мира есть внутреннее единство каждого со всем»². Абсолютное всеединство («смысл мира») допускает у Соловьева только символическое толкование, поскольку, с одной стороны, не может быть сведено ни к каким «первоэлементам», ни к какой «материальности», ни к каким вообще «стихиям мира сего», а с другой, хотя и открывается человеческому духу, «причастному» обоим мирам, никакими формами духовной жизни («феноменологией духа») не исчерпывается и им не тождественно. С точки зрения Вл. Соловьева, отказ от символизма и опыт его преодоления в идеалистических и материалистических тенденциях европейской философии уже в достаточной мере обнаружил свое бессилие и бесперспективность. «Что касается до общего состояния философии, то оно представляется в таком виде: то философское направление, которое со времен Декарта старалось построить вселенную на голове мыслителя, т.е. признавало наше мыслящее я безусловным основанием и источником всякой истины, – это философское направление оказалось несостоятельным и всеми оставлено. Но, сознавши бессилие человеческой мысли самой по себе, современные философы вместо того, чтобы обратиться к тому, что выше, и сильнее, и лучше нашей мысли, т.е. к Богу и всему божественному – они, напротив, привязались исключительно к тому, что ниже нашей мысли: к немощным и скудным стихиям видимого мира и повели свою философию в хвосте естественных наук»³.

А. И. Абрамов признавал важность вывода Вл. Соловьева о том, что «кризис западной философии» и имеющий общекультурное значение кризис европейско-

¹ Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии. С. 227.

² Соловьев В. С. Жизненный смысл Христианства. Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова. // Вопросы философии и психологии. СПб., 1900. Кн. IV (54). С. 630.

³ Соловьев В. С. Письма. Т. 3. СПб., 1911. С. 2.

го символизма – это явления одного порядка. Уход от символизма обернулся для философской традиции, по сути, утратой собственной идентичности. Метафизика, отказывающаяся от онтологических символов и, в конечном счете, от центрального из них – Абсолюта, уже, собственно говоря, и не может называться метафизикой. Приходящие ей на смену интеллектуальные направления обращены, как подчеркивал философ, на то, «что ниже нашей мысли», и обнаруживают колоссальную энергию в постижении всевозможных «низовых» сфер человеческого бытия, но при всех достижениях, им не утнаться здесь за точностью и строгостью естественного знания, они всегда будут у него «в хвосте».

В своих работах А. И. Абрамов акцентировал тот момент, что Вл. Соловьев никогда не считал напрасным не только опыт новоевропейской философии, несмотря ни на какие его «кризисные» итоги («великий смысл западного развития»), но и не ставил под сомнение значение научной деятельности в жизни человека и человечества¹. Только при этом условии, считал ученый, мог возникнуть соловьевский проект «универсального синтеза науки, философии и религии». Желал, однако, мыслитель, как известно, положительного синтеза, при котором специфичность и идентичность каждой из этих областей не будет разрушена, не подвергнется механической унификации. Очень многое свидетельствует о том, что именно в символизме он обнаруживал положительную основу для такого (с его точки зрения, возможного и необходимого) единения человеческого духа. На это указывает, например, его опыт символического «прочтения» атомистических моделей в современной ему физике (в «Критике отвлеченных начал»). Отказ же от символизма в сфере религиозного сознания неизбежно, по убеждению Вл. Соловьева, ведет к полной деградации последнего. В «Трех разговорах» такой итог представлен в описании секты «дыромоляев». Впрочем, и толстовство, не в последнюю очередь, критиковалось философом в этой работе именно за антисимволистскую профанацию христианства.

Как известно, Вл. Соловьев без особого энтузиазма встретил ранние литературные опыты русских символистов. Надо полагать, что дело было не только в чисто эстетическом неприятии, прямо скажем, не самых совершенных поэтических произведений. А. И. Абрамов как-то заметил, что Вл. Соловьев и в своем отношении к русской декадентской поэзии конца XIX в. следовал заветам Платона, великого эстетика античности, но, при этом, не эстета по своему мирозерцанию. Действительно, Вл. Соловьев, замечательный поэт, «предтеча русского символизма», никогда не был эстетом. Никогда его, например, не увлекал серьезный идеал «чистого искусства». Более того, он был вполне солидарен с Н. Чернышевским в том, «что искусство – по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества». Упрекая современную ему философию в том,

¹ Абрамов А. И. К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века.

что она отказалась от задачи онтологического восхождения («к тому, что выше, и сильнее, и лучше нашей мысли»), он с теми же требованиями подходил и к художественному творчеству. «Искусство должно быть реальной силой, – писал молодой философ в статье, посвященной памяти Ф. М. Достоевского, – просветляющей и перерождающей весь человеческий мир».

«Прекрасное трудно...», – эти слова Сократа, согласно Платону, указывают на немалую сложность понимания абсолютного, онтологического смысла красоты. Вл. Соловьев был убежден, что необходимо ставить и решать несоизмеримо более сложные задачи. А. И. Абрамов считал, что именно по этой причине он поставил знаменитые строки из романа Достоевского «красота спасет мир» эпиграфом к своей работе «Красота в природе». Вывод исследователя представляется совершенно обоснованным. В силу той же логики русский религиозный метафизик готов был видеть «хорошую сторону» и в позиции Ф. Ницше, которого, вообще-то, критиковал неоднократно и достаточно резко. В статье «Идея сверхчеловека» он утверждал: «Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний двор... истории и современности, окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж слишком, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, а из окна ницшеанского “сверхчеловека”... открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадёжную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины»¹.

Вл. Соловьеву нередко приходилось писать о том, что ницшеанский путь, лежащий «по ту сторону добра и зла», никуда, кроме как в «болото» и «безнадёжную пропасть», завести не может. Но, с другой стороны, как неоднократно подчеркивал А. И. Абрамов, отказ от символизма был для него равносильен окончательному замыканию на том уровне бытия, который на символическом языке платонизма именуется «пещерным». В символике ницшеанского «сверхчеловека» русский мыслитель ценил именно протест против подобного выбора, призыв к преодолению всевозможных проявлений косности и безжизненной «пустоты». Сам по себе призыв к *действительному* преобразению бытия всегда имел для него исключительное значение. (Даже в том случае, если подобные «идеи-окошки» возникали на почве идейных направлений равнодушных, а иногда и враждебных христианству, он готов был признать их неслучайность и определенную ценность. Это относится не только к характеристике им ницшеанства, но, например, и к его известному высказыванию о «правде социализма»). Ведь,

¹ Соловьев В. С. Соч. Т. 2. М., 1988. С. 627–628.

как мы знаем, при всей своей приверженности философскому символизму платоновского типа, Вл. Соловьев никогда не придавал ему смысла исчерпывающей и, тем более, абсолютной истины. Платонизм, с его точки зрения, добившись колоссальных результатов в философско-символическом осмыслении бытия, остановился, буквально замер, на этой ступени, на стадии созерцания.

В своей метафизике всеединства Вл. Соловьев, как справедливо отмечал А. И. Абрамов, в полной мере воспринял созерцательную онтологию Платона и его последователей. «Метафизическая проблематика платонизма в его многочисленных модификациях, в самом деле, представлена в философствовании Вл. Соловьева более чем полно и выразилась в определенном схематизме и понятийном структурировании мира»¹. А. И. Абрамов в этой связи обратил внимание на понятие «исходная точка платонизма», которым Вл. Соловьев пользовался при определении своего отношения к наследию Платона². Русский метафизик вполне определенно зафиксировал направление собственного философского движения от данной «точки». «Мы видели, что исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины... То, что он признает настоящим, должным, разумным идеальным мир, открывается умственному созерцанию – деятельности теоретической, умственной. Конечно, и философия Платона содержит элемент нравственный, но он на втором плане. Дальше теоретического противоположения мира истинного и неистинного не пошла древняя философия, и самое заключение ее – неоплатонизм (как видно уже из его названия) есть не более как систематическое дополнение к философии Платона»³.

Решая задачу построения «христианской философии», Вл. Соловьев, безусловно, стремился пройти гораздо дальше того рубежа, на котором, по его убеждению, остановилась философская мысль древности. Об этом с полной определенностью свидетельствуют многочисленные сочинения философа, и не в последнюю очередь те, которые непосредственно посвящены философскому исследованию и философской критике Платона и платонизма. Квалифицируя Вл. Соловьева как платоника, нельзя, подчеркивал А. И. Абрамов, не принимать во внимание, что суть его философской позиции, все-таки, точнее передает не хорошо известная формула-манифест «Вперед к Платону», а ее несколько скорректированный вариант «Вперед с Платоном». Заметим, что в таком виде она с достаточным основанием может быть отнесена и к историко-философской позиции самого А. И. Абрамова, замечательного отечественного исследователя традиции платонизма. Ведь и для него платонизм был ценнейшим духовным даром древней цивилизации, способным о многом напомнить и многое прояснить в мире философских вопросов и проблем уже в начале третьего тысячелетия.

¹ Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма. С. 16.

² Там же. С. 17.

³ Соловьев В. С. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 34.

М. А. МАСЛИН

Слово об Александре Абрамове

Первое и главное, что помнится об Александре Абрамове – его неординарность и талантливость. Довольно трудно определить, в чем именно заключается талант философа; хотя существование его подразумевается, но все же думается, что эта разновидность таланта вряд ли является чем-то наподобие «врожденной идеи». Талант художника может быть таким, врожденным, он может открыться, например, у крестьянина из мордовского захолустья, ставшего великим скульптором (Степан Нефедов – Эрзя). Философский же талант – это качество, несомненно, приобретенное. Я не верю в то, что возможно существование «философов-самородков», поскольку приходилось видеть и, к сожалению, довольно часто слушать на различных научных симпозиумах безграмотных параноиков, очевидно, мнящих себя «оригинальными мыслителями». Философский талант вырабатывается годами усиленной культурной работы, становится возможным благодаря школьной выучке и личному интеллектуальному совершенствованию. К этому надо добавить необходимые природные задатки: хорошую память, воображение, волю, нетривиальный склад ума.

Последние качества, несомненно, были свойственны Александру Абрамову, но их реализация вряд ли состоялась бы без его изумительной работоспособности. За той кажущейся легкостью, с которой Александр производил на свет свои многочисленные публикации, стоит тяжелый труд, часто неблагодарный и весьма скудно оплаченный. При этом же ему, как говорится, ничто человеческое не было чуждо: он любил хорошую компанию, застолье, любил угощать гостей собственноручно приготовленным пловом, пользовался успехом у женщин. Вместе с тем он был настоящим библиофагом, пожирателем книг самого разнообразного, отнюдь не только философского содержания (например, он ценил интересные детективы). Курил крепчайшие сигареты без фильтра, или сигары, что очень шло к его высокой, массивной фигуре (под два метра ростом), носил широкополую шляпу, часто шутил и всегда с оттенком иронии и самоиронии.

Любил повторять при случае слова старца Филофея: «Аз сельской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, учюся книгам благодатного Закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от грех». Хотя, конечно, подразумевалось, что и «текох», и «читах», и «бывал». Был также большим знатоком и ценителем русской поэзии, мог читать наизусть и подряд многие замечательные стихотворения, причем читал не только в кругу друзей, но и нередко во время своих научных выступлений, привлекая тем самым всеобщее внимание. Поистине, когда человек талантлив, он талантлив во всем. При всей своей склонности к некоторому сибаритству, Александр умел многое делать своими руками, он имел настоящую рабочую специальность столяра-краснодеревщика, и некоторые предметы мебели изготовлял собственноручно. На его прежней квартире в Химках он показывал сделанную им самим особую кровать, которая раскладывалась на пружинах и убиралась в нишу на стене, так что становилась совершенно незаметной. Его последнее жилье, в пятиэтажной «хрущевке», находившейся в Медведкове, также содержало элементы «абрамовского дизайна» ручной работы.

Я знал Александра с 1966 года, он был моим сокурсником по философскому факультету Московского университета. Не случайно он стал специализироваться по истории философии, его научным руководителем был Валентин Фердинандович Асмус. В те годы историю философии на факультете преподавали такие корифеи как Юрий Константинович Мельвиль, Игорь Сергеевич Нарский, Алексей Сергеевич Богомолов, Анюр Мусеевич Каримский, Виталий Николаевич Кузнецов, Теодор Ильич Ойзерман, Василий Васильевич Соколов. Затем последовало обучение в аспирантуре Института философии, научным руководителем ему был назначен не слишком симпатичный ему В. Е. Евграфов (Александр считал своим единственным научным руководителем профессора Асмуса). Да и тема – «Философия Н. П. Огарева» была ему не так уж интересна, однако диссертацию он успешно защитил, хотя и с некоторым запозданием. К слову сказать, Огарева он рассматривал, прежде всего, как представителя русского философского романтизма, делая акцент не на его «революционном демократизме», а на раннем натурфилософском эссе «Profession de foi». Далее последовал целый ряд публикаций на тему русского философского романтизма. Выделю две из них: «Романтизм» // История эстетической мысли. М., 1986. Т. 3; «Романтизм философский» // Русская философия. Словарь. 1995.

В секторе Истории философии в СССР Института философии, где он продолжал свою научную работу, он был едва ли не главной «рабочей лошадкой». Особенностью историко-философской работы Абрамова было то, что он никогда не был «узким специалистом». Его научные интересы и опубликованные труды охватывали буквально всю область истории русской философской мысли, включая философскую мысль Киевского и Московского периода, а также философию

XVIII, XIX и XX веков. Абрамов имел многочисленные публикации, посвященные Г. С. Сковороде, Н. Г. Чернышевскому, В. С. Соловьеву, П. Д. Юркевичу, славянофилам; он одним из первых и шире, чем кто-либо в России, исследовал рецепцию западноевропейской философии на русской почве, включая восприятие русскими мыслителями философских идей Вольфа, Гегеля, Канта, Фихте, Шеллинга. Единственной темой, которой он не занимался, был, пожалуй, только русский марксизм. Особое, любимое место в наследии Александра Абрамова занимало исследование русского платонизма и христианизированного платонизма. Занимался Абрамов также историографией русской философии, исследованием различных концепций русской философской мысли. Этой проблематике была посвящена кандидатская диссертация его любимого ученика Олега Марченко – «В. Ф. Эрн как историк русской философии», защищенная в 1998 году.

Последний период жизни Александра связан с работой на кафедре Истории отечественной философии РГГУ. Охотно читал он лекции и в других вузах, часто выступал на конференциях, к нему обращались за консультациями и студенты – философы из Московского университета. Он никому не отказывал в помощи, особенно студентам. Лекции он стал читать сравнительно поздно, скорее всего, после перехода на работу в Российский государственный гуманитарный университет. Дело в том, что в студенческие годы, а также во время обучения в аспирантуре и в период работы в Институте философии, у Александра сохранялся речевой недостаток: он заикался, во время обучения в университете особенно сильно. В свое время я был сильно удивлен, узнав, что он совершенно избавился от этого недостатка и стал настоящим оратором. Помню, на одной из наших встреч Саша первым делом с гордостью сообщил мне, что стал успешным лектором. На мой вопрос, как ему это удалось, он ответил: «А вот так, лекции помогли». Я думаю, что это случилось благодаря его сильной воле, которой он, несомненно, обладал. Видимо, чтение стихов впоследствии не только доставляло ему эстетическое наслаждение, но и было формой своеобразного лингвистического самоутверждения – вот, мол, я какой... Те, кто не знал Абрамова прежде, наверное, никогда бы не подумали, что он когда-то заикался. Последним значительным научным достижением Александра Ивановича Абрамова стало исследование истории русской духовно-академической философии. Он весьма серьезно относился к этой теме, предполагая представить ее в завершенном виде как докторскую диссертацию. Им была подготовлена целая серия публикаций на эту тему, носивших, очевидно, пионерский характер. Назову некоторые из них: «Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию» // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; «Духовно-академическая философия в ее сущностном отношении к философскому учению Фихте» // Философия Фихте в России. СПб., 2000; «Кант в русской духовно-академической философии» // Кант и философия в России. М., 1994; «Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании)» //

Вопросы философии. 1997. № 9; «Опыт антропологического прочтения полеми-
ческого трактата П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе» // Спадщина
Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. Киев, 1995; «Проблема
метафизики, реализма и платонизма в философском творчестве П. Д. Юркевича
// Там же. К этому нужно добавить также раздел в учебнике «История русской
философии» (М., 2001), которая называется «Философия в духовных академи-
ях». Кроме этого раздела Александр Иванович написал в данный учебник главы
«Александровский мистицизм», «Романтизм Любомудров», «Кантианство и нео-
кантианство». Эти работы – одни из последних, которые успел при жизни уви-
деть замечательный философ.

Простое перечисление публикаций Александра Ивановича Абрамова за-
няло бы слишком много места. Скажу лишь несколько слов о том глубоком впе-
чении, которое произвели на меня универсализм, обязательность, пункту-
альность этого автора. Абрамов мог работать в любом жанре, включая жанр ста-
тьи, рецензии, монографии, словарной публикации. Последний жанр, кстати,
удается далеко не каждому. Абрамову же принадлежит огромная масса словар-
ных статей в самых авторитетных справочно-энциклопедических изданиях. Мне
приходилось сотрудничать с Александром Ивановичем в ряде коллективных
работ и могу заметить, что все свои авторские обязательства он выполнял не-
укоснительно, точно в срок. Как правило, его работы не требовали никакой осо-
бой доработки, они бывали им самим тщательно отредактированы, а цитаты –
сверены.

Более того, в ряде случаев Александр Иванович сам предлагал «подстрахо-
вать» кого-либо из авторов, отредактировать какие-либо статьи, особенно если
они были написаны начинающими учеными. Никакого высокомерия, свойствен-
ного маститым ученым, он никогда не проявлял: не трогать ни запятой и т.д.

Нет сомнения в том, что работа Александра Ивановича над докторской
диссертацией была в целом завершена и мы беседовали с ним по поводу будуще-
го подбора оппонентов. Хотя он никогда не гонялся за учеными степенями. Ему
был интересен сам процесс научной работы, ставшей образом его жизни. Однако
сил ему было отпущено уже мало, он, что называется, еле волочил ноги, сто-
ически выносил свою физическую слабость, продолжал работать практически в
том же обычном ритме. Никогда не жаловался на свою немощь. Последний раз я
видел его за месяц до кончины, на заседании диссертационного совета по исто-
рии философии в МГУ, где он выступал в качестве официального оппонента. Как
всегда, выступал блестяще.

М. Г. ГАЛАХТИН

Обаяние неординарности

Вспоминая Александра Ивановича Абрамова, невольно пытаешься выхватить из памяти наиболее характерные, присущие только ему черты характера, манеры поведения, стиля общения, человеческого образа. Целиком принимая тезис о том, что разгадку философа следует искать в его произведениях, трудно отделаться от мысли, что об Абрамове нельзя говорить только как об академическом ученом, специалисте по русской философии, преподавателе. Человеческая личность неизменно раздвигает здесь пределы философского текста, как некогда исполинская фигура самого Александра Ивановича была несоразмерна узким коридорам Института философии.

Осмысливая и перебирая в памяти различные сюжеты совместных встреч, бесед в узком кругу, пытаюсь сформулировать наиболее характерную черту личности Абрамова, трудно преодолеть искушение назвать ее особым типом душевного аристократизма, подразумевающего какую-то спокойную уверенность в необязательности повседневности, неочевидности обыденного. Аристократизм Абрамова не имел ничего общего, конечно, с аристократизмом сословным. Это особое состояние сознания и воли, основанное на точном понимании своего положения, и потому не требующее какого-то подтверждения или одобрения с чьей бы то ни было стороны. Внешне это выражалось в абсолютной независимости мыслей и поступков, в почти физическом ощущении самодостаточности. В этом смысле Абрамов был генетически не склонен к какому-либо компромиссу с действительностью. Тут он был солидарен с Михаилом Булгаковым – никогда ничего не просить. Абрамова невозможно себе представить говорящим с чужого слова, пишущим по «заказу» с учетом того, что должно «пройти», понравиться, получить «понимание» коллегтива, одобрение руководства. Духовный аристократизм Абрамова имел и еще одну важную составляющую: небрежение к формальной рутинной стороне жизни. Менее всего ему было присуще суетливое обустройство собственного благополучия. Думается, что его раздражала в повседневности не столько неизбежность самих событий, зависимость от обстоятельств, сколько необходимость много-

кратного повтора одних и тех же действий и реакций. Но и здесь ему удалось выработать противоядие против обыденности. Абрамов никогда не повторялся.

Духовный аристократизм не позволял ему высказывать мнение за спиной, в кулуарах, за столом, если оно не могло быть высказано в присутствии адепта, что зачастую и происходило. Критик Абрамов был беспощадный. Поверхностные безапелляционные высказывания, особенно ставшие философским штампом, могли привести его в исступление. Ничего так не вызывало его возмущения как воинственное невежество. До тонкости (его любимое слово) вникая в хитросплетения путей русского философствования, обладая неисчерпаемой эрудицией, Абрамов никогда не прощал своим оппонентам неуклюжих фраз, неточностей, недомолвок, поверхностных суждений и оценок. В его глазах слово профессионализм звучало как комплимент.

Философский темперамент А. И. Абрамова был наглядным подтверждением предположения Аристотеля о том, что философия есть следствие возникновения досуга. Святое ничегонеделание дарует возможность освобождения от груза повседневности, перерыва дурной бесконечности цепляющихся друг за друга жизненных событий. В этом смысле русское слово «барство» применительно к философскому творчеству никогда не выглядело в устах Абрамова бранным или укоризненным, а скорее естественным оправданием. На одной из конференций возник спор об отношениях Герцена и Огарева, которых советская историко-философская традиция неизменно относила к одному разряду философствующих материалистов. Александр Иванович горячо выступал, доказывая, что Огарев вовсе не вписывается в материалистическую линию, а принадлежит скорее по своим взглядам к традиции мистического романтизма. Причину столь вольного обращения историко-философской науки с идеями Огарева Александр Иванович был склонен объяснять, примерно, так: «Ну, что поделаешь. Огарев был русский барин, лентяй, писал мало, но задатки были большие. Написал бы больше, не было бы поводов для спекуляций. И, вообще, Огарев был тонкий философ, и зачислять его огульно в материалисты, как это делала советская историко-философская наука, есть намеренное искажение фактов». Присущий многим русским философам XIX века психологический тип русского барина, предающегося на досуге изощренным метафизическим штудиям, несомненно, был глубоко ему симпатичен.

Собеседнику, впервые разговаривающему с ним, было не просто приспособиться к особой манере разговора. Александр Иванович не обладал особенными ораторскими способностями, но говорил всегда увлеченно и искренне. Высказывания его звучали иногда афористично и многозначительно, хотя, по-видимому, сам он к этому не стремился. Некоторые его фразы получались изысканно остроумными и даже смешными, так что собеседнику зачастую было сложно понять, говорил ли Абрамов серьезно или только шутил. Впрочем, когда речь заходила о предметах, действительно для него важных, шуткам и иронии уже места не находилось. Увлекаясь мыслью, он углублялся в предмет своего исследования, и горе тому, кто в этот момент бросил бы неуместную или неумную фразу. В речи, будь то

обычный разговор или научный доклад, Абрамов, как и во всем, был чужд банальности. Менее всего его выступления напоминали отчеты о проделанной работе, облаченные в наукообразную форму. Отбывать номер, ему всегда представлялось дурным тоном. На первом месте у него всегда была интеллектуальная свобода, живая мысль, представленная в ее движении, и облаченная в почти художественную форму. Как-то на одной из встреч общества историков русской философии Абрамов наизусть цитировал одно из произведений Рильке, хотя тема выступления касалась вопросов отношения историко-философских концепций Флоровского и Зеньковского. Это стихотворение, как ему казалось, дает ощущение прикосновения к тайне бытия, восхождения духа, которым и должен быть исполнен историк, исследующий духовное наследие прошлого. В силу присущему ему безупречного художественного вкуса, Абрамов зачастую оценивал метафизические конструкции с точки зрения их эстетической ценности.

Несомненно, Абрамов был предан делу философии и никогда не смущался этим. Как-то в разговоре он обронил, что если человеку в тягость читать «Критику чистого разума», то и незачем вовсе заниматься философией. Философия для него всегда была больше увлечением, страстью, чем профессией. В то же время он всегда воспринимал себя как часть философско-академической, а после перехода на работу в Российский государственный гуманитарный университет так же и преподавательской среды. Да и само понятие «профессионализм» применительно к историку философии для него включало, прежде всего, стремление к улавливанию нюансов философских традиций, малейших движений философского ума, понимание единства философского процесса. Думается, что именно всеобъемлющий синтез в историко-философском исследовании на основе скрупулезнейшего и пристальнейшего анализа и составлял особенность творческого метода Абрамова. Ничто не могло более вывести его из себя, как безапелляционное и некомпетентное заявление, опирающееся на общепринятое, устойчивое и потому кажущееся незыблемым мнение. Помнится, как на защите одной из диссертаций Абрамов выступил довольно резко против диссертанта, высказавшегося в том духе, что в советский период об объективности историко-философской науки и ее самостоятельном значении говорить не приходилось. Будучи одним из самых непримиримых критиков материалистического истолкования историко-философского процесса в России, он, тем не менее, не мог принять абстрактности тезиса об изначальной и всеобъемлющей ущербности историко-философской науки постреволюционного периода, убедительно доказав, что и в двадцатые годы прошлого столетия историко-философская мысль в России продолжала развиваться. В этом сказалась присущая ему черта, которую можно было бы охарактеризовать как интеллектуальную честность. Эта черта проявляла себя не только во время дискуссий (Абрамов всегда мог оценить принципиальность противоположного ему по взглядам оппонента), но и в самом отборе историко-философского материала и его разработке. В текстах Абрамова вы не найдете пафосных интонаций, пристрастных замечаний, субъективных оценок. Его идеал – объективированная отстраненность

исследователя, созерцающего философский процесс в синтетическом единстве его прихотливых хитросплетений, полутонов и оттенков.

Поражало многообразие и разносторонность интересов и талантов Абрамова. О чем бы ни заходил разговор в его присутствии, всякий раз выяснялось, что он уже «читал», «просмотрел», «изучил». При этом речь могла идти как о последних изданиях отцов церкви, так и о новинках современных романистов. Литература, особенно поэзия, несомненно, относилась к числу его самых серьезных пристрастий. Причем, его привлекали как произведения детективного жанра, так и изыски, способные порадовать литературных гурманов (например, рассказы Бруно Шульца, который относился к числу любимых авторов Абрамова). Как-то раз его сравнили с главным героем детективных романов Рекса Стаута Ниро Вульфом, на что Александр Иванович одобрительно улыбнулся.

Те, кто знал Александра Ивановича, пусть даже весьма непродолжительное время, единодушно отмечают его особый такт и деликатность. Как никто, он мог в короткий срок расположить к себе собеседника. Подкупающая обходительность и предупредительность в отношениях с окружающими у Абрамова никогда не была наигранной, а составляла как бы естественный способ общения. Было заметно, что забота о других самому ему доставляла немало удовольствия. Помню, как поразило меня предложение Александра Ивановича обсудить подготовленную мной диссертацию не в комнате сектора истории русской философии РАН, где он тогда работал, а прямо у него дома. Та непринужденная беседа о работе, о философии, о жизни надолго врезалась в память. Его квартира в Медведково часто становилась местом, где собиралась философская молодежь, аспиранты, обсуждали новые книги, литературные новинки, спорили. Такое почти дружеское общение, чуждое всякой фамильярности, для Абрамова было вполне естественной формой наставничества, разрушающей привычную иерархию между учителем и учеником. Впрочем, в этом он, может быть неосознанно, следовал лучшим традициям русской высшей школы.

Таким он запомнился нам, его друзьям, почитателям и ученикам, – Александр Иванович Абрамов.

М. Н. ГРОМОВ, Н. А. КУЦЕНКО

Нонконформист

Александр Иванович Абрамов выделялся независимостью своих взглядов и суждений, стремлением к нетривиальному поведению. Подобная жизненная позиция сформировалась у него с детских лет. Он родился в Гомеле в семье ответственных советских работников, принадлежавшей к местной провинциальной элите. Это давало ему, с одной стороны, статус высокой социальной защищенности, а с другой, налагало определенную степень ответственности за свое поведение. Первое он воспринимал как нечто должное и вполне для жизни удобное, второе тяготило его. Так с ранних лет сформировалось его оригинальное поведение, которое сочетало утонченную элитарность, изысканность в манерах, особенно по отношению к дамскому полу, с ироничным отношением ко всему банальному, стереотипному, закоснелому и прежде всего к той системе, продуктом которой он являлся и за рамки которой он стремился выйти. Он был нонконформистом до мозга костей и широко одаренным человеком, привлекавшим внимание и симпатии многих людей. Мужчины видели в нем интересного собеседника с оригинальным мышлением и глубиной мыслей, женщин, наряду с этим, он привлекал тонким шармом деликатного поведения.

Александр Иванович любил покупать красивые шляпы и ароматные сигары. Величественно стоя на ступенях провинциальной гостиницы, он производил неизгладимое впечатление на прохожих, пытавшихся разгадать, что за высокая особа посетила их областной или районный город. Внешне наш философ производил весьма импозантное впечатление, и это ему нравилось. В серой безликой советской среде он выглядел пришельцем из Серебряного века или Русского Зарубежья. Когда, слегка запинаясь, Александр Иванович начинал читать стихи любимых поэтов, он оказывал сильнейшее впечатление не только на склонных к эстетической чувственности представительниц прекрасного пола, но и на представителей менее романтической половины человечества. За это его обожали

студенты и еще более студентки, уставшие от однообразия. Свои лекции Александр Иванович превращал в блистательные выступления, где поэтическая часть занимала достаточно большую часть отпущенного учебного времени. Особенно выручали его отменная память и дар импровизации в те моменты, когда он, забыв текст, мог отвлечься от него. Своей вдохновенной манерой преподавания он привлекал многих студентов к изучению отечественной философии и культуры, с охотой писавших у него курсовые и дипломные работы. Его уход стал особенно невосполнимой потерей для учащейся молодежи, которая остро нуждается в умных, добрых, ценящих юмор и понимающих юные души наставниках.

Интеллектуальный аристократизм сочетался у Александра Ивановича с демократичностью поведения в быту. Когда он отправлялся не на научные ристалища и культурные мероприятия, его одежда была скромна, а сумки для покупки продуктов, куда входил и рюкзак, вполне общенародны. Он подобно Сократу мог общаться с любым народом и на рынке, и на улице, и даже у пивного ларька. Для философа, который стремится познать жизнь во всей ее полноте, уверенное поведение с представителями всех социальных слоев и иерархических уровней является несомненным достоинством и хорошим способом получения аутентичной информации о том обществе, той среде и той культуре, включая не только элитарную, но и субкультуру, и культуру андеграунда, в которых он пребывает. Книжное знание, при всем к нему почтении, дает опосредованную информацию о мире и потому его полезно поверять непосредственным обращением к единственной и неповторимой реальности, в том числе путем своеобразного хождения в народ.

Талантливой и своеобразной личности, каковой был наш друг, не повезло с эпохой, насаждавшей конформизм и унылое единообразие. Особенно контраст между его широкой натурой и социальной клеткой, в которой он существовал, ощущался при посещении обиталища философа и эстета. Его двухкомнатная квартира на севере Москвы помещалась на втором этаже панельной хрущевской пятиэтажки, где все было настолько утилитарно минимизировано, что плоское, достаточно примитивное здание напоминало чем-то инкубатор для людей. Но для Александра Ивановича, который по комплекции был человеком весьма крупным, и для его гостей, которых иногда было достаточно много, это не имело особого значения, поскольку гостеприимство хозяина превосходило все мелкие неудобства.

Стена узкого коридора в прихожей была украшена внушительным панно – коллажем с наклеенными изображениями великих и выдающихся личностей былых веков и века двадцатого, где среди Микельанджело, Кафки, Толстого и иных гениев просматривался портрет нашего героя в студенческие годы. Подобных курьезов в квартире Александра Ивановича, превращенной в некое подобие кунст-камеры, мини-галереи, литературной гостиной и философского клу-

ба одновременно, было немало. Хозяин дома владел искусством краснодеревщика и сумел из собранного им комиссионного, нередко антикварного мебельного материала создать оригинальный стильный интерьер, где книжные шкафы из благородного дерева удачно сочетались с висевшими на стенах картинами, живописно стоявшими в разных углах статуэтками, художественными изделиями из металла и прочими произведениями прикладного искусства. От трудов праведных медведковский мыслитель отдыхал на деревянной кровати в стиле модерн начала прошлого века.

Его часто навещали друзья и знакомые, некоторые гостили и жили у него. Навсегда запомнятся незабываемые встречи у гостеприимного хозяина, когда радость интеллектуального общения сочеталась с удовольствием от вкушения званого обеда. Александр Иванович был большим гурманом и временами мог устраивать изысканные пиршества с хорошим вином и разнообразными закусками. Апофеозом пиршества был лично им приготовленный настоящий азиатский плов, долго томившийся перед подачей на стол в большом казане на маленькой кухне.

Народ собирался разный, но всегда интересный. Был у компании и философский костяк, состоявший из коллег хозяина дома. Украшением общества представляли умные, образованные и привлекательные представительницы прекрасной половины человечества от юных студенток до остепененных жизнью и научными званиями дам. Беседы велись на темы философии, искусства, истории, литературы с шутками, декламациями, тостами, переменой блюд и демонстрацией последних книжных новинок. Гости расходились запоздно, им не хотелось оставлять места, наполненного особой аурой интеллектуального собеседования, своеобразного подобия древнегреческого симпозиона.

Феномен Александра Ивановича Абрамова, умевшего серые будни превращать в пиршество духа, заслуживает внимания и благодарности за внесение им творческого начала в рутинное исполнение обязанностей. Он никогда не спешил, хотя в последние годы работал в разных местах и ему приходилось много ездить и ходить, что утомляло и негативно сказывалось на здоровье. На участливый вопрос: «Как чувствуешь себя, Саша?», он иронично отвечал. «Спасибо, хреново». Было заметно, что силы покидали его, но никто не ожидал столь быстрой роковой развязки. Те, кто знал Александра Ивановича, будут всегда помнить доброго и остроумного товарища и коллегу, его уютную квартиру и радость общения приходивших к нему людей. Но нет уж Саши, нет квартиры, снесен дом. Канули в Лету незабываемые встречи.

Как о специалисте и ученом об Александре Ивановиче можно сказать, что он был человеком высокой образованности, энциклопедичности знаний, колоссальной эрудиции. Русскую философию как предмет основного изучения он знал со времен крещения Руси до XX века включительно. Не удовлетворяясь зарабо-

танным материалом, устоявшимися понятиями и оценками, он предлагал свои собственные интерпретации. В частности, он ввел такие оригинальные термины как «неоплатонизирующий аристотелизм» и «*Slavia scholastica*». При внешней экстравагантности они имеют нетривиальный внутренний смысл. Опубликовав несколько сот статей, в значительной степени словарных, он не успел издать монографии или сборника избранных трудов. Если говорить о его стилистике, то можно сказать, что он был мастером малых форм и замечательным автором-составителем энциклопедических статей.

Авторы данного текста будут всегда с уважением, благодарностью и сердечной приязнью вспоминать Александра Ивановича Абрамова.

Избранные труды
по истории
русской философии

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

РУССКОЕ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ XIX ВЕКА*

Историографические концепции, репрезентированные в достаточно многочисленных «Историях русской философии» ввели уже устойчивую традицию начинать свои вводные главы с рассуждений, уточняющих соотношение таких историко-философских понятий как «русская философия» и «философия в России». Общий смысл всех этих рассуждений совершенно свободно можно перенести и на такие понятия как «русская духовно-академическая философия» и «философия в русских Духовных Академиях». Русская духовно-академическая философия носила ярко выраженный конфессиональный характер, что в значительной мере определяло ее форму, содержание и общие задачи. Такой общей формообразующей задачей было построение философских основ христианского мирозерцания. Академическим уставом профессорам русских Духовных Академий вменялось по высшему счету в обязанность создание русской православной философии и это-то и было бы оригинальной «русской духовно-академической философией». Но далеко не всем эта задача была под силу и очень многим приходилось ограничиваться лишь преподаванием истории философии (античной, средневековой, Нового времени, современной) в общих философских курсах академических программ.

Философия в конфессиональных учебных заведениях развивалась в своей теснейшей взаимосвязанности с богословием, которая была обусловлена предметной общностью объектов своего исследования и приложения интеллектуальных усилий. Такая общность была репрезентирована в таких предельно обобщенных понятиях как: Бог, Мир, Человек. Всякое более или менее продуманное философское учение почти с неизбежностью приводило любого духовно-академического философа к идее абсолютного бытия или Бога и заставляло мыслить это абсолютное существо, как совершенное, простое всеединство. В Боге или совершенном Всеединстве заключено не только настоящее, но и прошедшее,

* Последняя, оставшаяся незавершенной работа А. И. Абрамова. (Сост.)

и будущее. Иначе говоря, Он всевременен. С точки зрения философствующего богословия и богословствующей философии (к смысловому соотношению этих понятий мы впоследствии будем обращаться неоднократно) всякая тварь есть абсолютное ничто и только в причастности абсолютному всеединству она становится чем-то, начинает обладать жалким подобием всевременности. Если философия в своем стремлении стать обладательницей вечных и общезначимых истин, должна дать онтологическое обоснование своей гносеологии, а онтология в своем последовательном развитии принуждена будет упереться в богословский тупик, то можно сказать, что судьбы философии как строгой науки в значительной мере предопределены. Она становится служанкой богословия. Так случилось с различными направлениями западноевропейской философии, так произошло и с русской духовно-академической философией. Другое дело, что для различных форм почти любой религиозной философии нет ничего зазорного в том, чтобы быть служанкой богословия. Быть в услужении у высочайшего начала – Бога, – это высочайшая честь для любого христианского мыслителя. По сути, на этом строился весь менталитет христианского философствования, который в совершеннейшей форме нашел блестящее выражение в философской поэзии Р.М. Рильке, переведенной на русский язык не менее философским поэтом Б. Л. Пастернаком:

Так ангел Ветхого Завета
Искал соперника под стать.
Как арфу он сжимал атлета,
Которого любая жила
Струною ангелу служила,
Чтоб схваткой гимн на нем сыграть.
Кого тот ангел победил,
Тот правым не гордясь собою
Выходит из такого боя
В сознаньи и расцвете сил.
Не станет он искать побед.
Он ждет чтоб высшее начало
Его все чаще побеждало,
Чтобы расти ему в ответ.

Феномен русского духовно-академического философствования был построен на том, что в процессе формирования такого культурно-исторического пласта как «философия в русских Духовных Академиях» в тех или иных случаях, у тех или иных мыслителей, в отдельных направлениях и школах стала зарождаться и формироваться «философия русских Духовных Академий». Выдающимися результатами этого процесса стала Киевская школа философского теизма, а также учение о Бесконечном Существовании и система трансцендентального монизма в рамках московского духовно-академического философствования.

Русское духовно-академическое философствование в целом являет собой сложное и разветвленное культурно-историческое образование, развивавшееся, как мы уже отмечали выше, в рамках православной конфессии, и генетически восходящее к самым ранним этапам русской религиозно-философской культуры. Формальным содержанием этого понятия являются философские курсы, преподававшиеся в русских Духовных Академиях, сформированных на основании Устава Духовных Академий 1809 года, а также философское творчество профессоров и преподавателей этих академий, а также философские статьи в богословских журналах, издававшихся при этих же академиях.

В начале XIX века в России были сформированы четыре Духовные Академии – в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани. Киевская и Московская академии имели в своем интеллектуально-педагогическом активе более чем вековую предысторию, восходящую ко второй половине XVII века. Именно в это время в пределах Московской Руси возникли два высших учебных заведения – Киево-Могилянская и московская Славяно-Греко-Латинская академии, которые, в свою очередь, вобрали в себя философские традиции не только Московской, но и Киевской Руси.

Философская культура русского средневековья (XI–XVII вв.) сформировалась под знаком трех мощных культурно-исторических влияний: первого болгарского влияния, второго болгарского влияния и, наконец, третьего латино-польского влияния. Философской основой первого болгарского влияния было своеобразное сочетание кирилло-мефодиевской традиции с парадигмальным по значению «Источником знания» Иоанна Дамаскина, а в особенности значительную роль в этот исторический период сыграл неоплатонизирующий аристотелизм золотого века болгарской письменности, воплотившийся в философском творчестве болгарского царя Симеона и его окружения, представленного такими именами как Иоанн Экзарх Болгарский, Климент Охридский, Константин Преславский, Черноризец Храбр.

Философским содержанием второго болгарского влияния был христианизированный платонизм и неоплатонизм «Ареопагитик» Псевдо-Дионисия, «Диоптры» Филиппа Пустынника, а также исихастская идеология Афона, которая была активно воспринята такими деятелями русской культуры, как Сергей Радонежский, Митрополит Петр, Андрей Рублев, Нил Сорский. Общеизвестен славянский перевод корпуса текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита, который собственноручно переписал митрополит Киприан и привез в Киев, заняв там митрополичью кафедру.

Философские установки третьего латино-польского влияния были напрямую связаны со второй западноевропейской схоластикой и вылились в философские курсы схоластизированного аристотелизма профессоров Киево-Могилянской и московской Славяно-Греко-Латинской академий. Господство схоласти-

зированной аристотелизма в школьной философии XVII–XVIII веков еще не началось, что им были покорены и увлечены абсолютно все. Целый ряд отечественных мыслителей: Паисий Величковский, Григорий Сковорода, Дмитрий Ростовский, Тихон Задонский и мн. др. достаточно критически относились к католическому рационализму второй западноевропейской схоластики и были в той или иной степени ориентированы на мистическое философствование христианизированного платонизма и неоплатонизма. Можно с полной уверенностью утверждать мысль о том, что именно генерализирующие философские идеи всех трех вышеперечисленных культурно-исторических влияний послужили теоретической основой самых выдающихся философско-богословских трактатов русского средневековья и начала XVIII века, таких как «Просветитель» Иосифа Волоцкого, «Истины показание» Зиновия Отенского, «Камень веры» Стефана Яворского. При этом необходимо отметить, что все эти культурно-исторические влияния, следуя друг за другом, не отменяли и не перечеркивали предшествующие; происходил своеобразный синтез и для представителя каждой эпохи предоставлялся широчайший выбор исходных философско-религиозных принципов. Например, князь Андрей Курбский в своих философских штудиях повышенное внимание уделял первому болгарскому влиянию и сочинениям Иоанна Дамаскина, а Григорий Сковорода отдавал предпочтение второму болгарскому влиянию и сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита.

С определенными оговорками и уточнениями по отношению к русской философии вообще, и духовно-академической философии в частности, можно утверждать, что история русской философии есть история русского платонизма. К самым ярким выпадениям из этой линии философского развития относятся лишь русский материализм XIX века, позитивизм и марксизм. Аналитическая историко-философская характеристика всех трех вышеперечисленных культурно-исторических влияний свидетельствует о том, что, по крайней мере, к XVIII веку русская философская культура в своих основных чертах и проявлениях была окрашена в устойчивые христианско-платонические тона.

Ко второй половине XVIII века в структуру слагающейся школьной философии стали активно проникать философские идеи западноевропейского философствования. Философские курсы таких профессоров Киево-Могилянской академии, как Амвросий Дубневич и Георгий Щербацкий, широко обратились к картезианской философии; значительное внимание к Декарту фиксирует также философская переписка мит. Платона (Левшина) и императора Павла I. Гораздо более значительную роль в философском образовательном процессе Киево-Могилянской и московской Славяно-Греко-Латинской академий сыграла вольфианская философия. Книги Христиана Вольфа и таких его последователей, как Баумейстер, Бруккер, Винклер, Кине и др., переведенные на русский язык, стали учебными пособиями по философии почти до начала XIX века. К началу XIX века учебный процесс в обеих академиях пришел почти в полный упадок и был воз-

рожден огромными усилиями и подвижничеством митрополита Платона (Левшина) в Москве и епископа Иннокентия (Борисова) в Киеве.

Нет никаких сомнений в том, что русская духовно-академическая философия является важной и содержательной частью русской философии вообще. И все же, она включает в себе целый ряд специфических особенностей, связанных с одной стороны, с ее корпоративностью и конфессиональной принадлежностью, а с другой стороны, с конкретными историческими особенностями ее формирования, с глубочайшими истоками и корнями ее бытия.

О двух составляющих этого триединого духовного образования писал В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии». Глава VII первого тома называется «Философское движение в высших духовных школах в первой половине XIX в.» и содержит следующую обобщающую мысль: «Действительно, и в Киеве и в Москве в Духовных академиях создается своя философская традиция, очень близкая по существу к тому, чем вдохновлялась философия в Западной Европе в Средние века. С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература определила основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии». Утверждению В. В. Зеньковского о том, что святоотеческая литература определяла основные грани и пути развития русской духовно-академической философии мы придаем очень большое и важное значение и в дальнейшем попробуем его развить.

Основными историческими этапами этой традиции были: неоплатонизирующий аристотелизм первого болгарского влияния; христианизированный платонизм второго болгарского влияния; схоластицированный аристотелизм третьего латино-польского влияния, не сумевший полностью и у всех снизить интерес к платоническому типу философствования. Открытый интерес к философскому учению Платона и его неоплатонических последователей на протяжении нескольких веков в определенной мере сдерживался официальным церковным осуждением. В византийском памятнике XI века «Синодике в неделю православия» в лице такого крупного философа, как Иоанн Итал, философское учение Платона было предано церковной анафеме. Тем не менее, интерес и внимание к платонизму, особенно в его христианизированных неоплатонических формах, не только не утрачивался, но постоянно возрастал. К началу XIX века этот интерес настолько возрос, что стал прямо и непосредственно связываться с судьбой русского православия. В официальных церковных кругах сложилось устойчивое мнение о том, что «католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии». Подобная точка зрения неизбежно приводила к постановке следующего вопроса: «Не таит ли в себе и православное богословие... каких-либо таких философских тенденций, которыми заранее предreshались бы характер и направление религиозно-философского умозрения, же-

лающего не нарушить интересов православия». Светская и церковная цензура пришла к выводу о том, что свобода философского мышления ведет к политическому и религиозному вольномыслию. В русской культуре возникла острая необходимость подыскать умеренное, консервативное умонастроение, не угрожающее существующему положению вещей. Таким умеренным умонастроением был признан платонизм и, как следствие, – изучение философии Платона было официально введено в философские курсы Духовных Академий и университетов.

Вторым существенным основанием русского духовно-академического философствования было его отношение к святоотческому наследию. Философское значение святоотеческой литературы было связано или с высокой, или с отрицательной оценкой античного философского наследия. Для русской философской культуры, которая не имела своей античности, патристика приобрела исключительно важное значение, как почти единственный устойчивый источник знаний об античной философии. В русских Духовных Академиях глубочайшее значение патристики осознавалось на очень высоком уровне, что нашло свое реальное воплощение в огромном числе публикаций святоотеческих текстов в духовно-академических журналах, которые издавались практически при всех Духовных Академиях («Православное обозрение», «Труды Киевской Духовной Академии», «Прибавления к творениям св. Отцов», «Богословский вестник», «Христианское чтение» и др.).

Третьим существенным основанием русского духовно-академического философствования были различные течения и формы западноевропейской философии. Официальное учреждение Духовных Академий совпало по времени с активным распространением философского учения Шеллинга (10–20 гг. XIX в.), а в 30–40 гг. XIX века наступил период русского гегельянства. Большой интерес в духовно-академической среде был также к философскому учению И. Канта. Среди историков русской философии и русского богословия (В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, о. Г. Флоровский) настойчиво повторялись сведения о функционировании в стенах Духовных Академий русских переводов различных сочинений Канта, Шеллинга, Гегеля. Интерес к различным течениям и направлениям западноевропейской философии в среде духовно-академических философов и богословов проявлялся также в написании многочисленных диссертаций, книг и статей, в включении тех или иных идей, тем и проблем во внутреннюю структуру собственного философствования.

Еще одной из типологических характеристик русской духовно-академической философии является ее сращенность с университетской философией. Очень многие профессора российских университетов получили свое образование в Духовных Академиях. Среди наиболее ярких имен, репрезентирующих синтез духовно-академической и университетской философии, можно назвать С. С. Гогоцкого, П. Д. Юркевича, М. М. Троицкого, М. И. Владиславлева и др. Вполне типичным можно считать такой случай, когда Д. И. Богdashевский за-

щищает в Киевской Духовной Академии докторскую диссертацию о философском учении И. Канта, а издает ее в типографии Киевского императорского университета св. Владимира. (Философия Канта. Вып. 1. Анализ Критики чистого разума и Критики практического разума. Киев, 1898).

Платонизм, святоотеческое наследие, западноевропейская философия (в основном немецкая) предстают как типологические черты русского духовно-академического философствования, но это совершенно не означает, что у каждого отдельно взятого мыслителя содержатся в развитом виде одновременно все три культурно-исторических элемента. В сочинениях того или иного философа, как правило, содержалась своя градация предпочтений, а также свои акценты на том или ином элементе такой широкой и предельно обобщенной формулы. Например, Н. Г. Дебольский проработал в СПб.Д.А. всего пять лет и при этом не получил духовно-академического образования, так что нет никаких оснований и возможностей изыскивать в его трудах связь с святоотеческим наследием. Философская мысль, сформировавшаяся во всех четырех русских Духовных Академиях, с одной стороны, имела общие типологические черты и основания, но, с другой стороны, была окрашена в разнообразные тона специфических особенностей. Первое, что обращает на себя внимание при изучении и даже самой общей характеристике русской духовно-академической философии, так это бедные, почти скудные, возможности при составлении историографического раздела.

Осмысление и исследовательская разработка феномена русского духовно-академического философствования относится уже к началу XIX века. Первые шаги были сделаны на уровне осмысления, обсуждения и публикации самих Уставов Духовных Академий 1809, 1814, 1869, 1884, 1910, 1917–1918 гг. 29 ноября 1807 года был образован особый «Комитет об усовершенствовании духовных училищ». В него вошли митр. Амвросий (Победов), еп. Феофилакт, князь А. Н Голицин, обер-прокурор св. Синода М. М. Сперанский. Их усилиями был написан первый Устав Духовных Академий. «Проект устава Духовных Академий 1814 г.» (СПб., 1823) был составлен теми же М. М. Сперанским и митр. Амвросием, архиеп. Феофилактом, митр. Филаретом. Устав охватывал всю систему духовных школ с общей целью образования «благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия». В основу духовно-академического образования было положено изучение Священного Писания на основе классически-гуманитарной науки, которая должна была отметить «главнейшие места богословских истин». *Theologia hermeneutica* становилась, таким образом, ведущей богословской наукой.

Полный академический курс был, как правило, рассчитан на четыре года и предполагал изучение Священного Писания, догматического и нравственного богословия, гомилетики, пастырского богословия, педагогики, церковного права, истории церкви, патристики, церковной археологии, философии с логикой, психологией, метафизикой и историей философии. Философия в системе духовно-академического образования занимала далеко не доминирующее положение

и зависела от решения сложнейшего комплекса вопросов – об отношении философии и богословия, об отношении разума и веры. Русское православие еще из Византии восприняло общую антифилософскую установку, а с 1850 по 1859 годы императорским указом преподавание философии было запрещено на целое десятилетие. Правда, в стенах Духовных Академий сохранилось преподавание логики и истории философии.

В нечетко выраженной форме возобладало все же умонастроение об отсутствии строгой аналогии между отношением веры и разума и отношением богословия и философии. Очень многое в богословии все же воспринималось как теоретически выраженная вера, а в определенном смысле как сама философия. Таким образом, уже в самые первые Уставы Духовных Академий была заложена установка на то, что философские и филологические дисциплины должны восприниматься как необходимое подспорье в общем и высшем деле повышения общенаучного уровня самой богословской науки. На более плодотворное решение этих же задач был направлен Устав 1869 года, составленный специальным комитетом под председательством архиепископа Херсонского Димитрия (Муретова). Новые преобразования носили подчеркнуто научный характер: расширялись права академических конференций; ректор и ординарные профессора отныне должны были иметь докторскую степень; магистерская и докторская степени непременно требовали предоставления печатной диссертации и публичной защиты. В «Путиях русского богословия» прот. Г. Флоровский оценил Устав 1869 года, как опровержение распространенного предрассудка об отсталости академической науки.

С первой половины XIX века русские Духовные Академии и Духовные Семинарии стали объектом многочисленных научно-исторических исследований. О Киевской Духовной Академии писали такие авторы как митр. Макарий (Булгаков), В. Аскоченский, И. Малышевский, Н. Петров, М. Линчевский, С. Голубев; о московской академии – С. Смирнов, Н. Каптерев, И. Корсунский; о столичной СПб. Академии – И. Чистович, Н. Ростиславов; о казанской Академии – А. Благовещенский, Ап. Можаровский, И. Гвоздев, П. Знаменский и др. Приведем несколько примеров: Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академией. Ч. 1–2. Киев, 1856; Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. Вып. 1. Киев, 1886; Надеждин А. Н. История СПб. православной Духовной Семинарии. 1809–1884. СПб., 1885; Соловьев И. П. Курс истории философии. Применительно к последней (1906 г.) программе для духовных семинарий. СПб., 1913.

Нет особого смысла делать полное библиографическое описание работ всех этих авторов, так как мы уже подчеркивали тот факт, что работы эти носили исключительно научно-исторический, описательный характер и совершенно не ставили перед собой задачу выявления места философии в кругу прочих бого-

словских наук. Это было реальным отражением общего положения дел в системе духовно-академического образования, которое в своей среде имело гораздо больше историков, филологов, славистов и т.д., чем профессиональных философов. Например, гораздо более типичным явлением была публикация книги Абрамовича Д. И. «Описание рукописей СПб. духовной академии». (СПб., 1907), чем книги Тихомирова П. В. «Имманентная критика рационального богословия (гносеологические и метафизические предпосылки бытия Божия)». (Харьков, 1899). И уже совсем редко писали о философии прямо и непосредственно, как, например, доцент кафедры логики и метафизики КДА и впоследствии СПбДА – Ф. Ф. Гусев, который в академическом журнале «Православное обозрение» (1876, XII) опубликовал большую статью «К вопросу о философии». Большой находкой в рамках общей темы нашего исследования является статья Никольского А. «Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России» (Вера и Разум. Харьков, 1907, № II–V; IX–XX). Журнал «Вера и Разум» издавался при Харьковской Духовной Семинарии и был одним из самых интересных и содержательных религиозно-философских периодических изданий России. А. Никольский первым ввел термин «русская духовно-академическая философия» и предпринял опыт аналитической характеристики философских взглядов целого ряда ведущих профессоров Духовных Академий. Подобную же работу проделал известный историк и библиограф русской философии Я. Н. Колубовский, который в журнале «Вопросы философии и психологии» (1890, № 4, 5; 1891, №8), опубликовал обширное исследование «Материалы для истории философии России (1855–1888)», включившее в себя аналитически-библиографическое исследование таких персоналий как Ф. А. Голубинский, В. Н. Карпов, С. С. Гогоцкий, В. Д. Кудрявцев-Платонов, П. Д. Юркевич, архиеп. Никанор.

В Архиве Московской Духовной Академии хранилась рукопись выпускного сочинения студента Данилевского А. Б. «История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России». В годы революционных потрясений все Духовные Академии были закрыты, а богатейшие библиотеки изъяты в пользу фондов государственных публичных библиотек. Архив МДА поступил в библиотеку им. В. И. Ленина, но наши усилия отыскать рукопись А. Б. Данилевского не увенчались успехом. Сохранился положительный отзыв П. А. Флоренского на эту рукопись: «Отзыв о соч. Данилевского Ал. “История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России”» // Журнал заседаний совета МДА от мая 1912 г., № 15. С. 234–238.

По целому ряду общеизвестных причин советская историко-философская наука не занималась даже критикой русской духовно-академической философии. Последняя просто замалчивалась. Как это ни странно, но подобное замалчивание продолжается по настоящее время. Издания 1995–1997 гг. под назва-

ниями «Курс истории русской философии», «Лекции по истории русской философии» и т.д., также не содержат разделов, посвященных характеристике феномена русской духовно-академической философии.

Непревзойденной вершиной в исследовании философской мысли русских Духовных Академий до сих пор остаются три главы «Истории русской философии» В. В. Зеньковского. Эта книга, изданная в 1948–1950 гг. в Париже, олицетворяет собой эмигрантский период развития русской философской мысли. Более того, в определенном смысле, создание в Париже Православного Богословского Института можно считать продолжением и развитием богословских и философских традиций русских Духовных Академий. Таким образом, исследование В. В. Зеньковского являлось взглядом «изнутри», размышлением о своем и разговором о хорошо известном и пережитом. Глава седьмая, с которой начиналось изложение философских идей ведущих представителей русского духовно-академического философствования, называлась «Философское движение в русских духовных школах в первой половине XIX-го века. (Голубинский, Сидонский, Карпов, Авсеньев, Гогоцкий, Юркевич и др.)». Полнота и подробность исследования В. В. Зеньковского особенно заметна при сравнении с «Историей русской философии» Н. О. Лосского и «Очерков по истории русской философии» С. А. Левицкого. Философским взглядам П. Д. Юркевича и Д. В. Кудрявцева-Платонова в книге Н. О. Лосского был посвящен целый параграф в две с половиной страницы, помещенный в главе «Предшественники Владимира Соловьева», а в главе «Гносеология, логика и метафизика в последней четверти XIX в.» несколько страниц было уделено Н. Г. Дебольскому и М. И. Каринскому. В книге С. А. Левицкого уже есть отдельный раздел «Философия духовных академий», объемом в девять страниц, помещенный в качестве приложения к главе «Философия жизни и смерти у Льва Толстого». В определенной мере отдельные вопросы из истории русского духовно-академического философствования время от времени поднимались на страницах «Журнала Московской Патриархии» и «Богословских трудов». В богословском отделе «ЖМП» не часто, но иногда помещались публикации, отчасти соотносящиеся с историко-философской проблематикой. Гораздо чаще подобные публикации можно найти в периодических сборниках «Богословские труды», среди которых вышло два юбилейных сборника, посвященных 175-летию Ленинградской Духовной Академии и 300-летию Московской Духовной Академии. Интересная публикация содержится в «Богословском вестнике» (1993, вып. 1), издаваемом Московской Духовной Академией. Член редколлегии священник Афанасий Гумеров поместил в нем статью «Три четверти века академического богословия (Духовное наследие «Прибавлений к творениям святых отцов» и «Богословского вестника»)», которая, несмотря на свой общий библиографический характер, имеет определенную ценность и в историко-философском плане.

Публикации зарубежных исследователей в целом демонстрируют относительно высокий уровень интереса к русской философии. Среди известных авторов можно назвать такие имена как Дж. Биллингтон, Дж. Клайн, И.К. Христофф, Л. Дж. Штейн, Дж. Саттон, Л. Гангикова, Г. Мастроланни, В. Гердт, Д. Дёпман, М. Георге, А. Фритче, В. Крцемлен. Однако подавляющее большинство их публикаций тему русского духовно-академического философствования не затрагивают. Исключение составляют две работы – одна Вильгельма Гердта, вторая – Андреаса Фритче.

В своем обобщающем исследовании «Русская философия. Основания.» В. Гердт дает достаточно оригинальную концепцию русского философствования, сводя его к фигурам четырех «основателей»: М. В. Ломоносову, Г. С. Сковороде, А. Н. Радищеву, М. М. Сперанскому. В главе «Измерения философии» В. Гердт излагает, как он утверждает «православную философию», начиная ее с русского средневекового философствования и доводя до духовно-академической философии XIX–XX веков. Помимо таких «классических» фигур как Ф. Голубинский, Ф. Сидонский, В. Карпов, П. Юркевич, А. Бухарев, еп. Никанор, В. Кудрявцев, В. Несмелов, М. Тареев и др., В. Гердт вводит в сферу русского духовно-академического философствования церковных мыслителей типа св. Иоанна Кронштадтского, архиеп. Иоанна Сан-Францисского, игумена Никона, о. Д. Дудко, размышляя тем самым, почти полностью, границы между философией и богословием. Исследование Андреаса Фритче «Философия Христа в русской «духовной философии», на примере В. Н. Карпова» (Мюнхен, 1987) в отличие от работы В. Гердта не носило такого широкого и обобщающего характера, а являло собой обычный пример историко-философской персоналии.

Первые исследования современных российских авторов о феномене русской духовно-академической философии появились сравнительно недавно и в соответствии с советской историко-философской традицией, как правило, в критическом тоне материалистически-атеистической установки. Например, «Философия истории русского неортодоксального теизма XIX–начала XX вв.» (Донецк, 1990). Автор с гордостью и с определенным вызовом заявляет о том, что историко-философский анализ проводится им с позиций материализма и материалистической диалектики. Представителей неортодоксального теизма он именует «теистами-академистами» и относит сам неортодоксальный теизм в недра русского Средневековья, выявляя в нем три направления: рационалистически-схоластическое; мистико-утопическое и еретическое. Среди своих предшественников в разработке заявленной темы Гайдадым называет почти всё философское начальство страны.

Оставляя в стороне авторскую концепцию направлений неортодоксального теизма XI–XVIII веков, заметим лишь то, что «теисты-академисты» XIX–XX вв. Гайдадыма полностью совпадают с нашими представителями русского духовно-

академического философствования. Дело, конечно, не в терминах, а в их употреблении в определенном культурно-историческом контексте. Материалистически-диалектический тон книги таков, что быть неортодоксальным «теистом-академистом» без всякого сомнения очень плохо, но гораздо хуже быть ортодоксальным теистом. На протяжении всей книги описывается противостояние и борьба неортодоксального теизма и ортодоксального, но если, с одной стороны, описываются и характеризуются религиозно-философские учения Гогоцкого, Карпова, Юркевича, Кудрявцева и мн. др., то с другой стороны, полная пустота, ни одного имени, ни одной теистической концепции, ни одной идеи. Конечно, понятно, что автор имел в виду под ортодоксальным теизмом – официальную православную идеологию. Но в авторском изложении его «теисты-академисты» предстают кучкой русских дон Кихотов, которые с бумажными копьями мчатся на мифические мельницы православной ортодоксии. Не ортодоксальность «теистов-академистов» явно надуманна, почти все они были вполне ортодоксальны и консервативны, а многочисленные противоречия и противоборства внутри православия XIX–XX веков вполне сводятся к церковной интриге и не являются основанием для подобного религиозно-смыслового деления. При всем этом критицизме есть все основания подчеркнуть и достоинства книги, которая ввела в научный оборот широчайший материал, представленный в философских сочинениях теистов-«академистов», которые без всякого сомнения все были теистами и представителями русских Духовных Академий.

Интересный материал из области духовно-академического философствования заключен в книге Василия Ванчугова «Очерк истории философии “самобытно-русской”» (М., 1994). Автор выбрал жанр философского импрессионизма, сделав на фоне общей темы самобытности русской философии несколько очень удачных зарисовок воззрений Ф. Ф. Сидонского, О. М. Новицкого, В. Н. Карпова, архим. Гавриила, Ф. А. Голубинского, архимандрита Феофана, В. Д. Кудрявцева-Платонова и др.

Совсем другое впечатление производят библиографические материалы, которые Ю. Н. Сухарев перед XIX всемирным философским конгрессом собрал в два выпуска ротапринтной книги под названием «Русская философия: философия как специальность в России» (М., 1992). Десятый параграф первого раздела «Философы в духовных академиях и семинариях России» содержит всего лишь пять страниц разрозненного, несистематизированного материала, который вообще мало о чем говорит и не о чем не свидетельствует.

С 1991 года стал выходить религиозно-философский журнал «Начала», в № 3 которого была помещена методологически важная для нашего исследования статья К.Н. Гаврюшина «Философия и богословие», а в № 3 1993 года статья О.А. Печуриной «Философия в духовных академиях». Статья очень небольшая, но ее общие цели, задачи, тон и смысловые акценты настолько нам импонируют, что мы решились процитировать два вводных абзаца, от изложения со-

держания которых поначалу было решили отказаться из-за определенных опасений привнесения в научный текст столь нелюбимых нами идеологизмов. Таким образом, малодушно скрываясь за спиной автора религиозно-философского журнала «Начала», цитируем: «Философская традиция духовных академий мало известна современному читателю. Прошедшая периоды становления в XIX в., она насильственно была предана забвению в послеоктябрьский период... В советское время было распространено и являлось обязательным мнение, что русское православие не имеет собственной философской традиции, что ему чужды умозрительные построения. Эта точка зрения стала настолько привычной, что исследователи отказываются верить фактам и ссылаются на заявление некоторых церковных историков, утверждающих, что философский всплеск начала века не характерен для духовной академической традиции в целом». Автор статьи полагает, что наиболее точную характеристику духовной ситуации времени дал Н. А. Бердяев в своей философской автобиографии «Самопознание»: «В официальной церковности, в высшей церковной иерархии преобладает консервативное направление, желание вернуться к XVI и XVII векам. Христианство понимается исключительно как религия личного спасения для вечной жизни. Тема, поставленная русской религиозной мыслью о социальном и космическом преображении, о новой творческой эпохе в христианстве, отсутствует. И это консервативное церковное направление как раз поощряется советской властью».

Можно, конечно, подискутировать и с самим Н. А. Бердяевым. Например, такую фигуру русского духовно-академического философствования как о. П. А. Флоренский очень трудно, точнее совершенно невозможно, отнести ни к высшей церковной иерархии, ни к консервативному направлению в православии. Тем не менее, он сам о себе писал для энциклопедической статьи: «Свое собственное мировоззрение Ф<лоренский> считает соответствующим по складу стилю XVI–XVII вв. русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью». Таким образом, обращение к своим историческим корням, пусть даже средневековым, еще не означает однозначной принадлежности к консервативному умозозерцанию. Эта импровизированная «псевдополемика» предпринята лишь для того, чтобы подчеркнуть сиюминутность, временную относительность и научную несостоятельность любых идеологизмов, которых, иногда, не могут избежать даже авторы, пишущие книги под названием «Sub specie aeternitatis».

Пробудившийся интерес к русскому духовно-академическому философствованию стал обыденной реальностью историко-философской науки; стали появляться публикации отдельных персоналий. В качестве примера можно привести исследование А. И. Бродского «Михаил Тареев» (СПб., 1994); в 1995 году вышли из печати два словаря под названием «Русская философия», которые уже относительно много внимания уделили феномену русского духовно-академического философствования. Помимо общей, нами написанной, статьи «Духовно-

академическая философия» оба словаря включили в свой состав почти все основные персоналии. В общем списке публикаций будут перечислены все статьи из этих словарей. При завершении этого краткого историографического обзора упомянем еще нашу главу «Философия в Духовных Академиях» в учебнике «История русской философии», вышедшем в издательстве «Республика». Предварительная публикация этой главы помещена в журнале «Вопросы философии»...

Завершая Введение, хотелось бы сказать несколько слов на тему, которую мы более подробно разовьем в Заключение после подведения итогов всего исследования. Феномен русского духовно-академического философствования, помимо своей собственной самодостаточности как объект научного исследования, имеет для нас еще один уровень своей высокой значимости. В данной ситуации имеется в виду целый круг историко-философских сверхзадач, которые автор поставил перед собой. Самой важной среди них является стремление переосмыслить основы господствующих историко-философских концепций русской философии. Как известно, первейшей и важнейшей проблемой русской философии является проблема её начала. Подавляющее число историков русской философии относят это начало к XIX веку и связывают со славянофилами. Высвечивая и осмысляя генезис русской духовно-академической философии, мы попробуем вступить в полемику с этой широко распространенной точкой зрения. Таким образом, обращение к рассмотрению феномена русского духовно-академического философствования может помочь также в решении широкого круга историографических и методологических проблем русской философии в целом.

Генетические истоки и исторические корни: философия в Киево-Могилянской и Славяно-Греко-Латинской Академиях XVII–XVIII веков

В введении мы уже отмечали, что в 1986 году вышел юбилейный сборник «Богословских трудов» под названием «Московская Духовная Академия 300 лет (1685–1985)». Еще более древней была «Киево-Могилянская Академия», которая усилиями митр. Петра Могилы возникла в 1632 году из слияния Киевской братской школы и Киево-Печерской лавры. Именно в этих академиях если не возник и сформировался, то окончательно развился культурно-исторический феномен, который академик А.С. Лаппо-Данилевский в своей известной монографии «История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв.» (М., 1990) назвал «православно-русской схоластикой».

Время возникновения и формирования вышеупомянутого культурно-исторического феномена относится к эпохе христианизации Киевской Руси. На первый взгляд может показаться, что говорить о православной схоластике в связи

с этим историческим периодом еще рановато, но это только лишь на первый взгляд. Углубленно-аналитическое рассмотрение всех сопряженных и привходящих обстоятельств свидетельствует о наличии в структуре культуры раннего русского средневековья потенциально-актуальных возможностей, которые и реализовались в том, что акад. А. С. Лаппо-Данилевский и назвал «православно-русской схоластикой» в истории русской общественной мысли XVII–XVIII веков.

В введении мы уже отмечали, что философская культура русского средневековья (XI–XVII вв.) испытала три мощных культурно-исторических влияния: первое болгарское, второе болгарское и третье латино-польское влияние. Всему этому можно еще предпослать рассуждение о культурно-исторической значимости великой схизмы 1054 года, когда мировая христианская конфессия окончательно раскололась на католицизм и православие, когда Великая римская империя окончательно распалась на восточную Византийскую империю и западную Священную римскую империю, а единая богословско-философская христианская культура на латино-схоластику и греко-схоластику. Введение христианства в Болгарию в IX веке и в Киевской Руси в X веке привело к возникновению и развитию третьей культурно-исторической ойкумены – славяно-схоластики. И если выше мы уже употребили образное выражение о том, что история русской философии в определенном смысле есть история русского платонизма, то с таким же основанием можно сказать, что в определенном смысле, под определенным углом зрения история русской философии есть история славяно-схоластики. Развивающимися этапами истории этой славяно-схоластики и были выше уже перечисленные: первое болгарское влияние с философской основой неоплатонизирующего аристотелизма и с «Источником знания» Иоанна Дамаскина; со вторым болгарским влиянием с философской основой христианизированного неоплатонизма и с корпусом сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита; с третьим латино-польским влиянием и со второй западноевропейской схоластикой, и с такими, например, сочинениями Франциско Суареса как «*De vera intelligentia auxilli efficacia*» (Md., 1655) и «*Disputationes metaphysicae*» (Md., 1597).

Франциско Суарес, прозванный князем философов и исключительным доктором («*doctor eximius*»), был центральной фигурой второй западноевропейской схоластики, начало которой прямо и непосредственно сопряжено с знаменитым Тридентским собором (1545–1563). Именно на этом соборе католицизм сформулировал основные принципы новой «католической Реформы», которая в форме «контрреформации» выступила против «протестантской Реформации». Историки средневековой философии могут, конечно, уточнять ряд понятий: «Следует говорить не католическая реформа или контрреформация, но католическая реформа и контрреформация. Католическая реформа – это саморефлексия церкви в соответствии с идеалом внутреннего обновления; контрреформация есть самоутверждение церкви в борьбе против протестантизма. Католиче-

ская реформа основана на внутренней борьбе позднего Средневековья. Импульс отступничества привел к победе, закрепленной папством в организации и деятельности Тридентского собора: Реформа – это душа Церкви, восстановленная во всей силе, в то время как контрреформация – это тело. Религиозный раскол отнял именно у церкви немало ценного, но и пробудил силы, которые еще существовали. Это было зло, но зло, в котором рождалось нечто положительное».

Среди выдающихся мыслителей второй западноевропейской схоластики, помимо Суареса, можно назвать имена Толедо, Фонески, Перейры, Сото, Васкеса, де Молина, Дзабареллы, Беллармино и мн. др. Именно их сочинения послужили основой той католической идеологии, которую отцы иезуиты в своем пророческом рвении, в рамках общей католической экспансии на Восток, привнесли на «украины» Московского царства. Дело в том, что иезуитский орден, основанный Игнатием Лойолой и официально утвержденный Церковью, в 1540 году взял на себя всю науку и образование в Польше и в пограничных с Московской Русью Литве, Белоруссии, Украине. Более чем в ста городах (Вильно, Люблин, Минск, Полоцк, Луцк, Львов, Острог, Преславль и др.) активно функционировали иезуитские колледжи, которые в рамках общепринятых учебных программ тривиума и квадриума настойчиво распространяли религиозно-философские идеи второй западноевропейской схоластики. Таким образом, схоластическая или школьная мудрость, которая водворилась в Киеве, а затем и в Москве, носила на себе отпечаток преимущественно латино-польской образованности. Характеризуя ее хотя бы в самых общих чертах, легко очертить не только широкий круг собственно логико-схоластических проблем, но и круг морально-политических идей, которые в связи со схоластикой стали проникать в среду русского общества XVII века.

Третье латино-польское влияние в целом не отличалось в своей структуре особой однородностью. Вскоре после Базельского собора Польша, уже знакомая со схоластикой, испытала на себе определенное влияние гуманизма, но новая образованность стала распространяться здесь не столько через посредство школ, сколько благодаря личным сношениям ученых и чтению «подозрительных» книг. Большую роль в распространении новой образованности играли заграничные учебные центры и литературные заимствования. Местные учебные заведения, напротив, имели в данном случае гораздо меньше значения, так как рутина преподавания, как скоро она обрела догматический характер, способствовала относительно долговременному бытию схоластики в польско-литовско-белорусско-украинских школах. Лишь по прошествии нескольких десятков лет с того момента, когда начала гуманизма, преимущественно итальянского типа, стали проникать в общую культурную среду, влияние той же образованности стало заметно обнаруживаться и в иезуитских школах польско-русского пограничья. Но и в позднейшее время они все же долго оставались под давлением схоластических традиций, новые течения мысли получали более заметное выражение

преимущественно вне школ, в среде ученой интеллигенции и в литературе. Общий характер латино-польской образованности носил форму схоластизированного аристотелизма, по толкованию «фомистов» или «по способу скоттистов». Профессора Краковского Ягеллонского университета, устав которого самим митр. Петром Могилой был положен в основание учебной программы Киево-Могилянской Академии, в своих лекциях по философии, этике и политике откровенно ориентировались на средневековые философские учения Фомы Аквинского и Дунса Скотта в их переработке представителями второй западноевропейской схоластики.

Заметной вехой в истории исследовательской литературы о феномене русской духовно-академической философии явился шестой выпуск книги профессора Казанского университета Е. Боброва «Философия в России» (Казань, 1900). «Главным и чуть не единственным приютом философии в России XVIII в. были духовные училища, и по преимуществу, духовные академии, или те школы, из которых академии впоследствии развились. Преподавание философии соединялось с одной определенной, второй по значению, должностью префекта. Итак, прежде всего, надобно собрать сведения о префектах». Е. Боброву не удалось полностью завершить свое исследование, но составить общий список префектов всех четырех русских Духовных Академий ему вполне удалось, при этом было указано монашеское и светское имя, название академии и цифра, обозначающая порядок последовательности префектов.

Итак, список префектов русских Духовных Академий, составленный профессором Е. Бобровым: Авраам Флоринский К. 18; Тихон Александрович К. 14; Амвросий (Алексей) Протасов М. 9; Амвросий Дубневич К. 9; Амвросий (Андрей) Зертис-Каменский П. 1; Амвросий Келембет К. 28; Амвросий (Андрей) Подобедов М. XXVIII; Амвросий Серебряков М. 2; Амвросий Яковлев-Орлин Каз. 10; Анатолий Ставицкий К. 30; Антоний Герасимов-Зыбелин М. XXV; Антоний Знаменский П. 13; Антоний Кувечинский М. XVI; Антоний Соколов Каз. 13; Арсений Верещагин П. 5; Афанасий Иванов М. 4; Афанасий Корчанов К. 29; Моисей Близицов-Платонов М. 11; Евгений (Евфимий) Блоховитинов П. 16; Борис Поликарпов Каз. 14; Иринея Братанович М. XXII; Константин Бродский М. XVIII; Гавриил Бужинский М. VII; Варлаам Лащевский К. 15; Владимир (Василий) Третьяков М. 10; Вениамин Румовский-Краснопевков П. 7; Арсений Верещагин П. 5; Гедеон Вишневский М. VIII; Владимир Калиграф М. XXI; Иосиф Волчанский К. 6; Гавриил Огинский П. 4; Гедеон Грембецкий М. IX; Гедеон Криновский Каз. 3-4; Гедеон Сломинский (Слонинский) К. 15; Геннадий Драницын М. XX; Геннадий Халчинский Каз. 5; Геннадий Челноков Каз. 12; Геннадий Шумов М. 13; Георгий Конисский К. 16; Георгий Щербацкий К. 24, М. XIX; Исайя Германовский П. 6; Серафим (Стефан) Глаголевский М. 7; Сильвестр (Стефан) Гловатский Каз. 1; Феофилакт Горский М. XXVI; Вениамин (Пуцек-) Григорович Каз. 2; Моисей (Михаил) Гумилевский М. 5; Давид Нащинский К. 17; Да-

маскин Семенов-Руднев М. 1; Иван Данилов-Стефанович Каз. 7; Дмитрий Устинович К. 27; Епифаний Легонин П. 11; Иероним Ершов М. 6; Израиль (Иакинф) Звягинцев П. 18; Игнатий Микославич К. 21; Феофил Игнатович Каз. 3; Иларион Левицкий К. 8; Св. Иннокентий Кульчицкий М. VI; Иннокентий Неронович М. XII; Иннокентий Нечаев М. XXIII; Иннокентий Полянский М. 3, П. 9; Иннокентий Поповский К. 2; Иннокентий Ставицкий К. 31; Иероним Миткевич К. 11; Иероним Формаковский Каз. 6; Иоаким Логановский К. 32; Иоанникий Орловский П. 8; Иоанникий Святковский П. 3; Иоанн Козлович М. XVII; Иоанн Островский К. 26; Иоасаф Мохов К. 34; Иоасаф Томилович К. 5, М. IV; Михаил Казачинский К. 13; Стефан Клиновский К. 10, М. XIII; Кассиан Лехницкий К. 25; Касторий Каз. 9; Николай Киждобрянский П. 10; Порфирий(Петр) Кирилов П. 19; Кирилл Флоринский М. 15; Кондрат Орлов Каз. 11; Константин Бродский М. XVIII; Порфирий Крайский М. XVI; Рафаил Краснопольский М. 11а; Леонид Кременский Каз. 4; Феофил Кролик М. V; Сергей Крылов-Платонов М. II; Сильвестр Кулябка К. 12; Флавиан (Феодор) Ласкин П. 15; Феофилакт Лопатинский М. П; Макарий Петрович М. XXIV; Тихон (Тимофей) Малинин М. XXVII; Платон Малиновский К. 7, М. X; Мелетий Носков К. 35; Мельхиседек Орловский К. 20; Мефодий Песнячевский К. 33; Самуил Миславский К. 19; Михаил Сперанский П. 14; Софроний Мегалевич М. XI; Никодим Панкратьев К. 23; Павел Предтеченский П. 12, М. 8; Парфений (Павел) Чертков М. 14; Рувим Петулинский К. 22; Стефан Прибылович М. III; Феофан Прокопович К. 4; Сильвестр (Симеон) Старогородский П. 2; Сильвестр Суходольский П. 17; Ювеналий Смирнов Каз. 8; Стефан Яворский К. 1; Христофор Чарнуцкий К. 3.

В содержательном описании списка префектов русских Духовных Академий Е. Бобров дошел только лишь до фигуры Гавриила Бужинского. Но сам по себе список префектов, составленный по извлечениям из обширного исследовательского материала, единственный в своем роде и имеет самодостаточную ценность для будущих исследований в этой области историко-философской русистики. В определенной мере исследование Е. Боброва было продолжено, в отношении префектов Киево-Могилянской Академии, современными киевскими учеными. Сделать полное описание философских курсов всех префектов русских Духовных Академий почти невозможно, хотя бы из-за разной сохранности их архивов и рукописных наследий. Далее, работа подобного плана требует особой сосредоточенности на предмете своего исследования и особых навыков архивной и филологической подготовки.

Для демонстрации «обыденной сложности» предмета исследования следует обратиться не к таким философским «звездам» первой величины, как Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Георгий Конисский, а к какому-нибудь «рядовому» префекту. В качестве такового выберем Иосифа Волчанского, который был префектом не менее четырех лет. Об этом свидетельствует тот факт, что в 1721 году он уже был ректором Киево-Могилянской Академии, а в первом его философ-

ском курсе стоит дата 1717 год. «Общая философия, излагающая перепатетическое учение по замыслу главы философов Аристотеля Стагирита в форме схоластических рассуждений и преподанная благородному слушателю украинскому в благодатной православной Киево-Могилянской академии в 1717–1718 годах лучшим профессором и исполняющим в то время обязанности ординарного префекта школ достопочтеннейшим отцом Иосифом Волчанским». С мая 1727 года Иосиф Волчанский уже игумен Киево-Николаевского монастыря, с марта 1732 года – архимандрит, с 30 декабря 1735 года – епископ Могилевский и Белорусский, с 1 сентября 1742 года – архиепископ Московский и Владимирский, с 18 марта 1743 года – член св. Синода, скончался 10 июня 1745 года, погребен в Чудовом монастыре. Вехи этой церковной карьеры изложены у Е. Боброва, он же дает название общей системы духовно-академического философа: «*Theologia christiana universa, pro diversitate materiarum in varios tractatus, disputationes et quaestiones divisa*», с подчеркиванием во введении того факта, что все рассуждения о Боге едином по существу и троичном в лицах, рассуждения об ангелах и прочих универсальных понятиях почерпнуты киевским префектом у Фомы Аквинского. Определенное влияние на Иосифа Волчанского оказала и философская система Феофана Прокоповича, но протестантские симпатии последнего были для него совершенно чужды.

Вышеупомянутый трактат «Общая философия», сохранившийся в рукописи, содержал в себе следующие разделы: диалектика (л. 1–39), рациональная философия или логика (л. 40–159), физика (л. 165–448), метафизика, прочитанная 1 июня 1719 года (л. 449–472). Самым большим разделом «Общей философии» Иосифа Волчанского была естественная философия или физика, состоящая из трех частей: в первой излагалось учение о природном теле, причинах и свойствах природного тела; во второй – о мире, небесных элементах, возникновении, уничтожении и метеорах; а в третьей – об одушевленном теле.

Раздел о метафизике имел собственное название – «Метафизика, или внеприродная философия, излагающая, по замыслу главы философов Аристотеля Стагирита, общее учение о сущем, преподанная в православном Киево-Могилянском коллегиуме в... 1729 году». Структурно эта работа содержала в себе «Введение к метафизике» и две части: «Ч. 1. О сущем как таковом, его началах и свойствах. Трактат 1. О природе сущего и его началах. Трактат 2. О свойствах реального сущего; Ч. II. О видах сущего и главным образом о субсистенции и отдельных субстанциях. Трактат. 1. О реальном сущем специально. Трактат. 2. О противоположности реального сущего».

Историко-философский анализ конкретного содержания трактата свидетельствует о том, что общее давление схоластицированного аристотелизма второй западноевропейской схоластики не было полностью господствующим в общем мирозерцании Иосифа Волчанского, что в данном конкретном случае можно зафиксировать широко распространенный феномен определенного синтеза

перипатетической философской системы с христианизированным неоплатонизмом. С историко-философской точки зрения трактат Иосифа Волчанского «Общая философия, излагающая перипатетическое учение по замыслу главы философов Аристотеля Стагирита в форме схоластических рассуждений...» порождает особенно повышенный интерес, так как содержит в себе свидетельства глубокой осведомленности автора о широком круге философских школ, течений и направлений античности, патристики и схоластики. Философские мнения Аристотеля и Платона на протяжении всего трактата, конечно, господствовали и доминировали, с ними «сореживались» мнения Августина, Иоанна Дамаскина, Амвросия Медиоланского и множества других Отцов и Учителей Церкви. Выше мы уже отмечали, что активное обращение к святоотческому наследию является одной из типологических характеристик русского духовно-академического философствования вообще. Осмысление философского содержания святоотческого наследия в философских курсах профессоров Киево-Могилянской и Московской Славяно-Греко-Латинской Академий было обыденным и широко распространенным явлением, и в этом плане Иосиф Волчанский никакого исключения не составлял. Диапазон его историко-философских ссылок весьма широк, охватывая мыслителей от античности до второй западноевропейской схоластики: Гераклит, Кратил, Демокрит, Анаксагор, Теофраст (наш автор как знаток античной философии уточняет, что Теофраст возглавил школу перипатетиков после Аристотеля), Стратон, Эпикур, Пифагор, Симплиций, Авиценна, Альберт Великий, Иоанн Дунс Скот, Вильям Оккам, Фома Аквинский, Боэций, Аверроэс, Бонавентура, Каэтан, Толет, Марселий Падуанский и мн. др.

Обращаясь к физике или естественной философии Иосифа Волчанского, необходимо подчеркнуть тот факт, что объектом изучения последней мыслитель считал природное тело, выделяя в нем три начала – материю, форму и лишенность. Анализ первоматерии префект философии начинает с полемики с атомарной концепцией Демокрита. Материя – это не атомы, вечно движущиеся в пустом пространстве, из которых случайно возник мир, первоматерию должно понимать в качестве общего субъекта субстанциальных и акцидентальных форм, который пребывает и сохраняется после всякого видимого уничтожения природных вещей. Учение Аристотеля о материи и форме, в том плане, что материя получает свое существование исключительно от формы, было освящено в томизме и возрождено во второй западноевропейской схолистике. Иосиф Волчанский в своем очаровании не только аристотелизмом, но и христианизированным неоплатонизмом полагал, что материя имеет собственное существование, отличное и независимое от существования формы. Таким образом, мыслитель отстаивал платонический тезис о нерождаемости и неуничтожимости первоматерии, противопоставляя ее постоянно возникающим и гибнущим формам. Вместе с тем он не гипостазировал формы, не отрывал их от материи, а утверждал, что они, формы, до своего возникновения виртуально содержатся и предсуществуют в мате-

рии. Субстанциальную форму киевский профессор философии определял как энтитативный акт, устанавливающий единство формы и материи, как дополняющую материю, ограничивающую ее до определенного вида и количества, т.е. до индивидуальных особенностей сущего. Бог как создатель природы приспосабливает себя к природе вещей и образует их в соответствии с требованиями их же природы, выводя из единой в видовом отношении материи небесные и элементарные формы. Утверждение об однородности материи земных и небесных тел, а также предположение о соответствии божественных действий и природных закономерностей, являются наиболее сильной стороной в концепции материи курса «Общая философия» Иосифа Волчанского. В философском курсе настойчиво проводилась мысль о нерождаемости, неуничтожимости и совечности материи, количества, рассматриваемого неограниченно и неопределенно, но, с другой стороны, самым решительным образом отвергалось положение Авиценны о существовании врожденной и совечной материи формы телесности.

В общем определении природы Иосиф Волчанский следовал не только господствующим философским принципам схоластизированного аристотелизма, но и общим для многих представителей Киево-Могилянской Академии неоплатоническим и пантеистическим мотивам философствования.

Для описываемого нами философского курса была весьма характерна непоследовательность и противоречивость в истолковании вопроса о зависимости от Бога сотворенных им вещей. С одной стороны, Иосиф Волчанский говорил о непосредственной зависимости вещей от Бога, а с другой – считал излишней всякую предопределенность по отношению к вторичным причинам. Креация, рассмотренная по отношению к Богу, представляет собой, по мнению киевского философа, Божественное мышление и волю, если же ее рассматривать вне связи с Богом, то она обнаруживает себя как реальное отношение сотворенного к Творцу.

Естественное неодушевленное тело рассматривалось в курсе «Общей философии» во второй части физики. Мир являет собой соединение земли, неба и находящихся между ними тел. Полемизируя с Стратоном, Демокритом и Эпикуром, которые были уверены в том, что мир существует вечно, Иосиф Волчанский был убежден в Божественном устройстве мира, а, полемизируя с Пифагором, Платоном и Гермесом Трисмегистом, он полагал мир неодушевленным. Учение об одушевленном теле излагалось в третьей части физики. Принцип жизни определялся как внутренне присущее каждому живому существу начало движения. Жить, с точки зрения киевского префекта, – это двигаться, благодаря осуществлению собственной, неотъемлемой потенции движения. В раздел, содержащий описание учения об одушевленном теле, входили трактат о вегетативной душе, рассматривающий питательные, растительные и порождающие потенции души, трактат о чувствительной душе, рассматривающий внешние и внутренние чувства, и, наконец, трактат о рациональной душе, уделяющий внимание анализу интеллекта и воли.

Философский курс Иосифа Волчанского «Общая философия» был не единственным из сохранившихся в рукописях текстов. Среди последних можно еще назвать: «Малая логика, или диалектика, изложенная кратко и в общих чертах при покровительстве всеобъемлющего слова в том самом году, что и первый курс, 19 сентября» (состав рукописи: Введение. т. 1. «Натуральная философия, обычно, физика», т. 2. «Метафизика, или сверхъестественная философия, излагающая общее учение о сущем по замыслу главы философов Аристотеля Стагирита, изложенная в Киево-Могилянском коллегиуме в 1719 году». С большой долей вероятности Иосифу Волчанскому приписывается также курс «Философия в трех частях, содержащая учение Аристотеля о предметах диалектических, или логических, физических и метафизических... начатая в 1715 году». Общий объем рукописи 1042 страницы, содержащие логику, читавшуюся в 1715 году, физику – в 1716 году, и метафизику, начатую в 1717 году. Очень интересная запись содержалась в конце 991 страницы: «De sacramentis о таинствах, против католиков, реформаторов или кальвинистов, лютеран и др.».

Очень характерным и показательным, в плане связи философствования Киево-Могилянской Академии со второй западноевропейской схоластикой, является содержание такого раздела описываемой нами рукописи как «Всеобщая рациональная философия, то есть логика, иллюстрированная в диспутах». Тратат 2. этого раздела излагает логический вопрос о дистинкциях: Что такое дистинкция и в чем она состоит; признаки реальной дистинкции; реальная неадекватная дистинкция; модальная дистинкция; формальная скотистская дистинкция; виртуальная дистинкция; даны ли прецизии между метафизическими ступенями; что такое рациональная дистинкция и скольких видов она бывает? Тратат 3. «Об универсалиях в общем». Что есть и скольких видов бывает универсальное; дана ли универсальная природа в единичностях *a parte rei*, будучи отличной формально, по самой природе, как утверждают скотисты; существует ли универсалия Фонески прежде сравнения ее в интеллекте; может ли отрицательное единство Казтана разрешить вопрос об универсальном прежде интеллекта; находится ли универсальное, взятое формально, в единстве подобия, т. е. сходстве между природами; возникает ли универсальное посредством объективных прецизий; о способности универсальной природы существовать во множестве; абстрагирована ли эта природа от одного индивидуума; может ли универсальная природа в актуальной предикации приобрести или потерять свою универсальность.

Один из выпускников Киево-Могилянской Академии – Иосиф Турбойский стал с 1703 года первым префектом московской Академии. Сохранились несколько курсов, читанных им еще в Киеве: «Аристотелевский органон, или золотой ключ наук от дверей в рациональную философию, украшенный утверждениями и диспутациями в Киево-Могилянской коллегии, и благополучно изложенный благородным умам... в 1702 году 23 октября». Курс, как и должно, был написан на латинском языке и традиционно состоял из следующих частей: 1. Диалектика; 2. Логика; 3. Физика; 4. Метафизика.

Названия философских курсов, в полном соответствии с мировоззренческими и культурно-эстетическими установками барокко, господствовавшими в культуре Московского царства XVII века и России первой половины XVIII века, были длинными и вычурными, но воссоздавали культурный аромат эпохи: «Руководство к логике или диалектике, должное служить для подготовки благородного юношества к рациональной философии, преподанное на Киево-Могилянском поле и ведущее непосредственно дорогой разума во имя большей славы первой и последней конечной цели нашего трижды наилучшего и величайшего Бога и огромной пользы последователей Стагирита в году... 1702 и оконченное 22 октября»; «Органон аристотелевский, или золотой ключ наук к универсальным дверям рациональной философии, который украшен в Киево-Могилянской академии рассуждениями и диспутациями, устно изложенный совершенным умам в году... 1702, октября дня 23»; «Философское состязание, проведенное на православной арене, попечением украинской Паллады... проведенное в течение двух лет. Начато в 1702 году, 12 октября»; «Курс второй философского состязания, о натуральной философии, или физике, в соответствии с учением перипатетиков».

Может быть, именно Иосиф Туробойский подал пример Иосифу Волчанскому при написании философского курса излагать его как вариант определенного синтеза схоластицированного аристотелизма и ареопагитского неоплатонизма. Историко-философская образованность Иосифа Туробойского была весьма велика, об этом свидетельствовали, с одной стороны, высочайший уровень компилятивного построения философской системы, с другой стороны, обилие сносок и цитат, которые широко охватывали античность, патристику, раннюю схоластику, высокую схоластику и, особенно, вторую схоластику. Наиболее часто упоминались: Аристотель, Платон, Фалес, Парменид, Гераклит Эфесский, Зенон Элейский, Демокрит, Эпикур, Анаксагор, Эмпедокл, Цицерон, Птоломей, Иоанн Дамаскин, Августин. Очень обильны были ссылки на святоотеческие тексты Отцов и Учителей Церкви, а также на сочинения представителей высокой схоластики, таких как Ансельм Кентеберийский, Фома Аквинский, Бонавентура, Дунс Скот, Вильям Оккам. Весьма популярен был Авиценна, ну и, конечно, многочисленные представители второй западноевропейской схоластики – Суарес, Васкес, Молине, Толлете, Арриаге, Овиедо и др.

«*Philosophia naturalis sev Physica*» или «Естественная философия или физика» Иосифа Туробойского содержала в себе описание иерархической структуры космоса, состоящего из пяти миров. Первый мир назывался в системе киевского мыслителя интеллигибельным, репрезентирующий саму божественную мысль, вечный неизменный принцип, божественный разум, содержащий в себе все формы или прообразы вещей, с помощью которых Бог творит материальный мир. Второй мир – это был мир ангелов; третий мир – элементарный, состоящий из четырех элементов, как у Эмпедокла; четвертый мир – это микрокосм или человек; пятый мир – это макрокосм, или универсум. В соответствии с подобной иерархией космоса Иосиф Туробойский определял природу, с одной стороны,

как творящую, под которой понимался Бог, а с другой стороны, – как сотворенную, как чтойность и ограничивающую сущность вещи, совокупность сотворенных природ и вещей, сотворенных причин, стремящихся действовать в соответствии со своей природной склонностью, зависящей от Бога и, вместе с тем, заставляющих его в какой-то мере приспособляться к своим установившимся закономерностям.

Считая объектом рассмотрения естественной философии природное тело, воспринятое с его характерными свойствами, префект Киево-Могилянской Академии выделял три начала этого тела, а именно: материю, лишенность формы (которая должна быть введена) и саму форму. Материя определялась мыслителем прямо по Аристотелю как субстрат всех природных вещей и явлений, а также субъект тех изменений. Отчасти полемизируя с томистским учением о заимствовании материей своего существования от формы, он, опять-таки по Аристотелю, утверждал, что материя имеет собственное существование, отличное от существования формы. Более того, по его мнению, материя обладает определенной внутренней активностью, выделяя из себя качественные и количественные части, «кванты, объединяются с формами при образовании композитумов, целостных структур, представляющих собой ту или иную материальную вещь.»

Весьма показательно также религиозно-философское творчество Иннокентия Гизеля, одного из составителей «Киево-Печерского патерика» и автора самого популярного исторического сочинения XVII–XVIII вв. – «Синописа». В качестве префекта академии им было написано «Сочинение о всей философии», которое в подавляющей своей части было переведено на русский язык киевской исследовательницей Я.М. Стратой и в качестве приложения помещено в ее монографии «Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в.» (Киев, 1981). Начинается трактат Иннокентия Гизеля с «Вступительного диспута о природе физики», первая глава которого формулировалась – «Что является объектом физики». Рассуждение строилось так, что признанным «адекватным объектом физики является природное тело, т.е. соединение (compositum) материи и формы. Такой взгляд разделяют скотисты и другие философы, понимающие под объектом физики полную телесную субстанцию или способное к движению тело».

Глава IV «О первоматерии, существует ли она и что собой представляет» входила в состав Диспута 1 «О физических началах» и ставила перед собой самую общую задачу – установление наличия первоматерии. В решении этого вопроса высшим авторитетом был признан Аристотель. По его мнению, первоматерия – это первичный субъект, из которого возникает нечто, находящееся в ней не случайно и если что-то уничтожается, то в него же и превращается. Первоматерия называется субъектом, потому что принимает форму, представляющую собой другую часть природного тела, и вследствие этого она отличается как от формы, так и от лишенности (privatio), не являющейся субъектом формы, предполагающей наличие субъекта.

Система выводов Иннокентия Гизеля о первоматерии была такова: «1. Первоматерия есть неполная субстанция. Она как первичный субъект не может заключать в себе другой субъект. По этой причине материя не может быть акцидентом. Далее, то, что из нее как из составляющей части возникает сама по себе единая субстанция, т.е. субстанциальный композитум, требует дополнения ее еще одной частью. 2. Первоматерия – это простая бытийность (*simplex entitas*), т.е. она не состоит из субъекта и формы, поскольку, являясь первичным субъектом, она формально не должна определяться посредством формы, предполагающей наличие субъекта. 3. Материя подразделяется на первичную и вторичную. Первичная – это сам субъект, поскольку бытие воспринимается вне всяких форм. Вторичная материя – это тот же субъект, но уже содержащий акциденции. Здесь может быть и другое распределение, так как материя подразделяется на ближайшую (*proxima*) и отдаленную (*emota*). Ближайшая – это та, которая находится в непосредственной близости к какой-либо форме. А отдаленная материя – это материя, еще не имеющая пока какой-либо определенной формы.

Материя подразделяется на материю “из которой” (*materia ex qua*), “в которой” (*in qua*) и “относительно которой” (*irca quam*). Это разделение материи зависит от выполняемых ею функций. “Материей из которой” относительно целого считается то, что образуется из нее и материальной частью чего она является. “Материей, в которой” по отношению к форме называется то, что в ней воспринимается, если эта форма является материальной, а не сотворенной. “Материя, относительно которой” устанавливает отношение к фактору, действующему относительно нее».

В философском курсе, названном киевским префектом «Сочинение о всей философии», Иннокентий Гизель не всегда был так «предан» Аристотелю, как в вопросе философской интерпретации понятия материи. Например, в вопросе о понимании движения его гораздо больше увлекали натурфилософские мнения Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама и Николая Орема, которые в этой связи привели киевского философа к концепции «интенсификации и ремиссии форм» и теории «*impetus*».

Схоластизированный аристотелизм философских курсов профессоров Киево-Могилянской Академии был основой и генерализирующей линией философствования, но, как мы уже отмечали, в него зачастую привносилась неоплатоническая струя, а в отдельных случаях и новые философы XVII–XVIII веков. В сохранившихся более чем двухстах философских курсах, построенных в основном на схоластизированном аристотелизме, по крайней мере, двое из киевских префектов в той или иной мере обратились к новым для того времени философским идеям картезианства. Имена этих префектов Амвросий Дубневич и Георгий Щербатский. Курс составленный первым из этих двух префектов носил название: «Перипатетическая философия, излагающая истинное аристотелевское учение благородному украинскому слушателю согласно главе философов

Аристотелю Стагириту, начатая... 15 сентября 1727 года в Киеве, в благодатной православной Могилянской академии, записанная господином, а теперь – достопочтимым отцом Серафимом Лятошевичем, хранителем казны св. Софии Киевской». Философские взгляды Амвросия Дубневича, как и других профессоров Киево-Могилянской Академии, представляли собой один из вариантов синтеза схоластицированного аристотелизма и неоплатонизма с привнесением отдельных идей из философских учений Нового времени. Об этом, например, свидетельствует пристальное рассмотрение киевским философом картезианского учения о материи. Декарт им характеризовался как автор, пытавшийся заново пересмотреть учения Аристотеля, Фомы Аквинского, Дунса Скота, Альберта Великого и почти всех других философов, как мужа исключительного ума, который, однако, по мнению Амвросия Дубневича, дал своим незаурядным способностям ложное направление и использовал всю свою интеллектуальную энергию для придумывания новых свойств вещей.

Философский курс Георгия Щербацкого не сохранил своего общего заглавия и состоял из пяти трактатов: 1. Наставления к более легкому изучению древних и новых философов; 2. Логика; 3. Метафизика; 4. Физика; 5. Созерцательная философия. О более или менее точном времени написания курса свидетельствовала запись на обороте 183 листа: «Преподавал эту философию Пурхотия в Киевской академии достопочтенный господин и ученейший муж, префект школ и преподаватель греческого языка, господин иеромонах Георгий Щербацкий в 1751 году, а закончил ее ...6 июля».

Основными философскими авторитетами при написании этого курса были Декарт, Августин, Аристотель, Спиноза и Гассенди. Важнейшей отличительной чертой здесь следует считать принципиально новое методологическое учение, свидетельствующее о большом влиянии на данный курс философии Декарта. Особенно большое внимание в своем курсе Георгий Щербацкий уделял рассмотрению философии и метафизики Рене Декарта. Об этом свидетельствует подробный анализ известной формулы французского философа «*cogito, ergo sum*», проводимый автором данного курса одним из первых в истории русско-украинской философской культуры. Аристотелизм второй западноевропейской схоластики и неоплатонизм в христианской переработке были для многих отправными точками философствования, но у Георгия Щербацкого ярче, чем у других профессоров философии, обнаруживается влияние философии Нового времени. Гносеологическое учение картезианской философии о ясности и отчетливости идей в интерпретации украинского мыслителя может быть вполне доказано *a posteriori*; единство мышления и существования, которое основывалось у Декарта на непосредственности интуиции «я мыслю, следовательно, существую», ориентируется здесь на факт существования абсолютного существа, Бога. Это единство мышления и бытия не требует обязательного выделения в познавательном акте познающего субъекта. В курсе не было какого-либо упоминания о другой важ-

ной картезианской идее – гипотезе о «боге-обманщике», которая у Декарта зачастую выступала своеобразным коррелятом «*cogito*». На общем фоне своей средневеково-схоластической образованности Георгий Щербацкий зачастую сближал формулу Декарта с высказыванием Блаженного Аврелия Августина в диалоге «*De libero arbitrio*». Как известно, сам Декарт отрицал факт заимствования этой идеи у Августина.

Современные киевские исследователи при описании курсов философии профессоров Киево-Могилянской Академии сделали перевод небольшого фрагмента латинского текста, характеризующего картезианскую направленность всего курса и содержащего описание вышеуказанного заимствования у Августина. «Воистину, когда мы познаем нечто из того, что находится вне нас, идем к этому не по дороге, а какой-нибудь надежной тропой. Многочисленные тропинки уводят нас от истины, обычно одна дорога приводит к ней, поэтому для того чтобы не отклониться от цели, мы должны соблюдать следующее: 1. Избегать ошибок, которые проистекают от внешних чувств или воображения (*phantasia*), страстей души или склонностей воли, или если их происхождение в чистом мышлении... Затем мы направим этим достоверным путем, или методом, наше мышление таким образом, что не будем считать истиной ничего, что прежде не будет исследовано нами с полнотой и тщательностью. Будем следовать сказанному, лишь поскольку это будет познано, и исследуем это вновь, для того чтобы еще раз – при строгом испытании, отделить истинное и достоверное от ложного и сомнительного. Не для того, чтобы постоянно и бесплодно сомневаться, подобно академикам и скептикам, а с тем, чтобы когда-нибудь развеять все сомнения, сомневаться с пользой. Не следует подвергать все сомнению, ибо существуют настолько ясные принципы, которые мы не сможем подвергнуть сомнению, даже если захотим. Например, мы не сможем усомниться в том, что целое должно быть больше своей части, что уму соответствует мышление, телу – протяжение, так как я усматриваю, что в идее ума содержится мышление, в идее тела – протяжение. Поэтому, когда речь идет о сущности или природе вещей, мы можем рассматривать очевидность, то есть ясность и очевидность идей, как правило наших суждений, и взять этот принцип в виде основания для остального: все, что воспринимается ясно и отчетливо в природе какой-нибудь вещи, то является в ней истинным, или может утверждаться о ней с истинностью.

Прежде всего, поскольку наши ощущения, приводящие к ошибкам относительно существования тел и качеств, препятствует нам (от них должны освободиться те, кто хочет получить плоды от изучения философии), то поэтому представляется нам наиболее полезным и необходимым соотносить наши суждения о чувственных вещах в свете философии таким образом, чтобы нельзя было утверждать об их существовании и качествах достоверно ничего такого, что не признает таковым наш разум, внимательный и свободный от предубеждений. Когда же мы направляем таким образом наш разум на вещи, находящиеся вне нас.

И, более всего, – на существование чувственных вещей и качеств, то впредь уже не сможем усомниться, несмотря на то, что мы будем сомневающимися, то есть мыслящими, и, несмотря на то, что существуем мы, – кто сомневается и мыслит. Достоверно, что мы существуем, пока мыслим, но по справедливости первым достоверным знанием, которое приходит к нам, философствующим естественным порядком о существовании вещей может быть следующее: *cogito, existo* (мыслю, существую) или *ego existo, gui dubito aut cogito* (я существую, кто сомневается и мыслит), – как очень хорошо заметил Святой Августин «О свободном выборе», кн. 2, гл. 3. Там он предпосылает доказательству существования Бога следующее: «Прежде разыскиваю тебя, поскольку начинаем с наиболее известного, существуешь ли ты, или я прежде тебя, – ты не вводишь меня в заблуждение этим вопросом, ибо, если ты не существуешь, ты не можешь вводить в заблуждение». Многие историки философии полагают, что эту мысль присвоил себе Декарт, [высказывающий ее] во втором «Метафизическом размышлении» и «Началах человеческого познания», ч. 1, 7, и других местах своих сочинений. Вот почему, писал мыслитель, я достоверно знаю, что существую, пока сомневаюсь, или как-нибудь иначе мыслю, потому что внутренним чувством осознаю себя существующим и мыслящим. И даже если я не признаю этого относительно себя, все равно я не могу усомниться, что всякое другое мыслящее (существо) существует. Отсюда, согласно вышеназванному принципу, я должен заключить, что всякий, кто мыслит, существует».

Сохранился еще один курс философии Георгия Щербацкого, который начинался только лишь с 72 страницы и состоял из следующих разделов: 1. Завершение логики; 2. Метафизика или первая философия; 3. Физика; 4. Этика. Как и в первом курсе демонстрируется явная приверженность и интерес к философии Декарта. Об этом свидетельствует хорошее знание современной полемической картезианской и антикартезианской литературы. Из картезианского учения о ясности и отчетливости идей как критериев их истинности Георгий Щербацкий делает восемь метафизических короллариев: «1. Аксиома, в соответствии с которой то, что постигается в ясной и отчетливой идее вещи, может с достоверностью утверждаться о ней и распространяться на всю сущность вещи, а не на ее существование; 2. Поскольку актуальное существование есть некоторое совершенство, то оно содержится в ясной и отчетливой идее Бога, так как это совершенство с наибольшей достоверностью утверждается о нем, или, что, то же самое, утверждает с достоверностью, что Бог – абсолютное совершенное существо – существует; 3. Так как актуальное существование не заключается с необходимостью в ясной и отчетливой идее сотворенных вещей, поскольку они не являются абсолютно совершенными, то оно может утверждаться о них не необходимо, а только случайно; 4. Возможное существование тех вещей, которые мы познаем ясно и отчетливо, может утверждаться с большой достоверностью; 5. Наш разум знает изначально, что, поскольку мы есть мыслящая субстанция, то мы

существуем, поскольку мыслим; 6. Имеются две вещи, в существовании которых мы не можем сомневаться, – Бог и наш разум; 7. Существование других вещей, духовных или сотворенных, не может быть достоверным посредством их идей; 8. Существующие чувственные тела представляются нам постоянными и существующими всегда одним способом».

Все эти гносеологические проблемы методологического учения Декарта в интерпретации Георгия Щербацкого были теснейшим образом в его философском курсе сопряжены с апостериорной трактовкой картезианского «*cogito*». Префект философии полагал, что то, что у Декарта является непосредственной достоверной истиной, может быть представлено в форме следующего умозаключения:

Все, что мыслит, существует.

Я есмь мыслящий.

Следовательно, я существую.

Крупнейшим представителем киевского духовно-академического философствования был местоблюститель патриаршего престола, митрополит Рязанский и Муромский, первый президент Святейшего Синода, префект Киево-Могилянской Академии Стефан Яворский, широко известный своим антипротестантским полемическим сочинением «Камень веры». Свое образование Стефан Яворский получил не только в Киево-Могилянской Академии, но и в иезуитских школах Львова, Люблина, Познани и Вильно, так что с полным знанием дела в киевский период написал целый ряд и антикатолических сочинений («Конкордация Священного Писания», «О церкви», «О святой троице»), изданных в типографии Киево-Печерской Лавры, но утраченных в 1812 году. Сохранился философский курс с длинно-витиеватым барочным названием «Философское состязание, открытое 7 сентября 1691 года на поприще Киево-Могилянской борьбы, православно-русской устроительницы состязаний, к вящей славе того, кто некогда гигантской поступью вступил в борьбу за наш род человеческий, нового постижимого едиnorodного посланника отца, а также для почитания культу святой всеблаженной девы, его матери, ходившей когда-то по холмам Иудеи». В содержании курса очень ярко и полно нашли свое отражение почти все философско-богословские проблемы второй западноевропейской схоластики третьего латино-польского влияния.

В понимании центральных философских категорий первой философии Аристотеля, а именно в вопросе о понимании сопряженности и взаимосвязанности материи и формы, томизм почти всегда абсолютизировал значение формы; Стефан Яворский, в соответствии с поправками второй западноевропейской схоластики, понимал материю и форму в качестве равноценных принципов природных вещей. Форма, понимаемая как идея и актуальная возможность предмета, рассматривалась в философском курсе Стефана Яворского как существующая в самой материи и зависящая от нее, при этом материя по своей природе

испытывает тяготение к самым различным формам. Предметный мир непрерывно изменяется в результате антагонизма, с одной стороны, между формами, реализовавшими себя в союзе с материей, и, с другой стороны, – потенциально существующими формами. «Общим субъектом» всех изменений, присутствующим в каждом предмете и обуславливающим «взаимный переход подлунных тел», является сотворенная Богом первоматерия.

Большое значение в курсе «Философское состязание» придавалось осмыслению идеи об абсолютной несводимости бытия вещи ни к форме, ни к материи. Развитие этой идеи предоставляло возможность рассматривать акт и потенцию не как две отдельные реальности, но как два аспекта конкретной вещи. Стефан Яворский был убежден в том, что различие между сущностью и существованием имеет место не в действительности, а лишь в понятиях. В определенной мере эта идея была новой схоластической поправкой к традиционному томистскому утверждению о совпадении сущности и существования только лишь в Боге, но никак не в его творениях.

По мнению отдельных исследователей, Стефан Яворский относился к сторонникам средневекового учения о «двух истинах» и к умеренным номиналистам, утверждающим примат единичного перед универсальным, считающим, что «универсальное является ничем или вторичным». С этих философских позиций киевский префект делал вывод о том, что в процессе познания, понимаемого как раскрытие причин, на основе абстрагирования образуются общие понятия. Вопросы логики в век схоластицированного аристотелизма традиционно занимали большое место; в творчестве Стефана Яворского логические сочинения заняли целый том в трех томном издании его работ, в их число вошли: относительно небольшой трактат «*Logica vulgo dialectica*» («Логика, в просторечии диалектика») и огромный трактат с подробнейшим изложением аристотелевской логики «Перипатетического состязания курс первый, т.е. логика, изложенная, согласно учению предводителя перипатетиков Аристотеля Статигира, на арене православно-русской борьбы».

Определенную помощь в оценке и характеристике философского творчества Стефана Яворского может оказать анализ книг из его личной библиотеки. С одной стороны, в ней сохранился философский курс, прослушанный им в иезуитских коллегиумах Львова и Люблина, «*Oedipus aenigmaticam Aristotelis sphingem solufurus, seu Compendiosa philosophia*», а также сочинения Фомы Аквинского, Гуго Страстбургского, Дунса Скотта, Фомы Кемпийского, Роберта Беллармина. С другой стороны, более двадцати пяти творений Отцов и Учителей Церкви, среди которых наиболее характерно присутствие сочинений Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Климента Александрийского, Оригена, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Прокла Константинопольского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и мн. др. Среди полемических сочинений XVII века, находившихся

в библиотеке местоблюстителя Патриаршего престола, наиболее важными были: «Книга о вере» и «Фринос или плач восточной церкви» Мелетия Смотрицкого, «Бог с миром» и «Исповедание веры» Иннокентия Гизеля, «Nowa miara» Лазаря Барановича, многочисленные сочинения Иоанникия Голятовского, особенно его «Ключ веры», «Акос» братьев Лихудов, «Царский путь креста Господня» Иоанна Максимовича, «Роженец духовный» Пафнутия Олисова, «Жезл правления» Симеона Полоцкого, «Розыск» Дмитрия Ростовского.

Общая направленность философских идей, скорректированная таким кругом религиозно-философских штудий, протекала целиком в рамках официального православного мирозерцания. Свою основную задачу Стефан Яворский видел в обосновании и защите догматических и философских основ православного вероучения, бережно и внимательно относясь к религиозно-философским традициям, сформировавшимся в недрах многовековой истории русской православной церкви. В целом, одобряя реформы Петра I, русский православный иерарх решительно разошелся с ним, именно, в оценке церковных реформ. Стефан Яворский был одной из центральных и ключевых фигур философско-богословской мысли России первой половины XVIII века и репрезентировал собой ее антипротестантскую направленность.

Антикатолическое русское богословие этого же периода возглавил Феофан Прокопович, который в своей богословской и философской системе сумел совместить традиции схоластизированного аристотелизма второй западноевропейской схоластики с философскими идеями Нового времени. Киевский автор монографии о Феофане Прокоповиче считал даже возможным сделать общий вывод о принадлежности его философских взглядов к Просвещению: «Произведения Прокоповича, а также Татищева, Кантимира, Бужинского и др. Относятся к началу философии отечественного Просвещения. Они являются той почвой, на которой выросли Г. Сковорода, Н. Поповский, М. Ломоносов и другие мыслители-просветители XVIII в.» Такая общая оценка философского мирозерцания Феофана Прокоповича была повторена В.М. Ничик дважды – во введении и в заключении, в самой же монографии были сделаны существенные оговорки и уточнения о том, что в своих произведениях киевский префект философии стоит еще на богословских и объективно-идеалистических позициях, что, хотя отдельные его высказывания и тяготеют к натуралистическому пантеизму и деизму, но в целом «его философию еще нельзя отнести ни к пантеизму, ни к деизму, в его сочинениях были только элементы последних».

Одной из основных философских составляющих такого культурологического понятия как Просвещение был деизм, согласно которому мир создан Богом, но в процессе сохранения функционирования мира не участвует. Феофан Прокопович же был убежден в том, что в природе Бог не только живет и существует, но и необходим для поддержания его существования («природа сохраняется Богом, а это все равно, что сохраняются субстанции»). Связи Феофана Про-

коповича с идеологией Просвещения в гораздо большей степени фиксируются не на уровне развитого философско-богословского учения, а на уровне просветительской деятельности главы петровской «ученой дружины», на уровне включения отдельных элементов просветительской философии, на уровне общего увлечения культом разума.

Вопрос о хронологических рамках русского, украинского и белорусского Просвещения носит дискуссионный характер и по настоящее время остается открытым. Украинские ученые, например, в трехтомной «Истории философии на Украине» (Киев, 1987), первую половину XVIII века характеризуют как период разложения средневекового церковно-теологического мирозерцания и только ко второй половине века относят отпочкование философии от теологии и насыщение ее «идеями, тяготеющими к философским системам Возрождения, Реформации, раннего Просвещения... Для этого периода в истории академии характерна борьба тех ее представителей, которые, понимая необходимость развития точных наук на основе эксперимента, стремились преобразовать академию в университет, и тех, кто пытался ее превратить в духовную академию. При поддержке царизма и Синода победило второе направление». Мы процитировали этот образчик вульгарного социологизма, который еще до недавнего времени был свойственен почти всей советской историко-философской науке, с тем, чтобы подчеркнуть положение о том, объективное содержание философской мысли той или иной эпохи и исследовательская литература о ней зачастую не соответствуют друг другу. В особенности это положение относится к философской мысли России XVIII века, уж очень хотелось идеологизированной науке увидеть как можно более раннее зарождение русской просветительской философии.

Философско-богословское образование Феофан Прокопович получил в Киево-Могилянской Академии, в иезуитских школах Львова и Кракова, а завершил его в римском католическом коллегииуме св. Афанасия. Помимо общих биографических данных об этом свидетельствовал прочитанный им первый курс лекций по философии в Киево-Могилянской Академии в 1707–1708 гг., который содержал в себе логику, физику, метафизику и этику; в настоящее время не сохранил начальных листов, но на странице 336 имеет запись: «Теологический трактат о таинствах вообще и в частности, изложенный в диспутах и вопросах и преподанный в Киево-Могилянской коллегии в 1708 году...».

Курс логики Феофана Прокоповича строился так же как традиционные схоластические трактаты по логике и курсы других профессоров Киево-Могилянской Академии, т.е. в соответствии с тремя операциями интеллекта. В курсе использовались логические сочинения Аристотеля, Порфирия, Авиценны, рассматривались логические учения Фомы Аквинского и Дунса Скота. Очень важное место в курсе было посвящено дистинкции суждений, умению обнаруживать средний термин силлогизма, законам консеквенции. Конечная цель всего курса логики – выработка у студентов навыков аргументации и правильного

построения доказательства, которое входило в третью, высшую операцию интеллекта. Тесная связь между логикой и риторикой очень хорошо прослеживалась в дистинкции, проводимой в курсе Феофана Прокоповича, между консеквентом и консеквенцией в умозаключении. «В каждом силлогизме, писал Феофан Прокопович, необходимо выносить суждение о двух, антецеденте и консеквенции: антецедент не подвергается суждению, так как независим от того, ложной или истинной будет консеквенция, консеквент не доказывается, ибо если окажется, что консеквенция полностью ложна или есть часть антецедента, то излишне исследовать консеквент... Ты спросишь, какой из этих двух родов следует подвергать суждению? Я считаю, что консеквенцию, так как она выводит истину из антецедента, если консеквент не вяжется с истиной; если же ты считаешь, что он полностью отвечает ей, то это значит, что ложность или двусмысленность кроются в антецеденте и затруднение таким образом легко разрешается. Если же ты прежде обратишься к антецеденту и найдешь, что он истинный, то не делай отсюда вывод, что то же самое следует сказать и о консеквенции».

Для любого типа средневекового философствования всегда очень важен вопрос об универсалиях. В своем философском курсе Феофан Прокопович критиковал учение об универсалиях платоников, а также воззрения на этот вопрос Фомы Аквинского и Дунса Скота. Его собственная точка зрения определялась следующим образом: «Существуют универсалии, однако они не отделены от единичных вещей». Это означало, что сами вещи (а не только выражающие их слова) являются универсальными. Доказательство этого положения было осуществлено в форме критики платоновского учения об идеях. Мнение Платона о том, что «общие природы» субстанций существуют отдельно от единичных вещей, является, по убеждению Феофана Прокоповича, ошибочным в силу следующих аргументов: 1. Если бытие универсальной природы отделено от единичных вещей, то она и существует и не существует; 2. Все, что существует в вещественной природе, должно быть единичным. Однако ничто универсальное не может существовать. Поэтому идеи Платона не существуют, а суть лишь чистые вымыслы, или, если они существуют, то являются не универсальными, но единичными; 3. Если бы человеческая природа была такой, как этого хочет Платон, то она либо должна быть в Платоне и Сократе, либо не должна; если должна, то она будет отличной от них и поэтому не общей им обоим, если она единична, то не может предикцироваться о них; 4. Предположение «Платон есть человек» истинно, предположение «Платон есть идея» – не истинно, так как человек не есть идея; 5. Отсюда главное противоречие учения об идеях; являются ли единичные природы причастными к такой универсальной природе или они выступают ее частью. Главное возражение против того, кто станет утверждать отдельное существование общих понятий, заключается в различии единичных вещей, но и в единичном интеллекте: «Универсальное в менее собственном смысле может называться и реально существовать без помощи какого-либо интеллекта, но уни-

версальное в собственном смысле не может быть реально без помощи интеллекта, если возможно универсальное в собственном смысле».

Фундаментальными положениями курса Феофана Прокоповича были утверждение материи и формы в качестве равнозначных оснований природных тел, а также признание концептуального, зафиксированного в понятиях, а не реального разделения сущности и существования. Комплекс этих идей был направлен против абсолютизации формы, исходящей от философских учений Платона и Аристотеля и широко распространенной в среде томистского философствования. Особенно неприемлемыми для киевского префекта были их утверждения о совпадении сущности и существования только лишь в Боге, но не в его творениях.

В более позднем философско-богословском творчестве Феофана Прокоповича все чаще стало прослеживаться влияние философских идей Бенедикта Спинозы, Френсиса Бэкона, Рене Декарта и Готфрида Вильгельма Лейбница. Украинский мыслитель предпринял первую в России попытку создания систематического богословия, выдвинув идею т.н. «научного» богословия, в рамках которой богословская апологетика приобретала научно-философский план, а философские идеи становились достоянием историко-богословской науки. Исходным положением богословской системы Феофана Прокоповича стало утверждение о единстве Бога и мира, которое раскрывается как единство их общих творческих сил. Интерпретируя сущность Божественной энергии, религиозный мыслитель отдавал предпочтение упорядоченности и рациональности перед свободой, создающей мир. Бог свободен лишь в том плане, что не имеет никакого внешнего принуждения. Таким образом, традиционно находящаяся вне всяческих законов творческая энергия, которая в христианском богословии всегда сохранялась за Божеством, в богословской системе Феофана Прокоповича в полной мере присуща и природе. Признание разумного и целесообразного устройства мира в качестве основного и главного признака присутствия в нем Божества неизбежно привело богослова-философа к очень важному гносеологическому выводу о том, что примирение человека с всеобщим порядком актуально возможно только лишь через разум. Даже в богословии, где разум по исходным установкам должен быть подчинен вере, вполне оправдан научный поиск религиозных истин. Замечательная религиозно-философская идея Лейбница о том, что хотя истины откровения и выше истин разума, но они не против него, была воспринята Феофаном Прокоповичем в полном объеме и полной мере. Такой исследователь русской философской мысли XVII–XVIII веков, как В.В. Аржанухин писал: «Вытеснив в середине XVIII в. латинскую схоластику из московских и киевских школ, догматическая система Феофана Прокоповича до 20-х гг. XIX в. оставалась практически единственной основой богословствования в русских духовных школах». Конечно, среди русских иерархов не было более сильного и последовательного врага католического латинства, но «вытеснить латинскую схоластику из русских ду-

ховных школ» было не под силу и самому Феофану Прокоповичу. Он был воспитан на ней, и даже новые протестантские симпатии не могли окончательно вытравить в его душе корни латинского философствования. Несколько завышена и оценка богословской системы украинского мыслителя, как чуть ли не единственной богословской основы русской религиозной культуры вплоть до 20-х гг. XIX века.

Тем не менее, богословская система Феофана Прокоповича была вполне неординарна. Общий замысел простирался на написание четырнадцати трактатов, но успел богослов завершить только семь. В «Прологомене» он определял богословие как науку «о богопознании и богопочитании, данную от Бога, посредством Его слова, для Его славы и для нашего спасения». Подобное определение вообще-то очень широко и подходит под вероисповедание любой конфессии, оно стирало различия племен, народов и храмов, это был глас Божий, вещающий о самом себе. Но Феофан Прокопович сделал при этом оговорку, что все же «истинное богопознание существует лишь в церкви и в церкви православной».

Первый трактат, из семи написанных, был посвящен рассуждениям о Боге вообще. На вопрос о том, что такое Бог? Возможно ли в принципе для человека ясное и окончательное постижение Бога? – был дан отрицательный ответ. Бог в себе непостижим. Бог живет в свете неприступном, и потому Божественная сущность, какова она есть сама в себе, неизвестна человеку, который не может постигать Бога. Он может познавать его лишь настолько, насколько Он сам открылся ему. Человеческий разум не может познать природу Божества, мышление наше неадекватно Бытию Бога. Феофан Прокопович был убежден в том, что Бог есть сама мудрость, но этой заключенной в Боге мудрости человек совершенно не знает. Что бы человек ни думал, Бог есть не то, что он о нем думает. В этой духовной ситуативности очерчена идея бесконечного различия между Богом и тварью; заключена идея Божественного абсолюта.

Целый ряд богословских трудностей возник уже на уровне только лишь определения Бога, так как его легче описать приблизительно, насколько он сам открыл себя. Свое определение Бога Феофан Прокопович сформулировал следующим образом: Бог есть сущность единая, духовная, независимая, вечная, свободная, неизмеримая, премудрая, всемогущая, всесовершенная, Существующая в трех лицах, которые суть Отец рождающий, Сын от отца рожденный и Дух Святой, от того же Отца исходящий. В этом определении Бога в определенном смысле сконцентрировалась как бы вся догматическая система Феофана Прокоповича, вобравшая в себя достижения европейской теологии и в то же время строго православная. Попутно русский иерарх опровергал атеистов, полагая атеизм плодом поверхностного знания. Гораздо больше богослова-философа интересовали изощрения в области доказательств бытия Бога. Его собственная система доказательств строилась из восьми уровней: первое доказательство бытия Бога основывалось на идее общего созерцания мироздания, макрокосма; второе от

созерцания малого мира, микрокосма – то есть человека; третье доказательство от врожденности нравственного закона; четвертое – от неизбытности мук совести; пятое – от всеобщности идеи Бога в человечестве; шестое – из необходимости первопричины всего сущего; седьмое – из разумной целесообразности природы; восьмое – из непреложности истин Святого Писания и его поразительных пророчеств. Абсолютность и бесконечность – это важнейшие свойства Божества. Бог обладает различными атрибутами, но эти атрибуты не являются отдельно существующими частями, а есть одно и то же с сущностью Бога. Таким образом, по Феофана Прокоповичу, Бог – это сама сущность Бытия, выражение абсолютно-го духа мироздания

Второй и третий трактаты богословской системы Феофана Прокоповича были посвящены православному учению о Троице, которое всегда составляло сердцевину любого христианского учения и было всегда догматом наиболее сложно уясняемом. В отличие от других трактатов, в которых был силен, по преимуществу, философский элемент, эти два трактата были целиком построены на текстах Священного Писания. Феофан Прокопович был блестящим знатоком Библии, что особенно проявилось в его полемике с сочинениями, которые наряду с другими еретическими учениями в первую очередь подвергали самоуничтожительной критике догмат о Троице. Система доказательств украинского богослова, подвизавшегося на службе Российской империи, была такова. По природе своей Бог един, но имеет несколько лиц, он троичен в них: Отец, Сын и Святой Дух. Отец ни от кого другого не имеет своего бытия, Сын от Отца рождается, и Дух Святой исходит единственно от того же Отца. Каждое лицо есть действительный и истинный Бог, однако не три Бога, но один Бог. Для наглядности Феофан Прокопович приводил пример из геометрии: треугольник, в котором все углы реально различаются между собой и в то же время имеют единое пространство.

Основное внимание Феофан Прокопович уделял доказательству равнобожественности Христа. Споря с арианами, отрицающими совечность Христа Богу-Отцу, богослов использовал библейский персонаж – «Ангела великого совета». Это был тот самый ангел, через которого Иегова наставлял израильтян, который удержал Авраама у дубравы Мамре от заклания сына, тот, что явился Моисею в неопалимой купине. Этот ветхозаветный ангел перешел в Новый Завет, где принял облик Иисуса, в котором божественная природа соединилась с человеческой. Доказательство единосущности Христа составляло заветную мысль Феофана Прокоповича. Именно в этом он искал ответ на вопрос о человеческой сущности. Кто же мы? Есть ли в нас искра Божия, или мы только лишь пыль на ветру, мыслящий тростник, рожденный без нашей воли, не знающий смысла своего существования?

В последующих четырех трактатах, посвященных широкому кругу богословских вопросов о творении и провидении, о состоянии человека до и после

грехопадения Феофан Прокопович был вполне ординарен и не явил особого блеска богословской мысли. Его грандиозный замысел создать полную систему богословия, скрестив православные догматы с новейшей западной философией, остался нереализованным и незавершенным. Но того, что он сделал, хватило, чтобы положить начало русскому православному антилатинскому богословию.

Выше мы обращались к описанию библиотеки Стефана Яворского как своеобразной характеристике его философского мирозерцания. В качестве приложения к третьему тому «Философских сочинений» Феофана Прокоповича помещено полное описание его библиотеки, насчитывающей 3193 книги. Составитель сравнил эту библиотеку с библиотеками выдающихся современников. Библиотека местоблюстителя Патриаршего престола Стефана Яворского насчитывала 609 книг; библиотека ректора московской Славяно-Греко-Латинской Академии Феофилакта Лопатинского – 1314 книг; библиотека М. В. Ломоносова – 670 книг. Исследователи библиотеки Феофана Прокоповича выявили даже качественное ее содержание: по теологии было насчитано 948 книг, по истории – 508 книг, по философии – 365, по праву – 512, учебных пособий по философии и другим дисциплинам – 678. В своем подавляющем большинстве книги были на славянском, латинском и польском языках. Среди античных авторов преобладали Гомер, Демосфен, Плутарх, Страбон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Плиний, Исократ, Ювенал, Марциал, Овидий, Теренций, Феокрит, Вергилий, Катон. Среди новых авторов перевешивали сочинения Коменского, Меланхтона, Валли, Камерария (Камермайстера), Роттердамского, Кирхера, Бернули, Бойля, Кордано, Галилея, Кеплера, Региомонтана, Г. Бергаве, Д. Сеннетра. Среди разных авторов встречались имена таких историков как К. Геснер, Й. Гронов, Д. Г. Моргоф, Х. Ф. Паулини, К. Сагитарий, Г. З. Возий, Я. Длугош, М. Стрийковский, С. Ориховский, Я. Квяткевич. Философия была представлена именами таких мыслителей как Ф. Бекон, Х. Л. Вивес, Р. Декарт, С. Пуфедорф, Й. Ф. Буддей, Дж. Фракостор, Й. Х Штурмий, Х. Томазий, Вайгель, Х. Вольф, Т. Кампанелла, Н. Макиавелли; протестантская теология – Й. Кальвин, М. Лютер, Ф. Меланхтон, М. Социн, Й. Атидт и др. Побудительной причиной сопоставления библиотек Феофана Прокоповича и Стефана Яворского является стремление и надежда найти дополнительные и реальные доказательства разницы их общих направленностей – протестантской и католической. Книги Филиппа Меланхтона – основателя протестантской неосхоластики, автора первого протестантского догматического сочинения «Theologische Punkte» (1521) в библиотеке Феофана Прокоповича свидетельствуют о его протестантских симпатиях и о его общей антикатолической деятельности. Наоборот, книги Роберта Беллармина в библиотеке Стефана Яворского свидетельствуют о его приверженности идеям второй западноевропейской схоластики, сформировавшейся на волне католической контрреформации и о общей антипротестантской направленности его мышления и деятельности.

Типичным представителем киево-могилянского философствования был архиепископ Могилевский и Белорусский Георгий Конисский. Мыслителя называли последним аристотеликом в стенах Киево-Могилянской Академии и первым представителем Нового времени в преподавании философии. В качестве префекта им был составлен курс «Философия, разделенная на четыре отдела, содержащая логику, физику, метафизику и этику, написанная в Киевской академии под руководством светлейшего господина Тимофея Щербацкого, благодетельнейшего куратора этой академии, 20 сентября 1749 года», содержащий многочисленные ссылки на философские сочинения Декарта, Гассенди, Коперника, Галилея. В курсе Георгия Конисского присутствовала даже частичная критика отдельных положений аристотелевской философии: «Тем не менее, однако, против Аристотеля, считавшего, что материя неба другая, 1. Утверждаю... 2. Отвечаю...», но в целом авторитет аристотелевской философии был еще очень высок и незыблем. В «Философских заключениях» читаем вполне аристотелевскую характеристику: «Без сомнения существуют 4 вида причин: материя, форма, причина производящая и конечная». Характерной особенностью философствования Георгия Конисского было то, что наиболее резкая критика у него была направлена не на мыслителей типа Бекона, Гассенди, а на учителя Аристотеля – Платона. Из сочинения «Философские заключения», так и из учебного философского курса видно, что для белорусского мыслителя были неприемлемы ни гносеология платоновского учения с ее теорией воспоминания («Знания не приобретаются путем воспоминаний»), ни платоновские идеи, истолкованные или как сущности, отдельные от индивидов, или как образы, существующие в уме Бога, ни термины, «но именно свойства индивидов, в конце концов сросшихся с ними, являются всеобщими как в сущности, так и в их выражении».

Такое противопоставление философских учений Платона и Аристотеля было вполне традиционно для русской философской мысли и восходило к стилю византийского философствования. Но Георгий Конисский был мыслителем XVIII века и поэтому следование традициям у него сочеталось с приверженностью к философским идеям Нового времени. На языке православного богослова и профессора философии это выражалось, например, утверждением мысли о том, что вывод о единственности мира следует не только из откровения библейских книг, но и из научного изучения природы.

Белорусские историки философии при общей характеристике философских взглядов Георгия Конисского очень любили писать об отдельных моментах прогрессивного характера его философского учения при общем господстве религиозного мировоззрения (как будто бы в то время могло быть иначе) и очень сожалели, что в философском плане мыслитель оставался в конце концов теологом-идеалистом и схоластом. Когда во второй половине XVIII в. на территорию Белоруссии начали проникать материалистические и атеистические идеи фран-

цузских буржуазных философов, Конисский не замедлил выступить против них. Он написал специальную работу, направленную против произведения, которое распространялось в Белоруссии под названием «Письма Вольтера». Людей, проявляющих какую-нибудь склонность к атеизму, Георгий Конисский называл «хищными врагами геенскими» «при пути сидящими и семя слова Божия пожигающими и пожирающими». Учение о Боге, теология, утверждал белорусский мыслитель, являются главным и необходимейшим источником знаний, а все прочие науки, которые назывались им философией, должны «служить теологии» и «получать от нее законы».

«Философские заключения» Георгия Конисского содержали в себе широкий круг философских проблем по вопросам физики, метафизики и этики, которые излагаются мыслителем с учетом разнообразия мнений прошлых веков. Нет ни одного начала естественного тела, начинал свои историко-философские эссеисы Георгий Конисский, которое определялось бы или как известная сущность согласно Пармениду, или как какой-нибудь один их четырех общеизвестных элементов согласно другим авторам; мало того, все четыре элемента не суть таковые начала. «Панспермия, или источник всех вещей, а также бесконечное количество атомов без основания объявляются поборниками таковыми началами».

Количество начал естественного мира в рамках его бытия, два: материя и форма, но как в «действительности происходит», поучает префект философии, их начал – три: материя, форма и лишение формы. При этом первичная материя правильно считается первым субъектом всего, из чего что-либо возникает так, как тому присуще не случайно, и во что последнее переходит, если оно почему-то разрушается. Таким образом, первичная материя не создается и не уничтожается, более того, не умножается и не уменьшается; первичная материя одинаково стремится к формам более совершенным и менее совершенным; при этом формы, соответствующие стремлению, принимаются, не подходящие же – утрачиваются. «Первичная материя по воле Бога может существовать без всякой формы, поэтому в действительности она отлична от форм. Кроме материи, создаются субстанциональные формы, которые вообще отличны и противоположны не только материи, но даже акциденциям». Известно, что формы выходят из материи, продолжал свои рассуждения Георгий Конисский, но как выходят и что существует раньше, каким образом они предшествуют материи, этого никто до сих пор не постиг. Единое целое, которое образуют материя и форма, являясь в действительности отличными от этого единого целого, служит доказательством их делимости.

Рассуждая в своем трактате «Философские заключения» о природе и причинах, Георгий Конисский писал о том, что природа правильно определяется как начало и причина движения и покоя в том, что существует прежде всего само по себе, а не в силу случайности. Название природа прямо и непосредственно

соответствует материи, а также форме, так как эта последняя является активным началом роста, благожелательного изменения, спонтанного передвижения и естественного покоя, а та, первая – действительно пассивное начало всякого движения и покоя.

Схоластизированный аристотелизм второй западноевропейской схоластики пронизывал все философское творчество Георгия Конисского. Без всякого сомнения, существуют четыре вида причин: материя, форма, причина производящая и конечная. Триединый, милостивый, всемогущий Бог есть ближайшая причина всех вещей, как сохраняющая, так и созидаящая. Конечная причина есть не только собственно причина, но также первая в ряду всех причин. Мыслитель проводил идею своеобразного теологического детерминизма: «По воле Бога две одинаковые причины не могут произвести одно и то же действие полностью и одновременно». Обращаясь к нерешенному до сих пор спору о движении между Аристотелем и Зеноном, Георгий Конисский писал о том, что движение есть акт сущности, находящейся в потенции, поскольку движение находится в потенции – оно тройное, а именно: в отношении количества, качества и места. Причина движения в отношении места в телах брошенных есть не среда, через которую они движутся, а сила к ним приложенная. Можно сказать, продолжал свою мысль Георгий Конисский, что наиболее вероятной причиной движения в легких и тяжелых телах является легкость и тяжесть тел, нежели первотолчок, как по Аристотелю, или направленные потоки частиц, согласно Гассенди, или вихри материи, по Картезию.

Аристотель все еще очень высокий авторитет для белорусского схоласта XIII века, но, соглашаясь с великим античным философом в целом, он с ним спорит по широкому кругу частностей: «Место правильно определяется Аристотелем как границы тела, содержащего неподвижное начало. Однако с точки зрения неподвижности ее основа должна полагаться не в самих границах, а в теле, помещенном у занятого отрезка пространства». Рассуждая о мире в целом, Георгий Конисский полагал его единым целым, состоящим из неба и земли, а также из тех основных начал, которые их образуют. Форма мира есть не какая-нибудь душа, а порядок, по которому вещи объединяются и плотнейшим образом связываются друг с другом и стремятся к одной и той же цели. Абсолютная конечная цель мира есть один Бог. Конечная же цель мира с точки зрения назначения естественных вещей – только человек. Мир единствен, что следует не только из священных книг, но также из природы. Если природа в рамках Божественной воли живет по законам физики, то человек, в пределах той же воли, живет по законам логики и нормам этики. «Логика, по Георгию Конисскому, есть практическое искусство, которое занимается умственными действиями, направленными к достижению истины, и которое стремится непосредственно к совершенствованию действий ума, к приобретению знаний»; «Этика – это научное практическое искусство, занимаю-

щееся действиями воли, направленными к добру, стремящаяся непосредственно к совершенству действий воли, а по существу – к счастью человека».

Философский курс Георгия Конисского в Киево-Могилянской Академии слушал Григорий Саввич Сковорода, которого, иногда, отдельные историки русской философии называли первым русским философом. Если Георгий Конисский был типичным представителем киево-могилянского философствования, то Григорий Сковорода являл собой яркое исключение. Выше мы уже отмечали, что он не воспринял господствующего философского направления Киево-Могилянской Академии – схоластицированного аристотелизма и построил свою философскую систему на философских принципах платонизма и христианизированного неоплатонизма. Именно в лице Григория Сковороды русская философия впервые имела основания претендовать на систематическую и дискурсивную форму оригинального философствования. Это явление было подчеркнуто в «Очерках русской философии» даже более чем скептически относящимся к русской философии Г.Г. Шпетом. Метафизическая система Григория Сковороды представляла в разнообразии форм вербально-иконического бытия, включавшего в себя персоналистически истолкованный платонизм, философски-метафизические доктрины «безначальной истины» и Софии-Премудрости Божией, библейскую герменевтику и диалогическую жанровую структуру. Общим фоном для разворачивания всех этих форм вербально-иконического бытия были культурно-исторические и мирозерцательные установки эпохи западноевропейского Барокко, которые были активно восприняты и ассимилированы в культуре Московской Руси XVII века и Российской империи первой половины XVIII века.

Философская система Григория Сковороды была весьма содержательна и многогранна, включая в себя теологию, онтологию, гносеологию, антропологию, этику, эстетику. В основе сковородиновской теологии лежала идея сверхсущего Единого, идея Божества на ступенях своей эманации. Это была, по сути, неоплатоническая интерпретация христианской тринитарной доктрины, сформулированной в форме оригинального учения о «трех мирах». В определенном смысле Григорий Сковорода примкнул к западноевропейской христианской традиции написания «теодицей». Онтология украинского мыслителя раскрывалась как платонизированное учение о «двух натурах» и «трех мирах», как особая метафизическая парадигма диалектики сверхсущего, сущего и не-сущего. Форма и содержание гносеологического учения Григория Сковороды были традиционно сведены к познанию Бога, Мира и Человека, как обретение истины на пути «эротического» восхождению к знаменитому греческому «архе», понимаемому как «первоисточник». Григорий Сковорода придал герменевтический оттенок природе процесса познания, обратившись к ноуменальному уровню вещей, посредством экзистенциального понимания истины. Антропология в философской системе Григория Сковороды многосторонне развивалась в форме учения о «внут-

реннем человеке», понимаемом как особая отрасль божественного логоса, осуществляющего взаимоотражение микрокосмоса и макрокосмоса в связи с проблемой «теозиса». У Григория Сковороды с комплексом этих проблем была еще связана проблема эмансипации от христианской инкарнационной мистерии; человек при этом понимался еще как сущность, владеющая бытием-для-себя. Философская система Григория Сковороды содержала в себе также достаточно развитое эстетическое учение. Мыслитель, как известно, был поэтом, ритором и педагогом. Прекрасное понималось им в определенном смысле как платоновские «идеи» в интеллектуальном свете Единого, а безобразное как платоновский меон, т.е. результат утраты «эйдосами» своей самотождественности. Творчество в философских диалогах и поэзии Григория Сковороды представало как демиургическая работа над становлением вещей на пути приведения не-бытия к Бытию. Все эти разделы философской системы Григория Сковороды были вполне традиционно теснейшим образом связаны с философской мыслью античности, средних веков, Ренессанса, Барокко, представленной именами Платона, Плотина, Эпикура, Плутарха, Оригена, Лукиана, Филона Александрийского, Евагрия Понтийского, Климента Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Эразма Роттердамского, Мануила Казачинского, Георгия Конисского, Дмитрия Ростовского (Туптало), Паисия Величковского и мн. др.

Центральное место в философской системе Григория Сковороды занимало учение о «трех мирах», с наибольшей четкостью изложенное в последнем диалоге «Потоп змиин». Все начиналось с библейской легенды о двух пришельцах Соломонова храма. Один из них был слепой, а второй – зрячий, и оба обратились к оракулу храма с вопросом о своей судьбе в этом мире. Оракул же отвечал, что мир этот не один, что вообще-то миров три. Существует один большой мир и два малых мира. Первый большой мир – это мир миров, «обительный мир», макрокосм, Вселенная; один из двух малых миров – микрокосм, мир-мирик, социум, человек. Второй из двух малых миров – это символический мир Библии, который является своеобразным посредником, соединяющим макрокосм, большой мир с микрокосмом, человеком.

Философское учение Григория Сковороды о «трех мирах» в рамках его общей системы дополнялось учением о «двух натурах». Уже в первом философском трактате «Начальная дверь к христианскому добронравию», написанному в 1766 году для молодого шляхетства Харьковской губернии, в главе первой «О Боге» читаем: «Весь мир состоит из двух натур: одна – видимая, другая – невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая – бог. Сия невидимая натура, или бог, всю тварь пронизывает и содержит; везде всегда был, есть и будет. Например, тело человеческое видно, но пронизывающий и содержащий оное ум не виден. По сей причине у древних бог назывался ум всемирный. Ему ж у них были разные имена, например: натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необхо-

димось, фортуна и проч. А у христиан знатнейшие ему имена следующие: дух, Господь, царь, отец, ум, истина. Последние два имени кажутся свойственнее прочих, потому что ум вовсе есть невестествен, а истина вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу... Что касается видимой натуры, то ей также не одно имя, например: вещество, или материя, земля, плоть, тень и проч.»

Философское учение о «трех мирах», в более или менее развернутой форме, содержалось почти во всех диалогах Григория Сковороды. Итак, все три мира состоят из двух едино составляющих натур, называемых материей и формой, которые еще у Платона назывались идеями, т.е. видениями, видами, образами. Обе «натуры» вечны и сложнейшая диалектика их взаимодействия в виде перманентного акта «творения из ничего» («*creatio ex nihilo*»), трактуемого как бесконечный процесс становления вещей. В сиянии сверхсущего Блага предстают «идеи» как предвечные парадигмы вещей, первичные порождающие модели, причащаясь которым материя-меон обретает бытийный статус. Сверхсущее Единое, материя-меон, особый способ их взаимодействия и некоторые другие моменты свидетельствуют о платоническо-неоплатоническом характере структуры онтологической модели, составляющей основу сковородиновского философствования. Это тем более примечательно, что подавляющее число профессоров Киево-Могилянской Академии, как правило, отдавали предпочтение аристотелизму, и платоновское учение об «идеях» представало в их философских курсах объектом радикальной критики.

Платон интерпретируется Григорием Сковородой в духе неоплатонизма, поскольку в средневековом христианстве и значительно позднее на онтологию Платона смотрели сквозь призму неоплатонической триады «Единое-Ум-Душа», которая в свою очередь, мыслилась генетически зависимой от христианской тринитарной доктрины. Сущее возникает путем развертывания сверхсущего Блага (Единого). Неоплатоническая эманационная лестница «Единое-Числа-Ум-Душа-Космос-Материя» есть результат взаимодействия двух субстанционально неравноправных моментов, Единого и Материи: с одной стороны, сущее является таковым в силу причастности к Единому, а с другой стороны, материя-меон оказывается общим принципом становления вещей, чистой потенцией бытия. Таким образом, ступени развертывания Единого зеркально отображают одна другую, вся эманационная лестница оказывается иерархией «зеркал», «образцов» и «образов», «пирамидой света и тьмы». На противоположных полюсах бытия Единое есть зеркало как исполненный источник всего сущего, материя же есть зеркало как выражение ирреальной грани, условие проявления единого в ином. Вслед за Николаем Кузанским, Григорий Сковорода сравнивал самого Бога с зеркалом, которое единственно безупречно, которым все принимается как есть, потому что это зеркало ни для чего существующего не другое, а то самое, что

есть во всем, что есть; потому и каждая ступенька бытия является, в свою очередь, «зеркалом» Бога.

Согласно традициям Киево-Могилянской Академии Григорий Сковорода признавал «верхнейшей наукой» богословие, понимаемое как наука о самопознании и достижении человеком счастья. При этом мыслитель интровертировал платоновское познание «эйдосов» вещей, превращая его в самопознание. В самопознании человек открывал, что его сущность не исчерпывается одним лишь его интеллектом, но и сердцем и волей. Отвлеченное познание для Григория Сковороды не имело большого смысла, так как он был убежден в том, что человек познает для того, чтобы истинно быть, возрастая в истине, изменять привычные параметры своего существования навстречу божественной полноте истины. Таким образом, в сознании мыслителя сформировалось достаточно критическое отношение к знанию, уводящему от самопознания и изменения своего бытийного статуса, к оторванной от жизни духа науке.

Философское учение Григория Сковороды являло собой достаточно оригинальное явление и занимало особое место в структуре русского философствования XVIII века, которое не выявило в своей среде учеников и философствующих последователей. Однако в XIX – начале XX веков многие из его идей и образов получили дальнейшее развитие в трудах и сочинениях таких мыслителей, как П. Д. Юркевич, Н. В. Гоголь, А. Ф. Вельтман, А. Белый, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и др.

Московская Славяно-Греко-Латинская Академия возникла несколько позднее Киево-Могилянской Академии в 1685 году и имела в своем основании значительно отличные принципы, основания, цели и задачи, построенные и организованные на противостоянии и борьбе двух культурно-исторических ориентаций – грекофильской (патриархи Иоаким и Адриан, братья-греки Иоанникий и Софроний Лихуды, ученик Епифания Славенецкого Ефимий, ректор школы при типографии иеромонах Тимофей, который много лет прожил в Палестине и на Афоне) и латинствующей (Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Савва Долгий, Гавриил Домецкий, Карион Истомина и др.). Свое название «латинствующие» получили из-за того, что требовали введение латинского языка в преподавание наук для того, чтобы быть на уровне мировой культуры того времени. Особая ситуация заключалась в том, что этот язык был языком чуждой православия конфессии. Размежевание позиций борющихся направлений усиливалось их различными точками зрения в охвативших тогда широкие слои русского общества спорах о догматах, церковных таинствах, в частности, таинстве евхаристии.

Среди полемических сочинений этой эпохи в связи с борьбой сторонников греческой и латинской ориентаций в развитии духовной культуры, были и непосредственно относившиеся к выбору направления преподавания различных дисциплин в Славяно-Греко-Латинской Академии. До нашего времени дошли

два анонимных сочинения, отражавших точку зрения сторонников грекофильской ориентации. Первое из них называлось «Довод вкратце: яко учения и язык эллиногреческий наипаче нужнъ и потребнъ, нежели латинскій языкъ и учения, и чемъ ползуетъ славенскому народу». Второе сочинение называлось «Рассуждение – учится ли намъ полезнее грамматики, риторики, философии и стихотворному художеству и оттуду познавати божественные писания или и не учася сим хитростемъ в простоте Богу угождати... Для доказательства необходимости и впредь обращаться к греческой, а не к западной культуре, авторы этих сочинений ссылались на генетическую связь веры, обрядов, алфавитов русских и греков, единство церковного учения, созданного Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Василием Великим, Афанасием Александрийским, Иоанном Дамаскиным. Осознавая себя преемниками их духовного наследия, они зачастую противопоставляли ему учение Фомы Аквинского и его последователей-иезуитов второй западноевропейской схоластики, которые через «неудобнопознаваемые силлогизмы или аргументы душительные» отвращают православных от веры. «Таково было латинское учение прелесно, – писал автор, – Рассуждения яко ножомъ намазанный: изначала лижущимъ сладокъ и безбеденъ мнится и елико болши облизуется, толико ближе гортаню близится и удобно лижещего заколетъ и смерти предастъ».

В борьбе с латинствующими автор анонимного трактата опирался на сочинения Максима Грека и Епифания Славенецкого, особенно на полемические работы первого против Николая Немчина, применявшего логику и геометрию для понимания троичности Бога, нисхождения Св. Духа и других актуальных богословских проблем. В этом анонимный автор очень близок к позициям Василия Суражского, книга которого «О единой истинной вере», изданная в 1588 году в Остроге, использовалась в борьбе с латинствующими в России вплоть до XVIII века. Почти полностью отрицая возможность применения в богословии логики и философии, восходящих к философским учениям язычников Платона и Аристотеля, Василий Суражский опирался на сочинения Максима Грека против латинян. Но, в отличие от Василия Суражского, который предпочитал стойкость в вере и простоту «нововымышленным силлогизмам», логике и философии, анонимный автор «Рассуждения – учится ли намъ полезнее грамматики, риторики, философии...» уже несколько иначе оценивает эту простоту. Она бывает двоякой, поучал он, одна есть добродетель терпения непамятозлобия, другая же, – «невежество, рекше неучение». Эта простота для человека, наделенного свободой воли, по выбору которой он может учиться или не учиться, есть зло, достойное вечной муки. Поэтому, утверждал автор анонимного трактата, «праведно неучение тма, ослепляющая умныя очи... Учение же ясная луча есть, ею же невежества тма разрушается и естественная человеческого разума очеса просвещаются, и есть великое благо». Таким образом, последователь грекофильской

ориентации рассматривал учение как «свет путеводящий к богопознанию», а неучение – как «невежество божьего закона».

В согласии с христианским учением о «Lux Dei» автор анонимного трактата склонялся к пониманию учения, мудрости как божественного света, истины, данной в божественном откровении. Божественная и человеческая или «внешняя» и «естественная» мудрость, учение, разум различались им как истина и неистина. Однако им признавалось и то положение, что и деятельность человеческого разума может быть полезной, если она открыта восприятию божественной истины и освещается ею. Исходящие от Бога эмманативные, придающие смысл зримому, потоки логоса и свет человеческого разума, естества встречаются на каком-то отрезке гносеологического ряда или цикла, соединяющего существо-Бога и естество-человека. Хотя автор и не признавал еще самостоятельности и самоценности деятельности человеческого разума, он уже идет навстречу им, говоря о соучастии разума в поучении и разрушении тьмы невежества.

К моменту открытия в Москве Славяно-Греко-Латинской Академии победили сторонники греческой ориентации преподавания наук. Этому способствовал и приезд в Россию двух ученых греков – братьев Иоанникия и Софрония Лихудов. Именно с их именами было связано начало систематического преподавания в России философии как учебной дисциплины, имеющей свой особый предмет и свои методы его изучения. Историк Славяно-Греко-Латинской Академии С.К. Смирнов различал в ее деятельности три периода. В первом преобладало греческое влияние, связанное с преподаванием братьев Лихудов, продолжался этот период с 1685 до 1700 гг. Во втором периоде (1700–1775) усилилось латинское влияние, большинство преподавателей в этот период было из Киева. Третий период когда уже возник Московский университет и начала набирать силу тенденция преобразования в духовное учебное заведение в 1814 году. Этот период был связан с активной деятельностью митрополита Платона (Левшина).

Братья Лихуды прибыли в Москву с рекомендациями вселенских патриархов и сразу включились в религиозно-идеологическую борьбу против «латинствующих», защищая церковь и православие от влияния католицизма, протестантизма и внутренних еретиков. Очень скоро они стали ведущими теоретиками в кругах, примыкающих к патриарху Иоакиму, а потом и к патриарху Адриану. Их перу принадлежали такие полемические сочинения как «Акос», «Показание истины», «Диалог грека учителя к некоему иезуиту», «Мечец духовный», «Показание и обличение ересей Лютера и Кальвина», «Обличение на гаждителей Библии»; произносят они также целый ряд речей, приветствующих Петра I и одержанные им победы. Особо философски значимыми были такие речи как «Слово о Софии премудрости» и «Поучение в пятую неделю святой четьырдесятницы о предопределении».

В этих сочинениях и речах достаточно полно излагалось понимание Лихудами философии в ее отношении к логосу, божественной премудрости, а также

философско-богословское учение о свободе воли и предопределении; последнее, как правило, сопровождалось критикой католической и протестантской интерпретации этих вопросов. Ученые братья решительно защищали свободу воли, хотя и считали, что реализации воли в добрых поступках способствует божественная поддержка и благоволение. Предопределение они рассматривали скорее как божественное предвидение, т.е. предшествующее человеческим поступкам знание Бога о их свершении и результатах.

Педагогическая деятельность братьев Лихудов началась в 1685 году с чтения курсов грамматики, риторики и поэтики. Подготовив своих слушателей, они в 1690–1691 гг. прочли курс по философии, который состоял из логики и натурфилософии или физики. Логику обычно читал Софроний Лихуд, называя ее «Яснейшим изложением всего логического действия», и которая была традиционным комментарием на логику Аристотеля и на введение в логику Порфирия. Московский логик во многом сокращал и переделывал то, «что у одного несравненного мужа изложено слишком обширно», и остерегался «всякого мудрования, несогласного с религией и православием». Логика Аристотеля была только лишь основой курса, так как в своих ссылках Лихуды демонстрировали знакомство с многочисленными комментариями Иоанна Грамматика, Евстратия, Фемистия, Аммония, Александра Афродизийского, Филопона, Аверроэса. Помимо константинопольской патриаршей школы, основанной еще Геннадием Схоларием, где Лихуды слушали философские курсы Иоанна Зигомалы, Леонарда Миндония, Эммануила Маргуня, они еще учились в Венеции и Падуе. Особенно много в своем курсе «Яснейшее изложение всего логического действия» Софроний Лихуд использовал венецианские лекции Герасима Влаха.

Общему логическому курсу было предпослано Введение, которое состояло из трех частей в соответствии с тремя действиями ума. Сразу же после Введения поднимался вопрос о предмете логики, о значении ее как знания, о ее составе и разделении. Определяя логику как науку теоретическую, Софроний Лихуд вместе с тем подразделял ее на дидактическую и прикладную. Предлагая «объяснение и вопросы на «Введение» Порфирия», он считал его вполне полезным не только для понимания «Категорий» Аристотеля, но и всей философии вообще.

Курс натуральной философии или физики в Славяно-Греко-Латинской Академии читался Иоанникием Лихудом и также являлся комментарием на физику Аристотеля. В ней рассматривался вопрос о предмете натуральной философии, об отношении физики и метафизики, природы и искусства, о началах физических тел – материи и форме – по Аристотелю и по учениям других древних мыслителей. Наряду со всеми этими вопросами излагались проблемы причинности, движения, действия и страдания. «В основу своих суждений, – писал историк Славяно-Греко-Латинской Академии С.К. Смирнов, – наставник часто берет Св. Писание и сим оружием поражает древних физиков и атомистов – Фалеса, Анаксагора, Демокрита, Эпикура и позднейших толкователей Аристоте-

ля». Так, например, при изложении учения о началах физических тел Иоанникий Лихуд полемизировал по этому вопросу против взглядов Томмазо Кампанеллы: «Кампанелла допускает четыре начала вещей: теплоту, холод, сухость и влажность. Он учит, что Бог вначале сотворил нечто целое несовершенное или какую-то необразованную массу с упомянутыми качествами, находившимися во взаимной борьбе. Теплота уточнила и очистила эту массу и, расширяя ее кругообразно, произвела небо; холод, сжав грубую часть массы, образовал землю. Некоторую часть массы взяла влажность и произвела воду, от разрушения воды силою тепла произошли испарения и от сего образовался воздух... Против сего учения, – продолжал Иоанникий Лихуд, – которое скорее представляется басней поэтов, чем философским мнением, восстанут все православные христианские философы, которое, основываясь на Св. Писании, утверждают, что небо и стихии непосредственно сотворены богом, да и сам Кампанелла, составив умозаключение против Аристотеля, противоречит себе».

Братья Лихуды оставили в Москве немало учеников, ставших известными деятелями русской философской культуры. К их числу относятся Палладий Роговский, Леонтий Магницкий, Федор Поликарпов, Николай Семенов, Феолог, Карион Истомин и мн. др. В их сочинениях отчетливо отразились философские идеи того направления, которое представляли братья Лихуды; многие пошли дальше своих учителей. Но все они в той или иной мере отражали тот поворот в культурно-философской ориентации, который происходил в конце XVII – начале XVIII века. Будущий префект Палладий Роговский, даже не дослушав философских курсов Лихудов, отправился за западной мудростью и в течение восьми лет учился в коллегиях и университетах Чехии, Германии, Голландии и Италии. В 1699 году он получил диплом доктора философии, позволивший ему по возвращении в Москву стать ректором Славяно-Греко-Латинской Академии, которая охотно призывала в свои ряды и киевских ученых. С 1703 и до 70-х годов XVIII века философию в Москве преподавали такие киевские мудрецы как Иосиф Туробойский, Стефан Яворский, Феофилакт Лопатинский, Гедеон Вишневский, Стефан Калиновский, Гавриил Бужинский, Антоний Кувечинский, Порфирий Крайский, Георгий Щербацкий и др. Философские курсы, прочитанные в Славяно-Греко-Латинской Академии, в это время были построены, также как и в Киево-Могилянской Академии, на схоластизированном аристотелизме второй западноевропейской схоластики, и имена Суареса, Овиедо, Васквеза, Толетта, Арриаги так же были хорошо известны студентам московской академии, как и их киевским коллегам.

Если современные киевские ученые проделали огромную работу по выявлению, описанию, переводу с латинского языка и аналитической характеристике философских курсов и курсов по риторике профессоров Киево-Могилянской Академии, то философское наследие Славяно-Греко-Латинской Академии изу-

чено крайне недостаточно и является задачей напряженных будущих исследований. В настоящее время наши знания в этой области крайне фрагментарны. Известны лишь разрозненные, немногочисленные отрывки текстов курсов, прочитанных в Московской Академии; в основном они содержатся в книге М. Семенцовского «Братья Лихуды» (СПб., 1899). В течение более ста лет Славяно-Греко-Латинская Академия была крупнейшим учебным заведением Московской Руси, а затем и Российской империи, предварившим и подготовившим организацию Московского университета и Санкт-Петербургской академии наук. На профессиональном уровне изучение ее философского наследия лишь недавно началось в трудах А.В. Панибратцева и В.В. Аржанухина. В наибольшей мере получило разработку философское творчество ректора Славяно-Греко-Латинской Академии Феофилакта Лопатинского. Риторический сборник начала XVIII века включал в себя текст философского курса мыслителя со следующим барочным названием: «Аристотелевский тривий, изложенный украинской Минервой в течение двух лет, три раздела философии перипатетиков, методом, используемым в школах, в Афинах Алексеевских, святого светлейшего царского величества в Москве, Кинтией Яворского освещенные и публично изложенные в году, после того как вечная мудрость нашла ясный путь с неба на землю 1704, 9 сентября)». Эта пышность барочных наименований философских и риторических курсов была, с одной стороны, вполне характерной для своего времени, а с другой стороны, весьма информативна. В самом названии курса Феофилакта Лопатинского была заложена информация о том, что общая научная политика Московского царства была в значительной мере киевской ориентации, почерпая ученость у киевской Минервы; общекультурный уровень двора московского царя Алексея Михайловича был охарактеризован сравнением с образом «Афин Алексеевских»; выражение «Кинтией Яворского освещенные» свидетельствовало о высочайшем почтении и почитании должности «местоблюстителя патриаршего престола», исполняемой Стефаном Яворским; суть же содержания философского курса была изложена в словах о том, что «Аристотелевский тривий» с традиционным делением на логику, физику и метафизику прошел путь перипатетиков и выработал особый метод, сформулированный в многочисленных школах второй западноевропейской схоластики.

Исследователь философского творчества Феофилакта Лопатинского – А. В. Панибратцев в своей монографии «Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (Первая четверть XVIII века). М., 1997» выявил еще целый ряд рукописей и книг московского мыслителя: «Апокрисис, или ответ о лютеранской ереси» (Рукопись); «Божие уничижителей гордых уничижение, при вшествии свейския силы разорителя, действием академии учением греческим, словенским латинским процветающее изображение» (М., 1710); «Иго Христово благо и бремя его легко. Возражение на книгу “Иго неудобноносимое”»

(т. 1–2. Рукопись 1712); «Зерцало горячайшего к Господу Богу духа, излияннаго Феофилактом Лопатинским, блаженныя памяти архиепископов Тверских и Кашинских, им самим сочиненное на латинском языке и своеручно писанное». (М., 1782; 2 изд. – 1787); «Неправда раскольниковская, которую на себе обрядили выгодские пустословы» (Рукопись); «Обличение неправды раскольниковской» (М., 1745); латинские курсы по диалектике и логике – «Introductio in trivium Aristotelis imo in universam philosophiam seu Dialectica»; «Proemium Logicae. Controversia proemialis de natura Logicae», а также множество «Слов» по поводу тезоименитств сильных мира сего и благодарственных служб по поводу Великих побед.

Особое место в философском творчестве Феофилакta Лопатинского занимала «Интродукция» – своеобразное введение или пропедевтика в обширный философский курс, читанный мыслителем в Славяно-Греко-Латинской Академии с 1704 по 1707 годы. Особый интерес представляют завершающие «Интродукцию» параграфы 67–69, которые содержали историко-философскую оценку схоластизированного аристотелизма, а также философии Нового времени. «67. Перипатетики разделились на три знаменитые школы. Первые – томисты, последователи Фомы Аквинского, “doctor angelicus”... Вторые – скотисты, последователи Иоанна Дунса Скота... Третьи – номиналисты, последователи Вильгельма Оккама... 68. Среди новейших направлений первое место претендует занять картезианская философия. Ее основатель, Рене Декарт, славился умом и благородным происхождением... Разрабатывая свое учение, Декарт ступил на путь философствования, по которому уже многие века никто не шел. Философ пытался объяснить видимые большой и малый миры, явления в них происходящие, а также удивительные состояния ощущения, исходя из величины, формы, движения и столкновения тел. Декарт заимствовал эти гипотезы у Демокрита с той единственной разницей, что считал свои атомы, или корпускулы, делимыми. Справился ли Декарт с задачей или нет, мы увидим, когда перейдем к материалу, объясняемому философом.

Хотя мы с большим уважением относимся ко всем философам, в особенности к Аристотелю, мы не станем слепо ограничиваться мнением древних, руководствуясь единственно желанием обрести истину. Поэтому мы никому не клянемся в верности, все нам друзья, но истина дороже. Философ должен рационально доказывать свое мнение, а не опираться на авторитет. Арриага сказал, что пристрастие к тому или иному автору помешало многим сделать правильный выбор, превратив тем самым прекрасных сыновей в мерзких обезьян. Мы увидим, что критическое рассмотрение некоторых мнений кое-кем воспринимается как преступление, хотя это чаще всего происходит из-за неправильного понимания отдельных мест из трудов Аристотели или иного философа, или же просто объясняется произволом яростного критика. Сегодня, как сказал тот же

Арриага, у человека те же пять чувств, что и в древности, к тому же нет никакого сомнения в том, что наши чувства не слабее, но сильнее. Поэтому ум не является привилегией ни Платона, ни Аристотеля – да не оскудеет рука Господня».

К концу XVIII века произошли существенные изменения в стиле и общих ориентациях философствования в Киево-Могилянской и Славяно-Греко-Латинской Академиях. На примере философских курсов Георгия Щербацкого можно рассмотреть феномен активного проникновения картезианской философии во внутреннюю структуру российского философствования. С философскими идеями Нового времени в Киевской и Московской академиях были не только хорошо знакомы, но и принимали их в той или иной мере за достойных для подражания и следования. Новым философским кумиром становится Христиан Вольф; его философская система в наибольшей степени соответствовала переходному периоду от схоластического аристотелизма к философским идеям Нового времени, построенных на достижениях эпохи великих научных революций. Философские сочинения Христиана Вольфа и его многочисленных учеников, таких как Баумейстер, Бруккер, Винклер, стали учебными пособиями для студентов обеих академий. Более подробно проблемы вольфианской философии и ее взаимосвязанности с русской духовно-академической философией мы рассмотрим в соответствующем разделе третьей главы настоящего исследования.

Подводя итоги настоящей главы, можно с полной уверенностью утверждать мысль о том, что русская духовно-академическая философия зародилась и выросла на достаточно мощном философском фундаменте. Этот фундамент являл собой развитую форму схоластицированного аристотелизма, с развитой учебно-педагогической системой, воплощенной в Киево-Могилянской и Славяно-Греко-Латинской Академиях, и вобравшей в себя лучшие достижения западноевропейского университетского образования. Вторая западноевропейская схоластика хоть и противостояла русскому православию, но сумела внести в научный стиль русского философствования высокий уровень философского профессионализма. При этом нельзя забывать тот духовно-исторический факт, что третьему латино-польскому влиянию предшествовали первое болгарское и второе болгарское влияния, философская традиция которых в форме неоплатонизирующего аристотелизма и христианизированного неоплатонизма не прошли бесследно для формирования общефилософского фона русского духовно-академического философствования.

Философия в русских Духовных Академиях: изучение, преподавание, исследования

Санкт-Петербургская Духовная Академия

Первое официальное устройство в России Духовной Академии произошло в столице империи на основании Устава Духовных Академий 1809 года, который вменял в обязанность профессорам философии, утвердив в сознании студентов философскую терминологию, «ввести их потом прямо к самим источникам философских мнений и в них показать им как первоначальные их основания, так и связь разных теорий между собою». Профессор конфессионального учебного заведения «должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, единой истинной, если не будут его искать в учении христианском». В начальный период своего существования философские дисциплины в СПбДА преподавались по учебникам Бруккера, Винклера и Карпе, которые были приверженцами лейбнице-вольфианской метафизики. Первым преподавателем философии был иеромонах Евгений (Казанцев). Уже в 1810 году были приглашены немецкие профессора философии – Игнатий Фесслер и Иоганн фон Хорн. С 1814 года философия в академии преподавалась И. Я. Вертинским (1814–1826), Т. Ф. Никольским, И. М. Певницким, А. Красносельским (1826–1829), Д. С. Вершинским (1830–1835).

«Преподаватели этого периода, – писал историк первой русской Духовной Академии И.А. Чистович, – не заняли самостоятельного места в истории русской духовной философии, но именно благодаря их талантливости и трудолюбию из студентов СПбДА вышли будущие наставники философских дисциплин в других Духовных Академиях России». Василий Кутневич стал первым профессором философии МДА, а Иван Скворцов – КДА. «Таким образом, не будет преувеличением сделать вывод, что СПбДА в первые годы своего существования была истинным очагом русской духовной философии и благотворным фактором ее дальнейшего развития». Информацию о философских взглядах Игнатия Фесслера и Иоганна фон Хорна можно почерпнуть из их собственных конспектов, пересказанных в «Истории С.-Петербургской Духовной Академии» того же И.А. Чистовича. Философию Фесслер понимал как «очевидное знание разума и деятельную жизнь духа», а религию – как «свет сей жизни и живоносное начало». Совершенство духа заключено «во внутреннем гармоническом согласии между разумом, рассудком, воображением и внутренним чувством»; совершенство же философии состоит «в ее полном единении и сообразности с единою, вечною, божественною религией, которая открыта миру в Иисусе Христе». Формально это вполне соответствовало с общими религиозными тенденциями духовно-

академического философствования. Фесслер же, как бывший католик и протестант с теософическими настроениями, достаточно четко осознавал свой долг в воспитании будущих руководителей православной паствы. Игнатий Фесслер, по рекомендации П.Д. Лодия, был приглашен в Санкт-Петербургскую Духовную Академию М.Н. Сперанским из Львова и проработал в ней всего пять месяцев с февраля по июль. Затем он был уволен после рассмотрения учебного конспекта и отзыва о нем архиепископа Феофилакта в Комиссии духовных училищ, что свидетельствовало о сложности подбора ученых кадров, удовлетворяющих русское православие.

В своих лекциях Фесслер резко отличал разум и идею от рассудка и понятия. Разум, по его мнению, есть способность идей, созерцая себя, он созерцает врожденную ему идею Бога, бесконечного и необходимого Всецелого. Из этой первоначальной идеи разум порождает свои общие идеи и препровождает их в рассудок, который постигает в сознании, объемлет и преобразует в понятия как это отражение идей разума, так и представления чувственности. Неопределенные идеи разума рассудок ограничивает, определяет и оформляет, а разнообразие и множественность представлений чувственности он слагает в единство. Врожденной идее о Боге Бесконечном и Всецелом немецкий мыслитель приписывал объективную реальность и истину, а понятиям рассудка – лишь условную реальность и условную истину. Таким образом, получалось, что созерцающий разум способен обладать независимым знанием идей, а рассудок только лишь условным и символическим.

«Замечания Феофилакта на конспект Фесслера, – комментировал эту философско-педагогическую коллизию Г. Г. Шпет, – яркий показатель того философского невегласия, в котором пребывало даже высшее русское духовенство. Во-первых, он упрекает Фесслера в рационализме, решительно апеллируя к опыту и сенсуализму, авторитетами которого он почитает не только Аристотеля и Бэкона, но также Декарта; учение о врожденности для него – произвол и ложь. И в то же время, по его мнению, во-вторых, он ставит на вид Фесслеру его идеализм – цель философии, по его мнению, «предметная вещественность (реальность) и истина»... Фесслер, по мнению архиепископа Феофилакта, не удовлетворял требованиям проекта Устава Духовных Академий, согласно которому преподавание философии должно быть «в постоянном подчинении высшему авторитету».

Об Иоганне фон Хорне докторе философии Иенского университета И. А. Чистович сообщает совсем немного. Выпускник Гаальского университета с 1804 года работал в качестве профессора богословия в Дерпте и на кафедре философии Санкт-Петербургской Духовной Академии был приглашен в 1810 году, прослужив там до 1814 года. Оригинальность его философских взглядов и новизна лекций не простирались далее того, что его уже не удовлетворял традици-

онный учебник Иоганна Генриха Винклера «Физика, или Естественная философия в сокращенной баумейстеровой философии напечатанная и с лат. на рос. яз. переведенная... синтаксис с учителем диаконом Иоанном Ушаковым» (М., 1785), и последний был заменен на «Ynstutiones» Ф. С. Карпе.

Среди одних из первых выпускников Санкт-Петербургской Духовной Академии наибольших успехов в области философии достиг Ф. Ф. Сидонский. Широко известным он стал благодаря своей книге «Введение в науку философии» (СПб., 1833). По мнению Г. Г. Шпета, высказанному в «Очерке развития русской философии», это «не просто компиляция и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года»; она не полностью находилась «под влиянием официальных потребностей, а относительно самостоятельна в выборе мнений», с другой же стороны, Ф. Ф. Сидонский в своей книге зафиксировал почти все стилевые и типологические особенности русского духовно-академического философствования. Академия Наук удостоила книгу по философии полной Демидовской премией. Академическая рецензия была написана А. А. Фишером и опубликована в официальном «Журнале Министерства Народного Просвещения»: «Автор действительно обладает философским даром и при самостоятельном, впрочем, воззрении на свою науку придерживается преимущественно немецкой школы, коротко ему знакомой». А. А. Фишер был прав и Ф. Ф. Сидонский действительно находился под влиянием широкого круга немецких философских систем, но в его философских построениях отводилось большое место опыту, что дало основание для Э. Радлова (Очерк истории русской философии. СПб., 1920) и ряда других исследователей утверждать мысль о том, что духовно-академический мыслитель «усвоил себе идеи английского эмпиризма». Определенные основания для подобного суждения подавало не «Введение в науку философии», а рецензия на книгу «Немецкая психология» М. М. Троицкого: «Давно уже я высказывал, — писал Сидонский, — свой взгляд на прием — путь догадок, к какому необходимо прибегать в области философии, чтобы подвинуться в расширении человеческого знания; давно уже известно, что не анализ один и не синтез один округляет и завершает наши знания, а должны оба преемственно и совместно подвинуть нашу мысль в разрешении задач ее. Если бы свежий мыслитель с дарованиями Милля подверг эту мысль разработке, подобно той, какой подверг Милль индукцию, для уяснения метода философского, думается, сделан был бы шаг не незначительный».

В определенном смысле Сидонский, действительно, понимал философию как «эмпирическую метафизику», что относительно близко приближается к современному понятию «индуктивной метафизики». «Философия, — писал он во «Введении в науку философии», — должна исходить из опыта, как правило, из внутреннего опыта, но от опыта она должна восходить к разуму. На этом пути эмпирической метафизики нет условий для разногласий с делами и истинами веры, так как Бог является общим источником как для откровения, так и для разума».

В философии Сидонский усматривал три тематических сюжета: космологию, мораль и гносеологию. Основной задачей философии, по его мнению, было «объяснение природы как известной совокупности явлений» из действующих в ней сил и из жизни в ней разлитой, и «уразумение жизни мира составляет основной вопрос любомудрия». С другой стороны, Сидонский определял философию также «как высшее развитие мысли» и даже «как саморазумение духа человеческого», что ставит ее «выше всего предметного и своеличного». Это разнообразие определений философии свидетельствовало о стремлении мыслителя примирить далеко не тождественные мысли для «пути среднего и верного», для «золотой середины», которая одна только и способна создать «здравую философию».

Типологическими характеристиками философского знания для русского духовно-академического мыслителя являлись его трансцендентальность («выспренность») и автономность («самостоятельность»). Самостоятельность предполагает независимость от авторитета, а трансцендентальность, выспренность, «отрешенность от предметного» приводит к тому, что философия образует себе такое понятие об «образе бытия всего сущего», которое не довольствуется тем, что «дает видеть опыт», а проникает во «внутреннюю жизнь всего бытного» и открывает «те представления, которые разрешают загадку всякого бытия или разливают свет на природу наших познаний и действий».

Всеми этими качествами философия отличается от обычного здравого, или общего, смысла, и от узкого рассудочного мышления, потому что органом философского познания служит разум, который необратимо стремится к выспренности и требует определенной самостоятельности. Философия пока не сумеет освободиться от «обольстительной основательности действий рассудка, не может подняться до мысли, что есть истина, не зависящая от подчинения одной мысли под другую». Рассудок должен работать под надзором «разумного инстинкта». Силою одного рассудка нельзя завершить знание; «понятие сущего объемлет только всю область мыслимого: но не сближает нас с Богом». Чувство жаждет высшего, единения с ним, и тут человек не доверяет уже рассудку, отдается «влечению разумного инстинкта». Рассудок перестает теперь быть властелином, сам покоряется «и начинает работу развития и усиления владычества чувства; – человек вступает на степень разумности! Приведение всего к стройному единству, покорение высокой цели есть дело разума».

Общий пиетет перед разумом у Сидонского очень высок: «Высшее умственное самосознание, на котором утверждается философская выспренность и самостоятельность, ниоткуда больше не развиваются, как из нашего разума, в его таинственном единении с сущим и Первосущим взятого». Более того, сама философия понималась Сидонским как своеобразный плод развивающегося разума, который стремится к такой общей цели как воплощенность в системе мыслей. «Сей переход разума в жизнь предметную, сие переложение в систему по-

нятий совершается в умозрительных усилиях философов». Так как разум, далее, есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном», то «все развитие разума есть развитие нашего разума вселенной: и наоборот, развитие определений, проясняющих естественно и удовлетворительно быт вселенной, есть плод и явление развития разума». Умственное построение вселенной закончится, «когда мы успеем в системе философской, как художник в искусственном произведении, опредметить все идеи человеческого разума».

Как всегда тонкую, интересную аналитическую характеристику философских воззрений Сидонского дает в своем «Очерке развития русской философии» Г. Г. Шпет, который называл духовно-академического мыслителя скептиком, боящимся не быть философом и философом, озабоченным мнением о своем статусе православного христианина. «Он захотел получить чистую философскую воду путем соединения Канта и Якоби, но происшедший у него взрыв гремучего газа разрушает всю его философскую лабораторию. Такой результат получается, может быть, неожиданно для самого Сидонского и вопреки его сознательному желанию, но, несомненно, с другой стороны, что он с самого начала не желал никакой независимой философии. Это видно из постановки и решения главного для него вопроса об отношении философии и религии. Он допускает, что философские изыскания и истины веры – две отличные, хотя и не отдельные области, но допускает только до тех пор, пока под верою «разумеется не определенная какая-либо, но всякая известная по истории». По мнению русского религиозного мыслителя, философия должна служить верующим людям; она «хочет как бы сретить Божество, в светозарном величии исходящее из своего не вечернего света, воззвать к жизни не-сущее, желает радостно приветствовать исход Его, зреть дивное проливание жизни во вселенную и устройство сил ее и отношений».

Из всех историков русской философии Г. Г. Шпет в своих «Очерках развития русской философии» единственный называет, описывает и анализирует сочинения духовно-академических «подражателей» и последователей Ф. Ф. Сидонского. В своей общей оценке он ставил их значительно ниже – это Ф. М. Надежин, А. В. Дроздов, И. А. Кедров. Первый был автором таких сочинений как «Очерк философии по Рейнгольду» (СПб., 1837) и «Опыта науки философии» (СПб., 1845), в котором «он прямо примыкает к Сидонскому». Вводный раздел «Опыта науки философии» назывался «Психическая антропология» – последующие разделы Логика (логика и гносеология), Метафизика (философия природы, философия духа, метафизическое богословие), Ифика (философия права, философия нравов). Надеждина не удовлетворяло философствование Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Якоби. Он утверждал, что «естественному здравому взгляду на вещи» более соответствует «опыт разьяснения наших познаний», известный под именем «системы гармонических законов», т.е. опыт разьяснения, основанный на свидетельстве сознания и рассмотрении того места, какое зани-

мает человек в мире». Общая оценка Г. Г. Шпетом сочинений этого мыслителя вылилась в формулу, что это витализм с ясной спиритуалистической окраской.

В целом книгу «следует, конечно, оценивать в связи с разработкой т.н. нравственного, или «деятельного», богословия, которая у нас возникла в то время под влиянием новых течений в немецком богословии как католического, так и протестантского направления. В общем, Надежин конструирует из эпигонов немецкого идеализма новую схоластику, формально возвращающую преподавание философии на привычные для духовных академий вольфианские рельсы». К этой же системе ценностных оценок относился «Опыт системы нравственной философии» (СПб., 1835) магистра Алексея Дроздова, который был издан стараниями и попечительством самого Ф. Ф. Сидонского.

Из среды влияния Петербургской духовной академии вышел также «Опыт философии природы» (СПб., 1838) И. Кедрова. Этому же автору принадлежит компилятивный учебник «Курс психологии» (Ярославль, 1844), а также его неопубликованное рассуждение «Критический взгляд на философию», которое было достаточно подробно описано в «Истории философии» архим. Гавриила. «И. Кедров считает отличительным признаком философии выпренность, возвышающую философию над всем временным и пространственным, чем она и отличается от естествознания, изучающего природу в чувственных формах пространства и времени».

Преемником Ф. Ф. Сидонского на кафедре философии стал в 1833 году выпускник Киевской Духовной Академии В. Н. Карпов, который был одним из официальных рецензентов «Введения в науку философии» и таким образом участвовал в его смещении с должности. Особую известность он получил из-за своих переводов сочинений Платона и из-за посвященного его памяти юбилейного академического сборника. Библиографическое описание статей, заметок и рецензий о переводе сочинений Платона профессором СПб. Духовной Академии насчитывает множество позиций, а в предисловии ко второму изданию 1863 года содержались очень интересные рассуждения о побудительных причинах сделанного перевода: «Найдет ли у нас Платон довольно читателей? Эта мысль долго колебала меня: я думал, передумывал, представлял направление нынешнего образования, соображал требования современного общества, вслушивался в толки о философии, ожидал внушения Сократова гения; но ничто не просветляло моей мысли и не наклоняло ее к чему-нибудь определенному. Одно только обстоятельство делало легкий перевес в пользу издания: это – пробуждение духовенства к развитию в своей среде учено-литературной деятельности и старание министерства восстановить на кафедрах его училищ здравую и плодоносную в своих основаниях философию. Почему же, думал я, в такую пору всеобщего стремления к установлению прочной учености в России негодились бы идеи Платона, когда и в прежние времена, за три века перед этим, его именно творениями открывалась эпоха возрождения наук на западе Европы?»

В. Н. Карпов был одним из самых «чистых» и последовательных платоников в русском духовно-академическом философствовании и построил в этом духе достаточно цельную философскую систему, которую изложил в таких работах как «Введение в философию» (СПб., 1840), «Систематическое изложение логики» (СПб., 1856), в чтениях по психологии (1868). Свое философское учение он назвал философским синтетизмом, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном единстве их существования, а не выводились одно из другого. Основанием философии, по Карпову, является сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно, как нечто реальное, существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему стремится. Таким образом, по мнению Карпова, в духе философского платонизма можно избежать односторонности, когда берется какое-либо философское начало (иногда чувство, иногда ум) и ему подчиняют другое начало. Особой областью метафизических исследований, в философской системе духовно-академического мыслителя, признавался человек и окружающий его мир в той мере, в какой он способен отражаться в человеке, а так как отражения в человеческом сознании бывают правильные и неправильные, то возникает потребность в определенном критерии, которым могут быть только присущие человеческой природе нормы. Из этого антропологизма возрастала роль психологии, которая, по мнению Карпова, должна лежать в основании всей энциклопедии философских наук, имея своим источником внутренний опыт, свободный от каких-либо предвзятых мнений. Вместе с тем совершенно чистое опытное исследование невозможно, считал Карпов, поэтому при психологических исследованиях необходимо руководствоваться святоотческим богооткровенным учением о человеческой природе. Философский психологизм Карпова был очень тесно связан с его логицизмом онтологического характера, сформулированным в «Систематическом изложении логики». Очень важной и интересной была рецензия Вл. Соловьева на эту книгу, в которой подчеркивалась высокая научная значимость этого логического исследования и утверждалась мысль о его современном звучании.

Большое влияние на мирозерцание Карпова оказало самобытное философское учение Г. С. Сковороды о трех мирах и двух натурах. Мир духовно-академическим философом понимался трояко: как чувственный, метафизический и абсолютный (абсолютное бытие). Соответственно и человек может трояким образом входить в мир: через внешние ощущения, связывающие его с чувственной реальностью; через «идеи», обуславливающие связь с метафизической («мыслимой» – по терминологии самого Карпова) сферой бытия; через духовное созерцание, связывающее его с Божеством. Лишь только при наличии этой троякой гармонии в душе человека «все сложится в одну беспредельную косморуamu,

сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему». Таким образом, в основании системы философского синтетизма Карпова лежал «закон гармонического бытия вселенной». Очень показательно также совпадение мыслей Карпова и Сковороды в вопросе о необходимости построения русской философии, которая, как правило, всегда находилась в зависимости от условий различных форм народно-общественной жизни (православия и «единодержавия»). Общая задача русского философствования формулировалась как признание определенного места, значения и отношений человека в мире, поскольку человек, сам в себе всегда и везде одинаковый, в развитии охарактеризован Карповым как тип истинно русской жизни. Из соображений подобного рода с неизбежностью следовал вывод о том, что высшая задача философии – это прояснение человеку его обязанностей по отношению к религии и отечеству. В среде духовно-академической корпорации Карпов всегда почитался идеально настроенным «христианским мыслителем», который в достаточно полном объеме предался «водительству Церкви и Отечества».

«Героически разрубив узел проблемы веры и знания тем, что «дух» был отнесен в области для метафизики недоступные, Карпов уже не боялся никаких компрометирующих философских выводов, лишь бы они не противоречили истинам, «раскрытым в св. Писании с совершенною ясностью». Относительность же человеческого бытия и познания, разумеется, св. Писанию нимало не противоречит, – и не только в том случае, когда ограничение исходит от Откровения, которое есть «голос отечества небесного, проводимый Церковью, но и тогда, когда оно исходит от уставов государственных, которые суть «призывания отечества земного, возвещаемые правительством». Для верующего члена Церкви и гражданина Отечества необходима «истинная и здравая философия, которая бы беспристрастно исследовала человеческую природу». Натурализм, к которому ведет это рассуждение Карпова, преобразуется им, однако, в спиритуализм, с сохранением в то же время отграниченности от рационалистического «формализма». Почти все философы, признающие самопознание исходным пунктом любого философствования, пояснял Карпов, берут иногда в основу своих исследований «науку мышления», но психическая деятельность не состоит в одном мышлении, и формы действия не могут быть определены, пока не будет определено само бытие, из сущности которого они развиваются. Чтобы избежать этого неудобства, философы обращаются к существу человека, поскольку оно является в сознании как нечто самостоятельное, как «Я» равное самому себе. Но так как само это существо есть существо чисто логическое, то ничего, кроме ряда логических заключений, из него вывести невозможно. «Если же с понятием своего Я мы соединяем значение бытия действительно реального и в представлении приписываем ему определенные свойства, то этим актом необходимо предполагаем уже предварительное исследование собственной природы путем опыта и наблюде-

ния... Психология должна начинать свое поприще исследованием человеческого бытия, а не деятельности».

Таким образом, Карпов в своем «Введении в философию» ставит на место умозрения – опыт, а на место деятельности – бытие; на место духа – сверхчувственное, а на место имманентного Абсолюта – сверхмудрого Бога. В «Очерках развития русской философии» Шпет Г. Г. дал очень резкую и скептическую оценку всей русской духовно-академической философии в целом и Карпову в частности. Среди самых тяжких обвинений этой философии – это было обвинение в сервиллизме. Самого Карпова историк русской философии еще хоть как-то выделял и отличал: «Он оказался лишь способнее – и для нас это был большой шаг вперед – к усвоению европейских научных методов изложения на место отечественной «церковно-славянской» вязи и заимствованной иезуитской схоластики. Он научно строже Сидонского, систематичнее, и он умнее Надежина, Кедрова, Дроздова. Только дух его – один с ними. Философское единство этого духа в направлении теизма и спиритуализма – нормально и естественно, хотя определяется оно не всегда имманентно, а по предписанному заданию учреждения... Православная духовная философия слишком поддавалась внефилософскому и – что для нее хуже – внедогматическому давлению. Чувство связанности – преобладающая психологическая черта этой философии. Отсюда – боязнь ясных очертаний, отчетливых форм и четких формул. Колебательное состояние становится традицией, создающей своеобразную преемственность в усвоении и передаче неопределенных «сказаний», – все равно как и нашей «свободной» публицистике сложилась своя традиция «иносказания». Удачный маневр между подводным камнем цензуры и нависающей прибрежной скалой свободного суждения иностранной книжки по философии, при отсутствии надежного руководства разработанной и церковью принятой православной – не инославной – догматики, возводится если не канон, то в особый философский жаргон. От этого, в конце концов, и, говоря строго, у нас не было православной философской школы, а есть только свой стиль – плохой стиль, но стиль, и свой, – духовно-академического философствования: при всем добросовестном, почти физическом, можно сказать воловьем, трудолюбии, стиль ленивой, туго дающейся мысли, сопровождающейся какой-то недоговоренностью, каким-то «себе на уме», которое как будто ждет доверия к своей глубине и тонкости, но не внушает, однако, его – нет его, и откуда ему взяться, из чего зародиться, на что опереться?...» Мы специально привели столь уничижительный отзыв о русской духовно-академической философии для того, чтобы, с одной стороны, выявить историко-философские истоки исследовательской традиции пренебрегающей этой стороной русского философствования вообще, а с другой стороны, для того чтобы снять возможные упреки в тенденциозно-комплементарном выстраивании общей картины русского духовно-академического философствования.

В конце 40-х–начале 50-х годов произошли программные изменения в преподавании философских наук. В Санкт-Петербургской Духовной Академии к преподаванию систематических философских курсов общего характера были добавлены более частные курсы по логике, опытной психологии, нравственной философии. Последние годы жизни Карпов сосредоточился на преподавании логики, психологии и истории философии. Курс систематической философии в 1843–1853 годах читался уже А. А. Фишером, затем И. А. Чистовичем, А. Е. Светилиным. В 1869 году состоялось новое преобразование духовно-учебных заведений России на основании нового Устава. В учебный процесс помимо логики и психологии были включены педагогика и метафизика.

Первым преподавателем кафедры метафизики в 1869 году стал М. И. Каринский, который был выпускником Московской Духовной Академии. В 1870 году он был командирован в Германию, где слушал философские лекции Геллера, Лоте и Куна Фишера, а по возвращении опубликовал развернутый отчет-обзор о состоянии немецкой философии. Значение этой работы состояло не только в научной самодостаточности раскрытой темы, но и в том отношении, что она содержала основные взгляды самого Каринского, которых он придерживался и которые развивал и дополнял в других, последующих трудах. Степень доктора философии мыслитель получил в 1880 году в Санкт-Петербургском университете за работу «Классификация выводов», но вся его жизнь была связана с Санкт-Петербургской Духовной Академией, кафедру истории философии которой он занимал в течение двадцати пяти лет. М. И. Каринский был редкий мыслитель по цельности и завершенности своего мирозерцания и по четкой определенности научно-философского круга деятельности. В общем и целом мышление Каринского было сосредоточено на вопросах гносеологических – он представлял в определенном смысле блестящее исключение в русской философии, в которой гносеологическая проблематика была непопулярной. Мыслитель был также большим знатоком истории философии, что нашло свое отражение в целом ряде публикаций и в обширных курсах по истории древней и новой философии.

Основной жизненной и главной философской задачей Каринского, которую необходимо решать ранее других, была глубокая и неискоренимая потребность определиться в вопросе о том, что человек может знать. Кант гениально видел в теории знания коренную проблему философии, но решал ее, по мнению русского мыслителя, достаточно неверно. Каринского вполне возможно причислить к критическому направлению в философии, но не в кантовском понимании термина «критический». Каринский вполне согласен с кантианским признанием существованию умозрительного знания, но это знание он видит не в том, в чем видит его Кант, и характеризует его совершенно иным образом. Эта характеристика сближала русского мыслителя с различными направлениями эмпиризма, но существенное различие с ним состояло в том, что он не отрицал умозри-

тельного знания. Таким образом, критицизм Каринского занимал промежуточное место между рационализмом Канта и эмпиризмом Милля и Спенсера.

В своих трех фундаментальных трудах «Классификация выводов» (СПб., 1880), «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893), «Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных» (СПб., 1914) Каринский подготовил почву для нового решения проблемы теории знания, критически сопоставив силлогистическую и индуктивную логику, рационализм Канта и эмпиризм Милля и Спенсера. Основное воззрение Каринского, служащее руководящей идеей его критики, заключалось в том, что существуют не только явления, но и действительность, не только действительность внутренняя, непосредственно переживаемая человеком, но и действительность, лежащая в основании мира явлений, и это составляет такую точную истину, которая только доступна науке в ее настоящем положении. Логический трактат «Классификация выводов» состоит из отрицательной и положительной части. В отрицательной части Каринский показывает, что противоположение силлогистической логики индуктивной не имеет достаточного основания, так как некоторые силлогистические выводы весьма близки к индуктивным; с другой стороны, некоторые индуктивные выводы суть не что иное, как силлогизмы, — например выводы, делаемые по методу сопутствующих изменений. Формальная логика делит самый силлогизм на три вида: категорический, условный и разделительный; первые два тождественны по существу, третий же представляет собой вид умозаключений, который не укладывается в формулу категорического умозаключения. С другой стороны, критика силлогистического вывода, сделанная Бэконом, Локком и Миллем, не ведет к отрицанию силлогизма, который нуждается лишь в более правильной классификации. Оба направления логики игнорируют или перетолковывают некоторые формы выводов, имеющие значения в науке и жизни, — например, выводы на основании теории вероятностей. Таким образом, возникла насущная необходимость искать новое основание для классификации выводов и отказаться от сведения всех выводов к силлогизму и индукции.

В положительной части «Классификации выводов» М. И. Каринский указывает основание правильного деления выводов и выводы, вытекающие из принятого им основания. Вывод есть процесс, благодаря которому познающий субъект убеждается в истинности известного суждения при посредстве других суждений, т.е. вывод есть перенесение одного из основных элементов суждения на соответствующее место другого. Так как в каждом суждении основных элементов два — субъект и предикат, то при выводе может быть речь о перенесении предиката из одного суждения в другое, на основании отношения между субъектами, или о перенесении субъекта на основании отношения между предикатами. Первый тип выводов дает заключения положительные, т.е. основывается на принципе тождества, второй дает заключения отрицательные и основывается на

логической противоположности. К первому типу относятся выводы, которые можно распределить по трем группам, а именно: выводы от отдельных предметов к отдельным предметам, во-вторых, выводы от отдельных предметов к группе предметов и, в-третьих, выводы от группы предметов к отдельным предметам. Второй вид выводов, основанный на сличении предметов, не может дать положительных заключений, так как одно определение может принадлежать очень различным предметам, следовательно, тождество предикатов не дает права судить об отношении субъектов, поэтому выводы на основании сличения предикатов должны быть отрицательными, а положительные могут быть получены лишь при известных ограничительных условиях, т.е. должны быть гипотетическими.

В основном и целом это основной круг логико-гносеологических идей, которыми руководствовался М. И. Каринский в своем описании различных видов заключений. Его критика силлогистической и индуктивной логики показывает, что противоположность между этими двумя направлениями только кажущаяся. Указанный им принцип деления выводов чрезвычайно прост и ясен, и вопрос может быть поставлен только относительно полноты указанных русским мыслителем видов заключений. Несомненно, что «Классификация выводов» есть крупнейший вклад в мировую логическую литературу, и эта книга по своему значению для истории логики может быть поставлена в ряд с сочинениями Аристотеля, Бэкона, Милля и Гегеля.

Вторая важнейшая задача философствования М. И. Каринского формулировалась, как оправдание основ знания об истинах, не нуждающихся в доказательствах, и служащих основанием их. В решении этих проблем существуют два варианта философских установок – рационалистическая и эмпирическая. Решение вопроса может быть достигнуто лишь путем критики основоположений каждой из установок. В критике рационализма М. И. Каринским была выбрана «Критика чистого разума» Канта. Общим выводом этой критики было утверждение того, что учение Канта об умозрительных истинах проникнуто догматизмом, и что оно вполне несостоятельно и имеет в настоящее время только лишь исторический интерес. Из этого, конечно, не следует, что рационализм должен окончательно уступить место своему противнику эмпиризму, а следует лишь, что форма защиты рационализма, которая придана ему Кантом и всей позднейшей рационалистической философией, не выдерживает критики; иначе говоря, защитники рационалистической философии должны искать новых оснований для защиты умозрительных истин. К развернутой и полной аналитической характеристике этого круга проблем мы обратимся в соответствующем разделе нашего исследования «Имануил Кант в русской духовно-академической философии».

Критика философского эмпиризма в наиболее полной форме зафиксирована в такой работе М. И. Каринского как «Разногласие в школе нового эмпиризма

по вопросу об истинах самоочевидных», направленной против философских идей эмпиризма Милля и Спенсера. Вопрос об аксиомах с точки зрения эмпиризма включает в себя три темы: о праве самоочевидных истин считаться умозрительным знанием; о происхождении веры в аксиомы; о достоверности этих истин. Первые две темы Милль и Спенсер решали одинаково, а вот в отношении третьей расходились. Эти мыслители, по мнению Каринского, выступили с твердым убеждением в возможности логического оправдания знания, и эта догматичность их имела влияние на решении вопроса, т.е. на отрицание ими умозрительных истин. Четко осознав догматизм Канта, который заставил его отождествлять веру в безусловную необходимость и всеобщность суждений с их умозрительной очевидностью, они указали на возможность объяснения этой веры иным путем, а именно ассоциационным, но они не обратили внимания на то, что и им приходится догматически принимать веру в определенные законы самого ассоциативного процесса. С другой стороны, Милль и Спенсер, по мнению Каринского, не обратили должного внимания на аналитические суждения. Эмпиризм мог, конечно, или вовсе отрицать существование подобных суждений или же объяснять, что аналитичность, т.е. определяемость суждения содержанием входящих в него понятий, хотя и есть факт, но неспособна оправдать значимость суждений в отношении к предметам. Ни того, ни другого представители эмпиризма не сделали, оставив, таким образом, значительный пробел в своей гносеологии.

Таким образом, ни рационализму, ни эмпиризму не удалось построить удовлетворительной теории знания, т.е. не удалось выяснить логические и психологические основания, на которых покоятся так называемые очевидные истины. Результат критики М. И. Каринского главным образом отрицательный, но всякому, кто хотел бы построить положительную теорию знания, придется считаться с результатами тонкого и основательного анализа, сделанного русским мыслителем. Если он сам не изложил в догматической форме свое гносеологическое *credo*, то из его сочинений достаточно просто вычленить основное его воззрение на действительность, которую он не согласен превратить в представление, как это делал немецкий идеализм, и на активность человеческого духа, которую он не согласен объяснять ассоциационной механикой представлений, как это делал английский эмпиризм. Более того, активность духа М. И. Каринский не понимал в смысле творчества духом содержания, как это, например, делал Готлиб Фихте. Не отрицая, как это делал английский эмпиризм, существования умозрительных истин, М. И. Каринский, однако, не понимал их так, как понимал рационализм, пользовавшийся ими только лишь для конструкции содержания знания как такового.

Во введении в наше исследование мы отмечали такую особенность русского духовно-академического философствования, как его органическую сращенность с университетской философией. Ярким подтверждением подобной духовной ситуации является философское творчество Н. Г. Дебольского, который по-

лучил естественно-научное образование и только лишь пять лет (1882–1887) работал в Санкт-Петербургской Духовной Академии, где читал лекции по метафизике, логике и психологии. Эволюция его собственного мирозерцания нашла отражение в книге «Философия будущего. Соображение о ее начале, предмете, методе и системе» (СПб., 1882). Будущий профессор Духовной Академии прошел сложный путь от материалистических и эмпирических убеждений к чистому эмпиризму, а затем и к кантианству, что было зафиксировано в его работе «Введение в учение о познании» (СПб., 1870), где доказывалась невозможность оставаться на почве одного только эмпиризма, и утверждалась необходимость признания в ощущении наличности формального момента, невыводимого из самого ощущения, а, напротив, «связанного с единством сознающего субъекта». В «Истории русской философии» В. В. Зеньковский проследил дальнейшую судьбу развития философских воззрений Н. Г. Дебольского, который пришел к выводу о том, что учение о «единстве сознания» не может быть включено в пределы индивидуального сознания – это единство сознания должно быть понято, как функция «всеобщего сознания». В это время Н. Г. Дебольский был уже в очаровании философского учения Гегеля и его диалектического метода. Русский мыслитель переводит «Науку логики», пишет большую статью «Логика Гегеля в ее историческом основании» (1912), но последовательным и преданным адептом гегельянства не становится. «Я не мог согласиться с Гегелем в том, что метод развития философской системы представляет собой воспроизведение логического порядка развития вселенной».

Уже здесь видно, что, увлекаясь Гегелем, Н. Г. Дебольский не мог принять его трансцендентализма. Он все еще держится за «философию сознательного», но «неоднородность действия разума во вселенной и в человеке, писал он, продолжала для меня оставаться необъяснимой. Н. Г. Дебольский, углубляя анализ исходной основы познания, пришел к мысли, которая получила свое полное оправдание в новейшей психологии, в так называемой «структурной психологии», – а именно в признании первичности не ощущения, а восприятия: для него теперь ясно, что «познание складывается не из бесформенного ощущения и формирующего его сознания, но что сознание находит ощущение уже оформленным, – а, следовательно, основные формы разума и сознание не одно и то же». Это открывало возможность признания «бессознательного или, если угодно, сверхсознательного разума, – сознание же оказывается лишь эмпирической принадлежностью нашего разума». Но если сознание не создает единства в ощущении, а лишь «созерцает» его, то «для существования единства во вселенной не требуется всеобщего или мирового сознания».

Законченную форму философские изыскания Н. Г. Дебольского нашли в книге «Философия феноменального формализма», где философия понималась уже как «наука первичных истин, т.е. наука, возводящая исследование своего предмета к первому началу», которое как «первоначало», конечно, не может быть

найден в чувственной области, «оно есть разум». Мыслитель различал ограниченный, конечный разум и разум бесконечный; первый обладал лишь атрибутами созерцательности, а второй – определенной творческой силой. Философия, восходя к Первоначалу, не может дать нам знание о Первоначале, – которое «остается для нас непознаваемой сущностью», но это Первоначало, которое уже было определено как Разум, оно есть «Верховное Разумное Существо».

Под Верховным Разумным Существом Н. Г. Дебольский, конечно, понимал Бога и задавался вопросом о том, каково же соотношение Его и нашего разума? Это был удобный повод для профессора Духовной Академии развить философские основы теистического учения. «Правда называть Верховный Разум бессознательным, лишенным сознания было бы двусмысленностью: он не лишен сознания, но превосходит его, выше его». Н. Г. Дебольский постоянно задавался вопросом о следующем: почему наш разум, будучи подобным Верховному Разуму, ограничен? Почему наш разум только созерцает, а не творит? «Если причиной явлений служит разум, то сами явления разумны; откуда же возникает в нас двойственность явлений и разума?» С другой стороны, если «безграничный, всепроникающий разум лишается в нас своей полной силы, ограничивает себя», то это, в свою очередь, должно быть разумно. Рационализм Н. Г. Дебольского привел его вплотную к той проблеме, которая особенно остро встает во всяком пантеизме – начиная от стоиков: почему отдельные «логосы» не обладают всей силой Мирового Логоса и зачем они Мировому Логосу? Соотношение мирового разума и разума индивидуального есть загадка, неразрешимая для пантеизма! Н. Г. Дебольский отталкивается от отождествления разума конечного и Бесконечного, а подобие их он признает, и потому и попадает в новый тупик. «Мы должны найти то основание, в силу которого Верховный Разум, как бы довольствуясь собственной полнотой, индивидуализируется во множестве ограниченных разумов. Мы должны найти в известных функциях разума начало такой индивидуализации». Замысел смелый, но, вместе с тем, совершенно в линиях «трансцендентальной дедукции»; это – попытка найти рациональное истолкование творения (человека)... Ответ Н. Г. Дебольского поражает своим несоответствием поставленной задаче; суть этого ответа такова: «так как творческая сила Верховного Разума бесконечна, то она производит бесконечное множество отличных от себя, ограниченно разумных неделимых. Индивидуализация Верховного Разума находит себе, следовательно, объяснение в его основных функциях». Надо сказать, что таким «афоризмом» лишь слегка тронута проблема, а вовсе не решена, не говоря уже о двусмысленности высказанной идеи: «творение индивидуумов» здесь не отлично от «эманации».

Гносеологические воззрения Н. Г. Дебольского в системе его феноменального формализма строились на критике философского эмпиризма, на раскрытии двусмысленности того в учении эмпиризма, что возможно познание только

явлений. Дебольский очень хорошо показывает, что эмпиризм, не отвергая возможности познания законов явлений, тем самым выходит за пределы непосредственного восприятия; если же точно держаться «явлений», то никакого познания вообще быть не может. Мысль эта, столь глубоко разработанная еще Платоном, требует в наше время новой и новой аргументации в соответствии с тем, что сам эмпиризм новейшего времени присваивает себе новые формы. Как раз у Дебольского в его новейших работах очень удачно раскрывается невозможность удержаться всецело в линиях чистого эмпиризма. «Если нет ничего, кроме явлений, – пишет Дебольский, – то нет и связи между явлениями и непонятно, откуда берется несомненно существующий закономерный порядок явлений... Во всяком опыте, – продолжает он в другом месте, – должны быть две неразрывных стороны – эмпирическая и метэмпирическая, феноменальная и метафизическая».

Должно признать, – рассуждает дальше Дебольский, – что эти два элемента познания остаются (для нас) «не вполне слитными» сторонами его – с одной стороны, нам даны ощущения, «непроницаемые для разума», а с другой стороны, в познании мы имеем формальные моменты, «непредставляемые для чувственности». «Эта двойственность, – говорит Н. Г. Дебольский, – есть самая природа человека и не может быть уничтожена никаким искусством познания. Хотя данный нашему опыту мир не выводится (действием нашего мышления) из разума, но он повсюду формируется разумом, подчиняется его законодательству». Это «обнаружение разумного начала в законах познаваемой нами природы и есть предмет философии», – писал Н. Г. Дебольский. «Искусство верховного или окончательного согласования законов природы с требованиями природы образует то, что называется философским методом».

Московская Духовная Академия

Организационно-формально Московская Духовная Академия начала существовать с 1814 года, но исторически восходит ко времени образования Славяно-Греко-Латинской Академии (1685); в 1985 году она отметила свой трехсотлетний юбилей. Первым профессором в Московской Духовной Академии был выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии В. И. Кутневич, который убежденно и искренне смотрел на философию как на средство христианского воспитания. Но в общем и целом философские традиции Московской Духовной Академии коренились в философских курсах Софрония и Иоанникия Лихудов, Паладия Роговского, Феофилакты Лопатинского, основанных на схоластицированном аристотелизме, в анагогической метафизике митр. Платона (Левшина). Впоследствии, на протяжении всего XIX века, философскую кафедру Московской Духовной Академии занимали только лишь три профессора – Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. И. Введенский.

Голубинский Федор Александрович стал студентом Московской Духовной Академии в 1814 году, став с 1816 года ученым секретарем («производителем письменных дел») студенческого философско-богословского общества «Ученые беседы». По своей форме, по внутренним целям и содержанию это общество походило на более широко известное в русской философской культуре московское общество «любомудров», которое начало свое существование лишь с 1823 года. По окончании академического курса в 1818 году, Голубинский получил степень бакалавра философии и был оставлен при Московской Духовной Академии. С 1824 года он уже ординарный профессор, а с 1826 года получил приглашение на работу в комитет духовной цензуры. Совмещая работу профессора философии и цензора, мыслитель проявил цензорскую добросовестность и строгость. Как писал его биограф С. С. Глаголев, Голубинский «цензуровал, не зря на лица», указывая на богословские ошибки в проповедях архиепископа Иннокентия и на инквизиторские наклонности тайного советника А. К. Струзды. За тридцать шесть лет академического преподавания Голубинским был прочитан обширный цикл философских курсов по общему введению в философию, по метафизике, онтологии, гносеологии, космологии, умственному богословию, метафизической психологии, эмпирической психологии, нравственной философии, истории философских систем. В июле 1854 года Голубинский покинул академию и вернулся на родину в Кострому, где в августе того же года умер от холеры; на его памятнике было написано: «Словами учил любомудрию, примером жизни смирению». Эта эпитафия достаточно точно отражала характер и тип философствования Голубинского, который писал очень мало и неохотно. При его жизни состоялась только лишь одна журнальная публикация «Письмо первое о конечных причинах». Посмертно в конце 1862 года была опубликована статья «О промысле Божиим» в журнале «Странник» и несколько писем Голубинского в журнале «Русский архив» (1880. Т. 3). Среди рукописей в архиве сына Голубинского сохранился трактат «Взгляд на нравственную философию древних» с ведущей мыслью о том, что все доброе исходит от Бога и много заслуживающего внимания было и в языческой философии. Основной корпус сочинений Голубинского («Лекции по умственному богословию», «Умозрительная психология», четыре выпуска «Лекции философии») напечатан по записям В. Г. Назаревского и других его слушателей в Московской Духовной Академии.

Голубинский считается основателем московской школы теистической философии, его философскую систему можно назвать учением о Бесконечном Существо. Теоретическими источниками этой системы были платонизм, философские интенции святоотеческой традиции и сложный конгломерат западноевропейских философских и мистических рецепций. Голубинский был большим знатоком истории философии, еще студентом Московской Духовной Академии на лекциях профессора В. И. Кутневича глубоко ознакомился с философскими учениями Канта, Якоби, им был также осуществлен перевод нескольких книг

по истории философии (Таннемана, Бруккера и др.). В построении собственного философского мирозерцания Голубинский стремился соединить историко-философские платонические симпатии с рационализмом и пиетизмом XVIII века, объединяя «чистый рационализм ума» лейбницианца Вольфа с «истинной экзальтацией сердца» Якоби. Увлекаясь различными идеями западноевропейского мистицизма (Зайлер, Баадер, Клодиус, Поарет), русский мыслитель отдавал предпочтение все же Якоби, так как именно учение последнего об источниках знания стало для него основой примирения Платона с Кантом, а также с философским идеализмом Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Под философией Голубинский понимал особое состояние духа, стремящегося к познанию Истины, а также связанный с этим стремлением комплекс представлений об истине. Философия есть лишь любовь к мудрости, но не мудрость, так как согласно христианско-православным представлениям Голубинского, мудрость, знание истины даются человеку свыше, если состояние его духа делает его способным к ее восприятию. При этом духовно-академический мыслитель строго различал знание философское и теологическое, очертив в «Общем введении в философию» круг проблем философии следующими границами: исследование деятельности человека, бытия природы и деятельности Существа Высочайшего. «Философия есть система познаний, приобретенных разумом (Intellectus) под управлением ума (Rationis) и при способствовании опыта как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах Виновника всех иных Бога, – система, направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческом, воспитать и направить любовь к премудрости божественной и человеку предназначенной». Возможность философского познания обуславливается, по мнению Голубинского, самодостоверностью человеческого мышления, которое характеризуется, с одной стороны, ограниченностью, а с другой – стремлением к безграничному. Ограниченность мышления обуславливает невозможность обретения человеком абсолютного знания, а из факта стремления мышления к безграничному следует, что полнота знания была бы пагубна для человека, так как повергла бы его ум в бездействие. Такой вывод Голубинский сделал из-за одного только того, что стремление к безграничному и бесконечному предполагает собой идею бесконечного. Эта идея единого бесконечного прирождена человеку, но она прирождена в виде слишком общей и схематической формы, которую могут наполнить содержанием лишь изучение, размышление и соответствующая душевная настроенность. Проявлением этого Единого является человеческое самосознание, характеризующееся единством. Представляя себе все имеющим причину бытия в Едином, человеческий ум стремится все мыслить в единстве, объединять все в систему. Представляя себе бытие Единого как бесконечность, ум человеческий вынужден отказать в признаке бесконечности всем другим видам бытия: времени, пространству, материи, конечной жизни.

Представляя себе, что роды и виды жизни суть сущности, воплощающие божественную мысль, мы должны, писал Голубинский, отвергнуть возможность перерождения организмов, возможность перехода одного рода в другой. Таким образом, мыслитель заявил себя противником идеи трансформизма и вложил оружие в руки будущих критиков дарвинизма, который появится и станет модным в научной жизни России только лишь через несколько лет после его смерти.

По высшим меркам Голубинского, содержанием философии должно быть то, что содержится в естественном откровении. Но естественного откровения недостаточно, как в теоретическом, так и в практическом отношении: в теоретическом потому, что все представления о Божестве и доводы в пользу его существования, извлекаемые из разума и природы, не заключают в себе достаточных доказательств; в практическом же отношении потому, что человек стремится к живому единению с Бесконечным, к богообщению, и потому одно признание бытия Божия не дает еще достаточного удовлетворения стремлениям и порывам человеческого духа. Голубинский постоянно подчеркивал мысль о том, что необходимо ориентироваться на сверхъестественность откровения. Таковым он видел божественное учение, полученное через Отцов и Учителей Церкви и передаваемое самой Церковью. Но чтобы человеку была понятна возможность откровения и чтобы действительное откровение воспринималось им как истина, нужно особое состояние личностного восприятия откровения.

Учение Голубинского о Бесконечном Существе носило ярко выраженный онтологический характер, подчиняя себе, как второстепенное, все гносеологические и антропологические проблемы философской метафизики. Общую задачу метафизики Голубинский видел в том, чтобы, основываясь на идее бесконечного и применяя к ней данные внешнего и внутреннего опыта, привести в систему познания о свойствах Бесконечного Существа в отношении к нему существ конечных. Метафизика разделялась Голубинским на онтологию, богословие, умозрительную психологию, или пневматологию, и космологию. Как душа, так и внешний мир подлежат ограничению, с одной стороны, пространством и временем, а с другой стороны, категориями и законами разума.

Самым талантливым учеником Голубинского был Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов, который первым магистром выпуска 1852 г. завершил учебу в Московской Духовной Академии. В качестве бакалавра библейской истории и греческого языка был оставлен при академии, а после кончины Голубинского в 1854 году занял кафедру метафизики, где читал введение в философию, гносеологию, рациональную психологию, элементы нравственной философии, логики, истории древней философии. Во введении к настоящему исследованию мы уже отмечали факт недостаточности исследовательского внимания к теме «Русская духовно-академическая философия». Все это можно, вполне, отнести и к фигуре В. Д. Кудрявцева-Платонова, который, однако, является центральным и основным представителем этого типа философствования. Один из

современных исследователей – В. К. Шохин, озабоченный судьбой теоретического наследия нашего мыслителя и подготовивший к изданию его сочинения, пишет в малом энциклопедическом словаре «Русская философия»: «Кудрявцев-Платонов – крупнейший в России систематизатор теистической философии, “укорененный” в святоотческом предании и одновременно свободно владевший достижениями научного знания своего времени и контрверсивной диалектикой, составляющей неотъемлемый элемент духовно-академического философского образования. С духовно-академическими философами, такими как В. Н. Карпов, П. Д. Юркевич и др., В. Д. Кудрявцева-Платонова сближает апологетическая интенция – полемика с антихристианскими мировоззренческими построениями его времени, эпохи активного наступления псевдонаучного материализма и атеистического позитивизма. Среди западных христианских философов в русле философии религии и апологетики с В. Д. Кудрявцевым-Платоновым сопоставимы его старейшие современники – швейцарский философ Ш. Секретан и французский П. Жане».

Философское наследие В. Д. Кудрявцева-Платонова весьма значительно и условно разделяется на три основные стадии. Начальный период (1852–1871) составляют апологетические работы, полемизирующие с воззрениями антихристианского содержания. Например, с воззрениями натуралистического эволюционизма. Этой теме была посвящена магистерская диссертация мыслителя «О единстве рода человеческого» (1852), содержащая критический ответ теологам и антропологам, которые уже с XVIII века отрицали достоверность библейского и святоотческого предания о происхождении человека и обосновывали теорию «очагов» происхождения человеческого рода. Подобную теорию русский богослов называл «современным» и «научнообразным» пелагианизмом и критиковал на основании свидетельств современной ему антропологии, психологии и лингвистики. Таким образом, критикуя натуралистический эволюционизм, В. Д. Кудрявцев-Платонов критиковал теорию Ламарка с его концепцией происхождения человека от высших видов животных. К первому периоду творчества В. Д. Кудрявцева-Платонова относятся также статьи «О первоначальном происхождении на земле рода человеческого» (1860), «О религиозном индифферентизме» (1861), «О промысле» (1871).

Докторская диссертация «Религия, ее сущность и происхождение» (1870–1872) относилась уже ко второму периоду творчества мыслителя, реализовывая внутренние апологетические интенции, он обратился к критическому разбору и аналитической характеристике различных теорий объяснения религии: атеистических, докантовских, кантовских, фихтеанских, гегелевских и шеллингианских. Вниманием не были обойдены и современные В. Д. Кудрявцеву-Платонову теории «новейших богословов», таких как, например, Шенкель. К 1879–1883 гг. относилась серия публикаций «Из чтений по философии религии», в которых был представлен и проанализирован «историко-типологический абрис

основных “узлов” религиозного сознания человечества: “первобытный” монотеизм, политеизм, “религии некультурных языческих народов”, “религии культурных языческих народов”, деизм, пантеизм, материализм (рассматриваемый как “отрицательный” аспект религиозности), теизм. Изучение типов религиозного сознания ставит вопрос о необходимости применения к эмпирическому материалу теоретической концепции». Статья «Религии некультурных языческих народов» была опубликована в духовно-академическом журнале «Православное обозрение»: «История религии может нам дать только ничего не говорящие о своем значении факты; объяснить эти факты может только философия религии». Основной задачей философии религии, по мнению русского мыслителя, была разработка проблем телеологии. «До признания всеобщей целесообразности природы мы доходим двумя путями. С одной стороны, опыт показывает нам факты действительной целесообразности, и эти факты так значительны, что дают основание к высшей степени вероятному заключению о целесообразной устройстве всего мира. С др. – разум а priori говорит нам, что в мире ничего не существует понапрасну, точно так же как priori говорит нам, что нет действия без причины». Телеологическая идея, по мнению русского мыслителя, является сложной идеей и по своей внутренней структуре состоит из двух стадий. Целесообразность, обнаруживается в космосе, становится прелюдией к другой, более совершенной. «Природа физическая имеет свою конечную цель в духовной, в состав которой входит и человек своею психическою стороною».

Третий и заключительный период творчества В. Д. Кудрявцева-Платонова (1884–1891) был наиболее интенсивный по своей философской значимости. Это было время написания таких принципиально важных статей как «Что такое философия» и «Нужна ли философия», а также рассматривания самой природы философской рефлексии в целеполагающем отыскании истины, которая понималась как согласие идеальной и феноменальной сторон предмета или совпадением того, чем предмет должен быть в своей целеполагающей идее (проекте, замысле) с тем, что он есть на самом деле. Подобное понимание содержания философии вполне сопрягалось с онтологическим определением ее природы. Философия в представлениях духовно-академического мыслителя является наукой «об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, к их взаимной связи и проявлению в бытии феноменальном». Метафизический акцент в этом определении философии совершенно не исключал и функциональной ее трактовки. «Как наука универсальная в том смысле, что рассматривает как бытие, так и познание в их общих первоначальных основаниях, она должна служить объединяющей связью всех наук, показать каждой свое место в целом организме науки и служить нитью, связывающей каждое специальное исследование с общим строем научного знания данного времени». Метод подлинного философствования, по мнению Кудрявцева-Платонова, должен балансировать между крайностями чистого эмпиризма и чистого дедуктивизма, так как ни тот,

ни другой самостоятельно не могут избежать метафизических крайностей и привести к желаемому результату. Структура философского знания, воссозданная и заключенная в философской системе трансцендентального монизма, вычленялась в три группы философских наук: «основные», или пропедевтические – логика, опытная психология, история философии; «составные», или фундаментальные – метафизика, этика, философия права, эстетика; «прикладные» – философия истории, философия религии и др. дисциплины. Вопрос же об основных началах философского познания решался русским мыслителем в контексте дифференциации трех степеней познания – не строго научного, строго научного и философского. В отличие от познания научного, в котором истина не мыслится как непосредственное знание, «самодостоверность и бесспорность мышления как формального начала делают его надежным критерием философской истины». Название своего учения и изложение самой философской системы зафиксированы мыслителем в сочинении «Начальные основания философии» с подзаголовком «Начальные основания гносеологии и естественного богословия»: «С признанием отличного от мира высочайшего существа мы вместо субстанционального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем монизм трансцендентальный...» При этом термин «трансцендентальный» имел в системе русского мыслителя особый смысл, учитывающий как достижения классической метафизики, так и достижения кантовского критицизма. Таким образом, метафизика схоластического платонизма и аристотелизма вошла в соприкосновение и переросла в кантовский априоризм.

«Вечные» вопросы, так часто поднимаемые В. Д. Кудрявцевым-Платоновым в статьях с такими характерными названиями как «Что такое философия?», «Нужна ли философия?», «Об основных началах философского познания», «Метафизический анализ идеального познания» и др., были характерным явлением в русской духовно-академической философии и нашли свое отражение в типичном для нее философском жанре – «Введение в философию». Свое «Введение в философию» написал и В. Д. Кудрявцев-Платонов. Среди русских сочинений подобного жанра – это самое классическое по форме и содержанию. Глубина мысли и чистота литературного стиля этого «Введения в философию» превзошли все многочисленные опыты подобного рода. Форма и содержание этого сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова в значительной мере раскрывается уже в содержании, которое включает в себя четыре главы. Первая обозначена как «Понятие о философии» и трактует о необходимости разъяснения понятия о философии; рассматривает содержание положительных наук с целью более точного определения задачи философии; и завершается определением философии. Вторая глава – «Метод и научная форма философии» состоит из четырех разделов. 1. Невозможность решения философских вопросов при помощи одного аналитического метода. 2. Необходимость для философии синтетического метода. 3. Необходимость для философии дополнения синтеза анализом и взаимное их отно-

шение. 4. Систематическая форма философии. Третья глава трактует о «Составе философии», об основных, составных и прикладных философских науках. Четвертая глава – «Значение философии для науки и жизни»: 1. Отношение философии к религии. 2. Отношение философии к наукам положительным. 3. Разбор важнейших возражений против значения философии.

Мыслитель был вынужден признать тот факт, что в истории философской мысли трудно встретить ожидаемого единомыслия в понимании предмета и задачи философии. Более того, в среде философов были лица, сомневающиеся зачастую в самой возможности философии как науки вообще или отдельных ее частей, – например, метафизики. Духовно-академический философ утверждал мысль о том, что сколько философских систем, столько и определений философии. «Одни из этих определений страдают общностью и неопределенностью, не позволяюще отличить содержание философии от содержания других наук. (Таково, например стоическое определение философии: «философия есть познание вещей божественных и человеческих»; или определение ее у Вольфа: «философия есть наука о возможном, в какой мере оно возможно»; или определение Гербарта: «философия есть обработка понятий, состоящая в их выяснении, исправлении, и дополнении посредством определения их достоинства»); другие страдают односторонностью и неправильным ограничением содержания философии (так, например, Эпикур философией называет основанное на рациональных понятиях и размышлениях стремление к счастливой жизни; по мнению Канта, философия есть не более, как обобщение и систематический свод результатов наук положительных). Но и независимо от этих недостатков, большая часть определений философии, встречающихся у разных философов, не пригодны для первоначального ознакомления с этою наукою по их темноте. Каждый из философов в определении своей науки старался выразить особенности своего философского мировоззрения, и потому определения их вполне могут быть понятны только для тех, кто уже более или менее знаком с их философскими системами (таково, например, определение философии у Платона: «философия есть наука об идеях, как истинно сущем и совершенном бытии»; у Гегеля: «философия есть наука об абсолютном в форме диалектического развития, или наука самого себя понимающего разума»; у Шеллинга: «философия есть наука об абсолютном, как безразличии идеального и реального»). Не обошелся автор «Введения в философию» и без того, чтобы не дать собственной дефиниции философии: «Итак, философия, по своему общему содержанию, может быть определена как наука о сущности, последнем основании и цели существующего», а также охарактеризовать высшую задачу философии в ее систематизированной форме, которая «состоит в том, чтобы, исходя из твердо обоснованных путем анализа принципов, представить все существующее в одном цельном мирозерцании, как один идеальный мир в гармонической связи и соотношении его частей. Но отображение этого мира в нашем уме может быть выражено только в виде системы, как науч-

ного целого, исходящего из одного принципа и путем дедукции стройно проводящего этот принцип по всем частям философского исследования. Задача философии в том и состоит, чтобы реальную систему вселенной отобразить в более или менее адекватной форме в системе нашего познания. Вот почему понятие системы всегда считалось чем-то по преимуществу свойственным философии».

Одним из самых выдающихся учеников В. Д. Кудрявцева-Платонова, как впрочем, и Ф. А. Голубинского, был Алексей Иванович Введенский, который очень много усилий посвятил развитию центральных идей философского творчества своих учителей. Самой общей целью философского и богословского учения самого Введенского было стремление к формулировке и пропаганде «живого христианско-теистического мирозерцания». Его магистерская диссертация называлась «Вера в Бога, ее происхождение и основание. Опыт положительного решения вопроса в связи с историко-критическим исследованием главных направлений его литературы в текущем столетии». Верность теистическим воззрениям своих учителей распространялась и на их историко-философские симпатии. Особенностью Введенского как историка философии был его повышенный интерес к закону причинности. В специальной работе «Закон причинности и реальность внешнего мира» он рассматривал четыре типа решения этого вопроса, которые по степени их восходящей сложности и близости к правильному решению русский мыслитель расположил следующим образом: решение рационалистическое, эмпирическое, критическое (кантовское) и волюнтаристическое. Несостоятельность обоснования закона причинности в истории философии, например, Кантом, объяснялось Введенским тем, что оно страдает принципиальным паралогизмом, обусловленным двусмысленностью введенных в аргументацию понятий, вследствие чего и изложение закона причинности представляется как один сложный софизм.

Очень интересное воплощение философское мирозерцание Введенского нашло в его актовой речи «Время и вечность». Чистая мысль, по мнению духовно-академического философа, не нуждается во времени, так как она почти одновременно видит «оба конца идеи». Время является последовательным раздроблением бытия, оно относительно и исчезает в абсолютном бытии. Бог вне времени, так Он мыслит одновременно всякую мысль; природа же во времени, так как она только слово, дискурсивное развертывание мысли, содержащейся в бесконечной мысли. Введенский сравнивал мир с призмой, разлагающей для нас ослепительно яркие лучи света, исходящего из области вневременно-идеального, идеально совершенного и гармонически-прекрасного космоса. Поэтому и мир и мировой процесс составляют историю человечества, измеряющуюся не годами и столетиями, но степенью приближения к высшим конечным целям. Формула объективного времени в изложении Введенского выглядит следующим образом: «время есть перспективно-символическая форма, в которой мы размещаем со-бытия и факты мировой истории, то растягивая, то сжимая их, соответственно

их отношению к конечным целям истории». Таким образом, с точки зрения духовно-академического философа время есть не что иное, как перспектива мирового исторического процесса, раскрывающегося перед нашими взорами как вечность, а с другой стороны, как символ усилий, употребляемых человечеством для того, чтобы войти своим знанием, волею и чувством в область вечного. Очень характерной для философского творчества Введенского была статья «О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (*pia desideria*)».

В общих оценках русского философствования до сих пор господствуют уничижительно-скептические характеристики: «философская бесплодность», «умственная вялость», «узко-практический интерес». А. И. Введенский в определенной мере разделял подобный подход, но в то же время сформулировал главную проблему русского философского мирозерцания как вопрос о жизни, ее смысле и ценности, доказывая, что, уже исходя из этой проблемы, в дальнейшем рассматриваются все остальные философские вопросы. При решении этих вопросов в истории мировой философии обычно существовало два подхода – оптимистический и пессимистический, русский же духовно-академический мыслитель занял точку зрения «мелиоризма». Это означало, что покорный воле Божией, он терпит зло, но не мирится с ним, не возводит его в принцип и не оправдывает, а напротив, категорически осуждает его, постоянно и напряженно борется с ним и хочет его исправить, одушевленный верой в идеал грядущего Царства Небесного.

Киевская Духовная Академия

Киевская Духовная Академия была третьей духовой академией Российской империи, но имела самые древние корни, восходящие к Киево-Могилянской академии эпохи митрополита Петра Могилы. Киевская школа философского теизма вполне сопоставима с Московской школой, но имела и свои особые отличия в философских ориентациях и стиле философствования. Первым профессором философии этой академии стал выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии И. М. Сковрцов (1795–1863). Философские симпатии И. М. Сковрцова сложились еще во время академического образования – положительные к Лейбницу, Канту (было написано в духе христианской антропологии и рассматривало человека) и Шеллингу и очень критически-сдержанные к Фихте и Гегелю. Курсовое сочинение И. М. Сковрцова «О составе человека» было написано в духе христианской антропологии и рассматривало человека-христианина в единой цельности его жизни естественной, телесно-душевной и благодатно-духовной. Уже в этой ранней работе нашло свое воплощение глубочайшее уважение духовно-академического мыслителя к православному сятоотческому наследию. «Сковрцову удалось открыть способ обращения с философией, удовлетворявший

идеальным требованиям духовно-академическим программ. Он сделался образцом и авторитетом, которому предоставлено было только следовать и подражать». Историко-философские штудии И. М. Скворцова были очень обильны и среди них особенно выделялась статья «О философии Плотина» (ЖМНП, 1835, X). Период сильного увлечения картезианской и лейбнице-вольфианской философией сменился у И. М. Скворцова интересом к кантианству, которое он также воспринимал весьма критически, что нашло соответственное выражение в его работе «Критическое обозрение Кантовой Религии в пределах одного разума» (ЖМНП, 1838, январь).

В наиболее полной форме философское учение И. М. Скворцова изложено его учеником Д. П. <оспеловым> на страницах академического журнала (ТКДА, 1863, авг.) Мыслящий дух человеческий не является безусловным существом, так как само мышление не есть нечто абсолютное и творческое. Свое философствование И. М. Скворцов строил на анализе понятия истины, которая понималась им как воспринимаемая и познаваемая данность. В самом общем смысле непосредственное чувство истины трактовалось духовно-академическим мыслителем как вера в рамках первой формы познания. Вера – основа всего умственного развития. Второй формой или второй ступенью познания является стремление «уразуметь» непосредственное содержание веры и возведение веры на «степень знания». Именно из этого стремления возникает наука и философия. Общую задачу философии И. М. Скворцов формулировал как необходимость анализа разумной природы человеческого духа и «открытие» в этой природе первоначальных и основных элементов истины, которые еще надо очистить от посторонних примесей и изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность всех этих истин И. М. Скворцов называл *philosophia prima*. Но истина в своем первоначальном статусе не может удовлетворять философствующий ум человека и он начинает стремиться к полному и всестороннему познанию целостности всех вещей, к полной и совершеннейшей истине. И это является, по мнению киевского философа, – *philosophia secunda*. В полном соответствии со своим философским теизмом, стремление философствующего духа направлялось к своей конечной цели – покою и миру, что наиболее полно осуществлялось не на пути философии, а на пути свершений Духа Божия, который является Источником всякой истинной Мудрости и разума. Истинная философия, в полном соответствии с святоотческим преданием, есть путеводительница ко Христу. Таким образом, философское учение И. М. Скворцова являло собой специфическое посредничество философии между естественным разумом и христианством.

Следующим по общей значимости философом Киевской Духовной Академии был выпускник этой же академии П. С. Авсеньев, в монашестве архим. Феофан (1810–1952), преподававший философию в 1836–1850 гг. «В Авсеньеве была... удивительная «гармония мысли и веры» – и его лекции по философии снискали ему славу далеко за пределами Академии и Университета... а его фи-

лософские идеи тяготели в сторону... известного шеллингянца Шуберта». По уровню философского дарования П. С. Авсеньева часто сравнивали с Ф. А. Голубинским, по онтологическим ориентациям последнего. Киевский философ предпочел шеллингянцев-психологов Каруса, Бурдаха и, особенно, Шуберта. Под психологией П. С. Авсеньев понимал науку, предмет которой состоял в том, чтобы «изъяснять являющееся нам устройство и жизнь души из ее чистого существа, дабы привести человека в истинное самосознание». Источниками психологии, по его мнению, служат не только наблюдение, но также умозревание и Откровение. Умственная психология есть часть философии, «и как часть, свою жизнь получает от целого». В полном соответствии с общим духом шеллингянского философствования П. С. Авсеньев обратился к так называемой «истории души», в которой он выделял три раздела: видоизменения личности, безличные состояния и, наконец, состояния полного развития. При очень большом успехе философских лекций, П. С. Авсеньев как философский писатель почти не состоялся. Исключение составляют «Записки по психологии Архимандрита Феофана Авсеньева», которые были опубликованы в юбилейном «Сборнике из Лекций бывших профессоров КДА» (Киев, 1869). История русской философии особенно обязана П. С. Авсеньеву тем, что его учениками были такие философы как С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич.

Выше мы уже упоминали о таком духовно-культурном феномене как синтез духовно-академической и университетской философии. В наиболее полной мере этот синтез был зафиксирован в среде магистров Киевской Духовной академии. Такие выпускники этой академии как И. Г. Михневич, О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, стали профессорами философии, соответственно, Ришельевского лицея в Одессе, имп. Университета св. Владимира в Киеве, имп. Университета в Москве.

Одной из самых показательных и типичных фигур в Киевской школе философского теизма был Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий, который, будучи сыном каменец-подольского кафедрального протоиерея, прошел все ступени духовного образования своего времени. В духовное училище будущий философ был отдан в восемь лет, в 1827 г. поступил в духовную семинарию, в 1833 г. в Киевскую Духовную Академию. Курс догматического богословия, по издревле установившейся традиции, читал сам ректор – архимандрит Иннокентий (Борисов), а лекции по философии – профессора И. М. Скворцов, О. М. Новицкий, В. Н. Карпов. Первое курсовое сочинение С. С. Гогоцкого «Критическое обозрение учения римской церкви о видимой церкви» в течение 1838–1847 гг. печаталось в журнале «Воскресное чтение». Высшее богословское образование завершилось для С. С. Гогоцкого тем, что он был оставлен при академии – и в 1842 г. становится бакалавром философских наук. Желая перейти в недавно открывшийся в Киеве имп. Университет св. Владимира, в 1845 г. он добывается степени кандидата философских наук, в 1848 г. становится магистром философии, а

в 1850 – доктором философии и древней филологии. Первая университетская диссертация называлась «Критический взгляд на философию Канта», магистерская – «О характере философии средних веков», докторская была посвящена уже современной философии – «Обозрение системы философии Гегеля».

На философской кафедре Киевского университета св. Владимира С. С. Гогоцкий читал курс лекций по истории философии, который был опубликован в «Университетских известиях» за 1877 под названием «Философия XVII и XVIII в. в сравнении с философией XIX в. и в отношении той и другой к образованию» (Киев, 1878–1884. Вып. 1–3). Наиболее подробно в этих лекциях рассматривались философские учения Декарта, Гейлинкса, Мальбранша, Спинозы, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Большое внимание в лекциях С. С. Гогоцкого уделялось также общим вопросам историко-философской науки в ее взаимоотношениях с самыми различными сторонами научной и общественной жизни. «Следствием одностороннего ознакомления с историей философии было то, – писал С.С. Гогоцкий, – что не только не была достаточно осознана связь между философией и различными отраслями образования, но то, что огромное большинство ограничилось поверхностными и вредными представлениями, будто между ними и нет никакой связи». Комплекс этих идей получил дальнейшее развитие в работе «Введение в историю философии» (Киев, 1871), которая была написана под доминирующим влиянием гегелевских идей. Философские учения Шеллинга и Гегеля были самыми любимыми темами лекций С. С. Гогоцкого. В духе их воззрений общая задача философии определялась русским мыслителем как стремление к познанию безусловного начала всех вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу. «История философии должна выражать в себе существенное свойство развития, свойственного духу, в истории философии должна выражаться не только последовательностью ее направлений, но и постепенное развитие полноты системы знания и самопознания».

Как философ и богослов С. С. Гогоцкий сформировался в рамках киевской школы философского теизма. Даже скептически настроенный Г. Г. Шпет в своем «Очерке развития русской философии» особо выделял киевского философа, подчеркивая самостоятельный, недогматический характер его мышления, а также тот факт, что все его сочинения проникнуты историзмом в хорошей философском смысле. Вершиной философской деятельности С. С. Гогоцкого стало издание четырехтомного «Философского Лексикона», которое было, по сути, первой русской философской энциклопедией XIX века. При работе над этим сочинением мыслитель пользовался западными образцами подобных изданий, что совершенно не умаляет общей значимости его в философской культуре того времени. Отзывы современников на выход первых томов «Философского Лексикона» отличались большим разнообразием мнений: положительный отзыв В. Н. Карпова в журнале «Странник», сдержанный – М. Н. Каткова в «Русском вестнике», резко критическое мнение М. А. Антоновича в «Современнике».

Не было однозначного отношения к «Философскому Лексикону» и в среде духовно-академической философии. В журнал «Труды Киевской Духовной Академии» от П. Д. Юркевича поступила большая статья с аналитической характеристикой первого тома сочинения С. С. Гогоцкого. Основным содержанием критического пафоса П. Д. Юркевича был упрек в том, что в целом верное философское мирозерцание автора «Философского Лексикона» искажено его гегелевскими пристрастиями.

В определенной мере увлеченность С. С. Гогоцкого философским учением Гегеля объяснялось тем, что начало его учебы в Киевской Духовной Академии совпало с пиком философской моды на философию Гегеля в России 30–40 гг. XIX века. Русское гегельянство числило в своих рядах множество адептов, но С. С. Гогоцкого нельзя решительно отнести к самым фанатичным последователям философской системы немецкого мыслителя. Вопреки мнению П. Д. Юркевича, С. С. Гогоцкий достаточно серьезно и конструктивно относился и к философскому наследию И. Канта. Тот или иной уровень освоения философского учения Канта всегда был лакмусовой бумажкой в определении философской значимости того или иного мыслителя. Вклад С. С. Гогоцкого в русскую кантиану весьма солиден. Помимо кандидатской диссертации «Критический взгляд на философию Канта» и большой статьи «Кант» в «Философском Лексиконе», С. С. Гогоцкий уделял много внимания философскому учению Канта в своих лекциях по истории философии. Описание и анализ философского учения Канта, как правило, предварялись общей характеристикой докантовской философии XVIII века. С одной стороны, содержанием западноевропейской философии, по его мнению, был философский догматизм, который положительно учил о сверхчувственных истинах, не указывая им, однако, достаточного основания в познавательных способностях. С другой стороны, философские учения эмпиризма, материализма и скептицизма прямо и косвенно отрицали внеопытное (в терминологии С. С. Гогоцкого – «вышеопытное») происхождение и разумную необходимость тех законов, на основании которых человек может судить о предметах и познавать их. Перечисленные выше философские направления, как крайности, в одинаковой мере, по мнению С. С. Гогоцкого, противоречили высшим требованиям философии. Возникшая в это время критическая философия Канта в качестве своей прямой цели ставила перед собой задачу опровержения всех этих философских ориентаций и указание настоящих пределов и предмета философского знания.

С. С. Гогоцкий считал философское учение Канта цельной философской системой, снявшей крайности и противоречия философской мысли предшествующих веков, но которая сама стала крайностью по отношению к философии Гегеля. Кант как, впрочем, и Гегель, был во всей полноте неприемлем для С. С. Гогоцкого из-за понимания философии как системы взглядов, возвышающихся над религией и ведущих к обожествлению разума, что лишало религиозную веру определенных привилегий. Среди других неприемлемых положений

кантовской философии С. С. Гогоцкий называл неправомерность противопоставления разума и предмета, учение о «вещи в себе», отрицание реального существования вещей в пространстве и времени, разъединение практического разума, рассудка и способности суждения. Не одобрялся также киевским философом разрыв между нравственной деятельностью и счастьем, а также неразличение в понятии нравственного закона его объективной и субъективной стороны.

С другой стороны, очень многое в философском учении Канта признавалось С. С. Гогоцким как высшие и выдающиеся философские заслуги. Особенно импонировал ему гносеологический характер философии Канта, формулирование задачи философии как обращения к исследованиям мышления как такового. Важной стороной кантовского учения было доказательство априорности форм чувственности и рассудка, а также проведение строгого различия разума и рассудка, что в немалой степени способствовало противодействию критической философии Канта материалистическим и спиритуалистическим философским учениям XVIII века. «С того времени разум стал главным деятелем в области философии, вместо внешнего и внутреннего чувства».

Очень велики, по мнению С. С. Гогоцкого, заслуги Канта в разработке этических идей практической философии. Все то, что было отнято у разума в «Критике чистого разума», возвращено ему в «Критике практического разума», как утверждение первенства духа над природой и раскрытие свободной и разумной самодетельности духа внутри самого человека. Высшим же достижением Канта, где как в фокусе собраны все разделы его антиметафизического философского учения, киевский философ называл «Критику способностей суждения», которая связывала безусловное с явлениями и раскрывала не только истинное значение изящного, но и целесообразное развитие духа по свободным целям, а не по механическому процессу причинной связи. Кантовское учение о телеологическом суждении С. С. Гогоцкий называл созданием пророка, так как в нем давались указания, какой должна быть метафизика, или в собственном смысле философия. Понятие цели ведет человеческое мышление к единству всех частей целого, и весь ряд явлений развертывается в стройную, органическую, замкнутую в себе целостность, где разум выражается в явлениях, а явления проникнуты разумом.

Высказывая свое критическое отношение к догматическому периоду истории западноевропейской философии, к философским системам эмпиризма, материализма и спиритуализма, С. С. Гогоцкий постоянно декларировал свое теистическое мирозерцание, стараясь, по мере возможности, не выходить из рамок ортодоксального православия. Быть одновременно философом и православным богословом в XIX веке было очень не просто. Критика материалистической философской направленности (например, Антонович) постоянно подчеркивала почти полное совпадение и сходство философских взглядов С. С. Гогоцкого с философско-мистической системой Франца Баадера, критика же духовно-академической журналистики упрекала его в чрезмерном пристрастии к не-

мецкому идеализму. По сути, основания были для обеих точек зрения – теистическая философская мысль С. С. Гогоцкого постоянно устремлялась в направлении того созерцания мира, которое видело идею Бога в всесовершенном разуме, служившим вдохновляющим источником также и для философских построений Шеллинга и Гегеля, продолживших и расширивших кантовское учение еще и в том отношении, что у них идея Безусловного Существа устанавливается не на основании только требования нравственной природы человека, а значительно шире и глобальнее. С. С. Гогоцкому, например, очень импонировало стремление Гегеля придать идее божества статус имманентного онтологизма.

Университетская карьера С. С. Гогоцкого завершилась в 1886 году, когда в преклонном возрасте он подал прошение об отставке. В последние годы жизни философ был очень озабочен активизацией процесса католического влияния в славянских народах и в целях теоретической полемики и противодействия этому процессу предпринял попытку очередного переиздания своего академического богословского сочинения «Критический обзор учения римской церкви о видимой главе церкви».

Социально-политические взгляды С. С. Гогоцкого в своих основных проявлениях вполне охватываются понятием православного консерватизма и вполне вписывались в широко распространенную в то время формулу «самодержавие, православие, народность». Общую тональность своего консерватизма С. С. Гогоцкий выразил в статье «Два слова о прогрессе», написанной в 1859 году и опубликованной в духовно-академическом журнале «Труды Киевской Духовной Академии» (1860, № 1). Мыслитель призывал очень осторожно относиться к самому понятию «прогресс», так как в слепом очаровании «прогрессивности прогресса» и неудержимом следовании ему человеческое общество зачастую утрачивает свои традиционные ценности. Многоплановая и многообразная деятельность С. С. Гогоцкого являла собой характернейший пример своеобразного явления в русской культуре середины XIX века, а именно – синкретизма духовно-академической и университетской философии.

Более яркий и содержательный пример вышеупомянутого синкретизма являла собой фигура другого деятеля русской философской культуры XIX века – Памфила Даниловича Юркевича, который также был представителем киевской школы философского теизма. Сын украинского священника стал философским учителем русского философа В. С. Соловьева, но путь к этому был долг и сложен. Окончив Полтавскую семинарию, будущий философ поступил в 1847 году в Киевскую Духовную Академию, где слушал лекции архимандрита Феофана (П. С. Авсеньева). Окончив полный учебный курс в 1851 году, был решением академической конференции назначен на должность наставника...

Библиография

1. Рильке. СПб., «Биант». 1995. С. 157.
2. Абрамов А. И. Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII в. // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII в. М., 1987.
3. Абрамов А. И. Духовно-академическая философия // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 170–171.
4. Абрамов А. И. Болгарская философская культура как один из источников распространения идей платонизма и аристотелизма в русской средневековой философии // Русско-болгарские философские связи (X–XVII вв.) М., Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР, № 40630 от 28.12.89; Абрамов А. И. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 1997. № 1.
5. Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1981; Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. Киев, 1981; Панибратцев А. В. «Интродукция» в философском курсе Феофилакта (Лопатинского) // Историко-философский ежегодник – 92. М., 1994.
6. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 103.
7. Тихомиров П. Православная догматика и религиозное умозрение // Вера и Разум. 1897. № 16. С. 109, 110.
8. Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994.
9. Иванов М. С. Академическое богословие (исторический обзор) // ЖМП. 1986, № 1; архиеп. Питирим. Дидактические принципы Яна Амоса Каменского и их влияние на становление богословского образования в русской Духовной школе // ЖМП. 1986. № 5.
10. Экономцев И. Н. Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов // Московская Духовная Академия 300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1968; Свящ. Салтыков А. Краткий очерк истории Московской Духовной Академии // Там же; Протоиерей Иванов В. Становление богословской мысли в Московской Духовной Академии // Там же; Игумен Андроник. Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной Академии // Там же; Игумен Феофилакт. Библиотека Московской Духовной Академии // Там же; Диакон Асмус В. Место Московской Духовной Академии в истории русской культуры // Там же; Архиеп. Кирилл. Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: традиция и поиск // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М., 1986; Протоиерей Мустафин В. Философские дисциплины в С.-Петербургской Духовной Академии // Там же; Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский, профессор МДА и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. М., 1987.

11. Goerdts W. Russische Philosophie. Grundlagen. Verlag Karl Alber, Freiburg / Munchen, 1995. 768 S.; *Friszsche A.* Philosophieren als Ghrst. Zur russischen «geistlichen Philosophie» am Beispiel V. N. Karpov. München, 1987.
12. *Гайдадым Э. Л.* Критический анализ теистическо-провиденциалистской концепции предвидения будущего России О. М. Новицкого, С. С. Гогоцкого, П. Д. Юркевича. (Дон. Мед. ин-т им. А. М. Горького). Донецк, 1982. С. 49. Библиография С. 45–49. Рукопись депонирована в ИНИОН АН СССР, № 11262 от 19.09.82.
13. *Печурина О. А.* Философия в духовных академиях // Начала, 1993. № 3. С. 109.
14. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Л., 1991. С. 327.
15. *Флоренский П. А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.
16. Малый энциклопедический словарь. Русская философия. М., 1995; Русская философия. Словарь. М., 1995.
17. *Абрамов А. И.* Философия в духовных Академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии, 1999. № 9.
18. *Реале Д. и Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). СПб., С. 306.
19. Документы, объясняющие историю Западно-Русского края и его отношение к России и к Польше. № 19. С. 174, 282–283, 301, 307.
20. *Бобров Е.* Философия в России. Вып. VI. Казань, 1900. С. 3.
21. Источники Е. Боброва: История Киевской Академии, иеромонаха Макария Булгакова, СПб., 1843; История Московской славяно-греко-латинской Академии, Сергея Смирнова. М., 1855; История Петербургской духовной Академии, И. А. Чистовича. СПб., 1857; История старой Казанской духовной Академии, А. Благовещенского. Казань, 1874; Амвросий. История Российской иерархии. М., 1807; Строев. Списки иерархов. СПб., 1877; Списки – архиереев иерархии всероссийской, изд. 11. СПб., 1896; Евгений – Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. Изд. 11. СПб., 1827; Филарет – Обзор русской духовной литературы, соч. Филарета (Гумилевского). Изд. III. СПб., 1884; Гавриил. История философии. Ч. VI. Русская философия архимандрита Гавриила. Казань, 1840; Описание 432 рукописей, принадлежащих С.-Петербургской духовной Академии. Составил Алексей Родосский. СПб., 1893; Описание киевских рукописных собраний Н. И. Петрова // Чтения в Обществе Истории и Древностей. 1892. Кн. 3 (162), отд. 11. Основное богословие и философия. С. 244–256; Сопиков. Опыт Российской библиографии, в 5 томах; Рогожин В. Н. Указатель к «Опыту российской библиографии» (к книгам гражданской печати). М., 1900; Сухомлинов М. И. История Российской Академии; Аскаченский В. Киев с древнейшим его училищем – Академией. 2 части. Киев, 1856.
22. *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии. Киев, 1982.
23. *Иннокентий Гизель.* Сочинение о всей философии // Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. Киев, 1981. С. 145.
24. *Стратий Я. М.* Проблемы натурфилософии и философской мысли Украины XVII. Киев. 1981. С. 66–92.

25. *Морев И.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского. СПб., 1904.
26. *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII–начала XVIII века. Киев, 1978; *Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII веков (Стефан Яворский). Киев, 1982.
27. *Аржанухин В. В., Панибратцев А. В.* Стефан Яворский // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 486.
28. *Маслов С. И.* Библиотека Стефана Яворского. Киев, 1914.
29. *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. М., 1977. С. 176.
30. Философская мысль в Киеве. Киев, 1982. С. 147–148.
31. *Аржанухин В. В.* Феофан Прокопович // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 536.
32. *Линчевский М.* Педагогия древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии. // ТКДА. Т. 3. Киев, 1870. С. 538.
33. *Кашуба М. В.* Георгий Конисский. М., 1979. С. 157.
34. *Георгий Конисский.* Философские заключения // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1979. С. 157, 346, 344, 348–349, 350, 351.
35. *Георгий Конисский.* Філософські твори. У двох томах. Київ, 1990.
36. *Георгий Конисский.* Философские заключения // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1979. С. 352, 353, 355–356.
37. *Сковорода Г.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 113.
38. «Разсуждение – учится ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и стихотворческому художеству и оттуду познавати божественные писания или и не уча-ся сим хитростем в простоте Богу угождати...» // *Семеновский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899. С. VII, XIV, 76.
39. *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 62.
40. *Аржанухин В. В.* Философское образование в России в XVII веке // Философские науки, 1987, № 2; *Панибратцев А. В.* Интродукция и философский курс Феофилакта (Лопатинского) // Историко-философский ежегодник 92. М., 1994; *Панибратцев В. В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (Первая четверть XVIII века). М., 1997.
41. *Феофилакт Лопатинский.* Интродукция // Историко-философский ежегодник. 92. М., 1994. С. 220–221.
42. *Чистович И.* История С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 193.
43. *Мустафин В.* Философские дисциплины в С.-Петербургской Духовной Академии // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М., 1986. С. 188.
44. *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 158, 171–173, 180, 182–183, 190, 198–199.

45. ЖМНП. 1835. VI. С. 86.
46. Радлов Э. Очерк русской философии. СПб., 1920. С. 13.
47. ЖМНП. 1867. VI. С. 940.
48. Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 185, 191, 194–195, 198, 216, 233, 244, 253, 285, 332–333, 383.
49. Надежин Ф. Опыт науки философии. СПб., 1845. С. 139–140.
50. Гавриил. История философии. Ч. IV. Казань, 1840. С. 157.
51. Памяти русского философа В. Н. Карпова. Речи на торжественном собрании СПб. Духовной Академии по случаю 100-летия со дня рождения Карпова // Христианское чтение, 1898, май. [Содержание: Барсов Т. В. Н. Карпов как профессор; Серебrennikov В. В. Н. Карпов как психолог; Великоостровский М. Об общем характере «Логики» Карпова; Миртов Д. Заслуги проф. В. Н. Карпова для русской философской мысли; Ласкеев П. Два проекта православно-христианской философии (Карпов и Киреевский)].
52. Яценко А. Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915. С. 61–62.
53. Сочинения Платона, переведенные с греч. и объясненные проф. С.-Петербур. Духовной Академии Карповым. 2-е изд. Ч. 1. СПб., 1863. С. XIV.
54. Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. 124. 133.
55. Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
56. Каринский М. И. Египетские иудеи // Христианское Чтение, 1870; Он же. Подложные стихи в сочинении иудейского философа Аристовула // ЖМНП, 1876; Он же. Аполоний Тианский // ЖМНП. 1877; Он же. Темное свидетельство Св. Ипполита о философии Анаксимена // Христианское Чтение, 1881, № 9–16; Он же. О связи философских взглядов с физико-астрологическими в древнейший период греческой философии // Христианское чтение, 1883; Он же. Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890.
57. Дебольский Н. Г. О диалектическом методе. СПб., 1872.
58. Дебольский Н. Г. Философия будущего. Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882. С. 14.
59. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 11. Ч. 1. Л., 1991. С. 167, 169, 170–171.
60. Дебольский Н. Г. Философия феноменального формализма. Вып. 1. СПб., 1892. С. 5.
61. Дебольский Н. Г. Философия будущего. СПб., 1882. С. 86.
62. Духовная Академия за 300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986.
63. Прибавления к творениям святых отцов, 1847, авг.
64. Голубинский Ф. Лекции философии. Вып. 1. М., 1884. С. 37.
65. Шохин В. Кудрявцев-Платонов // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 290–291.

66. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Религии некультурных языческих народов // Православное обозрение. 1880. № 1. С. 73.
67. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Телеологическая идея и материализм // Православное обозрение. 1877. № 1. С. 48; 1878, № 2. С. 233.
68. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Что такое философия? // Вера и Разум. 1884. № 2. С. 90.
69. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Нужна ли философия? // Вера и Разум. № 8. С. 414.
70. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об основных началах философского познания // Вера и Разум. 1885. №3. С.120.
71. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Начальные основания философии. М., 1889. С. 86.
72. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Введение в философию. Сергиев Посад, 1895. С. 4–5, 22, 35.
73. *Введенский А.* Время и вечность. Актовая речь. Св.-Троицкая Лавра, 1990. С. 24.
74. Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20.
75. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1, Ч. 2. С. 115
76. Университетские известия. 1877. № 11. С. 824–825.
77. *Гогоцкий С. С.* Введение в историю философии. Киев. 1871. С. 8.
78. *Гогоцкий С. С.* Критический взгляд на философию Канта. Киев. 1847. С. 41.

2. КАНТ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Важнейшим элементом философской культуры является преемственность идей, школ и направлений. В русской философской культуре XIX–начала XX в. принцип преемственности в наибольшей мере проявил себя в духовно-академическом философствовании. Киевская братская школа, основанная в 1615 г. митрополитом Петром Могилой, уже в начале XVIII в. получила имя Киево-Могило-Заборовской академии. Профессора философии назывались префектами, и в их ряду были такие крупные мыслители как Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Стефан Калиновский, Сильвестр Кулябка, Михаил Казачинский, Георгий Конисский. Киевская академия стала впоследствии называться Киево-Могилянской, а в начале XIX в., как и московская Славяно-греко-латинская академия, сформированная в 1685 г., была преобразована в Духовную академию. Потребности русской общественной и церковно-культурной жизни первой половины XIX в. обусловили открытие двух новых духовных академий: в Санкт-Петербурге и Казани. В начале XIX в. в Киевской духовной Академии сформировалась школа философского теизма, которая получила дальнейшее развитие в деятельности профессоров других академий. В условиях специфического синкретизма русской философской культуры середины XIX в., характеризующегося сращиванием духовно-академической и университетской философии, киевская школа философского теизма стала основным поставщиком профессоров философии для русских учебных заведений. Профессором философии Санкт-Петербургской духовной академии был В. Н. Карпов, в Киевском университете Св. Владимира философию преподавали О. М. Новицкий и С. С. Гогоцкий, в Московском университете читал лекции по философии П. Д. Юркевич, в Одесском Ришельевском и Неженском лицеях профессорствовали И. Г. Михневич и П. И. Волинский.

Своими философскими истоками теизм русского духовно-академического философствования восходил к двум различным культурно-историческим и религиозно-философским ориентациям Востока и Запада. Из восточной церкви на

Русь были привнесены святоотеческая традиция и вытекающий из нее неоплатонизирующий аристотелизм, функционировавший в философской культуре Киевской и Московской Руси. Западная философская культура привнесла в философские курсы русских духовных академий схоластицированный аристотелизм и вольфианскую философию в различных ее модификациях.

Вплоть до конца XIX в. философское образование в Духовных академиях было поставлено на более широкую основу, чем в светских учебных заведениях. Помимо философских курсов были специальные курсы по метафизике, логике, психологии и истории философии. Академический Устав 1814 г. требовал преподавания истории философии даже в семинариях. Историко-философский курс включал в себя не только античную философию и философию нового времени, но и философские системы современных западноевропейских мыслителей. Такой историк русской философии как В. В. Зеньковский в этой связи писал: «Мы знаем, что к началу XIX века в Духовных Академиях циркулировали переводы новейших произведений философской литературы (например, Канта, Шеллинга и др.)» (10. С. 305).

Тема «Кант в русской духовно-академической философии» является составной частью темы «Кант в русской философии», которая уже получила определенное освещение в нашей литературе¹. Обширность и неразработанность темы русской кантианы делает правомерным обращение к более углубленной разработке ее отдельных частей. Первые публикации переводов философских трудов Канта относятся к 1803–1804 гг., но историки русской философии и историки духовных академий² постоянно упоминают о рукописных переводах отдельных работ Канта и о заметном интересе к его философскому учению. «Уже в эти годы (самое начало XIX в. – А. А.) студенты Академии интересовались новейшими философскими системами, – философствовали, спорили, помогали друг другу в понимании Кантова учения, трудились над переводом технических слов его языка и разбирали системы его учеников» (26. С. 239). Среди профессоров и студентов Духовных академий интерес к Канту и его сочинениям продержался на протяжении всего столетия. Например, уже в конце XIX в. студенты МДА под редакцией профессора П. В. Тихомирова перевели сочинение Канта «Религия в

¹ См.: *Каменский З. А.* Кант в России // *Философия Канта и современность*. М., 1974; Он же, *И. Кант в русской философии начала XIX в.* // *Вестн. истории мировой культуры*. 1960. № 1; *Пашкова А. А.* Кант и философия на Украине начала XX в. // *Критические очерки по философии Канта*. Киев, 1975; *Горский В. С.* Историко-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX–начало XX в.) // Там же; *Капранов В. А., Чуева М. А.* Кант и русская религиозная философия в конце XIX–начале XX в. // *Вопросы теоретического наследия И. Канта*. Калининград, 1979. Вып. 4.

² О Киевской Духовной Академии писали такие авторы как *Макарий Булгаков*, *В. Аскоценский*, *И. Малышевский*, *Н. Петров*, *М. Линчевский*, *С. Голубев*; о Московской Духовной Академии *С. Смирнов*, *Н. Каптерев*, *И. Корсунский*; о СПбДА *И. Чистович*, *А. Ростиславов*; о Казанской Духовной Академии *А. Благовещенский*, *А. Можаровский*, *И. Гвоздев*, *П. Знаменский*.

границах одного только разума» (22. С. 480). Философия Канта занимала наряду с Платоном центральное место в философском творчестве П. А. Флоренского. Его работа «Космологические антиномии Иммануила Канта» (СПб., 1909) была пробной лекцией историко-философского курса, в котором с именами Платона и Канта связывались не только хронологические эпохи, но и основные водоразделы мысли противоположных типов мировоззрений.

Киевская Духовная Академия (КДА)

Отношение к Канту русского духовно-академического философствования не было простым и однозначным в стенах духовных академий. Оно строилось на решении вопроса о том, полезно ли его учение для русского православия, может ли оно стать «оплотом и ограждением виноградника Господня», или же оно вредно и опасно как рассадник западноевропейских философских ересей.

Характерным примером такого отношения к Канту было творчество И. М. Сковрцова (1795–1863) – одного из самых консервативных профессоров КДА. Прежде всего профессор философии не мог простить Канту критику метафизики в лице Лейбница и Вольфа, обоснование деизма, отделяющего Бога от человека и человека от Бога, а также натурализма, не допускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному только практическому разуму. «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии» (8. С. 28; 19, 21).

Сковрцов не считал Канта злонамеренным противником христианства в отличие от таких выпускников КДА как И. Гриневич и И. Михневич, которые полагали, что «Критика чистого разума» содержала в себе мысли, «весьма опасные для религии». Сковрцов признавал, что немецкий философ открыл в философии по крайней мере три важные истины: 1) недостаточность нашего разума в познании сверхчувственных вещей; 2) невозможность обоснования нравственности на понятиях удовольствия и неудовольствия; 3) ущербность и развращенность человека заключена в его природе.

В «Очерке развития русской философии» Г. Г. Шпет назвал Сковрцова малоодаренным философом, но сумевшим в академических кругах стать образцом и авторитетом из-за способности приспособления философии к требованиям академических программ. Тем не менее, удивлялся Шпет, Сковрцову удалось совместить догматизм вольфианской философии с философским скептицизмом, порожденным богословской догматикой.

Формально-логическому философствованию Сковрцова, поставившего себя между Кантом и теизмом, Шпет противопоставлял творчество другого духовно-

академического философа – С. С. Гогоцкого, усматривая в его трудах «историзм» в хорошем философском смысле (27. С. 217). Философский теизм Гогоцкого был окрашен в яркие тона гегелевских симпатий, что в значительной мере сказалось во многих статьях четырехтомного «Философского лексикона», который можно считать русской философской энциклопедией XIX в.

Большая статья «Кант» в «Философском лексиконе» очень подробно трактовала о жизни и философском учении немецкого мыслителя, но для уяснения отношения Гогоцкого к Канту удобнее обратиться к кандидатской диссертации «Критический взгляд на философию Канта».

Прежде чем приступить к Канту, Гогоцкий дал общую характеристику докантовской философии XVIII в., которая всегда привлекала его внимание. «С одной стороны, догматизм положительно учил о сверхчувственных истинах, не указывая им достаточного основания в познавательных способностях, с другой – эмпиризм, материализм и скептицизм прямо и косвенно отрицали вышеопытное происхождение и разумную необходимость тех законов, на основании которых мы судим о предметах и познаем их. Оба следствия, как крайности, равно противоречили требованию философии. Опровержение их и указание настоящих пределов и предмета философского знания составляло прямую цель критической философии Канта» (5. С. 11). Гогоцкий считал философское учение Канта цельной синтетической философской системой, которая сняла крайности и противоречия философской мысли предшествующих веков, но и сама стала крайностью по отношению к философии Гегеля. Кант, как, впрочем, и Гегель, был неприемлем для Гогоцкого из-за понимания философии как системы взглядов, возвышающейся над религией и ведущей к обожествлению разума, что лишает веру определенных привилегий (6. С. 204). Среди других неприемлемых положений кантовской философии его русский критик называл: неправомерность противопоставления разума и предмета, учение о «вещи в себе», отрицание реального существования вещей в пространстве и времени, разъединение практического разума, рассудка и способности суждения, не одобрялся также разрыв между нравственной деятельностью и счастьем, а также неразличение в понятии нравственного закона его объективной и субъективной сторон.

С другой стороны, очень многое в учении Канта признавалось как выдающиеся философские заслуги. Особенно импонировали Гогоцкому гносеологический характер философии Канта, формулирование задачи философии как обращения к исследованию мышления как такового. Важной стороной кантовского учения он считал доказательство априорности форм чувственности и рассудка, а также проведение строгого различия разума и рассудка, что в немалой степени способствовало противодействию критической философии Канта материалистическим и сенсуалистическим учениям XVIII в. «С того времени разум стал главным деятелем в области философии вместо внешнего и внутреннего чувства»

(5. С. 4). Очень велики заслуги Канта, по мнению Гогоцкого, в разработке практической философии. Все то, что отнято у разума в «Критике чистого разума», возвращено ему в «Критике практического разума» как утверждение первенства духа над природой и раскрытие свободной и разумной самостоятельности духа внутри самого человека. Высшим же достижением Канта, где, как в фокусе, собраны все разделы антиметафизического философского учения, называлась «Критика способности суждения связывающая безусловное с явлениями и раскрывающая не только истинное значение изящного, но и целесообразное развитие духа по свободным целям, а не по механическому процессу причинной связи».

Одним из наиболее выдающихся представителей киевской школы философского теизма был П. Д. Юркевич. Христианско-телеологический идеализм его философской системы развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании которого лежал широкий и свободный от всяких произвольных и предвзятых запретов и ограничений эмпиризм, включающий в себя одновременно и рациональное и сверхрациональное. Корни философского мирозерцания Юркевича находили питательную среду в традициях христианизированного платонизма духовно-академического философствования. Почти во всех своих сочинениях русский мыслитель постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственной философской мысли. «В продолжение тысячелетий господствовало в философии платоническое учение о разуме... можно сказать, что относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая – Кантом» (28. С. 323).

Две важнейшие работы Юркевича назывались «Идея» и «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». По его мнению, философские учения Платона и Канта являются фундаментом общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии¹. Более того, истина учения Канта об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление и историко-философский анализ философских систем Платона и Канта, выполненный Юркевичем, можно считать одним из самых глубоких по содержанию и изящных по форме изложения в русской историко-философской науке.

«Платон. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема. Кант. Только видимое чувственное явление познаваемо.

Платон. После опыта есть область теней и грез; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

¹ Подобного взгляда придерживался впоследствии и П. А. Флоренский, который был хорошо знаком с философским творчеством П. Д. Юркевича. Например, XXI глава его «Столпа и утверждения истины» была перепечаткой пяти страниц из статьи Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия».

Кант. Стремиться разумом в мир сверхчувственный – значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

Платон. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

Кант. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Платон. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это царь-наука.

Кант. Это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души.

Платон. Познание истины возможно для чистого разума.

Кант. Познание истины невозможно для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда, что в последнем случае познание возможно; но это будет не познание истины, а только познание общегодное... Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и ни одного условия для познания истины. – Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры» (29. С. 493–494).

Любое подлинное философствование должно начинаться, по Юркевичу, с понятия «идея», так как оно является исследованием о том, в чем состоит истинное значение. Одним из выводов философского трактата «Идея» была мысль о том, что философия как целостное миросозерцание является делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями. Духовная жизнь человечества имеет особенность раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности своих составных элементов. И поэтому нет никакой необходимости, писал Юркевич, в том, чтобы всякое доброе убеждение во что бы то ни стало доказывало их общие теоретические или логические основания.

Почти все философские работы Юркевича пестрят ссылками на сочинения Канта, анализом и комментированием различных разделов его философского учения. Например, уже в своей первой работе «Идея», характеризуя развитие понятия «идея» в учениях Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Мальбранша, Фихте и Гегеля, русский философ высказывает ряд критических замечаний в адрес авторитетного в его время мнения Гегеля. При этом чувствуется, что зарождение критического отношения Юркевича к гегелевской системе основано на возрастающем интересе к философскому учению Канта, так что в своих поздних работах Юркевич пришел, оставаясь в целом платоником, к своеобразному синтезу философских учений Платона и Канта. Если в целом в работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» предпочтение отдается метафизическому идеализму Платона, а не трансцендентальной философии Кан-

та, то во многих очень важных «частностях» Юркевич уже не может обойтись без философских прозрений Канта. Например, для того, чтобы от бытия мысленного перейти к бытию «сущему», недостаточно одного признания мира платоновских идей, так как действительность не исчерпывается всецело одной только логической идеей. «Начало», порождающее окружающую действительность, есть, по Юркевичу, уже не «сущность», а «сущее» и откровение, данное познающему субъекту в идеях, не может ввести его в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, которое переводит то, что может быть (идею), в то, что есть (т.е. действительность).

Заняв кафедру философии Московского университета, Юркевич не прервал своей духовной связи с КДА. Влияние его философских идей сказалось не только на философском творчестве таких выдающихся умов как В. Д. Кудрявцев и В. С. Соловьев, но и на работах многих представителей киевской школы философского теизма. Особенно это проявилось в ярко выраженном интересе к кантовской философии. Между Киевским университетом Св. Владимира и КДА во второй половине XIX–начале XX в. в области философии особых противоречий и философской полемики не было. Согласно установившейся традиции университетскую кафедру философии занимали профессора КДА. Очень характерной, например, можно считать такую ситуацию – исследование доктора богословия, ординарного профессора КДА Д. И. Богдашевского «Философия Канта», посвященное анализу «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», было в один и тот же год опубликовано в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» и отдельной книгой в типографии Императорского университета Св. Владимира.

В конце XIX–начале XX в. в Киеве вышло относительно много научных работ о Канте¹. Далеко не все эти книги и их авторов можно отнести к духовно-академическому философствованию. С одной стороны, А. А. Козлов был профессором университета Св. Владимира и создателем философской системы, построенной на философии бессознательного Гартмана и персонализме Тейхмюллера; с другой стороны, профессор КДА П. И. Линицкий был неокантианцем (11. С. 127), а не строгим последователем философии Канта.

Наиболее репрезентативной фигурой киевской школы философского теизма был Д. И. Богдашевский. Уже в предисловии книги «Философия Канта»

¹ *Богдашевский Д. И.* Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898; *Вайнштейн А. Э.* О понятии реальности по Шуберт-Зольдерну // Философские исследования. Киев, 1902. Т. 1, вып. 2; *Гиляров Н. А.* Философия в ее существе, значении и истории. Киев, 1918. Ч. 2; *Знаменский Д. В.* Из этюдов о Канте. Киев, 1912; *Козлов А. А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884; *Линицкий П. И.* Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту. Киев, 1881; *Он же.* Основные вопросы философии: Опыт систематического изложения философии. Киев, 1901; *Олесницкий М.* История нравственности и нравственных учений. Киев, 1882, Ч. 1; *Шиманский А. К.* Учение Канта и Спенсера о пространстве // Философские исследования. Киев. 1901. Т. 1, вып. 1; *Щербина А. М.* Учение Канта о вещи в себе. Киев, 1904.

(Киев, 1898) он заявил, что основательное знакомство с кантовской философией действительно необходимо как для философа, так и для богослова, и выразил свое согласие с мнением Н. Я. Грота о философском творчестве Канта, которое последний высказал в предисловии к русскому изданию «Прологомены» (в переводе В. С. Соловьева). «Кант – создатель новейшей философии, новой точки зрения, нового метода и задач философии, и без глубокого понимания Канта нельзя в наше время считать себя вправе произносить слова «философия, философский». Легкомысленно думать, что основоположения Кантовой философии кем-либо окончательно опровергнуты или даже поколеблены. Лица, думающие так, обыкновенно не понимают и не в состоянии понять даже самих вопросов, над решением которых трудился Кант. Для тех, кто понимает эти вопросы, ясно, что от Канта должно отправляться и поныне всякое философское учение, имеющее притязание быть существенным и основательным, хотя бы точкой отправления и являлась строгая критика кантовских положений» (1, VI). Сделав замечание, что Канта не трудно критиковать, но очень трудно правильно понять, Богdashевский формулирует свою задачу как максимально верное и точное изложение критической философии немецкого мыслителя. Ограничиться поставленной задачей он не смог, и изложение почти каждого раздела кантовских «Критик» сопровождалось замечаниями киевского профессора. Именно эти отступления Богdashевского от непосредственного изложения содержания кантовских сочинений и представляют особый интерес.

Первое «отступление» Богdashевского связано с кантовским учением о пространстве и времени, которое, по его мнению, есть важнейший, но вместе с тем и труднейший пункт его системы. Подробно остановившись на полемике профессоров М. И. Каринского и А. И. Введенского о понимании кантовского учения о времени, Богdashевский выразил свое согласие с мнением последнего. Свою же особую точку зрения он высказал в следующей форме: «Против этого учения ясно думает, говорит признаваемое самим Кантом бытие вещи в себе. В самом деле, вещь в себе существует, вступает в явление, обнаруживает свою истинную природу, хотя последняя и остается нам неизвестною. Но, вступая в явление, вещь в себе необходимо вступает в пространство и время, как форму своего существования, ибо нельзя представить, чтобы то, что обнаруживается в явлении, связано с ним, было свободно от формы, которой подлежат явления» (1. С. 42).

Приведя утверждение Канта, что нельзя говорить: время есть, а можно лишь утверждать, что время есть для нас, или что мы имеем представление времени, Богdashевский пытается возражать Канту. Ход его рассуждения таков: представление времени само совершается во времени, во времени происходит и представление представления времени и т. д. и, значит, время есть нечто объективное. Даже математические положения, объясняемые в трансцендентальной эстетике, свидетельствуют, по мнению киевского философа, против кантовского учения о пространстве и времени. Математика имеет дело не с чистым про-

странством и не с чистым временем, а с пунктами, линиями, поверхностями, фигурами, последовательным повторением единиц и чисел. «Наконец, совершенно непонятно, каким образом, отрицая объективность пространства, Кант мог признавать существование внешнего мира, бытие материальных предметов. Мы можем понимать последние только в пространстве; из понятия материальности чисто аналитически выводится понятие сложности, протяженности, следовательно, пространственности. Пространство и время не суть, без сомнения, какие-нибудь сущности, но они выражают реальные отношения вещей, суть реальные формы конечного бытия» (1. С. 43–44).

Излагая содержание трансцендентальной аналитики, Богдашевский также сделал несколько замечаний по поводу учения об основоположениях: «Если основоположение количества должно считаться синтетическим основоположением рассудка, то вторая посылка, утверждающая, что все пространственное и временное есть величина экстенсивная, должна быть рассматриваема в качестве синтетического суждения. Но на самом деле эта посылка вовсе не синтетическое, а аналитическое суждение, ибо в понятие пространства и времени неизбежно входят признаки составности, непрерывного следования частей друг за другом» (18, С. 64). Основоположение качества также не доказано Кантом, по мнению Богдашевского, должным образом. В «Критике чистого разума» утверждается, что ощущения могут увеличиваться и уменьшаться до нуля реальности, а потому они суть величины интенсивные. Но откуда же мы знаем, вопрошал киевский философ, что ощущения способны к увеличению и уменьшению? Положение это, по его мнению, никак не априорное, а апостериорное. Критик видел также возможность оспорить и то положение Канта, что ощущение наполняет один момент времени, в каждый момент существует целое или полное ощущение. Не проведено также ясного различия между действительным и необходимым в кантовских постулатах опытного мышления, и вообще, писал Богдашевский, «в этой Кантовской теории опыта есть немало искусственности и натяжек» (1. С. 66).

Переходя к трансцендентальной диалектике, Богдашевский выразил глубокое удовлетворение по поводу кантовской критики метафизики, так как великий немецкий философ сумел вывести из состояния блаженного самодовольства очень многих философов-метафизиков, в том числе материалистов, натуралистов и атеистов.

Охарактеризовав основные положения трансцендентальной диалектики, Богдашевский утверждает, что «эти положения самим Кантом не выдерживаются строго и отсюда возникают неясности и противоречия его теоретической философии. Самым опасным для Канта пунктом является признание им бытия вещи в себе; «вещь в себе» – это своего рода ахиллесова пята Кантовой системы, и недаром противники философа всегда обращали внимание преимущественно на этот пункт его философии» (1. С. 109).

Профессор КДА ставил на вид Канту также его учение об антиномиях, в которые впадает разум, при решении космополитических вопросов. Кант верил, что аргументация тезисов и антитезисов одинаково убедительна для разума. Но его русский критик считает, что это еще вопрос, ибо когда дело идет о мире, о полноте его явлений, то разум могут удовлетворить только тезисы антиномий, так как антитезисы отвергают целостность мира, считая никогда не завершенным регрессивный синтез явлений. Целостность мира возможна только при наличии таких компонентов как начало мира, пространственные границы и верховное божество (творец мира). По мнению Богдашевского, Кант совершенно неосновательно говорит, что тезисы и антитезисы обосновываются на предположении наличия не только условного, но и полного, законченного ряда условий. На этом предположении, продолжает он, возможно обосновать только тезис, так как антитезисы не рассматривают бесконечный ряд данных и не могут, не впадая в противоречие, его так рассматривать. В антиномиях бесконечный ряд рассматривается как нечто образуемое через синтез, а не как что-либо данное для регрессивного синтеза.

Целый ряд замечаний Богдашевский высказал по поводу кантовских доказательств бытия Божия. Среди русских исследователей философского творчества Канта это была популярнейшая тема, а работа «Религия в границах одного только разума» наиболее почитаемой. Но, оставаясь строго в границах «Критики чистого разума», Богдашевский высказал наибольшее одобрение по поводу критики Кантом космологического и физико-телеологического доказательств бытия Божия. Критика же онтологического доказательства бытия Божия является, по его мнению, одним из слабейших мест «Критики чистого разума».

Высокая оценка Богдашевским «Критики практического разума» исходит из утверждения того, что трансцендентальный идеализм Канта базировался на практической основе, так как нравственное сознание восполняет в учении немецкого мыслителя то, что недоступно для теоретического сознания. Кант вроде бы специально ограничил пределы теоретического разума для того, чтобы обнаружилились важность и значение практического.

Признавая возвышенный характер нравственного учения Канта, киевский профессор высказал ряд существенных замечаний. Соглашаясь с Кантом, что свобода не может быть простым постулатом практического разума, критик идет дальше и заявляет: нравственный закон вообще не может быть постулатом, а только лишь императивом, и императивом безусловным; и, следовательно, непонятно, почему то, что является необходимым условием нравственности и выражает ее существо, имеет у Канта значение постулата, хотя и не простого.

Согласно кантовскому учению о свободе, свободными действиями являются только нравственные действия. Это учение, по мнению Богдашевского, опирается на одностороннее понимание свободы в ее абсолютном и безусловном моду-

сах. «Именно такое понимание свободы заставило Канта поместить свободу в мир сверхопытный, в мир чистых волеопределений, причем Кант необходимо встречается здесь с трудностью: каким образом возможно, что одно и то же действие определяется двумя различными и даже противоположными факторами: нашим сверхопытным и нашим опытным характером» (1. С. 157).

Московская духовная академия (МДА)

Историки русской философии всегда различали философствование в Киевской и Московской академиях, отмечая большую значимость и философскую оригинальность московской школы. Такого же мнения придерживались внимательно относящиеся к философии богословы. Г. Флоровский в своей известной книге «Пути русского богословия» писал: «В Академиях за XIX век сложилась своя философская традиция. В особенности так вышло в Московской Академии, где за все столетие (до начала последней войны) сменилось, собственно, всего только три философских преподавателя, – о. Феодор Голубинский (1818–1854), В. Д. Кудрявцев (1854–1891), Алексей Ив. Введенский (1888–1912), – единая линия религиозного идеализма, связанного всего более с Якоби и еще с идеалистическим теизмом разных стилей, от Баадера до Лотце» (26. С. 240).

Ф. А. Голубинского можно считать основателем оригинальной русской теистической философии, которую следовало бы назвать учением о Бесконечном Существо. Под философией профессор МДА понимал особое состояние духа, стремящегося познать истину, а также представления об истине. Философия еще не является самой мудростью, а только лишь любовью к ней. Мудрость как знание истины подается человеку свыше, если состояние его духа делает его способным к ее восприятию.

Критически-сдержанное отношение Голубинского к Канту нашло свое отражение в «Лекциях философии», опубликованных его учениками уже после смерти философа. Выпуск первый «Лекций философии» содержал в себе «Общее Введение в Философию» и «Введение в Метафизику». Новый период в истории метафизических систем начинался, по мнению Голубинского, с Канта, который как бы с сожалением смотрел на обломки философских систем и на совершенное Юмом уничтожение и разрушение строений человеческого ума. Особенное удовлетворение Голубинский испытывал от онтологии Канта как исследования о чистых законах всякого познания. По отношению же к доказательствам бытия Бога Кант, по его мнению, менее конструктивен и выступил как скептик. «Причиной сего было то, что (по учению Канта) разум человеческий ничего вышеопытного, сверхопытного познать не может, а потому не может иметь и твердых доказательств бытия Божия» (7. Вып. 1. С. 65). Общий вывод, сделанный в

«Введении в Метафизику», достаточно строг и суров: Кант все разрушил и ничего не создал, не построил.

Второй и третий выпуски «Лекций философии» Голубинского были посвящены онтологии философской системы о Бесконечном Существо. В разделе «Пространство и время, как коренные формы эмпирического познания» Голубинский непосредственно обращался к кантовской теории о пространстве и времени для аргументации собственных воззрений. Канту за его учение о пространстве и времени, писал московский философ, вполне «можно отдать честь за то, что он первый весьма хорошо и верно понял, что это суть первоначальные необходимые формы нашей чувственности, но он не решился приписать оные самим вещам, даже отвергал всякую попытку доказать действительное (объективное) бытие их вне нас. Нам следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного, и воспользоваться тем, чего недостает, дополнить, прочее остановить» (7. Вып. 2. С. 33).

Подробно изложив кантовское учение о пространстве и времени, Голубинский счел его основательным лишь с субъективной точки зрения, рассматривающей пространство и время как первоначальные законы чувственной способности к познанию. При этом человеку остается еще самому решить вопрос о принадлежности форм пространства и времени к вещам. В «Критике чистого разума» Кант объяснял пространство и время, определяя их и с положительной, и с отрицательной стороны. Многие из этих объяснений являлись совершенно верными и основательно доказанными. К таким объяснениям Голубинский относил: утверждение Канта о том, что пространство и время не суть вымыслы и мечты воображения; что пространство и время не могут быть отвлеченными понятиями; что они не являются самостоятельными чувственными вне нас предметами; что они не суть свойства вещей. «В этом смысле Кант справедливо не признает пространство и время чувственными качествами вещей. Итак, что же они? Согласиться ли с Кантом и отвергнуть предлежательность пространства и времени или нужно искать других объяснений к подтверждению их реальности?» (7. Вып. 2. С. 38–39). Другое объяснение пространства и времени, как более верное и близкое истине, Голубинский взял у Лейбница и определил эти онтологические понятия как отношения вещей. Кант затруднялся, по его мнению, понять, как отношения вещей вне нас могут быть чем-нибудь действительно существующим. Именно это уяснял, описывал и доказывал против теории Канта в своих «Лекциях философии» русский духовно-академический философ. «Итак, пространство и время не суть ни чувственные предметы, ни вместилища и ни отвлеченные понятия, но способы отношения вещей одних к другим, способы ограничения вещей одних другими; именно, способы внешнего ограничения вещей во внешнем развитии сил есть пространство, а способ внутреннего ограничения сил – время» (7. Вып. 2. С. 42).

В конце концов, решающим в отношении Голубинского к Канту было религиозное учение немецкого мыслителя и его отношение к Богу. Жесткие выво-

ды «Критики чистого разума» Кант попробовал смягчить, по-мнению его русского критика, тем, что помимо теоретического разума решился допустить разум практический, в пределах которого вещи, недоступные для теоретической характеристики, были восприимчивы посредством веры. Таким образом вера вводилась не только в сферу таких понятий как Бог, свобода, бессмертие души (границы практического разума), но и в область теоретического разума: бытие души, бытие мира. Подобное господство веры, писал православный философ, основанное на уничтожении всякого знания вообще, поначалу кажется очень благоприятствующим требованиям христианской религии, но при более пристальном внимании к этой проблеме с необходимостью приходишь к выводу, что такая философская вера очень мало имеет общего с христианством.

Русский основатель теистической философской системы о Бесконечном Существо отвергал любые, даже самые утонченные формы скептицизма, критицизма и объективного идеализма (например, Гегеля). К святилищу истины, по его мнению, нельзя идти путем отрицаний и сомнений, подрывающих всякое положительное утверждение и мнение. Способ познания, ведущий к истине, может строиться не на отрицающем сомнении, а на таких основаниях как положительность, утвердительность, догматичность.

Среди представителей московской школы философского теизма наиболее выдающимся был В. Д. Кудрявцев. Об отношении к философии Канта воззрений В. Д. Кудрявцева – ученика Ф. А. Голубинского и преемника последнего на кафедре философии МДА – свидетельствует уже одно название его философского учения: система трансцендентального монизма. Собрание сочинений Кудрявцева было издано в трех томах в 1893–1894 гг. в академической типографии Сергея Посада. Основные идеи философской системы трансцендентального монизма были изложены в работе «Начальные основания философии». Определение же философии вообще Кудрявцев изложил во «Введении в философию», предварительно раскритиковав кантовское определение философии как обобщения и систематического свода результатов положительных наук.

В разделе «Начальные основания естественного богословия» своей основной и центральной работы «Начальные основания философии» Кудрявцев дал определение философии: «Главная задача философии заключается в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия. Согласно с требованием научно-философского метода, решение этой задачи возможно не иначе, как после предварительного исследования вопроса о познании, его возможности, достоверности и границах. После такого исследования философия должна перейти к учению о бытии. Но реальное бытие по своей сущности не есть что-либо абсолютно единое и тождественное, как показала нам критика субстанционального монизма, выражением которого служат материализм и идеализм. На основании требований разума и опыта мы должны признать существенное различие

двух основных начал бытия: духа и материи, гармонически объединенных в высшей, существенно отличной от них первопричине бытия – Боге. Такое воззрение, которое мы называли трансцендентальным монизмом, должно служить для нас основанием к разделению философского учения о бытии на три части: 1) на учение о Боге (естественное богословие); 2) учение о мире физическом (космология) и 3) учение о мире духовном (рациональная психология)» (16. С. 147–148).

Будучи глубоким знатоком истории философских учений Кудрявцев при изложении различных частей и разделов своей системы сопровождал их историко-философскими экскурсами. При этом его критика философского учения Канта не была простым отрицанием, чем-то исключительно негативным, а носила конструктивный характер своеобразной точки отсчета и способа отталкивания при обосновании своих собственных теистических построений. Например, рассматривая общие формы чувственного бытия и анализируя различные теории пространства и времени (субъективные, объективные и реалистические), Кудрявцев уделил много внимания субъективному идеализму Канта. Если существование внешнего мира Кант не подвергается сомнению, то объективный характер ощущений от действия вещей внешнего мира и знание о них им совершенно не признаются. Действительные внешние вещи остаются недоступными для человеческого познания; познание, таким образом, ограничивалось лишь тем видом вещей, какими они нам кажутся сообразно с условиями познания, как явление вещей (феномен), а не как вещи сами по себе (ноумен). «Конечно, справедливо то, что в представлении наши о внешних предметах входит субъективный элемент; но, вопреки мнению Канта, это не может служить препятствием к приобретению достоверного, хотя и относительного, понятия о них. Относительное, то есть условливаемое строем наших познавательных способностей познание, не есть то же, что познание не соответствующее предмету, ложное» (16. С. 66). По мнению Кудрявцева, автор «Критики чистого разума» в значительной мере преувеличивал субъективный элемент в акте чувственного познания и совершенно ложным образом признавал субъективными не только ощущения внешних чувств, но и такие всеобщие и необходимые формы внешнего бытия как пространство, время, движение, качество, количество и т. д.

При формулировании категорий системы трансцендентального монизма русский философ не мог обойти стороной рационалистическое учение Канта о происхождении категорий. Не признавая в целом это кантовское учение правильным, изложил он его достаточно точно: категории суть чистые понятия рассудка, которые мы прилагаем к чувственным представлениям, чтобы связать их по известным законам разума и составить познания о них; категории суть формальные законы познания предметов опыта, а не реальные их определения: качество, количество, отношение, причина, действие и т. д.; категории принадлежат нашему разуму, а не вещам, вне нас существующим. Кудрявцев решитель-

но возражал против такого понимания категорий и полагал, что априорное их происхождение, по которому они оставляют принадлежащие нашему разуму формы познания, нисколько не может служить препятствием быть им в то же время и формами бытия. Отрицая соответствие категорий формам реального бытия, признавая за ними исключительно субъективное значение, Кант был не в состоянии объяснить ту безусловную принудительность, с какой мы приписываем категориальные определения не только нашему познанию о вещах, но и самим вещам. «Так, например, Кант, говоря о многообразии впечатлений, объединяемых разумом при помощи категорий, тем самым признает уже реальное значение за категориями количества и качества. Далее, допуская существование независимых от нашего познания, хотя и неизвестных по существу вещей самих по себе, Кант признает, что эти вещи производят впечатления на наши чувства. Но, строго держась его теории, мы не имеем права сказать о вещи самой по себе, что она производит на нас действие или служит причиной впечатления, потому что категория причины и действия может быть прилагается только к нашим представлениям о вещах, а не к самим вещам» (16. С. 107).

И наконец, Кудрявцев никак не мог согласиться с кантовской критикой доказательств существования бытия Бога, так как, признав несостоятельными все теоретические доказательства божественного бытия, немецкий мыслитель не оставил никакой возможности для достоверного познания о бытии и свойствах каких-либо объектов вне нашего познающего духа. Профессора МДА коробила уже только одна мысль о том, что единственно возможным основанием для веры в бытие Бога, по Канту, может быть лишь основание, заключенное в разумно-нравственном сознании, т. е. в практическом разуме, и истину бытия Бога с необходимостью должно рассматривать как постулат этого разума.

В принципе основной научной задачей Кудрявцева было стремление к удовлетворительному в его понимании разрешению вопроса о религии, ее сущности и происхождении. Особенностью его подхода было то, что исходной точкой являлось понятие о религии как о взаимоотношении между Богом и Человеком. Избегая одностороннего понимания религии (Бога как единственного источника религии или человеческого рассудка и моральной воли как начала религии), Кудрявцев признавал два равно необходимых источника религии: 1) объективный источник религии – как действие Божества на человеческий дух и 2) субъективный источник религии – как усвоение человеком этого божественного действия.

Подробное изложение и анализ религиозно-философского учения Кудрявцева можно найти в многочисленных работах его преемника на кафедре метафизики и логики МДА – профессора Алексея Ивановича Введенского. Помимо специальных работ, посвященных предшественникам¹, Введенский отдавал должное

¹ Введенский А. И. Основатель системы трансцендентального монизма ВФиП. 1892. Кн. 14–15; Он же. Памяти В. Д. Кудрявцева // Богослов. вести. 1893. № 12; Он же. О характере, составе и

своим учителям и в других сочинениях, развивая их теистические идеи, воспринимая их теистическое учение и усваивая их отношение к кантовской философии¹.

Самой общей целью философской и богословской работы Введенского было стремление к формулировке и пропаганде «живого христианско-теистического мирозерцания». Магистерская диссертация восприемника учения о Бесконечном Существе Ф. А. Голубинского и системы трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева называлась «Вера в Бога, ее происхождение и основание. Опыт положительного решения вопроса в связи с историко-критическим исследованием главных направлений его литературы в текущем столетии». Верность теистическим воззрениям своих учителей распространялась и на их отношение к кантовской философии, что проявилось в работе Введенского «Учение Канта о пространстве». Особенностью академического мыслителя в интерпретации кантовского наследия являлось его повышенное внимание к закону причинности. Введенский полагал, что на протяжении многих веков через всю историю философии происходит неправомерное смешение понятия о причинности с законом причинности. В работе «Закон причинности и реальность внешнего мира» рассматривались четыре типа решения этого вопроса, которые по степени их восходящей сложности и близости к правильному решению Введенский расположил следующим образом: решение рационалистическое, эмпирическое, критическое (кантовское) и волюнтаристическое.

Несостоятельность обоснования закона причинности Кантом объяснялась русским философом тем, что оно страдает принципиальным паралогизмом, обусловленным двусмысленностью введенных в аргументацию понятий, вследствие чего и изложение закона причинности представляется как один сложный софизм.

Кантовское понимание закона причинности, по мнению Введенского, можно выразить в форме следующего силлогизма.

Объективным мы признаем лишь то, элементы чего связаны необходимо и постоянно-правильною, закономерною связью.

Такая необходимая и постоянно-правильная, или закономерная связь есть причина.

Следовательно, объективным мы признаем лишь то, что подчинено закону причинной связи, – следовательно, вся объективность стоит под властью это-

значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Сергиев Посад, 1893; Он же. О религиозной философии В. Д. Кудрявцева; по поводу издания его сочинений братством преп. Сергия // Вера и Разум. 1893. № 2, 4; Он же. Профессор философии, протоиерей Федор Александрович Голубинский. Сергиев Посад, 1898.

¹ Введенский А. И. Вопрос о происхождении и основаниях веры в Бога в рациональной философии от Декарта до Канта // Прибавления к Творениям Св. Отцев. 1890. Кн. 2; Он же. Основные гносеологические вопросы после Кантовской философии: Очерк историко-критический // Вера и Разум. 1891. № 19; Он же. Учение Канта о пространстве: (Разъяснение и критика). Сергиев Посад, 1895.

го закона, что и служит верховным оправданием нашей веры в его всеобщность и необходимость.

По мнению русского критика, каждый термин в этом силлогизме страдает двусмысленностью и неопределенностью, а сам силлогизм является софизмом. «Мысль, заложенная в основу Кантовской критики и, в частности, проникающая в его аргументацию закона причинности, – мысль, по которой жизнь сознания возможна не иначе, как под условием выполнения известных процессов и, между прочим, под условием установки в познаваемой действительности объективно-необходимых или причинных отношений, – эта общая мысль, конечно, верна... Положение бесспорное! Но очевидно, оно в такой же степени общо и неопределенно, в какой бесспорно. Без сомнения, его примут, даже без больших оговорок, мыслители самых разнообразных направлений. Но это обстоятельство говорит, конечно, не в пользу Канта и рассмотренной нами Кантовской аргументации; в самом деле, состоятельным у Канта оказывается лишь то, что не может быть названо специально Кантовским» (З. С. 94).

Определенный интерес имеет также рецензия А. И. Введенского на книгу профессора СПбД.А. М. И. Карийского «Об истинах самоочевидных» [ВФиП. 1894. Кн. 22(2)]. Высокая оценка этой книги, посвященной критике основного труда Канта – «Критики чистого разума», вызвала резкое возражение со стороны его однофамильца Александра Введенского, который был последовательным неокантианцем и на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» полемизировал не только с самим Карийским, но и со всеми согласными с его точкой зрения на философское учение Канта.

С 1900 г. в качестве приложения к журналу «Странник» под редакцией профессора СПб. Духовной Академии, доктора богословия Н. Н. Глубоковского, стала выходить «Православная Богословская энциклопедия». Энциклопедическая статья «Кант» была написана профессором МДА С. С. Глаголевым, который был большим почитателем философского учения Канта и очень бережно относился к его наследию. К столетию со дня смерти Канта он поместил в харьковском журнале «Вера и Разум» статью «Религиозная философия Канта», которая в том же 1904 г. вышла отдельной книгой.

Глаголев не только считал самого себя во многом обязанным Канту, но и полагал, что вся русская богословская и философская наука должна воздать долг благодарности великому немецкому мыслителю. Самым плохим вариантом уплаты этого долга было бы, по его мнению, пассивное отношение к философскому наследию Канта и отказ от дальнейшего развития его философских идей. Мысль о том, что Кант сделал все и в философии делать более нечего, писал Глаголев, возмутила бы самого Канта. Как ни величественно, целостно и гармонично здание кантовской философии, сто лет деятельности мысли должны найти в нем нуждающееся в исправлении, перестройке и реставрации. Вот почему стремле-

ние усовершенствовать то, что дал Кант, во всяком случае представляет собою по крайней мере попытку уплатить долг учителю» (4. С. 2).

Юбилейная статья Глаголева была посвящена религиозной философии Канта, и поэтому, естественно, основное его внимание было уделено работе «Религия в пределах только разума». Эта работа завершала философскую деятельность Канта, и, по мнению его русского поклонника, комплекс религиозных воззрений, заключенных в ней, был органически связан со всей его философской системой. Таким образом, при оценке религиозных взглядов Канта нельзя ограничиться его последней работой, а с необходимостью должно иметь в виду все его три «Критики». В сущности, Глаголев обобщил и сформулировал отношение всего духовно-академического философствования к кантовскому наследию: Кант сеял и пшеницу и плевелы, а лучшей благодарностью учеников к учителю был бы сбор хороших и здоровых пшеничных зерен и отсеивание ложных и ошибочных плевел.

В большой энциклопедической статье «Кант» профессор МДА избежал образов и метафор юбилейного тона. После сжатого и точного изложения основных положений кантовской философии был сделан ряд выводов: очень многие суждения Канта верны и справедливы; в своих нравственных суждениях он не прав во многом, а в своих суждениях о религии не прав в существенном. Основным теологическим принципом Канта было то, писал Глаголев, что человек абсолютно разобщен с Богом и действует только «от себя и через себя». Принцип духовной непроницаемости, воспринятый Кантом из философии XVIII в., был развит до крайних логических выводов и породил целый ряд гносеологических, этических и религиозных ошибок и заблуждений. «Кант остановился на представлении в сущности очень вульгарном, что территория познания нашего духа ограничивается геометрической поверхностью нашего тела. Позволительно думать, что, если бы великий кенигсбергский мыслитель жил в наше время, он иначе бы отнесся к поставленному им во главу здания принципу» (22. С. 477).

Теория непроницаемого индивидуализма отвратила его от истин христианских представлений. Исходя из кантовских представлений, получалось так, что самозамкнутый индивидуум, развиваясь и усовершенствуясь морально и интеллектуально, в сущности, ни с кем не сближается и не приобщается ни к чему высшему. «Что это за процесс усовершенствования? Что это за бессмертие в пустыне? Ведь о других лицах мы имеем, по Канту, лишь субъективные представления, мы не можем выйти из пределов собственной личности. Значит, мы обречены вечно оставаться одиночками, в сущности никому и ни на что не нужными. И между Богом и нами вечно будет непреходимая бездна, Бога никогда не будет с нами, значит, мы вечно будем безбожными» (22. С. 478).

Сам Кант таких выводов не сделал, но они, по мнению Глаголева, логически следуют из кантовской философии и являются предупреждающими маяка-

ми о том, что если принимать это учение в целом, то возникает опасность разбиться о некоторые подводные скалы. Каким же истинам христианского вероучения могло угрожать философское учение Канта? История христианства свидетельствует об особой значимости четырех таких истин: бытие Бога, провидение, свобода и бессмертие человека. Безусловное признание и отсутствие сомнений связаны у Канта лишь с проблемами бытия Бога и бессмертия человека. Относительно понятия свободы Кант, по мнению Глаголева, обнаруживает в своих суждениях неясность и какую-то неустойчивость, сопряженную с нечеткостью представлений о детерминизме и индетерминизме. Отрицание же такой истины христианства как провидение стало вполне достаточным основанием для того, чтобы церковь и связанное с ней духовно-академическое философствование относились к Канту более чем сдержанно.

Доктор богословия, профессор МДА С. С. Глаголев читал лекции на кафедре основного богословия (кафедру философии до 1913г. занимал профессор А. И. Введенский), но его интерес к философии, в том числе и кантовской, был очень велик. Частным случаем выражения такого интереса был выбор им для отзыва студенческой работы П. А. Флоренского «О религиозной Истине»¹, которая впоследствии переросла из кандидатского сочинения в магистерскую диссертацию «О духовной Истине», а затем и в опыт православной теодицеи под названием «Столп и утверждение Истины». В качестве официального оппонента на защите магистерской диссертации Глаголев повторил характеристику, высказанную уже о студенческой работе Флоренского: что это в высшей степени ценный вклад в православную богословскую литературу.

Высокий теоретический уровень книги «Столп и утверждение Истины» был обусловлен тем, что являлся результатом глубочайшего усвоения и творческого развития философских идей таких выдающихся философских сочинений как «Критика чистого разума» Канта и «Критика отвлеченных начал» В. С. Соловьева. Основной заключительный вывод метафизики всеединства, изложенной в книге Флоренского «Так движется сознание к “Столпу и Утверждению истины”» (25, 489), был теснейшим образом связан с основным вопросом «Критики чистого разума» Канта. Флоренский называл Канта Коперником в философии и полагал, что открытая им «антиномичность основного строения рассудка ставит существенный вопрос о разуме, а именно: «Как возможен рассудок?» Попытку дать ответ на поставленный вопрос представляет вся настоящая работа, в целом ее объеме» (25. С. 487).

Наиболее наглядно отношение Флоренского к кантовской философии высказывается во «Вступительном слове перед защитой на степень магистра книги: «О духовной Истине», Москва 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года». Объяс-

¹ Глаголев С. С. Отзыв о сочинении студента Флоренского Павла на тему: О религиозной истине // Журналы собраний Совета имп. Московской Духовной Академии за 1908 г. Сергиев Посад, 1909.

няя подзаголовок своей работы «Опыт православной теодецеи», Флоренский говорил, что путь к теодецеи начинается в разуме, выходя затем за его пределы и направляясь к его корням.

«Как же построятся теодецея?»

Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот «Столп Злобы Богопротивных», на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на «Столпе Истины». Конечно, Вы догадываетесь, что имеется в виду Кант.

«Как возможна Истина?» – спрашивает Кант, и ответ его гласит:

– Истина возможна как методическое познание, т. е. как вечно строящаяся, но никогда не завершаемая система знания – вавилонская башня нового времени...

«А организация разума со всеми его функциями, она как возможна?» – спрашивают у Канта. Но на этот вопрос Кант уже не желает давать ответа, и ряд вопрошаний должен прерваться. В организации разума критическая мысль увязает, как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в самом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум» (25. С. 820).

Кантовские доказательства разума строились на наличии разумных функций во вселенской науке, которая, по мнению Флоренского, была последней опорой у Канта, основой его веры в вавилонскую башню механистического естествознания.

Продолжая дело, начатое Кантом, русский философ на вопрос: «Есть ли разум?» – не давал однозначного ответа. По его мнению, разум – это не определенная величина, не нечто статическое, а нечто динамическое и подвижное, имеющее в своем нижнем трансцендентальном пределе разложение, ничтожество и гиенну, а в верхнем трансцендентном пределе – непоколебимость и полноту. На вопрос: «Как возможен разум?» – Флоренский отвечал не просто и прямо. Простые ответы на сложные вопросы очень часто вульгаризируют рассматриваемую проблему. Флоренский говорил, что разум жаждет спасения, что он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. Мертвый в своем рассудочном бытии, разлагающийся в антиномиях, разум сравнивался с пьяным наездником, который падал в одну сторону, если его поддерживали с другой. О разуме, жаждущем спасения, мыслитель говорил не в смысле христианского спасения, а в плане теоретических рассуждений как об устойчивости ума, т. е. как бы давал косвенный ответ на все тот же вопрос: «Как возможен разум?» Религия всегда обещала человеку помощь в обретении устойчивости его разума, а задачей теодецеи было теоретическое обоснование такой возможности и указание способа его достижения, «разум перестает быть болезненным, т. е. быть рассудком, когда он Познает Истину: ибо Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает Истину истинной. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно на вопрос: «Как возможен разум?», должен гласить: «Разум возможен

через Истину». Но, в таком случае, что же делает Истину истинной? – Она сама» (25. С. 827–828).

Одним из центральных выводов диссертации «О духовной истине», а следовательно, и книги «Столп и утверждение Истины» было утверждение положения о том, что самоистинность Истины выражается термином «едино сущие»: и что догмат Троичности является общим корнем религии и философии.

Выше уже упоминалось о пробной лекции Флоренского «Космологические антиномии Иммануила Канта», прочитанной в сентябре 1908 г. В статье «Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной Академии» игумен Андроник (Трубачев) утверждает, что тематика лекций, прочитанных в 1908–1919 гг., характеризует умонастроение и крут интеллектуальных запросов Флоренского не в меньшей степени, чем такое фундаментальное исследование, как «Столп и утверждение Истины». Например, один из таких курсов (1910–1911 гг.) назывался «Философия Канта в связи с философией предшествовавшей и с философией последующей». Из подробного описания этого курса, сделанного на основе архивных материалов внуком философа – игуменом Андроником в статье «Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной Академии» (18. С. 229), можно судить о более чем серьезном отношении духовно-академического философствования в МДА к философскому наследию Канта.

Санкт-Петербургская Духовная Академия (СПбДА)

Интересные варианты прочтения Канта имели место и среди философских учителей Санкт-Петербургской духовной академии. Первым преподавателем философии в этой академии был Ф. Ф. Сидонский, написавший первую в России книгу под названием «Введение в философию» (СПб., 1833). Прямых ссылок на Канта, как, впрочем, и на тексты других философов, «Введение в философию» в себе не содержало. О хорошем знакомстве автора с немецкой философией вообще и Канта в частности можно судить только по смысловому контексту книги. В качестве авторитетного мнения можно сослаться на «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпета, в котором утверждалось, что объединение таких проблем, как бытие действительности, образование познания и законы деятельности, в своем определении философии Сидонский сделал в духе и тоне кантовской философии (27. С. 161).

Гораздо более определенно свое отношение к Канту высказал в «Введении в философию» (СПб., 1840) В. Н. Карпов, ставший преемником Ф. Ф. Сидонского на кафедре философии СПбДА. Воспитанник киевской школы философского теизма, он стал широко известен своим переводом сочинений Платона. Древнегреческий философ навсегда остался идеалом для Карпова, мирозерцание ко-

торого можно охарактеризовать как русский вариант платонизма. Сам Кант был упомянут в «Введении в философию» всего два-три раза, но отношение к его философии было высказано очень ясно: «Явилась философия и, изумив ученый мир строгостью своей методы и правильностью выводов, изумила его также своим бесплодием, своей сухостью и неприложимостью – стройным остовом из одних чисто логических понятий» (14. С. 66). *соловьев*

Свое философское учение Карпов называл системой философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в нераздельно-коренном их существовании, а не выводились одно из другого. Как формальным, так и реальным основанием философии должно почитать, по Карпову, сознание как факт внутреннего опыта. При этом опыт понимался сам по себе в следующих характеристиках: непосредственно известный, ясный и всеобщий. Таким образом, сознание, взятое конкретно, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему стремится.

Особое место в философском творчестве Карпова занимало его исследование «Систематическое изложение логики» (СПб., 1856). Высокую оценку этой работы как оригинальной, русской и не потерявшей своего научного значения дал В.Соловьев; высоко оценивают ее также многие историки русской логики (17. С. 461). «Систематическое изложение логики» было написано в форме учебника, но в многочисленных сносках содержало относительно подробный историко-философский комментарий. Немало места в этих комментариях занимали вопросы, прямо или косвенно относящиеся к кантовской философии. Параграф 38 называется «Мышление *a priori* и *a posteriori*». Для мышления, писал здесь Карпов, необходимы сила мыслящая и законы о мыслящей силе. Таким образом, рассматривая мышление с этих двух сторон, необходимо помнить, «что никакая из них не может появляться одна без другой, мы должны заключить, что оно, в правильном и полном своем образовании, есть деятельность рассудка и *a priori*, и *a posteriori*. Положив это, мы и в области познания избегнем двух равно опасных крайностей: так называемого (Кантова) подлежательного идеализма, по которому мышление не может иметь приложения к познанию вещей в нас, и (Локкова) подлежательного эмпиризма, которого теорию напрасно стали бы прилагать к объяснению всех, а особенно возвышеннейших явлений в нас самих» (15. С. 103).

В сноске к § 45 «Образование понятий» Карпов просто подчеркивал, что именно Кант ввел в логику искусственный способ образования понятий посредством трех приемов: сравнения представлений, вникания в их различия и отвлечения всего, чем данные представления отличаются одно от другого. Рассуждения § 53 «Логическое начало различия понятий по внутреннему их значению, или Вывод категорий» о том, что были философы, почитавшие категории формами рассудка *a priori*, сопровождалась в сноске кантовской таблицей катего-

рий (количества, качества, отношения и модальности). Карпов отмечал, что таблица категорий Канта используется в логике и по настоящее время, хотя и не лишена важных недостатков. «Из них особенно заметен тот, что какое бы понятие мы ни взяли, — оно в разных отношениях может быть подведено под все категории» (15. С. 105). Подобных замечаний в «Систематическом изложении логики» содержится очень много (например, развернутые и большие в § 67, 72, 86); даже поверхностный анализ сноска с кантовскими схолиями дает основание сделать вывод о том, что Карпов в своей работе активно использовал идеи трансцендентальной логики Канта. Даже в случаях критического отношения к тем или иным кантовским положениям они служили Карпову важной точкой отсчета и пунктом конструктивного отталкивания в построении своей логики.

С 1882 по 1887 г. в Санкт-Петербургской духовной академии лекции по метафизике, логике и психологии читал Н.Г. Дебольский. Для духовно-академической среды он был не очень характерной фигурой. После получения ученой степени кандидата естественных наук при университете он долгое время занимался литературной и педагогической деятельностью, перед тем как обратиться к философии и богословию¹. У Дебольского создалась ложная репутация русского гегельянца. Формальные основания для этого были: работа о Логике Гегеля², исследование, посвященное диалектическому методу, наконец, перевод гегелевской «Науки логики». Собственная же философская система Дебольского в гораздо большей степени была обращена к Канту. Первая страница предисловия «Философии феноменального формализма» начиналась с имени Канта, и последняя страница примечаний завершалась тем же именем. В этом же ключе писал о Дебольском Э. Л. Радлов в своем «Философском словаре»: «Проводит идеи, родственные немецкому идеалистическому направлению, в особенности Канту» (23. С. 72).

В своей работе «Философия феноменального формализма» Дебольский решительно защищал право метафизического умознания, расходясь с господствовавшими в то время философскими учениями. Дебольский полагал, что философия к вопросу о познаваемости первопричины всего относится или положительно, или отрицательно. В соответствии с решением этого философия бывает или эмпирической, или метаэмпирической. При метаэмпирическом подходе, по Дебольскому, возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего знания), или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Феноменальному формализму Дебольского предшествовали три вида исторических воплощений фор-

¹ См. Дебольский Н. Г. Введение в учение о познании. СПб., 1870; Он же. О диалектическом методе. СПб., 1872; Он же. Кант // Педагогический сб. 1872. № 2; Он же. Философия будущего. СПб., 1882; Он же. В высшем благе. СПб., 1886; Он же. Философия феноменального формализма. СПб., 1892–1895. Вып. 1, 2.

² См.: Дебольский Н. Г. Логика Гегеля в ее историческом основании // ЖМНП. 1912. Авг.

мализма: критический формализм Канта, субъективный формализм Фихте и абсолютный формализм Гегеля.

Таким образом, в истории новой философии формализм впервые возник «как критический формализм Канта, который переместил центр тяжести философии из области вещей в область законов или форм их познания и потому воздержался от заключения о первопричине, являясь непримиренным соединением эмпиризма и метаэмпиризма» (9. С. 1). Каким же образом Дебольский обосновывал свою концепцию творческого и совершеннейшего ума? Исключительно на пути творческого осмысления кантовской философии, так как даже ошибки великого преобразователя философии важны и поучительны для всего последующего западноевропейского философствования. Основной заслугой Канта был, по мнению его русского почитателя, решительный отказ от опытно-психологического пути в деле исследования ума и выбор метафизического пути трансцендентальной дедукции, что предоставило возможность одновременного преодоления и догматизма, и эмпиризма. «Если Канту удалось прочно установить существование априорных начал знания, то исключительно потому, что он стал искать эти начала не психологическим, а метафизическим путем, не как усматриваемые внутренним чувством представления, а как находимые посредством трансцендентального вывода чистые, т. е. совершенно непредставимые, мыслимые, условия опыта, как те формы ума, которые совокупно с чувственностью производят опыт, ни сами, однако, не порождая чувственности, ни порождаясь ею. Следовательно, весь смысл и вся сила кантовской критики состоит в том, что она есть не опытная психология, а метафизика ума» (9. С. 52–53).

Еще одной великой заслугой Канта было обнаружение бессодержательности и пустоты догматического понятия вещи в себе. Открытие вещи в себе помогло Канту опровергнуть догматическую метафизику, показав призрачность познания, полагающего своим предметом «отличную от ума» вещь в себе. Дебольский выразил сожаление о том, что в «Критике чистого разума» эти положения высказаны в сбивчивой и двусмысленной форме, так что смысл этого сочинения, который есть не что иное, как метафизика ума, был превратно понят и по настоящее время понимается как ниспровержение Кантом всякой метафизики, всякой познаваемости сверхчувственного. Вследствие такого досадного недоразумения Кант как основатель метафизики ума предстает в работах комментаторов и своих незадачливых последователей в качестве жалкой фигуры полновинчатого, неполноценного эмпириста, так что такие последовательные эмпиристы как Юм и Кант кажутся на голову выше него.

Специальная статья Дебольского «Кант», написанная для «Педагогического сборника», носила учебно-описательный характер, заключала в себе общую оценку философского учения немецкого философа, аутентично излагала отдельные положения его системы, но ни в какой мере не могла равняться с яркой и эмоциональной оценкой мыслителя в «Философии феноменального формализма».

Выдающимся мыслителем духовно-академического философствования СПбДА был М. И. Каринский, которого иногда даже именовали творцом русской критической философии. Характерными чертами его называли обычно вдумчивость, тщательность выводов и доказательств, научную добросовестность. Логический трактат «Классификация выводов» (СПб., 1880), посвященный критике силлогистической и индуктивной логики, является выдающимся вкладом Каринского в развитие логической науки и по своему значению может быть поставлен, по мнению отдельных исследователей творчества русского мыслителя, в один ряд с логическими сочинениями Аристотеля, Бэкона, Милля и Гегеля (24. С. 6).

Одной из ранних работ Каринского был его отчет об изучении им современного развития метафизики в Йенском и Геттингенском университетах «Критический обзор последнего периода германской философии» (СПб., 1873). Предисловие к этой работе носило название «Кантова “Критика чистого разума” в ее отношении к последнему периоду германской философии» и утверждало мысль о том, что общим исходным пунктом современной философии в Германии были результаты философского учения Канта. Заключаящим же выводом этого обзора было утверждение того, что на почве критической философии невозможно построить прочного мирозерцания, которое не отрицало бы возможности предметного знания. Если же так, то для философии предстает дилемма: или вернуться к субъективизму «Критики», отказавшись от всяких попыток перейти границы, очерченные ею для знания, или признать необходимость новой теории знания, но с учетом всех результатов кантовской «Критики» (13. С. 323).

Таким образом, основные положения своего философского учения Каринский обосновывал с помощью тщательного критического анализа немецких философских учений, развивавшихся на почве кантовского критицизма.

Всякая фундаментальная теория познания, по мнению Каринского, должна исходить из ясного сознания того основного недостатка кантовской гносеологии, что она признавала лежащие в основе операций мысли предположения о бытии, которые должны господствовать над мыслью, служить законом для всех мыслительных отправлений. Основной задачей философии, ищущей предметного знания, стало стремление прийти к бытию, преодолев преграду из предположений о бытии. В свое время сам Кант затратил немало усилий на объяснение господства этих предположений над самими явлениями. Но, удивляясь изумительной находчивости мысли, старавшейся объяснить господство «законов мысли» то над миром явлений, то над миром реального бытия, не менее нужно удивляться и тому, писал Каринский, что вовсе не задались вопросом о действительной силе этих «законов мысли над самой мыслью. А между тем это вовсе не так просто и понятно, продолжал свое рассуждение русский философ, как кажется с первого взгляда. Мысль есть вечное стремление к свету, вечный позыв понять темное и необъясненное, непрерывная критика всяких, принятых без достаточных оснований, мнений, настойчивый запрос о правах всякого положения на

значение научной истины, деятельность, стремящаяся все сделать для себя ясным до последних оснований и насквозь прозрачным.

К построению собственной теории познания Каринский подошел с чрезвычайно простой, естественной и бесспорной мыслью, высказанной им в предисловиях к своим работам «Классификация выводов» и «Об истинах самоочевидных». Познавательной формой является суждение, а формой убеждения в истине является вывод из известных посылок. Следовательно, задачей гносеологии, имеющей своим главным предметом условия достижения достоверности знания, должно быть изучение правильных форм вывода и тех последних посылок всякого знания, которые нужно признать «истинами самоочевидными», ни откуда не выводимыми, недоказуемыми и тем не менее достоверными. Таким образом, профессор СПб. Д. А. поставил задачу оправдания основ; знания, построенного на истинах, не нуждающихся в доказательствах и служащих основанием их. При этом возникала необходимость критики рационалистического и эмпирического решений этих проблем. Объектом своей критики Каринский выбрал сочинение Канта «Критика чистого разума», как наиболее полное воплощение европейского рационализма. Решение этой задачи русский философ осуществил в работе «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893). Описание и характеристика этой работы в принципе могли бы стать объектом специального научного исследования, учитывая также оживленную научную полемику, возникшую вокруг нее между Каринским и профессором Петербургского университета А. И. Введенским. Poleмика была сложной и вызвала различные отклики современников: выше уже упоминалось, что профессор МДА Алексей Введенский разделял точку зрения своего петербургского однофамильца, а вот профессор КДА Д. В. Знаменский в своей работе «Из этюдов о Канте» (Киев, 1912) разделял мнения Каринского.

В 1907 г. Каринский выступал с докладом о своей книге на заседании соловьевского кружка. Присутствовавший на докладе Э. Л. Радлов в публикации о Каринском привел тезисы этого выступления, охарактеризовав их следующим образом: «Итак, Каринский, как это видно из приведенных тезисов, считает, что учение Канта об умозрительных истинах проникнуто догматизмом и что оно вполне несостоятельно и имеет теперь только исторический интерес. Отсюда, конечно, не следует, что рационализм должен окончательно уступить место своему противнику, а следует лишь, что та форма защиты рационализма, которая придана ему Кантом и всей последующей рационалистической философией, не выдерживает критики; иначе говоря, защитники рационалистической философии должны искать новых оснований для защиты умозрительных истин» (24. С. 10).

В определенном смысле вся философская работа Каринского и была поиском оснований умозрительных истин (истин самоочевидных). Путь, выбранный для этого русским мыслителем, был путем сочетания основоположений кантов-

ской философии с основоположениями эмпиризма. Центральные идеи эмпиризма Каринский довел до такого логического завершения, что они превратились в особый вариант прагматизма, для которого оправдание знания состоит именно в его полезности для сознания. Возможность же соединения эмпиризма с отдельными постулатами кантовской философии состояла якобы в том, что сам немецкий философ признавал примат практического разума над теоретическим, а также в том, что ввел в конструкцию человеческого сознания причину, объясняющую, почему некоторые положения имеют характер всеобщий и необходимый и являются поэтому обязательными для сознания.

Казанская духовная академия (КазДА)

Казанская духовная академия, организованная в 1842 г. на основании Духовной семинарии, особенно не славилась философскими учителями; она не имела ни двухсотлетней традиции Киевской академии, ни столичного положения академий Московской и Санкт-Петербургской. Церковная политика духовно-академического образования сделала Казань в определенном смысле местом служебной ссылки для своих ученых пастырей, отличившихся вольномыслием и строптивостью и часто перемещавшихся по местам церковного служения, что в конечном счете не способствовало их спокойной философской работе.

Одним из таких строптивцев, вызвавшим неудовольствие московского митрополита Филарета, был архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский), который в качестве профессора богословия служил в Казанской духовной семинарии и Казанском университете, а в 1852 г. церковным распоряжением уволен от духовноучебной службы и переведен в Иркутскую епархию. Особую известность Гавриил получил как первый историк русской философии (История философии. 2-е изд. Казань, 1839–1840. Ч. I–IV.) Помимо этой фундаментальной для того времени работы его перу среди философских трудов принадлежали «Философия права» (Казань, 1843) и «Основания опытной философии» (Казань, 1845). Параграф 122 четвертой части «Истории философии» носит название «Критический идеализм Канта» и вызывает особый интерес как свидетельство становления и формирования русской кантианской терминологии. Выше уже приводились высказывания В. В. Зеньковского и Г. Флоровского о зарождении этого процесса терминологического освоения наследия Канта в русских духовных академиях.

Гавриил был выпускником МДА и до приезда в Казань служил инспектором СПбДА, ректором Орловской семинарии, преподавателем Могилевской семинарии. Таким образом, его работа о Канте вобрала в себя опыт различных школ духовно-академического философствования и может служить репрезентирующим примером уровня освоения философии Канта и его ближайших последователей.

Особый интерес вызывает заключение, сделанное Гавриилом к параграфу «Критический идеализм Канта». Это было не подведение итогов основных положений кантовского учения, а своеобразное описание впечатления, произведенного в Германии сочинениями Канта, а также перечень упреков, выдвинутых против него. Первое впечатление было отрицательным, так как воспринималось как вредное и опасное, разрушающее существующую действительность общепринятых познаний, а также веру в Бога и бессмертие. После первого шока, а затем вдумчивого изучения многие «сильные мыслители тотчас пристали» к кантовскому учению и стали доказывать, что оно не только ставит границы для человеческого ума, но и возвышает его, отдавая предпочтение уму деятельному, а не созерцательному. Кантовская философия, писал Гавриил, обуздывает догматизм и старается разрубить гордиев узел, т. е. проблему: что я могу знать? Русский историк философии выдвинул против Канта обвинение в непоследовательной приспособляемости его учения к самым противоположным философским системам. Для любителей опытной философии, утверждал Кант, всякое познание заключается в пределах опыта, а последователей теоретической философии уверял, что всякое познание основывается на законах разума. Вслед за Локком немецкий философ повторял, что нет «врожденных понятий», и тут же соглашался с Лейбницем о том, что опыт слагается из цепи явлений, составленных с помощью «внутренних понятий». Философия Канта «подражала Платону в чистых идеях ума и Аристотелю в его логических формах»; она, продолжал Гавриил, льстила идеализму, заигрывала с эмпиризмом, благоприспособляла скептицизму, и поэтому многие укоряют ее в том, что она сцепила «разные системы, не примиряя их».

Наиболее сильные возражения против философского учения Канта сводились, по мнению Гавриила, к следующим. 1. Один и тот же ум, обращаясь к постижению умственных вещей, называется теоретическим, а обращаясь к сфере нравственности, называется практическим при том, что и в первом, и во втором случаях и познания, и заблуждения его одинаковы. 2. Утверждая, что целесообразность природы приведет род человеческий к состоянию возможного совершенства, «Кант тайно отвергает необходимость искупления, возрождения и даров духовных». 3. Всеобщность законов природы подавляет человеческую волю и порождает систему неизбежного рока, отрицающего нашу свободу. 4. Признание бессмертия только за человеческим родом, а не за отдельным индивидуумом. 5. Утверждение возможности совершенства только для всего рода человеческого ведет отдельного человека к своеволию и произвольному выбору своей цели сообразно сиюминутной выгоде или удовольствию.

С 1868 по 1872 г. ректором Каз.Д.А. был Никанор (А. И. Бровкович), ставший впоследствии архиепископом Херсонским. Выпускник СПб.Д.А., он слушал лекции по философии у В. Н. Карпова, но как ректор академии занимал

кафедру основного богословия, считавшуюся важнейшей в системе духовно-академического образования.

Основным философским трудом Никанора была трехтомная «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (СПб., 1875–1888. Т. I–III). Под позитивной философией духовно-академический философ имел в виду такую философию, которая за истинное знание принимала только реальное, объективное знание. Какое же познание было, по Никанору, верным и истинным? Только такое, которое в своих основоположениях основывается или непосредственно на опыте, или на логически верных, строго позитивных, индуктивно-дедуктивных выводах. «Таким образом, позитивное, реально-объективное знание как источником своим, так и критерием имеет опыт, наблюдение и свидетельство чувств, т. е. эмпирическое, чувственное» (21. Т. I. С. 1).

В России второй половины XIX в. большую популярность завоевали позитивистская философия и целый ряд западноевропейских психологических учений. Книга Никанора, в сущности, была критической реакцией на эту философскую моду. Но критика эта не была огульной, а в достаточной мере дифференцированной, так как сверхзадачей Никанора было стремление показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, естественно-философской науки с богословскою. Например, первый том «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» содержал развернутые описания и критику работ таких западноевропейских психологов и позитивистов как Ульрици, Спенсер, Либих, Фехнер, Милль, Гамильтон, Вундт, Карпенгер, Дюбуа Раймон, Льюис, Гартман, а также русских поклонников позитивизма Страхова и Троицкого. В плане преемственности идей в духовно-академической философии эту работу Никанора можно считать развитием ряда теистических положений, высказанных П. Д. Юркевичем в статьях «Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии» и особенно в статье «Язык физиологов и психологов». В наибольшей мере общность взглядов П. Д. Юркевича и Никанора проявилась в их симпатии к идеям интроспективной психологии.

Особый интерес вызывает третий том вышеупомянутого философского сочинения Никанора, который имел подзаголовок «Критика на “Критику чистого разума” Канта». Центральной задачей, стоящей перед автором, было стремление доказать, что позитивным философским методом можно объяснить бытие не только бессмертного человеческого духа, но и всесовершенного Духа Божественного. «В направлении к намеченной нами цели, – писал Никанор, – мы вынуждаемся сделать еще обход, да и не короткий, чтоб перенести свою идею через крутую гору, воздвигнутую на нашем пути новейшими германскими философами» (21. Т. 3. С. 3). Разумеется, что вершиной этой крутой горы было философское учение Канта, а вынужденный «обход» вылился в пятьсот страниц третьего тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия». Книга со-

стояла из трех отделов и помимо изложения и критического анализа почти всех разделов кантовской философии содержала отношение к ней философских теорий субъективного реализма, абсолютного реализма, пессимистических учений Шопенгауэра и Гартмана, а также философии действительности Дюринга. «Все эти философские теории, – подводил итог своему историко-философскому обзору Никанор, – исходят из философии Канта и, главным образом, из основоположения его философии, что о вещи в себе мы не знаем ничего. Поэтому в виду разъяснения, что мы можем иметь некоторое знание о бытии личного Бога и лично-бессмертного человеческого духа, мы должны обратиться к Канту, к основоположению его философии, тем более, что он приобрел себе наибольшую, хотя и печальную славу пресловутым, хотя и мнимым, ниспровержением доказательств бытия Божия, как и человеческого бессмертия. Конечно, критиковать всю Критику чистого разума Канта, уже многократно рассмотренную как в своих достоинствах, так и недостатках, мы не станем. Но сопоставим основоположения этой Критики с нашей собственной теорией. Иначе двинуться вперед нам трудно, и достигнуть благоприятных результатов, в виду намеченной нами цели и постановленным Кантом и его последователями препятствий к ее достижению, нет твердой надежды» (21. Т. III. С. 38–39).

В целом, критика Никанором философского учения Канта была тенденциозной, однако не лишенной целого ряда тонких мыслей и глубоких замечаний. Если первый отдел своей книги Никанор завершал общим заключением, что Кант всю свою систему построил на произволе, на односторонности, на противоречии психическим фактам, то, например, XCIV и XCV главы этого отдела, посвященные критическому анализу кантовских учений о чувстве и рассудке, о разуме и идеях, свидетельствовали о непредвзятом, вдумчивом и глубоком изучении философии Канта.

Среди других представителей духовно-академической философии в Казани можно назвать такие имена как П. А. Милославский и В. И. Несмелов. Но в фундаментальной работе Милославского «Основания философии как науки» (Казань, 1883) дана только самая общая оппозиция философскому учению Канта без детальных проработок и философско-критического анализа. В основной работе Несмелова «Наука о человеке» также, как бы подспудно, осуществляется основной замысел Канта о переосмыслении основоположений философской проблематики, но в вопросе выявления конкретного отношения к кантовской философии дело сводится к отдельным замечаниям в сносках. Например, в одной из таких сносок Несмелов выразил свое согласие с Кантовским пониманием проблемы свободы воли. В гораздо большей мере критическое отношение Несмелова к Канту нашло отражение в такой его работе как «Вера в знание с точки зрения гносеологии» (Казань, 1913). Занимаясь проблемой доказательства бытия Бога, Несмелов критиковал субъективизм Канта, полагая невозможным остано-

виться на рассмотрении только субъективной сферы «долженствования» и «вечной ценности», не допуская выход к бытию, к «вечной реальности» (20. С. 30).

Завершая обзор работ представителей духовно-академической философии в их отношении к философскому наследию Канта, хотелось бы подчеркнуть, что это исследование носит характер предварительного очерка. Внимание автора охватило лишь основные книги и статьи известных духовно-академических мыслителей. Требуется еще тщательная и кропотливая работа по выявлению в философских и богословских журналах статей малоизвестных авторов, которые не публиковали монографических исследований и ограничились в своем творчестве одной-двумя журнальными статьями. Такая ситуация была очень типичной для духовно-академической среды, когда в системе церковной иерархии молодых многообещающих ученых переключали с научно-учительской службы на пастырскую или церковно-хозяйственную.

Формально деятельность Духовных академий в России прекратилась в 1917 г., но по существу нашла свое продолжение в работе Православного богословского института в Париже, основанного в 1925 г. Деканом этого Института стал Н. Булгаков, который по традиции русских духовных академий возглавил одновременно и кафедру догматического богословия. Духовная биография Булгакова очень сложна, но духовно-академического образования он не имел (только незаконченная Духовная семинария). К богословию мыслитель пришел в результате долгих и мучительных поисков. Характерно, что преодоление марксистского периода произошло у него на основании гносеологического учения Канта. Очень много внимания к кантовской философии можно найти в одной из ранних работ Булгакова «Свет невечерний» (М., 1916), но окончательный итог своего отношения к Канту русский мыслитель подвел в работе «Трагедия философии» с подзаголовком «Философия и догмат». Работа впервые была опубликована в 1928 г. в эмиграции на немецком языке и была важным рубежом окончательного перехода Н. Булгакова от философии к богословию. Работа «Трагедия философии» содержала в себе два специальных кантианских экскурса и рассматривала всю историю философии как трагическую ересиологию. «Истинным отцом философского идеализма, представляющего собой и наиболее разработанную и излюбленную философскую ересь наших дней, является, конечно, Кант» (2. С. 341).

Вопрос, за который взялся Кант: «Как возможно познание?» – стал, по мнению Булгакова, еще загадочнее после него, чем до него; он только переместился в другое место и стал относиться к связи между формой и содержанием познания. В результате трудов Канта появился целый ряд гносеологических концепций кантианского толка, в которых основными вопросами стали «природа сознания», с одной стороны, и «предмет познания» – с другой.

В сущности, вывод Булгакова о том, что для православного богословия философия Канта – один из вариантов христианской ереси, является обобщаю-

щим выводом всего русского духовно-академического философствования. И вопрос в конечном счете заключается лишь в том, насколько полно и серьезно каждый отдельный представитель духовно-академического философствования усвоил содержание философского наследия Канта и насколько полно использовал в своих собственных философско-теистических построениях.

Отношение русского духовно-академического философствования к теоретическому наследию Канта является важной составляющей частью русской кантианы, без которой она осталась бы не только неполной по объему, но лишенной смыслового ключа ко всему континууму русского кантианства.

Библиография

1. Богдашевский Д. И. Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898.
2. Булгаков Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
3. Введенский А. И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901.
4. Глаголев С. Религиозная философия Канта. Харьков, 1904.
5. Гогоцкий С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.
6. Гогоцкий С. Обзорение системы философии Гегеля. Киев, 1860.
7. Голубинский Ф. А. Лекции философии. М., 1884. Вып. 1–4.
8. Гриневич И. Письма о философских предметах. Одесса, 1835. Кн. 1.
9. Дебольский Н. Г. Философия феноменального формализма. 1. Метафизика. СПб., 1892. Вып. 1.
10. Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Т. 1.
11. Історія філософії на Україні. Київ, 1987. Т. 2.
12. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в мысле науки. М., 1889.
13. Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
14. Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840.
15. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. СПб., 1846.
16. Кудрявцев В. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1906.
17. Маковелъский А. О. История логики. М., 1967.
18. Московская Духовная Академия 300 лет (1685–1985): Богословские труды: Юбилейный сборник. М., 1986.

19. *Михневич И.* Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других философов: Годичный акт в Ришельевском лицее 21 июня 1850 г. Одесса, 1850.
20. *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
21. *Еп. Никанор.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875–1888. Т. I–III.
22. Православная Богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. 8.
23. *Радлов Э. Л.* Философский словарь. СПб., 1904.
24. *Радлов Э. Л. М. И. Каринский:* Творец русской критической философии. Пг., 1917.
25. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1(2).
26. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
27. *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989.
28. *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Моск. унив. изв. 1865. № 5.
29. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

ВЛИЯНИЕ ШЕЛЛИНГА НА РУССКУЮ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Введение I. Шеллинг в России

Заявленная нами тема «Шеллинг в русской духовно-академической философии» является составной частью темы «Шеллинг в русской философии». Нам представляется допустимым и желательным предварить рассмотрение нашей темы небольшим экскурсом в историю русского шеллингизма. Судьба философских идей Шеллинга в России являет собой уникальный историко-философский феномен, который на протяжении целого столетия формировал философский климат в России, для которой Шеллинг, по мнению многих исследователей, был более значим, чем для Германии. Характерной особенностью русского шеллингизма было не репродуцирование идей немецкого философа на русской почве, а интерпретирование их в русле собственной проблематики и в связи с собственными философскими потребностями. Проблемными узлами историко-философской темы русского шеллингизма являются: первоначальное знакомство со строем идей шеллингизмской философии; перевод, издание и комментирование сочинений Шеллинга; ассимиляция философских идей различных периодов шеллингизмской философии в различных направлениях, течениях и школах русского философствования XIX в.

Честь быть первым русским шеллингизмом принадлежит Д. М. Велланскому, который после окончания Медико-хирургической академии в Санкт-Петербурге был командирован в Германию, где в Иене и Вюрцбурге слушал лекции самого Шеллинга. Состоялось личное знакомство и поощрение Велланского к философским занятиям, как одного из наиболее знающих и совершеннейших учеников. Наибольшее впечатление на Д. М. Велланского произвела натурфилософия Шеллинга и его идеи трансцендентального идеализма. Русский адепт шеллингизма защитил диссертацию, которую утвердили без выступления оппонентов (в ученом совете не нашлось знатоков философии Шеллинга). Во время долгих лет своего профессорствования основную свою задачу русский мыс-

литель видит в пропаганде натурфилософских идей Шеллинга и его немецкого последователя Лоренца Окена. Для оригинальных работ Д. М. Велланского был характерен «высокий штиль» изложения материала, который однажды даже был высмеян в рецензии журнала «Лицей» (1806, № 1), и был показателен уже в одних только названиях этих работ: «Физико-медицинское рассуждение о преобразовании медицинской и физической теории при помощи натурфилософии» (СПб., 1807) и т. д.

Увлечение Д. М. Велланского философскими идеями Шеллинга разделял и другой русский медик – профессор Московского университета М. Г. Павлов, который читал очень популярные в студенческой среде лекции в духе шеллингианства и был главой московских почитателей немецкого мыслителя.

Д. М. Велланский оказал значительное влияние и на петербургских шеллингианцев. Начав с переписки с В. Ф. Одоевским, он сыграл важную роль в шеллингианстве почти всех «любомудров». Под его прямым и непосредственным влиянием в 1813 г. за чтение сочинений Шеллинга взялся отчим братьев Киреевских – А. А. Елагин; к его же влиянию отдельные исследователи относят перелом в философских интересах русского общества от увлечения идеалами литературы Просвещения и французского материализма XVIII в. к изучению философии Шеллинга. Наиболее полно этот процесс духовной переориентации описан в статье Н. П. Павлова-Сильванского «Русские материалисты двадцатых годов» (Очерки по русской истории XVIII–XIX вв. СПб., 1910. С. 238–280).

Процесс внедрения философских идей Шеллинга в русскую философскую культуру в конце XIX в. стал предметом пристального внимания очень многих исследователей: Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1889–1892. Т. 1–3.; Записки Александра Ивановича Кошелева. Берлин, 1884; Иванов И. И. История русской критики // Мир Божий. СПб., 1898; Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель–Писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1–2.; Ковалевский М. М. Шеллингианство и гегельянство в России (к истории немецких культурных влияний). Вестник Европы. 1915, ноябрь; Его же. Ранние ревнители философии Шеллинга в России – Чаадаев и Иван Киреевский. Русская мысль. 1916, № 12.

Помимо Д. М. Велланского с Шеллингом были лично знакомы и беседовали П. Я. Чаадаев, Петр и Иван Киреевские. В. Ф. Одоевский, Н. А. Мельгунов. Целый ряд русских журналов ставил перед собою задачу пропаганды философских идей Шеллинга. Наиболее последовательны в этом отношении были «Мнемозина» В. Ф. Одоевского и В. К. Кюхельбекера и «Атеней» М. Г. Павлова, в меньшей мере «Московский телеграф» Н. А. Полевого и «Телескоп» Н. И. Надеждина. Важное место в истории русского шеллингианства заняла философская переписка секретаря московского общества «любомудров» Д. В. Веневитинова с А. И. Кошелевым (см.: Бобров Е. Философские произведения Д. В. Веневитинова // Философия в России. Вып. 2. Казань, 1889. С. 1–18), а также соб-

ственные его работы «Письмо к графине NN», «Второе письмо о философии», которые по общему строю мыслей почти совпадали с работой Шеллинга «О возможности формы философии вообще», а по форме изложения походили на конспективный перевод «Системы трансцендентального идеализма».

Подробное и основательное изложение этой же работы Шеллинга можно найти также в последней, девятой главе философского романа В. Ф. Одоевского «Русские ночи». Очень озабочен тщательным штудированием сочинений Шеллинга был В. К. Кюхельбекер, о чем а полной мере свидетельствуют его «Дневники». В 1845 г. В. К. Кюхельбекер писал к В. А. Жуковскому о возможности публикации философских «извлечений» из своих дневников, которых может набраться на пять-шесть томов. По сути, это были итоги двадцатилетних философских чтений, посвященных по преимуществу Спинозе и Шеллингу.

Общий интерес к философии Шеллинга объединял философские силы Москвы и Санкт-Петербурга – так, например, М. Г. Павлов опубликовал статью в духе шеллингианской философии «О способах исследования природы» в столичном журнале «Мнемозина» (1825. Ч. 4). В своем же московском журнале «Атеней» им был опубликован целый цикл статей с энциклопедическим охватом шеллингианского знания: «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» (1828, № 1), «Различие между изящными искусствами и науками» (1828, № 5), «О предмете физики» (1828, № 6), «Содержание и расположение физики» (1828, № 7), «Философия трансцендентальная и натуральная (отрывки из словаря наук)» (1830, № 4), «План (форма) наук» (1830, № 8).

Шеллингианское влияние М. Г. Павлова на своих современников было достаточно велико: это были его коллеги-профессора из Московского университета Иовский, Альфонский, Мудров; журналисты Ксенофонт и Николай Полевые, составитель хрестоматии по русской литературе А. Д. Галахов, М. А. Максимович, а также многочисленные студенты.

Сам М. Г. Павлов был профессором физико-математического факультета, среди профессоров гуманитарных факультетов последовательными шеллингианцами считались И. И. Давыдов и Н. И. Надеждин. Докторская диссертация И. И. Давыдова была посвящена такому выдающемуся представителю английского эмпиризма как Фрэнсис Бэкон, но, обратившись к философским идеям Шеллинга, московский профессор акцентировал свое внимание исключительно на проблемах шеллингианской гносеологии. Особую известность И. И. Давыдову как русскому шеллингианцу принесла его вступительная лекция к целому учебному курсу, который он намеревался посвятить Шеллингу – «О возможности философии как науки по Шеллингу» (1826), а также большая антигегелевская статья «Возможна ли у нас германская философия» (Москвитянин. 1841, № 4. Ч. 2).

Очень велико было влияние Шеллинга в области русской философской эстетики. Теоретические попытки построения на русской почве курсов «философии искусства» были весьма восприимчивы к общему строю шеллингианских

идей и нашли в определенном смысле свое выражение в лекциях Н. И. Надеждина в Московском университете, М. П. Розбеога в Дерптском университете, Н. Д. Курляндцева в Одесском Ришельевском лицее, И. Я. Кронеберга в Харьковском университете.

Киевская школа философского теизма в период своего становления также отдала много внимания шеллингизму: если профессор Киевской духовной академии И. М. Скворцов был под непосредственным влиянием философских сочинений Шеллинга, то его ученик П. С. Авсеньев находился уже под влиянием шеллингизма Г. Шуберта. В свою очередь, ученик П. С. Авсеньева – П. Д. Юркевич в своих сочинениях давал очень высокую оценку шеллингизмской философии и неоднократно ссылался на труды немецкого философа.

Много ссылок, оценок и характеристик шеллингизмской философии можно найти в работах В. Г. Белинского, Н. В. Станкевича, А. И. Герцена, Н. П. Огарева, С. П. Шевырева, М. Н. Каткова.

Очень важна и велика была роль философии Шеллинга в становлении и формировании философской доктрины славянофильства. Наиболее тесна была связь с Шеллингом у И. В. Киреевского, который еще до поступления в университет был уже знаком с отдельными работами немецкого мэтра; затем в 1830 г. состоялось личное знакомство, а в 1832 г. появляется общая оценка философии Шеллинга в статье «Девятнадцатый век». Общую эволюцию отношения И. В. Киреевского к Шеллингу можно проследить в его основных теоретических статьях «О характере просвещения в Европе и об его отношении к просвещению в России», «О необходимости и возможности новых начал для философии»; посмертно вышла также статья «Речь Шеллинга».

А. С. Хомяков писал о Шеллинге значительно меньше, основной круг его мнений был высказан в первом письме по философии Ю. Ф. Самарину. Полную сводку этих мнений можно найти в статье В. З. Завитневича «Критика начал немецкой философии школы Канта А. С. Хомяковым» (ТКДА, 1913, № 2. Т. I).

Особое место в истории русской шеллингизмской философии занимают П. Я. Чаадаев и Ф. И. Тютчев. Первый был не только лично знаком с Шеллингом, но и состоял с ним в философской переписке. Письма и сочинения Чаадаева свидетельствуют о высокой значимости философских идей Шеллинга в общем строе философского мирозерцания русского мыслителя. Подробно об этом писал Е. Бобров в параграфе «Шеллинг и Чаадаев» (Философия в России. Вып. 4. Казань, 1901).

Большие подробности о знакомстве Тютчева с Шеллингом можно найти в статье-некрологе И. С. Аксакова (Русский архив. 1874, № 10). В Мюнхене русский поэт и немецкий философ вели долгие философские споры. Тютчев пытался доказать мысль о том, что в своей положительной философии Шеллинг взвалил на себя непосильную задачу примирения философии и религии. Необходимо или полностью отвергнуть религию, или полностью признать все истины как тахизиса. Натурфилософия Шеллинга оказала решительное влияние на онтоло-

гическую поэзию Тютчева, первое исследование этого вопроса принадлежит Л. В. Пумпянскому (Поэзия Ф. И. Тютчева // Сборник в честь Тютчева. Л., 1928).

Философские интересы русского общества конца 30-х и начала 40-х гг. были прикованы к лекциям Шеллинга в Берлине, к столкновению шеллингианства с гегельянством. Общий интерес приобретал оттенок скандальности и перерос к концу 40-х гг. XIX в. в полное равнодушие, но история русского шеллингианства на этом не закончилась. Началась новая эпоха интереса к сути философского строя шеллингианских идей, а не к личности философа, началась история вписывания русского шеллингианства в русский платонизм, с выявлением их общности и сращенности. Начался этот процесс с одиночных выступлений. В 1850 г. *И. Михневич* решил реанимировать шеллингианские традиции Ришельевского лицея в Одессе и произнес речь «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов».

Последним романтиком и шеллингианцем называл себя Ап. Григорьев, продолжая упорно, вопреки веку, восторгаться «светоноснейшим мыслителем Запада – Шеллингом». Теория органической критики Ап. Григорьева была в основных своих чертах построена на постулатах шеллингианской философии, особенно в статье «Парадоксы органической критики», а в «Моих литературных и нравственных скитальчествах» русский литературный критик проводил мысль о почти полной близости для него всех периодов шеллингианской философии.

Интерес к философии Шеллинга в России, естественно, сопровождался переводом и публикацией его сочинений. Первый перевод принадлежал профессору Ришельевского лицея Н. Д. Курляндцеву (Шеллинг. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833). В. Межевич перевел для московского журнала «Телескоп» работу Шеллинга «Суждение о философии Кузена» (1835, № 1). Первые девять параграфов работы М. Розберга «О развитии изящного в искусствах, и особенно в словесности» (Дерпт, 1838) были на самом деле сокращенным переводом речи Шеллинга «Об отношении изобразительных искусств к природе». «Отечественные записки» (1841. Т. 22) поместили русский перевод «Первой лекции Шеллинга в Берлине 15 ноября 1841 г.».

Из исследовательской литературе о Шеллинге, появившейся в XIX в., можно выделить переводы сочинений Р. Гайма «Гегель и его время» (1861) и «Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума» (М., 1891).

Русская исследовательская традиция в изучении философии Шеллинга была связана также с работами по истории философии. Одной из первых таких работ была «История философских систем» (СПб., 1819) А. И. Галича, в которой раздел о философии Шеллинга сопровождался утверждением о нахождении ключа ко всей его системе. Отдельный параграф «Система отрешенного тождества Шеллинга» содержался также в «Истории философии» архимандрита Гавриила

(В. Я. Воскресенского). Без соответствующей статьи о Шеллинге не обошелся и «Философский лексикон» С. С. Гогоцкого.

Наибольшее развитие историко-философская наука получила в стенах духовных академий и в сочинениях таких представителей духовно-академической философии как Новицкий, Гогоцкий, Гиляров, Юркевич, Голубинский, Кудрявцев-Платонов и многих других. Тема «Шеллинг» в их работах, как правило, непременно присутствовала. Оценки философских идей Шеллинга были самые различные, но даже самые резкие критические замечания сопровождались осознанием их высокой значимости в плане общей философской преемственности, восходящей к платонизму.

Важнейшее место в истории русской шеллингианы занимает философское творчество Вл. Соловьева и его отношение к философии Шеллинга. Достаточно полное освещение эта тема нашла в работе А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990). Исследователь призывает не преувеличивать значимость шеллингианских заимствований в философской системе Вл. Соловьева, но тем не менее выявляет целый ряд общностей и духовных совпадений. Несомненно, общей у обоих мыслителей, по мнению А. Ф. Лосева, была высокая оценка человеческого разума, его онтологическая значимость и, в противоположность Канту, его интуитивная, а часто, даже можно сказать, художественная насыщенность. Наибольшее значение для Соловьева имело шеллингианское понимание высокой онтологической и гносеологической значимости искусства, но без шеллингианской романтической подоплеки, которая была достаточно чужда автору «Критики отвлеченных начал».

Введение II. Русские духовные академии

Русские духовные академии были сформированы и начали свое развитие в первой половине XIX в. Местами их возникновения стали наиболее крупные культурные центры Российской империи – Санкт-Петербург, Москва, Киев, Казань. Киевская и Московская академии имели более чем вековую предысторию, восходящую ко второй половине XVII в. Киево-Могилянская академия и Московская славяно-греко-латинская академии к началу XIX в. пришли почти в полный упадок и были возрождены уже в качестве духовных академий в Москве усилиями митрополита Платона (Левшина), а в Киеве – епископа Иннокентия (Борисова). На основании академического Устава 1809 г. первой была сформирована столичная академия, затем созданы Московская (1814), Киевская (1817) и Казанская (1842).

Полный академический курс был рассчитан на четыре года и предполагал изучение Священного писания, догматического и нравственного богословия, гомиластики, пастырского богословия, педагогики, церковного права, истории

церкви, патристики, церковной археологии, философии с логикой, психологией, метафизикой и историей философии.

Философия в системе богословского образования занимала далеко не доминирующее положение, и ее место в учебных программах постоянно зависело от решения вопроса об отношении разума и веры. Русское православие еще из Византии восприняло общую антифилософскую установку, исходящую из убеждений, например, такого авторитетнейшего христианского писателя как Симеон Новый Богослов:

Возвещают все Божественные Писания,
Что изрек Всесвятыи Дух,
Неизреченно испещенный от Отца
И через Сына ниспосланный людям:
Не неверным, не славолубцам,
Не риторам, не философам,
Не тем, которые изучили эллинские сочинения,
Не тем, что прочли внешние писания,
Не тем, которые упражнялись в сценических представлениях,
Не тем, которые говорят много и красно,
Не тем, которые произносят великие имена,
Не тем, которые приобрели дружбу славных.
Не тем, которые содействовали действовавшим бесчестно,
Не тем, которые приглашают и приглашаемы бывают,
Не тем, которые потешают и потешаются;
Но нищим духом и жизнью,
Чистым сердцем и телом.
Стяжавшим простое слово и еще более простую
Жизнь и простейший образ мыслей.
Бегающим славы, как огня геенского.

(1. С. 266–267)

Подобная антифилософская установка имплицитно присутствовала в философской культуре русского средневековья, в философии России XVIII в., а в XIX в. посредством императорского указа вылилась в запрещение преподавания философии в течение целого десятилетия. Правда, в стенах русских духовных академий сохранялось преподавание логики и истории философии. В нечетко выраженной форме возобладавало все же умонастроение об отсутствии строгой аналогии между отношением веры и разума, а также между отношением богословия и философии. Очень многими теоретиками православия богословие воспринималось как теоретически выраженная вера, а в определенном смысле как сама философия.

В первые годы своего существования Санкт-Петербургская духовная академия имела следующих преподавателей философских дисциплин – иеромонах Евгений (Казанцев) (1809–810), Игнатий Фесслер (1810), Иоган фон Хорн (1810–

814), И. Я. Ветринский (1814–26), Т. Ф. Никольский, И. М. Певницкий, А. Красносельский (1826–829). Основными философскими дисциплинами были история философии и Лейбнице-вольфианская философия по учебным пособиям Бруккера, Винклера и Карпе. Лишь в 1829 г. кафедру философии занял автор будущего первого русского «Введения в философию» (СПб., 1833) Ф. Ф. Сидонский, который начал читать собственный философский курс. Преемником его на кафедре философии стал выпускник Киевской духовной академии В. Н. Карпов, известный переводчик сочинений Платона, а также автор собственного «Введения в философию» (СПб., 1840). В дальнейшем на кафедре философии и метафизики друг друга последовательно сменяли А. А. Фишер, И. А. Чистович, А. Е. Светилин, И. Л. Янышев, М. И. Каринский, М. И. Смоленский, Н. Г. Дебольский, В. С. Серебrenников, Д. П. Митров.

Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии 1814 г. выпуска В. И. Кутневич стал первым преподавателем философии в Московской духовной академии, а выпускник 1817 г. И. М. Скворцов начал преподавать философию в Киевской духовной академии. Позднее всех открывшаяся Казанская духовная академия получила учителей философии уже из Москвы.

Кафедра философии Московской духовной академии оказалась более стабильной в смене своих профессоров. После В. И. Кутневича кафедра философии возглавлялась всего лишь тремя профессорами – Ф. А. Голубинским, В. Д. Кудрявцевым-Платоновым, А. И. Введенским. С 1900 г. по 1917 г. среди философов Московской духовной академии можно назвать также немногих – С. С. Глаголева, П. А. Флоренского, М. М. Тареева.

Философская школа Московской духовной академии отличалась своей самостоятельностью и оригинальностью. Почти каждый из ее представителей высказал свое собственное слово в философии. Ш. А. Голубинский в своих «Лекциях философии» изложил теистическое учение о Бесконечном Существо: В. Д. Кудрявцев-Платонов сформулировал религиозно-философскую систему трансцендентального монизма; П. А. Флоренский развил философское учение Вл. Соловьева в конкретную метафизику всеединства; М. М. Тареев создал православный вариант экзистенциалистской философии жизни.

Философы Киевской духовной академии, опираясь на философские и богословские традиции Киево-Могилянской академии, создали «киевскую школу философского теизма». Выдающимися представителями этой школы были епископ Иннокентий (Борисов), П. С. Авсеньев, И. М. Скворцов, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич и др. В России первой половины XIX в. происходил очень интересный и своеобразный процесс сращивания духовно-академической философии с университетской. Многие выпускники духовных академий становились профессорами философии различных российских университетов. Среди представителей «киевской школы философского теизма» такими были С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич.

Преемственность на философской кафедре Казанской духовной академии осуществлялась следующим образом – первым профессором философии был И. А. Смирнов-Платонов (ученик Ф. А. Голубинского), затем последовательно сменяли друг друга Н. Соколов, А. И. Лилов, М. И. Митропольский. В. А. Снегирев, К. Мысовский, А. К. Волков. Автор статьи «Казанская Духовная Академия» в «Православной богословской энциклопедии» (Т. 8. СПб., 1907) К. Харлампович высказывал мнение о том, что философская кафедра этой академии особенно выдающимися успехами в области философии похвалиться не может. Определенное исключение могли бы составить лишь архимандрит Гавриил (Воскресенский), служивший в Казанской духовной семинарии при академии и в Казанском университете, а также В. И. Несмелов со своей концепцией православного антропологизма, изложенной в двух томах трактата «Наука о человеке».

Важное место в духовно-академическом философствовании занимала периодика, издававшаяся при академиях и сосредоточившая в себе огромный по объему философский материал. Среди основных духовно-академических журналов можно назвать: «Христианское чтение», «Православное обозрение», «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», «Православный собеседник», «Прибавления к творениям святых отцов», «Труды Киевской духовной академии», «Странник», «Душеполезное чтение», «Богословский вестник». Очень много периодических изданий было при духовных семинариях, но среди них ярко выраженный философский характер имел лишь харьковский журнал «Вера и Разум». Философские статьи и обзоры философской литературы во всех этих журналах составляли немалую долю всего объема духовно-академического философствования. В своей же основной и центральной части философия духовных академий нашла свое отражение в философских курсах профессоров этих академий, в магистерских и докторских диссертациях, которые в XIX в. зачастую публиковались в качестве монографий, а также в философских и богословских сочинениях многочисленных представителей духовно-академического философствования. В определенном смысле эта философия носила характер конфессиональной замкнутости, но она все же была частью русской философской мысли XIX в. и испытала на себе все ее увлечения и симпатии, все взлеты и падения, весь круг внешних историко-философских влияний и заимствований. Конечно, среди представителей духовно-академической философии гораздо больше было почитателей и последователей Я. Бёме, Ф. Баадера, Эккарттауэна и Сведенборга, но были серьезнейшие симпатии к шеллингианству и гегельянству. Очень велико было внимание также к философии Канта, но, как правило, отрицательное. Исследователи русской духовно-академической философии находили у отдельных ее представителей симпатии к английскому эмпиризму и даже позитивизму. При всей неоднозначности оценки русской духовно-академической философии она является важной и существенной частью русской философской и общественной мысли XIX–начала XX в., и без ее серьезной аналитической

характеристики представляется невозможным построить полную и цельную панораму духовной жизни в России.

Шеллингианские идеи в русской духовно-академической философии

Философское учение Шеллинга было сложнейшим и изощреннейшим порождением немецкого философствующего духа. Куно Фишер в своем исследовании о Шеллинге выделял в истории эволюции его мирозерцания пять периодов. Отталкиваясь от Канта, Фихте и Спинозы, немецкий мыслитель создал спекулятивную натурфилософию, которая впоследствии трансформировалась в философию тождества субъекта и объекта, реального и идеального, природы и духа, противоположность которых в конце концов устраняется в Абсолюте. Способ познания этого Абсолюта двояк: или в ходе непосредственного интеллектуального созерцания, или в процессе создания и восприятия искусства. И искусство, и интеллектуальное созерцание равноправны с философией, а иногда даже возвышаются над ней и объединяют все разобщенное в этом мире. Природа и дух попеременно реализуются в предметах эмпирической действительности, в соответствии с чем царство природы и царство духа (история) образуют ряды (развития), отдельные ступени которых Шеллинг называл «потенциями». «Потенции» как таковые родственны друг другу только благодаря их общей первооснове – абсолюту; следовательно, ступени потенциалов не возникают одна из другой, не самопорождаются, а выделяются Абсолютом из самого себя, достигая, таким образом, своего полнейшего развития и развертывания.

Шеллингианский стиль философствования получил широчайшее распространение в русской философской культуре первой половины XIX в. Но был ли он созвучен глубоко и органично русскому духовно-академическому философствованию? Да, был, и по очень серьезным и глубоким причинам. Философия Шеллинга без всякого сомнения была одной из вершин в цепи эволюции мирового идеализма. По сути, философствование «божественного Платона», пройдя многовековую неоплатоническую модификацию, возродилось в средневековых спорах номиналистов и реалистов, а получив огранку в флорентийской академии Марселио Фичино, Анжело Полициано и Пико делла Мирандолы, попало на пиршественный стол немецкого идеализма.

Историки философии много уже написали о почти интимной связи философских систем Платона и Шеллинга. Приведем еще один небольшой пример: учение о мировой душе является одним из важнейших в философской системе Платона, а вопрос о том, как из мировой души индивидуализируются отдельные души, – один из сложнейших вопросов платонизма. Эта проблема рассматривалась во многих сочинениях Платона, но особенно четко в «Государстве», особен-

но в седьмой главе, сопрягаясь с платоновским «символом пещеры», с символами света и солнца. Как это ни покажется странным в своем совпадающем символизме, свою наибольшую философскую славу, восторженный отзыв Гете и приглашение в Иенский университет Шеллинг обрел после написания сочинения «О мировой душе».

Разумеется все, что написали о мировой душе Платон и Шеллинг, весьма разнится, но то, что такая метафизическая реальность как свет присутствовала в теоретических построениях обоих мыслителей, так это несомненно. Вот полное название работы Шеллинга: «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света». Шеллинг сам осознавал и подчеркивал свои античные корни, с Платоном его объединяло убеждение в том, что существует божественное начало, которое «поддерживает непрерывность в неорганической и органической природе и связывает всю природу во всеобщий организм, мы вновь узнаем в нем ту сущность, которую древняя философия, прозревая, приветствовала в качестве общей души природы и которую некоторые физики того времени считали единой с формирующим и созидającym эфиром (составляющим основу благороднейших творений природы)» (2. С. 181). Нет сомнения в том, что говоря «древняя философия» в связи с вопросом о мировой душе, Шеллинг имел в виду безусловно Платона.

Таким образом, когда произошла встреча русской духовно-академической философии с шеллингианской, то в определенном смысле произошла встреча с хорошо знакомым, но закомфлированным, старым платонизмом. Эта мысль не является заслугой и результатом наших историко-философских изысканий, а реальным фактом саморефлексии представителей духовно-академического философствования. В работе «Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии» А. Н. Гиляров с однозначной четкостью писал о том, что «Платонова идеология тесно связана с новейшим философским движением на Европейском материке» (3. С. 9). По мнению русского философа, почти вся западноевропейская философия в лице лучших представителей достигла своих высших достижений исключительно на пути творческого развития философских идей платоновской философии. Среди названных имен – Декарта, Мальбранша, Спинозы, Канта, Фихте и Гегеля – было упомянуто, конечно, и имя Шеллинга.

Отношение к немецкому идеализму в среде ученых академической корпорации было неоднозначно сложным. Тот же Гиляров очень сомневался в искренности христианских убеждений Шеллинга и Гегеля, оба они, по его мнению, охотно и много искажали многочисленные христианские догматы. Гиляров подозревал и Шеллинга, и Гегеля в лицемерии; мол, ни один из них не пошел бы со своих философских кафедр на костер, защищая истины христианской веры. Поэтому завершая свою книгу, Гиляров склонил свою душу к более устойчивым

и менее сомнительным ценностям мировой культуры, нежели сомнительное протестантское философствование современных немцев, – «не знаю человека и философа лучше Сократа, не знаю метафизики выше Платоновой, не знаю нравственного умения лучше и выше Евангельского». Так было гораздо спокойнее и уютнее; если философские идеи Шеллинга, с одной стороны, были необычайно созвучны общему строю духовно-академического философствования, то, с другой стороны, они чем-то раздражали и настораживали. Обвинение в лицемерии христианского вероучения было слабым аргументом. Тут было что-то гораздо более глубокое и серьезное.

Оставив пока в стороне внутренние причины определенной настороженности к шеллингианской философии, обратимся к фактам внешнего проявления – проявления этой настороженности. Тем более что факты эти очень характерны и поразительны. Высказав в Введении I и в Введении II свои представления о русском шеллингианстве вообще и о русской духовно-академической философии, проведя относительно недавно достаточно тщательную проработку темы «Кант в русской духовно-академической философии» (4. С. 81–113), располагая достаточно обширными материалами о связи философских учений Фихте и Гегеля с трудами отдельных представителей русских духовных академий, мы фиксируем факт относительно малой репрезентативности материала о Шеллинге в духовно-академической среде.

Самого большого эффекта достигает сравнение Канта и Шеллинга. Более дружного протеста против общего строя философских идей Канта трудно найти где-либо как в русском духовно-академическом философствовании, но, с другой стороны, статей, книг, диссертаций по Канту было великое множество. Ничего подобного в отношении Шеллинга не скажешь. Конечно, можно сказать, что пик интереса к философии Шеллинга пришелся в России XIX в. на 10–20-е гг., когда духовные академии находились еще в стадии устройства, а к началу их духовного возмужания произошла смена философских ориентиров – модное шеллингианство сменило не менее модное гегельянство. И действительно, достаточно многие представители духовных академий были преданными и последовательными сторонниками философского учения Гегеля. И тем не менее все это, как причины относительной невостребованности Шеллинга, можно считать внешним и несущественным. На пять примеров увлеченности модным Гегелем можно привести один, который перечеркнет значимость всех пяти. Например, П. Д. Юркевич был глубоким почитателем Платона, Канта, Шеллинга, а Гегеля очень даже недолюбливал.

Серьезным и глубоким основанием «неадекватного» отношения к философии Шеллинга многих представителей русской духовно-академической философии были пантеистические воззрения, входящие в внутреннюю структуру почти всех философских работ Шеллинга. Необходимо отдать должное прони-

цательности русских мыслителей и уровню историко-философской подготовки учебной программы академий, которая оказалось достаточной для четкого выявления проблемы, ее осознания и формулирования определенного уровня философского и религиозно-богословского неприятия.

Римское и протестантское богословие к XIX в. уже вполне успело притерпеться к яду философского еретичества, дух приспособляющегося конформизма был там явлением ординарным в своей заурядности. Русское православие, косное и консервативное, было, как ни странно, более активно в борьбе за чистоту своих внутренних оснований. Оно достаточно болезненно реагировало на внешние влияния, а если последние были неизбежны, то пристально и внимательно их изучало. Чем же пантеизм Шеллинга так сильно огорчил русское православие?

Вряд ли в первой половине XIX в. русские богословы дошли до тонких интуиций самих немцев о том, что «пантеизм есть сокровенная религия немцев» (Шлейермахер), или о том, что «пантеизм – это прежде всего форма атеизма» (Шопенгауэр). Им хватило самого Шеллинга. В одних только «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» Шеллинг наговорил о пантеизме более чем достаточно для непривыкшего к подобным откровениям православного слушателя русских духовных школ.

Приведем некоторые рассуждения из шеллингианских трудов: «Единственно возможная система разума есть пантеизм, но пантеизм – это неизбежно фатализм»; «если устранить не только тождество, но и всякую связь существ мира с Богом, то это лишь несколько отдалило бы трудность, но не устранило бы ее. Ведь для того, чтобы проистекать из Бога, существа мира должны были бы уже каким-либо образом существовать до этого, следовательно, учение об эманации никак не может быть противопоставлено пантеизму, ибо оно предполагает изначальное существование вещей в Боге и тем самым со всей очевидностью предполагает пантеизм. Отпадение мира от Бога может быть объяснено лишь следующим образом: либо оно не произвольно со стороны вещей, но не со стороны Бога – тогда вещи ввергнутся в состояние несчастья и злобы Богом; следовательно, Бог – виновник этого состояния; либо оно непроизвольно для обеих сторон, вызвано, как утверждают некоторые, своего рода переизбытком сущности – совершенно несостоятельное представление; либо, наконец, оно произвольно совершенно вещами, оторвавшимися от Бога, т. е. следствие вины, за которой последует все более глубокое падение, тогда эта первая вина уже сама есть зло и не дает, следовательно, объяснения своего происхождения». «Бог – это непосредственный принцип природы, ибо может ли быть что-то, что не было бы Богом, нечто, откуда надо исключить Бога? Для ограниченных умов такой тезис уже пантеизм, и под всем тем, что есть Бог, они понимают все вещи» (5. С. 104–105, 338).

Для многих философов, прямо и непосредственно ангажированных в стенах духовных академий для того, чтобы развить принципы православного вероисповедания, вышеприведенные рассуждения Шеллинга не могли не вызывать определенного шока. Святоотеческие истины, в духе которых они воспитывались, гласили о том, что мудрствование мертвых сердец препятствует философствовать во Христе. Все они были преисполнены глубочайшим убеждением, что Бог всемогущ, всеблаг, всеистинен, а тут модный западный философ всем вещает о каких-то особенных условиях существования вещей в Боге, об отпадении мира от Бога, о Боге, ввергающем вещи мира в состояние злобы и несчастья и о самих вещах, отрывающихся от Бога и, наконец, какие-то возмутительные и богохульные рассуждения о Боге, который является всего лишь каким-то жалким принципом природы.

Явно негативное отношение к пантеизму вообще и к пантеизму Шеллинга в частности, как раз и явилось той важной и серьезной причиной недостаточно полного и широкого восприятия шеллингианской философии. Тем не менее отдельные представители русской духовно-академической философии с должным вниманием и почтением отнеслись к ведущим идеям шеллингианской философии, что нашло соответствующее отражение в их собственном философском творчестве.

Одной из форм распространения шеллингианских идей в русской философской культуре являлись книги по истории философии, содержащие соответствующие главы о Шеллинге. Первым русским учебником по истории философии считается книга А. И. Галича «История философских систем». Но А. И. Галича с духовно-академической традицией связывало лишь то, что он был сыном дьячка. Поэтому для рассмотрения нашего сюжета обратимся к архимандриту Гавриилу (Воскресенскому) и его «Истории философии». Историк философии был выпускником Московской духовной академии, но сама книга была издана в Казани, где автор служил в Духовной семинарии и университете. «История философии» состояла из шести частей. Часть 4 имела следующий заголовок: «Третья Эпоха с половины XVIII столетия до наших времен (Всеобщее употребление метода, в соединении с обширным образованием и критикою)». Вторую половину четвертой части занимал раздел о современной философии. Параграф о Шеллинге оказался совершенно крохотным и входил в подраздел «Философия натуральная». Как это ни странно, но французскому шеллингианцу Виктору Кузену в «Истории философии» было уделено гораздо больше внимания и места. Философское учение Шеллинга получило у архимандрита Гавриила следующее наименование – «Система отрешенного тождества». Биографические сведения о Шеллинге настолько кратки и лапидарны, что возникает желание процитировать их: «Он родился 1775 года в Леонберге, был профессором в Иене, секретарем Академии наук и, наконец, директором и генерал-секретарем Академии художеств в Мюнхене». Шеллинг был, по мнению Гавриила, мыслителем

оригинальным, превосходил Фихте гибкостью и живостью воображения, а также обладал огромными положительными познаниями в области древней истории, философии и естественных наук.

Творческая ассимиляция философских учений Фихте и Спинозы привела Шеллинга, – начинает излагать суть философского учения русский историк философии, – к мысли о двойном философском знании, которое состоит из двух противоположных и параллельных частей, т. е. философии природы и философии трансцендентальной. «Мы не можем из обыкновенных действий разума понять, как из единства вытекает множество и как из множества вытекает единство, и, удерживая свойство единства и множественности, и то и другое теряются в бесконечном, общем им обоим. Итак, есть еще высшая философия, которая должна служить общему точкою соединения для двух колец, равно зависящих от нее и соединяющихся с ней» (6. С. 105).

Шеллинг с завидным постоянством проводил мысль о том, что знание существенно должно основываться на первоначальном единстве мыслящего и мыслимого, построив на этих предпосылках систему «отрешенного тождества подлежательного и предметного», или систему безразличия в разнообразном, заключающую в себе природу безусловного, или Бога.

В этой системе архимандрит Гавриил предпринял попытку выделения отдельных положений:

1. Одно тождественное существо имеет бытие. Предметы различаются относительно их вещественности – только количественно, а не качественно. Конечное, производимое размышлением и относительное по своей природе, имеет действительность только видимую.

2. Отрешенное существо проявляется в вечном происхождении вещей, которые суть формы этого единичного существа. Всякая вещь есть проявление отрешенного существа в определенном виде, и все существующее участвует в Божественном существе. Отсюда следует, что природа не мертва, но жива, и сколько Божественна, столько и идеальна.

3. Тожественность выражается в противоположностях. Она обнаруживается в противополжении двух крайностей, например, подлинника и образа, лица и затылка, полюса и антиподов. Такие крайности выходят из недр этого отрешенного, или с идеальным или вещественным преобладающим свойством, и опять в него возвращаются, соединенные по закону всеобщности.

4. Отсюда положение. Тожественность в тройственности есть закон раскрытия. Наука есть исследование сего обнаружения, она есть образ вселенной, поскольку выводит идеи о предметах из оснований мысли об отрешенном по закону тождества в тройственности.

Именно построения такого рода наполняли у Шеллинга философию, а самым высшим философским взглядом был тот, который во множественности и разнообразии видел только форму относительную, а в самой этой форме видел

только отрешенное тождество. Описывая главные черты подобных построений, Шеллинг любил начерчивать натурфилософские схемы с дихатомическим делением различных форм отрешенного на вещественное и идеальное:

Низшая степень			
Тяжесть	Материя	{ Истина	
Знание	Движение		
Свет	Жизнь	Доброта	Религия
		Красота	
Организм			
Искусство			
Высшая степень			
Человек (Малый мир)		Государство	
Система мира (внешняя вселенная)		История	

В своих натурфилософских изысканиях Шеллинг «весьма удачно», по выражению архимандрита Гавриила, использовал натурфилософские идеи Платона, Д. Бруно и Б. Спинозы. Вообще Шеллинг слишком много уделяет внимания натурфилософии, выказывает недовольство русский историк философии, что идет в ущерб «идеальной части» его системы, хотя кое-какие проблемы из области свободы воли, зла и Божественного естества и занимают отчасти его внимание также.

«Нравouchение его состоит из следующих положений: вера в Бога есть основание нравственности. Ежели Бог существует, то необходимо должен существовать и нравственный мир. Добродетель есть такое состояние, в котором душа сообразуется не с законом внешним, но с внутреннею необходимостью своей природы. Нравственность есть вместе чистое счастье; это блаженство не есть случайное свойство добродетели, оно есть сама добродетель» (там же. С. 108).

Перед «Историей философии» архимандрита Гавриила стояли очень большие и почти неразрешимые трудности. Мы даже не ждем от него четкой и квалифицированной оценки философского творчества Шеллинга. Оба они были современниками, и архимандрит Гавриил откровенно, например, верил слухам о том, что сам Шеллинг объявил о незаконченности своей системы и о недостаточной систематичности ее вида. Дистанция для объективной и взвешенной оценки была слишком мала. Находясь среди леса шеллингианских идей, видели лишь ближайшие деревья, а не весь лес целиком. Тем не менее многое было подмечено точно — это связь шеллингианских идей с романтизмом братьев Шлегель, а также то, что такой друг Шеллинга как берлинский профессор Гегель «представил

теорию отрешенного тождества в новом ему свойственном виду». Гегелю в своей «Истории философии» архимандрит Гавриил уделил гораздо больше времени, сил и бумаги.

Заключительная оценка Шеллинга, сделанная в «Истории философии», имеет определенные достоинства на уровне историко-философских обобщений, но в целом достаточно поверхностна: «Шеллинг, одаренный удивительным искусством анализировать, в раскрытии своей системы следует методу века. У него изобретения физические, химические и новейшей физиологии служат материалом для философского построения. Но эта обширная система, которая мирит между собою Платона, Зенона, Аристотеля, Декарта, Лейбница и Бэкона, строится без верного основания и единообразного метода» (там же. С. 141–142).

Архимандрит Гавриил не переставал удивляться тому факту, что Шеллинг упорно отказывался показать, какими способами он составил себе понятие об «отрешенном», которое стало для него началом. Это начало было воспринято без всякого исследования и лишь посредством смелого синтеза из начала, как из недр, выводят природу и мысль, которые, в свою очередь, раскрываясь тождественным образом, явственно проявляют производящее начало. Можно, конечно, гадать, уповать и надеяться, что это главное начало останется неприкосновенным, но вероятнее всего эта смелая философия потеряет к себе доверие, как любая система, построенная на одной гипотезе.

Архимандрита Гавриила достаточно трудно назвать поклонником шеллингианской философии. Все, что он писал о немецком философе свидетельствует о глубокой внутренней сдержанности и даже критичности.

Поклонником Шеллинга с гораздо большими основаниями можно считать архимандрита Феофана (Петра Семеновича Авсеньева), выпускника Киевской духовной академии 1829 г. выпуска. Шеллингианцем Авсеньев был довольно странным, так как в качестве своего учителя и наставника выбрал не самого мэтра, а его ученика и последователя – Г. Шуберта. «Записки» Авсеньева, по которым он читал лекции по философии для студентов, свидетельствуют, что в случае необходимости он обращался и к самому Шеллингу, к Канту и к целому ряду других модных мыслителей, таких как Фриз, Бенеке, Шишер, Карус, Бурдах, Эшенмайер, Гейнрот. Авсеньев был мистически настроенным мыслителем, и его больше, чем философия, интересовали психологические вопросы потустороннего существования человеческого сознания.

Учениками Авсеньева были С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич, а однокурсником по выпуску Иосиф Григорьевич Михневич, который и представляет для нас особый интерес как автор «Опыта простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов» (Одесса, 1850). В своей работе Михневич продемонстрировал характерное отношение к немецкой философии в стенах духовных академий (хотя после окончания Киевской духовной академии Михневич работал в светском Ришельевском лицее).

Немцы в своем философствовании достигли необычайных высот умозрения, но почти все были чрезвычайно «выспренны» в форме изложения своих идей. Полагая, что наружная форма – это лишь одежда мысли, Михневич был убежден в возможности русских эквивалентов запутанной немецкой терминологии. Первое место в немецкой философии русский критик отводил Шеллингу, мысли которого составляют «последний плод его долговременной философской деятельности». Тем не менее в Германии они не всегда будут приниматься и востребоваться, так как отдельные идеи Шеллинга «не доведены им до надлежащей ясности, отчетливости и верности». В России же философская система Шеллинга, продолжает свои рассуждения Михневич, важна единственно по своим результатам, «ибо это те, весьма поучительные для нас истины, которые высказал Шеллинг направлением ума своего к верованиям, преданиям, религии и Откровению и которые сами ясно говорят о том, что знание само требует веры, так как она составляет для него и источник начало, и верное руководство, и твердую опору; – что философия не может обойтись без религии, так как одна только религия своими вечными истинами может доставить философии ту «положительность», которой в настоящее время от нее требуют и которой напрасно ищут в других источниках, и что уму необходимо Откровение, только надобно уметь согласить учение ума с учением Откровения так, чтобы каждое из них удержало свой характер и свое значение. Излишне было бы желать, чтобы учение ума было тождественно с учением Откровения по своему содержанию, но нельзя не требовать, чтобы оно было согласно и даже тождественно с ним по духу и направлению: ибо один Виновник и ума и Откровения» (7. С. 53).

Киевская школа философского теизма проявила свой активный интерес к философскому творчеству Шеллинга не только лишь в лице И. Г. Михневича. С. С. Гогоцкий по своим личным философским пристрастиям шеллингианцем никогда не был. Магистерская его диссертация была посвящена критическому рассмотрению философского учения Канта, а докторская диссертация называлась «Обзорение философской системы Гегеля». Собственные философские взгляды С. С. Гогоцкого в общем и целом тяготели к философскому учению Гегеля. Наибольшую известность в истории русской философии мыслитель получил как автор «Философского лексикона» в четырех томах, который можно считать первой русской философской энциклопедией XIX в. «Философский лексикон» вполне соответствует уровню западноевропейской науки своего времени. В определенном смысле, на уровне отдельных подробностей, он вполне актуален и для нашего времени. Например, статью о шеллингианце Г. Шуберте, кумире и наставнике П. С. Авсеньева, можно найти лишь там. Энциклопедическая статья «Шеллинг» была помещена в «Философском лексиконе» между статьями об Альберте Шwegлере и Фридрихе Шлегеле.

Особое любопытство несет в себе имя А. Шwegлера – автора краткого курса по истории философии, переведенного на русский язык. Дело в том, что русское

издание вышло под общей редакцией П. Д. Юркевича, который с группой студентов Киевской духовной академии и перевел историко-философский учебник. Гогоцкий и Юркевич были сотоварищами по академической корпорации, но указывая на русский перевод книги А. Шwegлера, Гогоцкий не упомянул имени Юркевича, обозначенного на обложке. Несомненно, это было проявлением тайной обиды на холодно-критическую рецензию Юркевича на первый том «Философского лексикона». Рассматривая такие статьи как «Абсолют», «Бог», и др., Юркевич в своей рецензии попрекнул Гогоцкого за чрезмерное и некритическое отношение к философскому учению Гегеля.

В отличие от крохотной главы о Шеллинге в «Истории философии» архимандрита Гавриила, статья в «Философском лексиконе» была достаточно велика (занимала почти шестнадцать страниц), хотя по сравнению со статьями о Канте и Гегеле она также была невелика.

Характеристику философского миросозерцания Шеллинга автор «Философского лексикона» начинал с описания сложнейших духовных напряженностей философских учений Канта и Фихте. Согласно гегелевской теории филиации идей, Гогоцкий стремился, прежде всего, выявить корни и истоки философских установок того или иного мыслителя. В отношении к Шеллингу он пришел к выводу: «Нельзя отрицать, что общий взгляд Шеллинга на задачу философии, на знание, на жизнь отличается большей широкостью, в сравнении со взглядом Канта и Фихте. Но во все продолжение своей умственной деятельности, Шеллинг не мог представить его в форме полной и законченной системы. Каждый период его деятельности составлял только как бы приготовление и материал для создания философской системы» (8. С. 180).

Как и Куно Фишер, в последовательном образовании философии Шеллинга, Гогоцкий различал пять периодов. Наибольшее значение русский историк философии придавал второму периоду, так как именно в нем «наилучше выразился дух философии Шеллинга», а главное – то философское направление кантианско-фихтеанское, из коего он вырос.

Значительный интерес вызывает четкость историко-философских характеристик Гогоцкого: философское учение Фихте он называл субъективным идеализмом; философское учение Шеллинга – объективным идеализмом; одно сочинение Шеллинга он ставил в начало того или иного периода, а другое в его завершение. «Во втором периоде он высказал свою систему тождества по частям, а в третьем пытался представить полную систему философии и систематическое построение жизни на основании одного абсолютно-тождественного начала. Философия тождества, по понятию Шеллинга, должна соответствовать идее философии, а идея философии не допускает расторжения между мыслящим началом и предметом мышления. Подобное расторжение происходит от рефлексии, как условия к сознательному воссоединению того, что первоначально соединено в духе. Если такова идея философии, то задачей философии тож-

дества должно быть возведение природы и духа к их первоначальному единству» (Там же. С. 181).

Делая переход от философии тождества у Шеллинга к характеристике философии трансцендентальной, Гогоцкий пишет о сущности этого типа философствования: «Наша духовная деятельность бывает теоретическая или познавательная и практическая. В первой нам представляется, что внешний мир существует независимо от нашего познающего начала и действует на него, во второй – сознаем свое действие на мир внешний. Обе эти деятельности по своему направлению кажутся противоположными, но по сущности они тождественны; потому что развитие нашей познавательной деятельности, посредством ощущения, воззрения, представления, рассудка и разума, в результате приходит к заключению, что не вещи определяют нашу мысль, а наоборот, что наше мыслящее начало определяет вещи или мир предметный; а в этом результате теоретического развития содержится начало или тема всей деятельности практической, действующей на внешний мир и выражающейся в праве, нравственности, в государственной жизни и в истории» (Там же. С. 186).

Гогоцкий не относился к тем критикам Шеллинга, которые отрицательно относились к позднему периоду в творчестве мыслителя из-за его сугубо мистического характера. Период философии откровения Шеллинга получил в энциклопедической статье беспристрастную, выдержанную оценку. Более того, исследователь систематизировал и классифицировал исследователей творчества Шеллинга. Что еще более приятно – в общее число исследователей попали и русские авторы. Все исследователи были поделены на три части. Первая группа исследователей в своих научных предпочтениях основное внимание сосредоточивала на натурфилософских проблемах шеллингианской философии. Среди русских мыслителей Гогоцкий назвал имена Велланского и Павлова. Вторая группа исследователей интересовалась в основном «разработкою идеальной части философии Шеллинга, как-то: Клейн, Бергер, Штуцман»; среди русских имен – А. И. Галич, Н. И. Надеждин. «Третьи руководствовались не одною системою тождества, но и мистическою философиею Шеллинга», как, например, Баадер, Шуберт, Виндишман, и отчасти Стеффенс. Русских имен в третьей группе исследователей Гогоцкий уже не назвал. Сделаем это мы за него: С. П. Шевырев, М. Н. Катков, И. В. Киреевский.

Особое место среди представителей киевской школы философского теизма в своем отношении к Шеллингу занимал П. Д. Юркевич. Профессор философии Киевской духовной академии, а затем и Московского императорского университета относился к тому немногочисленному отряду поклонников шеллингианской философии, которые в русле собственного платонического мирозерцания необычайно ценили платонизм немецкого мыслителя, с одной стороны, а с другой стороны, не особенно пугались его пантеистических штудий.

В творческом наследии Юркевича нет специальных работ, посвященных Шеллингу. Одно время существовала небольшая надежда на архив Юркевича. Дело в том, что в одном из его описаний, сделанного А. Лебедевым, числился материал в 34 страницы, озаглавленный «Шеллинг» (см.: *Лебедев А. Рукописи церковно-археологического музея императорской Киевской духовной академии*. Т. I. Саратов, 1916). К сожалению, и это подтверждает современный знаток теоретического наследия П. Д. Юркевича немецкий ученый из Штутгарта Рональд Питч, этот материал всего лишь черновые конспекты отдельных сочинений Шеллинга. Тем не менее собственные сочинения Юркевича предоставляют много возможностей для шеллингианского комментария его историко-философских интересов.

Первой работой П. Д. Юркевича было сочинение под названием «Идея», опубликованное в академическом журнале «Труды Киевской духовной академии». Идея, по мнению представителя киевской школы философского теизма, есть начало и конец, основа и цель всех явлений в мире и человечестве. Поэтому ее полнота далеко не исчерпывается теми явлениями, которые окружают нас, в ней – в идее – лежит бесконечно больше совершенств, чем в целости этого мира, или идея обладает самобытностью, составляет самостоятельный мир, наполненный бесконечным содержанием. Мир, в котором безусловное единство идеи, не распадаясь, открывается в бесконечном множестве идей.

Среди этого бесконечного множества суждений об идее особое место отводилось мнению автора философской системы философии тождества и трансцендентального идеализма. «Если Шеллинг избирает для изъяснения действительности поочередно два исходные пункта – то мышление, полагающее себя в бытии, то бытие, развивающееся до мышления; если для него основа бытия и знания лежит в нераздельном единстве или тождестве идеального и реального; если, наконец, этот мыслитель говорит об умственном созерцании, которое помогает мышлению признать объективное бытие, то в этом направлении Шеллинг примиряет две метафизические точки зрения, из коих одна – первоначальное признание бытия – принадлежит прежнему, докантовскому развитию философии. Этим определяются вообще как достоинства, так и недостатки шеллинговской философии: достоинства – потому что мы должны наперед надеяться, как и действительно находим, что она есть самый обширный философский синтез, какой только возможен для мыслителя, обладающего двумя борющимися в истории человечества воззрениями – идеальным и реальным; недостатки – потому что эти два воззрения, как показал вековой опыт, не поддаются такому аналитическому единству, которое определило бы стройной системы с логической необходимостью. Этой необходимости развития мы не находим в философии Шеллинга; его идеи рождаются то как продукт творческого гения, которому тесно на узкой логической дороге, то как следствие религиозно воодушевленного созна-

ния, которое знает больше, чем обычная человеческая наука. Мы не говорим, чтобы Шеллинг не внес некоторых особенностей в определенные идеи; мы только утверждаем, что эти особенности не проходят резкою и неизменяемою чертою в его мирозерцании, что они часто уступают место таким определениям, которые входят в систему чисто синтетически, без ясной связи с предшествующими положениями» (9. С. 48–49).

Упрекая Шеллинга в определенном эклектизме, не находя в сочинениях немецкого мыслителя органической связи между различными идеями, Юркевич тем не менее с большим уважением относился к его философскому гению. Работа «Из науки о человеческом духе», как и работа «Идея», относилась к киевскому периоду творчества Юркевича.

Еще во время учебы в Киевской духовной академии широкий комплекс шеллингианских идей был воспринят из лекций по истории философии Нового времени, лекций по психологии и нравственной философии, которые читал П. С. Авсеньев (архимандрит Феофан). Помимо самого Шеллинга, Авсеньеву были очень близки шеллингианец Шуберт, Бёме и Баадер. Западноевропейский романтико-теософский мистицизм философский учитель Юркевича пытался совместить с святоотеческим наследием (Исаак Сирин, Макарий) и христианизированным платонизмом.

Философское учение Платона задавало тон всему последующему платонизму и неоплатонизму даже в таких отдаленно-модифицированных формах, как философское учение Шеллинга и русское духовно-академическое философствование. Учение об идеях было центральным в философской системе греческого мыслителя и соприкасалось с учением о мировой душе. Вопрос о том, как идея мировой души индивидуализируется в мире материи был одной из центральных проблем всего платонизма. Учение о мировой душе занимало также очень значимое место в философских построениях Шеллинга. В своих лекциях по психологии не обошел стороной эту тему и Авсеньев.

Среди знаменитых учеников Авсеньева, помимо Юркевича, был и будущий епископ Феофан Затворник. Из его переписки можно почерпнуть информацию об учении о мировой душе, которое развивал в своих лекциях киевский философ. Важнейшим в этом учении было утверждение мысли о том, что душа человека является вполне автономным явлением и помимо органов чувств «может сообщаться с внешним миром непосредственно». В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» цитирует из «Собрания писем Святителя Феофана» следующую характеристику учения о мировой душе: «Наша душа – учил Авсеньев – принадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу. Эта открытость души для духовных воздействий извне удостоверяет реальность всего, что выходит за пределы «дневной жизни души» (ясновидение, лунатизм и т. д.)» (10. С. 115).

Возвращаясь к работе Юркевича «Из науки о человеческом духе», можно сказать, что и она выросла из осмысления широкого комплекса проблем мирового платонизма, связанных с понятиями мировая душа и индивидуальная душа, благо и истина, сердце и нравственное чувство.

В настоящее время очень много пишут о кардиогносии в русской философской мысли. Юркевич этой проблеме посвятил специальную работу «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия». Но и в работе «Из науки о человеческом духе» эта тема получила дальнейшую характеристику и разработку.

Нравственное развитие человека начинается, по мнению Юркевича, с определенных движений его сердца. Даже восприятие неодушевленной природы порождает в человеке не только сугубо эгоистические, но и нравственные чувства. «Ваше сердце испытывает легкое волнение от *идеи общего блага*». Человек, по мнению Юркевича, находит удовлетворение в знании как знании; он находит удовлетворение в перестройке своего мира субъективных представлений по идее истины. «Шеллинг говорит, – ссылаясь Юркевич на мнение немецкого мыслителя, – что человек, когда он в первый раз обратил отчетливое внимание на свою жизнь и деятельность, уже застал себя охваченным тем нравственным и общественным порядком, который представляет осуществление идеи общего блага в больших или меньших размерах» (9. С. 181).

В своих рецензиях на «Философский лексикон» С. С. Гогоцкого, которые как историко-философские отрывки были собраны под общим названием «По поводу статей богословского содержания», Юркевич привел очень интересное высказывание Якоби по поводу философии Шеллинга. Речь шла о мнении Канта относительно значения идеи Бога для науки и о возможности богопознания. Родной дочерью религиозной философии Канта Якоби назвал философию Фихте, второй же дочерью была названа шеллингианская философия. «Когда вторая дочь критической философии (философия Шеллинга) окончательно, то есть так же буквально уничтожила еще оставленное первой различие между философией природы и философией нравственной, когда она чисто-начисто объяснила, что выше натуры нет ничего и что существует одна натура, то это учение не возбудило уже ровно никакого удивления; эта вторая дочь есть вывороченный или просветленный спинозизм, то есть материализм идеалистический» (Там же. С. 182). Юркевич прекрасно осознавал глубокую внутреннюю связь философских учений Шеллинга и Спинозы. Именно опираясь на философские выводы философских учений Спинозы и Фихте, немецкий мыслитель создал спекулятивную натурфилософию иерархии естественных сил (потенций), которая в конце концов трансформировалась в философию тождества: противоположности субъекта и объекта, реального и идеального, природы и духа устранились в абсолюте, представляющем собой тождество идеального и реального.

Особенно пристальное внимание в своих рецензиях на статьи «Философского лексикона» Юркевич обращал на аналитические характеристики доказательств бытия Бога. Среди многочисленных философских аргументов в этих доказательствах божественного бытия особенное место занимало очень важное и значимое в структуре философской системы Спинозы понятие *causa sui*. «Мы уже видели, – писал по поводу этого понятия Юркевич, – какую роль играет оно в философии Спинозы. В последствии времени это же понятие привело Шеллинга к мистическому различению в Боге основы и следствия, – того «что в Боге не есть он сам», и того, что в собственном смысле должно назвать действительным, существующим Богом. Каким образом удалось немецкому философу заглянуть в самое лоно Божие и подсмотреть там внутренние элементы – подсмотреть внутренний механизм божественного существа, мы не будем изъяснять здесь. Достаточно, впрочем, видно, что без *causa sui* он не зашел бы так далеко» (Там же).

В своей основной работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» Юркевич обратился к Шеллингу только один раз. Рассуждая о понятии «бытие» у Платона, которое как истинно сущее является не чем иным, как идеями, Юркевич говорил, вслед за Платоном, о различных степенях этого бытия и сравнивал их с потенциями у Шеллинга, которые по сути своей были положениями, принимающими различный смысл, смотря по содержанию, о котором мы говорим, что оно есть.

Отношение Юркевича к философскому учению Шеллинга в самых общих чертах можно охарактеризовать следующим образом: с одной стороны, киевский мыслитель достаточно высоко оценивал шеллингианское философствование, а с другой стороны, Шеллинг интересовал его только лишь как один из этапов в общей линии развития мирового платонизма.

Этот же тип отношения к философскому учению Шеллинга можно отнести и к представителям московского духовно-академического философствования. Одним из наиболее известных профессоров философии Московской духовной академии был Ф. А. Голубинский. Годы его учебы пришлось на наивысший пик популярности шеллингианской философии в России. Сочинения Шеллинга, наряду с трудами Канта и Якоби, были наиважнейшим объектом его студенческих философских штудий. Голубинского с полным основанием можно считать основателем московской школы теистической философии, а его оригинальную философскую систему – учением о Бесконечном Существо. Теоретическими источниками этой системы были платонизм, святоотеческая традиция и сложный конгломерат западноевропейских философских и мистических учений. В общем и целом Голубинский в своем учении стремился соединить платонические симпатии с рационализмом и пиетизмом XVIII в., объединяя «чистый рационализм ума» лейбнизианца Христиана Вольфа с «истинной экзальтацией сердца» Ф. Якоби. Учение последнего об источниках знания стало для него основой примирения христианизированного платонизма с Кантом, Фихте, Шеллингом и

Гегелем. Таким образом, философское учение Шеллинга было определено специфической добавкой европейского философствования к платонизму и святоотеческому наследию в рамках философского учения о Бесконечном Существо Голубинского.

Очень интересная информация содержится в юбилейном сборнике Московской духовной академии, который называется «У Троицы в Академии» (Сергиев Посад, 1914). Среди всего прочего в сборнике имелись сведения о теистической философии Голубинского. Когда князь С. Н. Урусов приехал к Шеллингу учиться немецкой философии, то его отрицательный ответ на вопрос немецкого мэтра о Голубинском вызвал резкую отповедь: «Молодой человек, стыдно вам самих себя, что вы едете на чужбину искать просвещения и не знаете, что оно у вас под руками. Из всех людей, теперь живущих, нет ни одного столь хорошо понимающего и способного так хорошо истолковать ту философию, которую вы ищете» (11. С. 69).

Учеником Ф. А. Голубинского и его преемником на кафедре философии Московской духовной академии был В. Д. Кудрявцев-Платонов, который в стремлении построения системы христианской философии сформулировал принципы философского учения под названием «система трансцендентального монизма». Исходя из общего пристрастия духовно-академической философии к платонизму, Кудрявцев-Платонов особое внимание в западноевропейской философии обратил на философские учения Декарта, Мальбранша и Лотце. Сочинения Кудрявцева-Платонова свидетельствуют о его глубоком знакомстве с сочинениями Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, но это было знание отталкивания и критики. Например, к учению Шеллинга об интеллектуальной интуиции духовно-академический философ отнесся более чем скептически. Он полагал необоснованными претензии этого шеллингианского учения на открытие первого начала знания и бытия неизвестно из чего и неизвестно как, а в особенности, вдруг – прямо и непосредственно.

В своей работе «Введение в философию» Кудрявцев-Платонов определял философию по своему самому общему содержанию как науку о сущности, последнем основании и цели существующего. Вообще-то он был убежден в том, что сколько в мире существует философских систем, столько же существует и определений философии. Подавляющее количество определений философии отличается, по мнению Кудрявцева-Платонова, большой общностью и неопределенностью. Духовно-академический философ приводил в этой связи целый ряд примеров: стоики – философия есть познание вещей божественных и человеческих; Вольф – философия есть наука о возможном, в какой мере оно возможно; Герbart – философия есть обработка понятий, состоящая в их выяснении, исправлении и дополнении посредством определения и достоинств. Другая часть определений философии отличается, по мнению московского философа, односторонностью и неправильным ограничением содержания философии: Эпикур – фило-

софия есть основанное на рациональных понятиях и размышлениях стремление к счастливой жизни; Кант – философия есть не более как обобщение и систематический свод результатов наук положительных. Большинство же определений философии стремятся выразить особенности того или иного авторского философского мировоззрения; Платон – философия есть наука об идеях, как истина о сущем и совершенном бытии; Гегель – философия есть наука об абсолютном в форме диалектического развития, или наука самого себя понимающего разума; и, наконец, Шеллинг – философия есть наука об абсолютном, как безразличии идеального и реального.

Во всем «Введении в философию» Кудрявцева-Платонова это была первая и последняя ссылка на Шеллинга. Таким образом, можно сделать вывод, что философские идеи Шеллинга интересовали Кудрявцева-Платонова только лишь в плане их общности с платонизмом, самым общим развитием которого, с одной стороны, была система трансцендентального идеализма Шеллинга, а с другой стороны, система трансцендентального монизма самого Кудрявцева-Платонова.

В целом и общем подобное отношение к философскому учению Шеллинга можно отнести и к всей русской духовно-академической философии.

Примечания

1. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917.
2. Шеллинг Ф. В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987.
3. Гиляров А. Н. Платонизм как основа современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии. М., 1887.
4. Кант и философия в России. М., 1994.
5. Шеллинг Ф. В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1987.
6. Архим. Гавриил (Воскресенский). История философии. Ч. 4. Казань, 1839.
7. Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850.
8. Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. 4. Киев, 1873.
9. Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.
10. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991.
11. Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994.

ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ И. Г. ФИХТЕ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (первая половина XIX века)

Кант отправлялся в «критике чистого разума» от такой точки рефлексии, на которой даны время, пространство и некоторое многообразие созерцания – даны и уже наличны в Я и для Я. Мы вывели их теперь а priori, и вот они наличны в Я. Своеобразие наукоучения, что касается теории, таким образом установлено, и мы покидаем нашего читателя теперь как раз у той самой точки, в которой поджидает его Кант (1).

Тема «И. Г. Фихте в русской духовно-академической философии» самым тесным образом сопряжена с ранее предпринятыми нами исследованиями тем «Кант в русской духовно-академической философии» и «Шеллинг в русской духовно-академической философии». Генетически эта тема связана также, несомненно, с темой «Гегель в русской духовно-академической философии». Такое пристальное внимание духовно-академического философствования к философским системам немецкого идеализма имеет целый ряд причин и оснований. Причины эти можно разделить на внешние и внутренние.

К первому ряду причин можно отнести тот факт, что организационное формирование русских духовных академий относится к первой половине XIX века, когда русская философская культура, в том числе и духовно-академическая, была охвачена, даже на уровне культурологической моды, мощными влияниями различных школ немецкого идеализма. Особенно высоко было влияние шеллингианского и гегельянского философских учений. Кант занимал особое место в духовно-академическом философствовании. Большой интерес к нему сопровождался критически-сдержанным отношением к его философскому учению.

Для православного характера любого философствования в русских духовных академиях философская система Канта была, например, по мнению С. Н. Булгакова («Трагедия философии»), началом и основой почти всех философских эрсеесей. А такой представитель Московской духовной академии как

П. А. Флоренский, в диспуте по поводу защиты своей диссертации «О духовной Истине» назвал Канта «чертом русского философствования».

Ко второму ряду причин активного обращения русского духовно-академического философствования к философским системам немецкого идеализма можно отнести типологические особенности построения и организации философского знания в стенах русских духовных академий. Дело в том, что на уровне генетической преемственности философская культура русских духовных академий видит свои корни в философских штудиях Киево-Могилянской и Славяно-Латинно-Греческой академий и даже в философских традициях Киевской и Московской Руси. Структурно-типологические особенности русского духовно-академического философствования предстают как триединый блок широких тем, связанных органическим единством. Первой, единой и сквозной темой для русской философии вообще и для духовно-академической в частности является тема платонизма. Второй составляющей единого блока тем для русской духовно-академической философии является восточно-православное святоотеческое наследие, которое значительно позже в богословских трудах о. Георгия Флоровского будет охарактеризовано как неопатристический синтез – сложный комплекс философских интенций византийского богословия. Третьей составляющей для философствующих богословов и богословствующих философов русских духовных академий было отношение к ведущим философским тенденциям западноевропейской культуры. Нет никаких сомнений в том, что почти все основные системы немецкого идеализма в той или иной мере были представлены в русском духовно-академическом философствовании. Неполнота или, скорее, неравномерность репрезентации состояла в том, что, помимо активного интереса к философским системам Канта, Фихте, Шеллинга или Гегеля, отдельные мыслители русских духовных академий проявляли значительный интерес к европейским мистическим философским учениям Фомы Кемпийского, Сен-Мартена, Бёме, Якоби, Эккартсгаузена и т. д.

Таким образом, в триедином синтезе русского духовно-академического философствования встретились идеи разных исторических эпох и разных культурных регионов. Платонизм византийского богословия, через славянские переводы сочинений великих каппадокийцев и сочинений Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита встретился с платонизмом немецкого идеализма, который, в согласии с гегелевской теорией филиации философских идей, нашел свое наиболее открытое и яркое воплощение в философском учении Шеллинга о мировой душе. Этим своим учением шеллингианство прямо и непосредственно было обращено к философии Платона и ее последующим христианизированным неоплатоническим модификациям. Общеизвестно, что одной из сложнейших проблем платонизма и неоплатонизма был вопрос о конкретном механизме индивидуализации Мировой Души в вещи и в ин-

дивидуальные души. И, очевидно, совсем не напрасно П. А. Флоренский в работе «Общечеловеческие корни идеализма» проводил мысль о том, что философия русских духовных академий генетически напрямую связана с афинской Академией Платона.

Включение философской системы И. Г. Фихте в большую четверку немецкого идеализма конца XVIII–первой половины XIX веков стало уже традиционным в историко-философских исследованиях. Однако, подобное положение сформировалось далеко не сразу. Объяснить феномен почти глобального непонимания философского учения Фихте его современниками совсем не просто. Сам немецкий мыслитель был при этом убежден в том, что общая тенденция его философии в определенных и значительных чертах схожа, с одной стороны, с тенденцией философии Канта, а с другой стороны, с тенденцией философии Якоби. По глубокому убеждению Фихте, генеральная линия его философского учения совпадала с тенденцией всякой новой философии, которая в основных своих проявлениях была ориентирована на опыт и опытное знание.

«Внутренний смысл, душа моей философии состоит в том, – писал Фихте в работе «Ясное, как солнце сообщение широкой публике о сущности новейшей философии», – что человек не имеет вообще ничего, кроме опыта; человек приходит ко всему, к чему приходит, только через опыт, только через самую жизнь. Все его мышление – несистематичное или научное, обыкновенное или трансцендентальное – исходит из опыта и имеет своей целью опять-таки опыт»(2).

Очевидно, есть определенный смысл предпринять предварительную попытку осмысления и аналитической характеристики основных положений философского учения Фихте перед тем, как непосредственно перейти к изложению основной нашей темы «И. Г. Фихте в русской духовно-академической философии».

Сам Фихте назвал свою философскую систему наукоучением. Сразу же необходимо заметить, что эта философская система относится к редкому типу философских учений, построенных на чисто априорных и дедуктивных принципах и началах. Об этом немецкий мыслитель писал в своей работе «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» прямо и однозначно: «Наукоучение, долженствующее охватить в себе всю систему человеческого духа, принуждено избрать этот путь [путь дедукции. – А. А.] и спускаться от общего к частному»(4). И далее: «Таким образом наукоучение выводит, совершенно не принимая во внимание восприятия, а priori то, что, согласно ему, должно происходить именно в восприятии, т. е. а posteriori». Дедуктивность и априорность породили определенный стиль философского дискурса, который в определенной мере можно охарактеризовать как декларативный. Можно полагать, что именно яркие и резкие декларации Фихте о собственной философской системе так раздражали его известных и неизвестных современников, немногим, например, могло понравиться заявление о том, что именно наукоуче-

ние способно в основных и общих чертах исчерпать все человеческое знание. Более того, именно только наукоучение способно различать эти основные черты и подразделять основные виды знания; в нем поэтому находится объект всякой возможной науки и тот способ, которым возможно и необходимо трактовать этот объект, вытекает в нем из связи объекта со всей системе человеческого ума и из законов, которые действуют в этой области.

Вряд ли есть серьезные основания предпринимать попытку общей характеристики судьбы фихтеанского учения в русской духовно-академической философии без учета влияния фихтеанства на всю русскую философскую мысль. Здесь эта задача перед нами не стоит – эта тема будет раскрыта во всей совокупности глав и разделов общего исследования. Для нашего частного исследования достаточно лишь указать, что мы имеет ввиду эту тему как самый общий фон, чтобы не создалось впечатления об исключительной соотнесенности темы «Фихте» с русской духовно-академической философией. Тем более, что эта тема не настолько ярка и не настолько содержательна по общему объему как темы «Кант в русской духовно-академической философии», «Шеллинг в русской духовно-академической философии», «Гегель в русской духовно-академической философии» и т. д.

Исторически сложилось так, что центром русского фихтеанства стал Харьковский университет – именно здесь относительно долго жил и работал «живой посланец немецкой философии». Именно такой образ употребил в «Очерках русской философии» Г. Г. Шпет, характеризуя философское учение профессора Харьковского университета Иоганна Баптиста Шада. Исторически также сложилось, что изучение и пропаганда философского учения Фихте почти всегда были связаны с распространением философского учения И. Канта. Именно поэтому широкий круг преподавателей философии Харьковского университета (И. Б. Шад, И. Т. Гриневич, И. Кронеберг, А. Дудрович, Т. Осиповский, А. Стойкович, Л. Якоб, П. Любовский) в своих рассуждениях о Фихте всегда соотносили последнего с Кантом.

В философской культуре России XIX века сложились достаточно устойчивые связи между университетами и духовными академиями. Особенно сильны эти связи были на уровне функционирования философских идей и учений. Поэтому такая значительная работа Шада как «*Absolute Harmonie des Fichten System mit der Religion*» не могла остаться незамеченной в общем философском содружестве Харьковского университета, Киевского университета св. Владимира и Киевской духовной академии. Шад создал философскую школу последователей фихтеанской философии и очень многие из его учеников (Г. Хлапонин, П. Ковалевский, И. Гриневич, А. Гевлич, П. Бразоль, Ст. Есикорский, П. Любовский, А. Дудрович, И. Любачинский, М. Павлов) имели прямые и косвенные контакты с широким кругом представителей духовно-академического философ-

ствования. Например, книга Ст. Есикорского «Опыт исторической очевидности Промысла Божия у всех народов и во всех веках» (Харьков, 1822) в большей мере соответствовала проблематике духовно-академического философствования, чем светскому направлению университетской философии.

В Киевской духовной академии сформировалась так называемая философская школа киевского теизма. У истоков этой школы стоял епископ Иннокентий (Борисов), который возродил в новой академии философские тенденции Киево-Могилянской академии, соединив их с ведущими философскими тенденциями начала XIX века. Философские интересы еп. Иннокентия нашли свое выражение в лекционных курсах по основному, догматическому и моральному богословию, которые были опубликованы в книге «Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, изданный по случаю 50-летнего юбилея (1819–1869)» (Киев, 1869).

В своем общем обращении к немецкой философии XIX века, которая, как мы уже отмечали выше, была одной из составных частей русского духовно-академического философствования, еп. Иннокентий проявил необычайно большой интерес к философскому учению Фихте. Кантовский дуализм был для ректора Киевской духовной академии заведомо неприемлем ввиду его религиозного толкования. Метафизические порывы Шеллинга были для еп. Иннокентия достаточно нестабильным опытом философствования в рамках богословской интерпретации сущности Божества. Наибольший интерес еп. Иннокентий увидел в метафизическом анализе и систематическом единстве этики Фихте. Киевский мыслитель с большим уважением относился к «Наукоучению» Фихте: «Нигде разум человеческий не выказал такого усилия, как здесь», утверждал он в лекции «О религии вообще», поясняя проблему соотношения веры и религиозного учения в терминах философской системы Фихте. Человек как разумная сущность, рассуждал в своих лекциях киевский богослов, имеет в себе идею высшей религии, которая пребывает в духе. Этот дух является сферой бытия абсолютно-го фихтеанского Я, которое обеспечивает связь всего видимого и невидимого. Высшее назначение религии – быть связью – побудило еп. Иннокентия поставить вопрос о ведущей роли духа. Именно мистический и иррациональный дух является, по его мнению, причиной формирования абсолютно-го Я. В анализ подобного превращения еп. Иннокентий включает особую способность человеческой самодостаточности приходить к осознанию общезначимости понятия Бога, а также врожденное неприятие пантеистического потенциала системы Фихте, разделяя мысль о единстве человеческого и божественного.

Еп. Иннокентий рассматривал первый уровень индивидуальной значимости как порожденный двумя противоположностями – Я и не-Я, при этом основной выступает не-Я, поскольку именно оно обуславливает значимость Я. За своей природой Я следует в бесконечность, – утверждал основатель философской

школы киевского теизма, – и не может уведомлять себя о возможных ограничениях самого себя. «Что это за самоопределения... безграничной противоположности, которые, ограничивая наше Я, приходят к усмотрению Бога»? Подобная постановка вопроса позволила мыслителю прийти к определенному синтезу религиозных и философских первооснов, приравняв три основоположения «Наукоучения» Фихте к трем Ипостасям Бога. Так, например, в вышеприведенной цитате Бог в виде *не-Я* одной из своих Ипостасей впервые предстает перед человеческим познанием, которое в силу привести всю многозначность *не-Я* до единства и доходит до общей сущности, за которой снова видит Бога, но уже как высшую сущность. И только в подобной интеллектуально-духовной ситуации человек осознает в себе три идеи разума: идею сущности самой в себе, идею сущности абсолютно необходимой и абсолютно целой, а также законы своей деятельности, которые она сама себе приписать не может, а только утверждает идею полной сущности (в разуме и в деятельности) в соотношении с абсолютным Я. Вывод их этих размышлений делался сугубо практический: если начала религии самоочевидны, а самоочевидность соприсуща каждому, то и религия должна быть в каждом. Очевидно, это один из немногих, если не единственный пример того, как идеи философии Фихте использовались для религиозного осмысления бытия. В этом случае религию и философию объединяло единое содержание осмысления.

Давая пояснения к элементам фихтеанской философии, включенным в структуру собственного философствования, особенно относительно нескончаемого сближения реального Я с абсолютом, еп. Иннокентий обосновывал такую нескончаемую невозможность полного развития разума человека в мире, что человек, достигнув такой полноты доскональности, стал полностью религиозным, потому что как первый акт познания исходит от Бога, так и остальные соотносены с ним. Только в таких условиях человек может почувствовать не только свою сущность, но и сущность Бога, только тогда Я погибло бы в *не-Я*. Интересно отметить, что у еп. Иннокентия Бог в наибольшей мере ассоциируется не столько с абсолютным Я, сколько с *не-Я*, со схожей богоприродой. Характеризуя содержание абсолюта, Фихте, по мнению еп. Иннокентия, ограничивал разум, направляя его к антропоморфизму. С этой целью он вычленил из Божества личность и назвал ее моральным порядком, поскольку не нашел более достаточного предназначения, которое в достаточной мере соответствовало бы достоинству человека. Это положение характеризует Фихте как утилитариста и соотносит его со взглядами новых философов – Бог проявляется в человеческих формах и в человеческом бытии.

Теоретические положения «Наукоучения» Фихте были очень близки еп. Иннокентию по своему духу, поскольку являли собой проекцию познанного абсолюта в человеческом разуме. Киевский мыслитель утверждал, что Фихте в своей философской системе обосновывал принцип всеохватывающего познания, тогда как Кант, рассмотрев Бога лишь со стороны подателя законов, объявлял

все остальные стороны недоступными для человеческого разума, заменив при этом необходимость идеальных образов априоризмом.

Это предпочтение философской позиции «Наукоучения» Фихте при сопоставлении с критицизмом философской системы Канта было явлением далеко не частым и заметно выделяло еп. Иннокентия из среды его философских коллег по Киевской духовной академии. Например, профессор философии этой же академии И. М. Скворцов, который читал лекции на латинском языке (из-за неразвитости, по его мнению, русской философской терминологии) по введению в философию, логике, метафизике, моральной философии и истории философии, уделял в своих лекциях много внимания немецкой философии от Канта до Шеллинга, но Фихте не очень любил и посвящал последнему относительно мало времени. Докторская диссертация И. М. Скворцова носила название «Критическое обозрение Кантовой Религии в пределах одного разума»(3). Выделив три достоинства, или три истины, открытые Кантом, а именно: что разум наш недостаточен в познании вещей сверхчувственных; что начала нравственные, основанные на понятиях удовольствия и неудовольствия, не нравственны; что человек по природе поврежден или развращен, Скворцов сформулировал два своих возражения против самого Канта. Он выступил против деизма религии Канта, отделяющей Бога от человека и человека от Бога, и против натурализма, не допускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному практическому разуму. Именно неприятие тех или иных сторон философского учения Канта привело Скворцова к редкому для него признанию определенных достоинств фихтеанского философствования. А как представитель философской школы киевского теизма он придавал большое значение выведению трех основоположений в философской системе Фихте, которые преодолевали формализм Канта, не исключая при этом реализма понятий. Наибольшее внимание Скворцов обращал не на субъективизм кантианского учения, а на опасность появления пантеизма, натурализма и реализма, на необходимость допустить сущностную связь между сущностью вещи и истинно-реальной сущностью *не-Я*. Все эти рассуждения содержатся в «Последнем сочинении Иоанна Михайловича Скворцова»(4), которое было издано посмертно и являлось как бы духовным завещанием мыслителя. «А почему нельзя положить два, а не одно начало в основание философии?»(5). Этот вопрос Скворцова лежал уже в русле логики философии тождества Шеллинга и вел к абсолютному тождеству Гегеля. Как профессиональный историк философии Скворцов обладал способностью к одновременному охвату широчайшего круга философских проблем, достижений и поисков, а анализируя исторический период от Декарта до Фихте, он обращал особое внимание на формирование понятий картезианского *его* и фихтеанского *Я*. Результатом частичной ассимиляции фихтеанских идей можно считать замечательный вывод, к которому Скворцов пришел в своей последней работе: «Необходимо, чтобы во мне уже была истина, чтобы я принимал что-либо за истину»(6).

Профессор Киевской духовной академии архимандрит Феофан (Петр Семенович Авсенов) по своим философским пристрастиям был поклонником шеллингианской философии. Из его духовного наследия до нас дошли «Записки по психологии», опубликованные в выше уже упомянутом «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии...». Конечно же, особый интерес мыслителя привлекли психологи шеллигианской школы, такие как Краус, Бурдах и Шуберт. Именно в трудах последнего из них он нашел кладезь премудрости и почитал его своим философским учителем. На первый взгляд, создается впечатление, будто философское учение Авсенева совершенно выпадает из рассматриваемой нами темы «Фихте в русской духовно-академической философии». В исследованиях по истории русской философии ни у В. В. Зеньковского, ни у Г. Г. Шпета при описании философских взглядов Авсенева фихтеанские идеи никак не просматриваются.

Выше мы уже отмечали, что философские взгляды Фихте были значительно менее популярны, чем учения Шеллинга и Гегеля. Вопрос о философском влиянии Фихте на рядового профессора Киевской духовной академии можно было бы считать более чем второстепенным, если бы не одно обстоятельство, которое связано с тем, что учеником Авсенева был П. Д. Юркевич. Последний же и в лекциях, и в сочинениях достаточно четко выявил свое отношение к философскому учению Фихте. Это обстоятельство позволяет надеяться, что при более пристальном историко-философском анализе может быть выявлена взаимосвязь философских учений Фихте и Авсенева. Такое внимательное отношение к указанному здесь историко-философскому сюжету мы нашли в диссертационном исследовании Н. А. Куценко «Идеи этики категорического императива в академической философии Украины первой половины XIX века» (Киев, 1993). В мировоззренческих построениях Авсенева очень интересной предстает его общая оценка содержания новой философии, которое в основных своих чертах почерпнуто им у Канта и Фихте, особенно в вопросах познания сущности человеческого бытия и свободы. Кантовский разум и фихтеанское Я, – писал в своих «Заметках по психологии» Авсенов, – очень органично вписываются в идею души, а наполнение этих понятий содержанием ведет к основному выводу о единстве общечеловеческой души с верховным добром, что, в свою очередь, ведет к моральному пантеизму. В рамках своих психологических интересов Авсенов принял очередную попытку объединения религиозного и философского объяснения мира, причем не только на основании философских учений Шеллинга и Шуберта, но с привлечением философских достижений Канта и Фихте.

Первым профессором философии Московской духовной академии был выпускник Санкт-Петербургской духовной академии В. И. Кутневич, но при описании оригинального философствования московской школы философского тезиса обычно упоминают имена Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцева-Платонова, А. И. Введенского, которые представляли философию в своей академии на

протяжении всего XIX века. Голубинский был основателем теистического философского учения о Бесконечном Существо, построенного на интуиции о Бесконечном Бытии. Он был одним из немногих, кто четко осознавал задачу философского обоснования православия и считал немецкую философию одним из важнейших элементов в решении этой задачи. Общий интерес русского мыслителя к немецкой рационалистической философии очень органично соединялся с интересом к иррационалистической линии философствования, представленной такими именами как Я. Бёме, Ф. Баадер, П. Пуаре и т. д. При жизни Ф. А. Голубинский опубликовал лишь одну статью – «Содержание и история учения о конечных причинах или целях»; его «Лекции по философии» (вып. 1–4) были опубликованы в 1871–1898 годах по студенческим записям, уже после смерти христианского философа. Выявить степень философского влияния «Наукословия» Фихте на мирозерцание Голубинского достаточно сложно. Даже такой тонкий историк философии как Г. Г. Шпет пишет о Голубинском в связи с Фихте достаточно глухо и невнятно. Например, относя философа русской духовной академии к вольфианцам, Шпет подчеркивает наличие глубоких знаний о «Критиках» Канта, знакомство с обманчивым алогизмом Якоби, «с пропитанным потом наукословиями Фихте, с парениями Шеллинга». Именно Якоби, по мнению Шпета, помог Голубинскому занять такую философскую позицию, которая, в свою очередь, помогла совместить платонизм с кантианством, а идеализм Фихте с идеализмом философских учений Шеллинга и Гегеля.

К первой половине XIX века относится и философское творчество архимандрита Гавриила (Воскресенского), который был выпускником Московской духовной академии, служил в Санкт-петербургской духовной академии, а затем в казанском университете. Именно в Казани вышли в свет его основные философские труды «История философии» (1839–1840), «Философия Правды» (1843), «Слова поучительные» (ч. 1–2, 1850).

В связи с нашей общей темой обратимся к части IV «Истории философии». Необходимо отметить, что составной частью русской философской культуры XIX века были многочисленные переводные «Истории философии». Значительная часть переводов этих учебников была выполнена представителями русской духовно-академической философии. Можно вполне считать, что в этих книгах содержался широкий круг сведений о философии (от античной мысли до немецкой философии XIX века). По этим книгам философия изучалась в академиях и университетах. Однако невозможно переоценить значение появления отечественных учебников по истории философии. Первым в этом историко-философском жанре выступил А. И. Галич со своей «Историей философских систем в 2 ч.» (СПб., 1818–1819), но его труд был явлением университетской, а не духовно-академической философии.

Архимандрит Гавриил в своей «Истории философии» раздел о философии Фихте назвал «Трансцендентальный идеализм Фихте». Первый параграф этого

раздела посвящен, конечно, трактовке Канта, так как Фихте приступил к своему философствованию на основании начал критической философии. Основная линия в общей теоретической стратегии Фихте по отношению к Канту строится на желании возвести критическую философию на ступень очевидных знаний и построить теорию знания на несомненных началах, но, в отличие от Канта, не заостряя особого внимания на анализе структуры разума. Философское творчество Фихте было достаточно велико и разнообразно, но основные философские идеи, характеризующие его систему в целом, были изложены мыслителем в «Наукословии». Цель этого сочинения, – писал архимандрит Гавриил, – состоит в описании всеобщей возможности начал в их отношении к материи и форме, в определении главных начал для всех наук, в приведении всего человеческого познания к общему систематическому составу. Что же это за начало, поставленное Фихте во главу угла? Начало философии Фихте интерпретировалось в «Истории философии» архимандрита Гавриила следующим образом: «Делимое *Я* и делимое *не-Я* ставится через отрешенное *Я*, и в отрешенном *Я*; так как две вещи сами собою взаимно одна другую ограничивают»(7). В дальнейшем это начало разделялось на два противоположных предположения: *Я* есть нечто ограничиваемое через *не-Я*; *Я* есть начало, полагающее границы тому, что есть *не-Я*. В истории философии эти два положения породили целую войну Идеализма и Реализма, и поэтому Фихте всячески старался отыскать любые возможности для прекращения этой войны и отыскания условий согласия между Идеализмом и Реализмом. Именно на пути подобного согласия Фихте и надеялся найти истинную систему философского знания, снимающую в себе все противоречия предшествующей философии. Система доказательств Фихте была такова: 1) если *Я* ограничивается через *не-Я*, то *не-Я*, или вселенная, есть нечто неограниченное и беспредельное, а *Я* ограничено, имеет пределы. 2) С другой стороны, если *не-Я* ограничивается через *Я*, то *Я* есть беспредельное, неограниченное, а *не-Я* вполне ограничено, имеет пределы. При этом все представления *Я* и *не-Я* действуют взаимно. Почти всегда одно из двух начал должно представляться как неограниченное и в этом состоит основание «мирословных», по выражению русского историка философии, противоречий Канта, который, как известно, старался согласовать их через рассмотрение мира в следующих отношениях: в отношении к явлениям; и в отношении к «предлежательным бытиям» или существам самостоятельным. Фихте же рассматривал эти начала и примирял их несколько иначе: если мир, рассматриваемый как *не-Я*, которым определяется *Я*, есть, то мир вполне ограничен. Деятельное начало в философии Фихте функционирует следующим образом: *Я* полагает себя определяющим началом от *не-Я*. Практическое *Я* соединяется с теоретическим *Я* в одном и том же *Я* посредством того, что первое имеет отношение к последнему, как причина относится к действию. По беспредельной деятельности *Я* определяет прежде всего самого себя как определяющее, а определяющим предполагается определяемое. Таким образом,

наше Я действует по своему стремлению к «винословности». Из-за неразработанности русской философской терминологии архимандриту Гавриилу по ходу написания своей «Истории философии» самому приходилось придумывать русские эквиваленты для замены изощренных немецких терминов. Самым общим уровнем порядка в системе Фихте был Бог, который, по его мнению, далеко не является чем-то самобытным. В философской системе Фихте самобытность может проявить себя только лишь в пространстве и времени и, следовательно, является неким материальным образованием и, соответственно, не может быть Богом.

Бог существует только в Я; потому что Я мыслю о нем; Я сам произвожу его, как высочайшую идею нравственного порядка в мире. Вне меня Бога нет, он существует только во мне. Бог, по Фихте, есть возвышенное произведение человека, есть результат человеческого сознания, человеческой нравственности. Из этих рассуждений Фихте легко следует вывод о том, что Я царствует над всем бытием, что Я является началом, источником и центром всего, что Я является самобытным существом и независимой причиной, а самое главное – Я свободно.

Подобный ход размышлений никоим образом не мог удовлетворить православного богословствующего философа, и он прямо и однозначно заявил, что такой образ мыслей ведет к безбожию и прямо назвал Фихте безбожником. Что это за Бог, – писал православный критик, – которому не прилична отрешенная самобытность? Что это за Бог, которого называют подлежательной идеей и отказывают в статусе бытийности вне этой идеи? Нельзя смешивать бытийность Бога с телесной бытийностью, но необходимо помнить о том, что идея Бога прочно зафиксирована как в уме теоретическом, так и практическом, а посему ей «прилична и подлежательная бытность».

Русская духовно-академическая философия в своих достаточно устойчивых пристрастиях к немецкой философии почти всегда спотыкалась в сфере понимания и истолкования учений о Боге. Кант шокировал своей работой «Религия в границах одного только разума», Шеллинг – своим учением о Мировой Душе, Фихте, как мы сейчас увидим, со своим учением о Боге также оказался неудобен в деле построения философии православия. Архимандрит Гавриил в своей критике фихтеанского понимания Бога выдвинул два уровня возражений: 1) Понятие нравственного порядка в мире само в себе не включает ничего более, как понятие самого человека в условиях своего должествования, таким образом, и человек, и Бог делают одно и то же. Но при этом природа Бога несовместима с ограниченной природой нашего Я, а еще больше божественной природе противна склонность нравственной природы человека ко злу. 2) Архимандрит Гавриил недоволен также тем, что Фихте расторг союз между счастьем и нравственностью. Счастье, рассматриваемое само по себе, совершенно не является злом, но оно, по мнению русского историка философии, по необходимости должно сопрягаться с нравственностью. Совершенно невозможно понять, каким образом

человек как существо одновременно умственное и чувственное может быть «отрешенно совершенным без счастья?» Итак, помышляя о Боге как виновнике нравственности, непременно надобно помышлять о Нем как о виновнике счастья. Общий вывод, который сделал архимандрит Гавриил, таков: недостаточное внимание к проблеме человеческого счастья делает этику и богословие Фихте «пустыми мечтами».

Завершая раздел «Трансцендентальный идеализм Фихте», архимандрит Гавриил обобщил свои критические замечания следующим образом: изложив принципы и постулаты своей философской системы, Фихте был достаточно далек от их последовательного воплощения; он «изменялся по взглядам своей системы»; в одном месте он идеалист, в другом реалист, в одном начинает с деятельности, а в другом с бытия Бога. При этом бытие Бога понималось им как единственная форма деятельности, как жизнь чистая, независимая и запечатленная одновременно в мире и сознании. Поначалу философское учение Фихте обратило на себя внимание философского мира, но не сумело удержать всеобщего уважения. Чуть ли не единственной заслугой Фихте, по мнению его критика, было то, что автор «Наукословия» сумел расположить умы современников «к учению противусенсуальному».

К середине XIX века в России выросла целая плеяда блестящих представителей духовно-академического философствования. Среди наиболее известных можно назвать В. Н. Карпова, С. С. Гогоцкого, П. Д. Юркевича и многих других. Расцвет их философской деятельности и публикация их основных сочинений хронологически переходит рубеж середины века, и поэтому историко-философский анализ взаимосвязи их философских воззрений с философской системой Фихте мы переносим во вторую главу второй части нашего коллективного исследования.

Примечания

1. *Фихте И. Г.* Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1994. С. 433.
2. Там же. С. 676.
3. ЖМНП. 1838. Янв.
4. Труды Киевской духовной академии. 1863 № 8.
5. Там же. С. 516
6. Там же. С. 520.
7. *Гавриил, архим.* История философии. Казань. 1839. С. 95.

ФИХТЕ И РУССКАЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

За пределы этого познания не заходит никакая философия; добраться же до него должна каждая основательная философия; и, поскольку она это делает, она становится наукословием. Все, что отныне будет происходить в системе человеческого духа, должно быть выведено из установленных основоположений (1).

Осмысление философского наследия И. Г. Фихте было начато уже его современниками. Далеко не все понимали сложный строй его мыслей и усложненную структуру его сочинений. Одним из этих немногих был Г. В. Ф. Гегель. Третья книга его «Лекций по истории философии» завершалась главой под названием «Новейшая немецкая философия» и содержала в себе такие персоналии как Якоби, Кант, Фихте и Шеллинг. При этом только лишь раздел о Фихте подразделялся на три параграфа: 1) Первоначальная философия Фихте; 2) Преобразованная система Фихте; 3) Основные формы, находящиеся в связи с фихтевской философией. В последнем параграфе рассматривались философские воззрения Фридриха фон Шлегеля, Шлейермахера, Новалиса, Фриза, Бутервека, Круга.

По мнению Гегеля, философское учение Фихте заключало в себе глубокие интенции для будущего развития немецкого философского мышления. Почерпнув основную свою проблематику из философского учения Канта, философские системы Фихте и философская система Шеллинга, являются, по глубокому убеждению немецкого историка философии, единственными полноценными и всеобъемлющими философскими системами в Германии первой половины XIX века. Учения же, именуемые как философия рейнгольдовская, круговская, бутервековская, фрисовская, шульцевская и т. д., воспринимались Гегелем как «крайняя надутая ограниченность», которая самым бессовестным образом паразитирует на достижениях философских систем Фихте и Шеллинга.

Историко-философские оценки Гегеля уже давно приобрели репутацию классических характеристик, но вполне достаточную ценность имеют и те ха-

рактеристики и оценки фихтеанской философии, которые были сделаны в среде русского духовно-академического философствования второй половины XIX века.

В. Н. Карпов был выпускником Киевской духовной академии, но после удаления из Санкт-Петербургской духовной академии Ф. Ф. Сидонского, был приглашен в столичную академию для занятия кафедры философии и метафизики; наибольшую известность ему принесло комментированное издание собственного перевода Платона, а также «Введение в философию» (СПб., 1840). В этом сочинении Карпов предпринял попытку построения философской системы так называемого синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном их существовании, а не выводились одно из другого. Основанием философии, по Карпову, является сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно как нечто реальное, существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему постоянно стремится.

Карпов был убежден в том, что платонизм как философская основа любого мирозерцания может предоставить возможность избежать любой односторонности, когда берется какое-либо философское начало (иногда чувство, иногда ум) и ему подчиняются другие. Особой областью метафизических исследований духовно-академический мыслитель признавал человека и окружающий его мир в той степени, в какой он отражался в человеке, а так как отражения внешнего мира в человеке бывают правильные и неправильные, то в философской культуре возникают потребности в критериях, которыми только и могут быть присущие человеческой природе нормы. Когда перед русским мыслителем XIX века вставал вопрос о нормах, нормативности, этической категориальности, то не возникало никаких сомнений в том, что более солидной и весомой аргументации по этим вопросам нигде и не сыскать, как в недрах немецкой, особенно кантианской философии. Потребность именно в такой солидной аргументации и подвигнула русского платоника обратиться к философскому учению Канта. Результаты подобного обращения нашли свое выражение в целой серии статей, опубликованных Карповым в журнале «Христианское чтение» под общим названием «Философский рационализм новейшего времени» (2). Историко-философский анализ этой статьи проделан нами в специальном исследовании «Кант в русской духовно-академической философии» (3).

При рассмотрении темы восприятия фихтеанской философии в русской духовно-академической среде следует обратиться к более соответствующему этой теме сочинению В. Н. Карпова, а именно, к статье «Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте» (4). Ко времени написания этой статьи русский духовно-академический философ уже успел сформироваться в серьезного, вдумчивого историка философских учений. Опыт привлечения немецкой философской литературы для философских аргументаций имел место

уже во время переводов диалогов Платона для их комментирования: очень активно были привлечены исследования Ф. Аста, Ф. Шлейермахера и Г. Штальбаума. Рассматривая философский рационализм «Наукословия» Фихте, Карпов очень много места посвятил сопоставлению философского учения Фихте с рационализмом критического трансцендентализма Канта. Традиция одновременно излагать философские идеи обоих немецких философов и сопоставлять их учения возникла в русской духовно-академической среде уже в первой половине XIX века. Следуя этой устойчивой традиции (логически весьма оправданной и вполне правомерной), Карпов, проделав сопоставительный анализ философских учений Канта и Фихте, пришел к критической точке зрения на широкий круг философских идей, содержащихся как в «Критике чистого разума, так и в «Наукословии».

Результатом такого критического анализа стал вывод о существовании двух духовно-сущностных миров, первый из них – это абстрактный умопостигаемый мир, в котором откровенно торжествует рационализм.

Второй мир Карпов назвал истинно-христианским, характернейшей чертой которого является господство религии над разумом. По сути дела, это была активная попытка возрождения классической темы западноевропейской средневековой философии – проблемы соотношения веры и разума. Сам факт подобной попытки совершенно не вызывает удивления, так как феномен русского духовно-академического философствования в своих философско-теистических основаниях теснейшим образом соотносился со всем строем западноевропейского философствования. В русской духовно-академической философии время от времени не только ставилась такая общая проблема, как соотношение веры и разума, но и рассматривались проблемы номинализма и реализма, средневековая проблема универсалий и т. д. (в наибольшей мере это проявилось, например, в философском творчестве П. Д. Юркевича).

Характерной особенностью умопостигаемого мира и мира истинно-христианского было, по Карпову, то, что они никогда принципиально не могли быть объединены в какое-либо онтолого-гносеологическое единство. Свое отношение к философскому учению Фихте русский мыслитель наиболее ярко выразил в формулировании общей оценки немецкой философии вообще. Эта формула Карпова интересна еще и тем, что в ней содержался высокий уровень обобщения и излагалось не только мнение русского мыслителя о своих взаимоотношениях с философским умением Фихте, но об отношении всей русской философии к автору таких замечательных сочинений как «Наукословие», «Назначение человека», «О назначении ученого», «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии». Откровение подобного рода содержалось в статье «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений», опубликованной в официальном общероссийском периодическом издании «Журнал Министерства народного просвещения» (5):

«Немецкий рационализм никогда не станет у нас популярным и не станет нашей господствующей философией, пока мы не переродимся в стихиях нашего народного духа и религиозных своих первооснов не принесем в жертву иноверному мышлению» (6).

Карпов исходил из целеполагающих принципов духовно-академической философии, указывающих на необходимость построения русской православной философии, которая сама по себе никогда не смогла бы сродниться с немецким рационализмом ни кантианского, ни фихтеанского типа. О встречном же движении немецкого рационализма к православию вообще не могло быть речи, так как восточное христианство постоянно требовало, чтобы разум и сердце взаимно не обосновывались одно другим и тем самым не утрачивали бы своих интересов. Совершенно не случайно общий интерес духовно-академических мыслителей к философским построениям немецкого рационализма сопровождался, как правило, еще большим интересом к иррационалистическим формам немецкого философствования, представленного такими именами как Якоб Бёме и Франц Баадер.

Таким одновременным поклонником философских учений Фихте, Бёме и Якоби был выпускник Киевской духовной академии О. М. Новицкий.

О влиянии философского учения Фихте на этого представителя киевской школы философского теизма писали такие историки русской философской мысли как А. И. Введенский, Я. Н. Колубовский, Г. Г. Шпет. Одна из работ О. М. Новицкого носила название «О разуме как высшей познавательной способности» (7), но более характерным для него был труд «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (ч. 1–4. Киев, 1860–1861). Влияние философских идей Фихте на Новицкого протекало не на уровне гносеологической проблематики, а на уровне проблем взаимосвязанности философии и религии. Через Якоби киевский мыслитель усвоил, что содержание философии дается познающему субъекту непосредственно, поскольку уже в «перворазвивающемся сознании» изначально полагается (точнее, «самополагается» самопознающий дух (*Я*), ограничиваемый внешним миром, который «определяется» тем же духом (*не-Я*), и обращенный к Существу неограниченному (Богу).

Именно поэтому философия устремлена к непреходящему, вечному, постигаемому не в чувственном и не в формально-логическом познании, «разделяющем» деятельности рассудка, но только с помощью разума. Последний есть способность души к созерцанию и уразумению предметов сверхчувственного мира, духовное око, начало особого, духовного опыта. «Продуктами» деятельности идей разума в культуре являются право, искусство, естественная религия, философия, религия откровения. Этой классификацией возможностей разума О. М. Новицкий полемизирует с рационализмом гегелевской спекулятивной теории разума, отдавая предпочтение концепции веры-разума Фихте и Якоби. Оценка наибольшего приближения свидетельствует о том, что позиция

О. М. Новицкого занимает среднее положение между точкой зрения Канта с его властным обоснованием религии в границах одного только разума и точкой зрения Фихте с характерным для последнего обоснованием сущности «Наукоучения» как своеобразной «религии разума». Идеи философского учения Фихте несомненно оказали определенное влияние на О. М. Новицкого, но не в такой степени, чтобы считать последнего последовательным фихтеанцем. Принципиальная разница между ними состояла в том, что киевский мыслитель строил свои содержательные «откровения» в рамках религиозно-гносеологической концепции любви к Богу, а немецкий философ возводил откровения до познания духовного принципа морального закона.

Далеко не у всех представителей духовно-академического философствования отношение к философскому учению Фихте проявилось вообще, но если проявилось, то достаточно четко и полно. Например, профессор философии Одесского Ришельевского лицея И. Г. Михневич был представителем киевской школы философского теизма и опубликовал работу «Опыт изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов» (Одесса, 1850). Среди других систем германских философов была достаточно бегло упомянута и философская система Фихте.

Немецкая рационалистическая философия, писал Михневич, построила здание спекулятивной диалектики и если в начале этого процесса стояла дуалистическая философия Канта, то продолжением ее стала субъективно-идеалистическая философская система Фихте, которую Михневич считал прологом вполне полноценной системы тождества. Философ из Одессы особенно ценил немецкую философию не за ее конкретное содержание, а за ту роль, которую она сыграла в процессе развития диалектики. У истоков этого процесса, по его мнению, стоял Фихте. Именно диалектический характер его системы оправдывал субъективно-идеалистическую форму ее построения. «Не видя ничего, кроме себя, Фихте хотел все найти в себе, и потому перенес в “я” не только все содержание творения, но и творца, так что мир стал для него совокупностью не речей, а мыслей, а Бог превратился в чистую идею человеческого разума» (8).

Это почти все, что в книге о Шеллинге было написано Михневичем о Фихте и его философском учении, но будем ему благодарны и за это, так как по форме и объему пред нами предстал очень маленький фрагмент из истории русского фихтеанства, но по содержанию он весьма характерен и вполне достоин быть вписанным в общую панораму рассматриваемой нами темы.

Гораздо более пространно о Фихте писал С. С. Гогоцкий, который по своим философским установкам в гораздо большей степени тяготел к гегельянству. Если магистерская диссертация его называлась «Критический взгляд на философию Канта» (Киев, 1847), то докторская диссертация уже не включала в себя элементов критицизма и называлась «Обозрение системы философии Гегеля» (Киев, 1860).

Впервые тема философии Фихте была затронута С. С. Гогоцким в курсе лекций, читанных в Киевском университете Св. Владимира, опубликованных под названием «Философия XVII–XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию» (Вып. 1–3. Киев, 1878–1884). В этой работе Фихте обратил на себя внимание автора лишь в связи с философскими учениями Декарта, Гейлинкса, Мальбранша, Спинозы, Канта, Шеллинга и Гегеля.

Вершиной философского творчества С. С. Гогоцкого стал четырехтомный «Философский лексикон» (Киев, 1857–1873). Большая статья, посвященная изложению и характеристике философской системы Фихте, является богатым и ценным источником по теме «Фихте и русская духовно-академическая философия».

Статью о Фихте автор «Философского лексикона» начал с биографического очерка и сообщил в нем ряд сведений, которые, конечно, были новыми для русского читателя XIX века – это и визит к Канту с рукописью «Опыта критики всякого откровения»; это и информация о том, что такие мыслители, как Рейнгольд, Ф. Шлегель и Шеллинг стали последователями философского учения Фихте еще в начальный, йенский период его деятельности; это и информация о том, что публикация статьи «Об основании нашей веры в божественное миронаправление» привела к обвинению мыслителя в безбожии и к фактическому изгнанию его из саксонских владений, открыв берлинский период философского творчества Фихте.

Согласно устоявшейся традиции, описание философского учения Фихте русский историк философии начал с Канта. Очень подробно была описана реакция кенигсбергского мыслителя на всю предшествующую философию, а учение Фихте, в свою очередь, названо реакцией на философское учение Канта.

В основе философского учения Фихте прежде всего необходимо различать три уровня общих основных начал; 1) общие основные начала знания; 2) вытекающие из них начала нашей теоретической или познавательной деятельности; 3) начала деятельности практической или нравственной. Дуализм кантианской философии Фихте сводит только к одному началу. Таким единым началом теоретической и практической деятельности мыслитель признавал абсолютное Я. Оно абсолютно потому, что ни от чего не зависит, подобно противоположностям сознания, взаимно обуславливающим друг друга. В своем «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкий достаточно подробно описывал все три основоположения «Наукоучения» Фихте.

Я есть то, что есть, или Я есть Я. Это Я = Я и есть первое основоположение наукоучения; оно безусловно и по форме, и по содержанию, лежит в основе всякого бытия и знания и содержит основание для вывода дальнейших начал или основоположений. Так как это Я получено только отвлечением и взято отдельно от наполняющего его частного материала или содержания, то ему свойственно

значение не конкретное, но абсолютное, всеобщее; оно есть для всех одинаковое *Я*. Второе основоположение «Наукоучения» Фихте безусловно по форме, писал Гогоцкий, но условно по содержанию и выводится из эмпирического сознания или из факта сознания и выражается следующим образом: *не-А* не есть *А*, *не-А* не равно *А*, или *А* не = + *А*. Оно безусловно или независимо от первого положения по форме, потому что *не-А* не выходит из *А*; но оно условно и зависимо от него по содержанию, потому что для значения *не-А* нужно знать *А*. Третьим основоположением является своеобразный способ достижения единства смысла нашего действительного сознания и его теоретических и практических проявлений. Для вывода этого третьего основоположения Фихте допускал, что одно и то же *А* бывает то – *А*, то + *А*, или, что одно и то же, *Я* (абсолютное) противопоставляет в себе ограничиваемому *Я* ограничиваемое *не-Я*, или еще иначе, что одно и то же *Я* представляет себя и ограничиваемым посредством *не-Я*, и ограничивающим *не-Я*.

Из всех этих трех основоположений Фихте выводил и объяснял начала мышления и познания, категории и свойственные мышлению различные точки зрения. Из первого основоположения выводилось логическое начало тождества и категория реальности; из второго основоположения выводилось логическое начало противоречия; из третьего основоположения выводилось логическое начало достаточного основания и метафизическое начало – ограничения. Опираясь на свои основоположения, Фихте объяснял смысл природы. Теоретическая философия Фихте рассматривала природу только как предел, как ограничение. С. С. Гогоцкий обратил внимание на определенный парадокс натурософско-гносеологического характера: ведь до тех пор, пока мы видим в природе только лишь предел, она теряет свой смысл. Природа обретает смысл только тогда, когда осознается то, что этот предел может и должен быть снят бесконечным или стремящимся в бесконечность *Я*, а это отношение *Я* к своему объясняется только нашей нравственной природой, составляющей предмет практического наукословия. В конце концов именно практическим наукословием объясняется у Фихте и значение метафизики, которую Кант устранил из философии из-за невозможности познания «вещи в себе».

«Наукословие» не отрицало, а, наоборот, утверждало метафизику и все метафизическое, но это утверждение было возможным только в практической части наукословия, потому что только в ней и выступало метафизическое или бесконечное *Я*. Эту часть аналитической характеристики философского учения Фихте Гогоцкий завершал выводом о том, что могущество, приписываемое немедким мыслителем практическому *Я* или практической природе человека, состояло не в том, чтобы оно в самом деле окончательно уничтожило предел, полагаемый человеческой природой в *не-Я*, а в том, что практическое *Я* ограничивается только постоянным, бесконечным процессом преодоления предела.

Очень важным моментом в характеристике философского учения Фихте, на который обратил внимание Гогоцкий в своем «Философском лексиконе», был вопрос о романтизме автора знаменитых «Речей к немецкой нации». Дух всего наукословия, и особенно практического, находился почти в полном соответствии романтическому направлению немецкой литературы того времени, особенно велика была заслуга Фихте в теоретическом обосновании концепции романтической иронии, которая состояла в двойственном настроении духа, в особом взгляде на все проявления внешней и внутренней жизни, когда, с одной стороны, мы признаем их достоинство и как бы питаемся ими, но в то же время глубоко сознаем и все их ничтожество, как бы вырываем их из своей души и остаемся только с одним отвлеченным, фихтеанским парением или стремлением, свойственным чистому Я. «Это – гордыня отвлеченного Я на развалинах своей собственной жизни, – писал Гогоцкий. – Впрочем, у Новалиса, и особенно у Сольгера, под положительной стихией, остающейся после разрушительного иронического отрицания, разумеется уже не чванное самонаслаждение Я, но и богосознание или высшее состояние духа, всецело проникнутого богосознанием» (9).

Почти всех представителей русской духовно-академической философии в их отношении к самым различным системам немецкого идеализма в наибольшей мере интересовали религиозные взгляды немецких мыслителей, их теодии и теологические размышления. Гогоцкий исключением не был, и его интерес к мыслям Фихте о Боге был достаточно высок, что нашло отражение в соответствующей статье «Философского лексикона». Говоря об определенной односторонности философского учения Фихте, русский историк философии прежде всего имел в виду его религиозные взгляды. Даже у Канта, со всем его скептицизмом, идея Бога не выходила за рамки теизма, религиозные же воззрения Фихте отличались ярко выраженным пантеистическим характером, хотя этот пантеизм был достаточно отличен от спинозистского типа пантеизма.

Исходная посылка была такова; по самому общему смыслу наукословия, нашему Я свойственно быть практическим, т. е. не пассивным, а деятельным, не формируемым, а формирующим. Высшей формой Я, последней присущей ему целью, в которой оно обитает, с необходимостью признается нравственный порядок. Таким образом, нравственный порядок у Фихте составляет нечто подобное божеству, хотя немецкий философ и не желал, чтобы подобный порядок считался лишь нашим мысленным отвлечением. Обращаясь к доказательству бытия Бога, Фихте обращал внимание на тот факт, что у философии нет нужды доказывать бытие Бога, но есть охота и возможность уяснения веры в Бога и во все божественное. Философия, по мнению Фихте, не ставит перед собой задачи переубедить неверующего, но чувствует в себе способность уяснения убеждений верующего.

Завершал свою статью автор «Философского лексикона» обращением к «великому недостатку философской системы Фихте», таким недостатком было

то, что богатство своих мыслей и взглядов было основано на отношении таких отвлеченных начал как *Я* и *не-Я*. Несмотря на «апостериоризированное» наше-го *Я* у Фихте, оно понятно только в готовом отношении его к предметному миру, и вовсе не может иметь того производительного могущества, которое ему приписывал Фихте. Оттого философия его, отмечает в завершении своего исследования духовно-академический мыслитель, имела в себе много стихий мечтательных и отчасти разрушительных.

В числе философских последователей Фихте в «Философском лексиконе» назывались имена Форберга, Нитгаммера, Мемеля, Шауманна, Михаэлиса и профессора философии Харьковского университета Шада.

«Философский лексикон» С. С. Гогоцкого в определенном смысле был философской энциклопедией XIX века. Публикация каждого очередного тома сопровождалась положительными или отрицательными рецензиями на страницах русской периодики. В русской духовно-академической среде, в лице П. Д. Юркевича, также появился строгий и вдумчивый критик. Восходящая звезда Киевской духовной академии весьма критически отнеслась к содержанию «Философского лексикона». Юркевич предоставил редакции журнала «Труды киевской духовной академии» подробный анализ всего первого тома, но опубликованы были только лишь материалы, касающиеся статей «Аскетизм» и «Бог».

Критическое отношение Юркевича к труду Гогоцкого было обусловлено различной направленностью и различными ориентирами их философских мирозерцаний. В период выхода первого тома «Философского лексикона» Юркевич тяготел уже к оригинальному синтезу философских учений Платона и Канта, Гогоцкий же был в это время последовательным сторонником философского учения Гегеля, что нашло настойчивое выражение в уже выше упомянутой докторской диссертации «Обозрение философской системы Гегеля». Существенной особенностью критико-философских материалов, состоящих из отрывков «По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”», является обоснование строгого различения предметов исследования философии и богословия. Одновременно с этим Юркевич подчеркивал мысль о том, что богословию совершенно не безразлично, каким образом философия обосновывает понятие Бога. В завершении своего критического отзыва Юркевич почти целиком оставил в стороне общую критику «Философского лексикона» и обратился исключительно к анализу проблемы доказательства бытия Бога. Философское мирозерцание Юркевича сформировалось в русле христианского, а точнее, святоотеческого платонизма, что вполне соответствовало общей линии развития всей русской духовно-академической философии, которая в XIX веке пересеклась с платонической основой немецкого идеалистического философствования. И если Платон наиболее ярко и отчетливо «прорезался» в философском учении Шеллинга, то его «достаточно много проявилось» и в философских уче-

ниях Канта, Фихте и Гегеля. Юркевичу особенно близки были Платон и Кант, и сопоставительный анализ их философских учений, осуществленный в работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», является одним из самых тонких и изящных в истории мировой философской мысли. Киевского философа в первую очередь, конечно, интересовало мнение Канта о значении идеи Бога для науки и для теологии (богопознания) и особенно то, каким образом и достаточно ли аутентично все это отражено в историко-философском труде его киевского коллеги по академии.

Увлечение философией Канта не мешало Юркевичу обращать достаточное внимание и на идеи его противников, таких, как например, Якоби, который не мог простить автору критической философии его критики средневековых доказательств бытия Бога, но весьма уважал за формулирование постулатов практического разума. Именно из суждений Якоби о религиозном учении Канта мы можем получить информацию о мнении Юркевича относительно философского учения Фихте: «Но уже родная дочь критической философии (философия Фихте) делает живой и деятельный моральный порядок Богом, – делает Богом, буквально не имеющим сознания и самостоятельного бытия!» (10).

Очень характерной для философского творчества Юркевича была первая из опубликованных им работ – философский трактат «Идея», который уже во вполне развитом виде содержал основные мысли сложившейся философской системы. В сочинении киевского мыслителя затрагивался вопрос об идее высшего существа, идее мира как замкнутой полноты явлений внутреннего и внешнего опыта, идее нравственной деятельности, которая в своей духовной чистоте не подлежит нашему опыту. В человеческом познании Юркевич различал три формы: представление, понятие и идею. В представлении происходит встреча бытия и мышления на уровне случайности. Необходимая связь бытия и мышления возникает в понятии, однако эта связь в своем движении носит параллельный характер как нечто чуждое друг другу, нечто внешнее по содержанию и форме. Только лишь в идее мышление и бытие полностью совпадают; идея в форме мысли, или разума, начинает признаваться объективной сущностью вещей; идея познается как основа, закон и норма явлений; в идее мы выступаем за пределы опыта. Признание идеи есть дело факта, дело анализа явлений, а не предположение так называемой априорной мысли, продолжал свои рассуждения Юркевич. Без признания идеи мы получили бы такой образ мира, к которому нелегко приучить живое и деятельное сознание человека; без признания идеи нелегко перевести в мысль бытие, чуждое мысли, найти смысл в произведении, не имеющем смысла, понять явление, которое сложилось несообразно с понятием; в идее мы видим вещи в их неподдельной натуре; идея есть подлинное место вещей и подлинная вещь; истинная сущность предмета познается не в воззрении на предмет, а в идее предмета, а отсюда следует, что и сама она идеальна. Все эти платонические рассуждения об идее и о тонких смыслах ее бытия сопро-

вождались в трактате «Идея» историко-философским комментарием, т. е. прослеживанием «бытия» идеи в конкретных философских системах и учениях от Платона до Гегеля. В длиннейшем ряду своих перевоплощений «идея», конечно же, не могла пройти мимо «фихтеанской формы своего бытия», и, хотя Юркевич очень подробно на этом и не останавливался, но миновать вовсе не сумел.

Чтобы перейти к Фихте, киевский философ начинал свои рассуждения не только с традиционного Канта, но даже с Декарта. Картезианцы были убеждены в том, что мышление способно проявляться до объективных определений своих предметных качеств. Кант, наоборот, заявлял о невозможности выхода из субъективных определений, свойственных мышлению. Мир является явлением в силу уже одного того, что мы его познаем. Поскольку мир обладает истинным бытием, есть вещь в себе; он остается и навсегда остается недоступным для нашего познания. Противоположность мышления и бытия настолько велика, бытие и мышление настолько способны расходиться, что знание элиминирует бытие, а бытие – знание.

Описав эту запутанную ситуацию, Юркевич переходит к Фихте: «После этого Фихте хочет быть только последовательным, если он утверждает, что мир полагается и существует через Я, в Я и для Я. Кантово предположение вещи в себе не имеет никаких оснований. Справедливо, что мы имеем представление о бытии или о том, что нечто существует. Но так как наша мысль не встречается с бытием ни в одном пункте, то это представление есть продукт мышления, а не бытия: по необходимой, закономерной деятельности мышления мы полагаем ничто как предмет, как бытие, следовательно, это представление предмета, бытия, мира как чего-то объективного есть представление субъективное. Признавать вещь в себе как объективную основу наших ощущений – значит вносить в теорию знания неразрешимое противоречие: во-первых, этим мы предположили бы в нашем духе некоторое знание о вещи в себе, которая, как доказано, безусловно неизвестна; во-вторых, как вещь в себе есть нечто вне мышления, то этим мы допустили бы представление о вещи, о которой, собственно, нельзя иметь никакого представления» (11).

О Фихте Юркевич писал вроде бы неохотно. Переходя от его философского учения к Гегелю, киевский мыслитель откровенно заявил, что не будет подробно входить в фихтеанскую философию, и ограничился лишь замечанием о том, что из его основополагающих начал для философии вообще возникает очень неудобная и тяжелая задача, которую философы прежних эпох не могли себе даже представить. Лишь только один Гегель сумел разобраться в философском учении Фихте и принял за исходную точку зрения это учение о мышлении, которое не знает никакого другого предмета своего исследования, кроме своей собственной деятельности.

Но как ни странно, Юркевич писал о Фихте во многих своих трудах: «Идея», «Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии»,

«По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”» (Критико-философские отрывки), «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». По сути дела, это больше половины всех сочинений Юркевича. Может показаться, что таких мест мало, но все размышления о фихтеанской философии выдержаны в строгих и продуманных формах, что говорит о высокой значимости фихтеанского философствования для общего содержания философской системы Юркевича.

Еще одной косвенной формой соприкосновения Юркевича с философской системой Фихте стала деятельность организационного характера: став профессором Московского университета, он руководил группой студентов, занимавшихся переводом философских сочинений западноевропейских мыслителей. После тщательного редактирования Юркевичем один из таких переводов, а именно «История философии» А. Шwegлера, был опубликован и содержал, конечно, соответствующий раздел о философском учении Фихте.

В среде русского духовно-академического философствования Фихте и его философские идеи вызвали к себе определенный, иногда даже высокий, интерес, но он ни в коей мере не может быть сопоставим с интересом к философским учениям Платона, Канта и очень популярным в России начала XIX века сочинениям Шеллинга и Гегеля. В качестве еще одного примера можно привести философское творчество В. Д. Кудрявцева-Платонова – одного из самых выдающихся мыслителей московской школы философского теизма. Будучи профессором философии Московской духовной академии, он являл собой особый тип тонкого и углубленного историка философии. Историко-философская образованность сыграла далеко не последнюю роль при создании и формулировании собственной философской системы трансцендентального монизма. Основные идеи этой системы были изложены мыслителем в сочинении «Начальные основания философии». Раздел этой работы под названием «Начальные основания естественного богословия» содержал в себе определение философии, которая осмысляет свою главную задачу в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия.

Вопрос о том, «что такое философия», навсегда останется одним из актуальнейших в истории мировой философской мысли. Мыслители самых разных стилей, школ и направлений всегда будут его решать для себя снова и снова. Особой формой решения этого вопроса является написание философских сочинений в жанре «Введение в философию». Попробовал свои силы в этом жанре и Кудрявцев-Платонов. Именно в этом сочинении можно найти одну из немногочисленных ссылок русского мыслителя на Фихте. В первой главе «Понятие философии», в разделе «Рассмотрение содержания положительных наук с целью более точного определения задачи философии», перечислялись исторические формы религиозно-философских учений о Боге. Начал это перечисление Кудрявцев-Платонов с далекой античности, а именно, с «архе» досократиков, идеи блага

Платона, первого двигателя Аристотеля, субстанции Спинозы и, наконец, абсолютного Я Фихте. Завершалось это перечисление «абсолютной идеей» Гегеля и «бессознательным» Гартмана.

Примечания

1. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г. Соч.:* В 2 т. СПб., 1994. Т. 1. С. 95.
2. Христианское чтение. 1859. № 11; 1860. № 12.
3. Кант и философия в России. М., 1994.
4. Радуга. 1865. № 1; 1866. № 2.
5. ЖМНП. 1856. № 11.
6. Там же. С. 197.
7. Там же. 1840. Ч. 27.
8. *Михневич И. Г.* Опыт изложения системы Шеллинга, рассмотренный в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850. С. 22.
9. *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон. 1873. Ч. 4. С. 120.
10. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 265.
11. Там же. С. 47–48.

**ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
КОНЦА XIX-НАЧАЛА XX ВЕКА
В ЕЕ СУЩНОСТНОМ ОТНОШЕНИИ
К ФИЛОСОФСКОМУ УЧЕНИЮ ФИХТЕ**

Наукоучение обеспечивает благодаря всему этому культуру, вырвав ее из-под власти слепого случая и установив над ней власть рассудительности и правила.

Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 654.

Однако, невзирая на свой реализм, эта наука не трансцендентна, но остается по своему глубочайшему существу трансцендентальной.

Фихте И. Г. Основа общего наукоучения Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 95.

К концу XIX столетия духовно-академическое философствование в своем отношении к философской системе И. Г. Фихте претерпело своеобразную эволюцию. В начале – первой половине XIX века еще не существовало точки зрения исторической перспективы, Фихте был старшим современником Шеллинга, Гегеля, а также целой когорты русских шеллингианцев и гегельянцев. Начало XIX века было ознаменовано только лишь самым общим знакомством со строем и содержанием философских идей Фихте. На фоне общего предпочтения и увлеченности философскими учениями Шеллинга и Гегеля, на фоне глубокого и серьезного интереса к критической философии Канта было совсем не просто разобраться в сущности и исторической значимости фихтеанства.

Попытки разобраться были. Уже в «Истории философии» архим. Гавриила в главе о Фихте было не только изложение философского учения, но критические замечания самого общего характера. То же самое можно отнести и к статье «Фихте» в «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкого. Не было только лишь большой увлеченности учением немецкого мыслителя, не было последователей, которые захотели бы и смогли включить в структуру собственного философствования слишком смелые и оригинальные идеи фихтеанства.

Особой увлеченности, может быть, не появилось и в конце XIX–начале XX века, но появилось более вдумчивое отношение, более серьезное осознание философско-исторической значимости философского учения Фихте. Именно в этом и состояло содержание эволюции в отношении русского духовно-академического философствования к системе «Наукоучения» Фихте, так как только лишь в экспликации понимания роли Фихте как связующего звена между Кантом и всей последующей немецкой философией возникает сама возможность аутентичного суждения о нем.

Одним из «продвинутых» в понимании историко-философской роли учения Фихте был профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. Г. Дебольский. В Академии он читал лекции по метафизике, логике и психологии, а по своей философской ориентации зачастую относился историками русской философии к гегельянству. В исследовании «Кант в русской духовно-академической философии» (Кант и философия в России. М., 1994) мы пришли к выводу о том, что отношение к Гегелю у Дебольского было исключительно формальным, а сущностно он тяготел, вне всякого сомнения, к Канту. Именно этим тяготением мыслитель и был сопряжен с философским учением Фихте. Свою собственную философскую систему Дебольский изложил в работе «Философия феноменального формализма» (Вып. 1–2. СПб., 1892–1895). Философские взгляды Дебольского очень во многом расходились с господствовавшими в его время философскими учениями из-за активной защиты права философии на метафизическое умозрение. Мыслитель полагал, что философия к такому важнейшему вопросу, как познаваемость первопричины, относится или положительно, или отрицательно. В соответствии с тем или иным решением этого вопроса философия бывает или эмпирической, или метаэмпирической. При метаэмпирическом подходе, по мнению автора философской системы феноменального формализма, возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего знания) или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Феноменальному формализму системы Дебольского исторически предшествовали три вида конкретных воплощений формализма: критический формализм Канта, субъективный формализм Фихте и, наконец, абсолютный формализм Гегеля, таким образом, Дебольский сформулировал свою, отличную от других, концепцию новой немецкой философии, которая, начавшись с Канта, не очень-то обращала внимание на такую важнейшую проблему, как первопричина. Дальнейшее историческое движение или развитие этой проблемы векторно проходило через философские учения Фихте и Гегеля прямо и непосредственно к самому Дебольскому. Включение философского учения Фихте в предысторию собственной философской системы было уже более чем активным отношением к немецкому мыслителю, более чем просто знакомство со строем его философских идей, более чем простым их отрицанием или критикой. Даже поверхностное знакомство с сочинением Дебольского «Филосо-

фия феноменального формализма» поражает просто чисто внешним сходством со стилем и манерой фихтеанского философствования – настолько часто и обильно в структуре текста используется антитетика *Я* и *не-Я*.

Более косвенным образом к философскому учению Фихте относился ректор Казанской духовной академии архиеп. Никанор. Его основной философский труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (Т. I–III. СПб., 1875–1888) был, по выражению В. В. Зеньковского, больше посвящен критике позитивизма, чем изложению собственной философской системы, которая в определенной мере восходила к философскому учению Ф. А. Голубинского о бесконечном Бытии. Третий том сочинения архиеп. Никанора имел подзаголовок «Критика на “Критику чистого разума” Канта». Общей задачей было стремление перенести «свою идею» через крутую гору, воздвигнутую новейшими германскими философами. И если в первую очередь имелся в виду Кант, то имплицитно среди «германских философов», без всякого сомнения, подразумевался и Фихте. Прямо на Фихте архиеп. Никанор почти не ссыался, но весьма типичными для него были высказывания следующего рода: «Мое *Я* есть центральный фокус мирозерцания: я созерцаю мир в самом себе» (1. С. 69). Весь антипозитивистский трактат духовно-академического философа был наполнен проблемой сознания и сопряженными с этой проблемой вопросами; сознанием *Я* – человеческим сознанием и сознанием *не-Я* – сознанием бытийственного мира. Как и подавляющее число представителей духовно-академического философствования, архиеп. Никанор был платоником. Истинное бытие мира – это идеи, безусловное для него светилось сквозь условное, а условное созерцалось, как истинное бытие. Усмотрение Безусловного в условном, Единого в многообразии было исходной философской интуицией мыслителя. «Абсолютный, космический, бессознательный разум, везде разлитый в природе, равен сам себе везде, в целом университете точно так же, как и в малейших его частях» (Там же. Т. 2. С. 223). Таким образом, разум – абсолютный, космический и бессознательный – разлит по всей природе.

Архиеп. Никанор активно соприкасался и с святоотеческой традицией, утверждая вслед за Афанасием Великим, что видимое бытие включает в себе метафизически непостижимое сочетание абсолютного бытия с «ничто», создаваемое творческим актом Бога. В тварном бытии, продолжал ректор Академии и профессор кафедры основного богословия, нельзя видеть ни истечения из абсолютного, ни отделения от абсолютного, ни развития абсолютного.

В структуре мира архиеп. Никанор различал три сферы бытия: текущее конкретное бытие («эмпирическая сфера»); метафизическая сфера эйдосов (т. е. метафизическая сфера в мире, в тварном бытии); и, наконец, абсолютное бытие, первая сфера эмпирического бытия платонически считалась тенью и почти совершенно не интересовала русского философа. Фундаментальное значение для архиеп. Никанора имело различение рассудочного и разумного (идеального в его терминологии). Это, конечно, был налет кантианства, но русский мыслитель

полностью не встает на этот путь немецкого рационализма. Подлинно стимулирующей силой любого познавательного процесса является идея. Только идея способна быть вместилищем предчувствий и предположений объективной истины.

Философская система архиеп. Никанора имела своей высшей задачей построение православной философии, исходящей из живого Богосозерцания, а совсем не разборки с философскими системами немецкого идеализма. Именно поэтому, очевидно, есть существенные трудности в выявлении четкого и прозрачного отношения автора «Позитивной философии и сверхчувственного Бытия» к философскому учению Фихте. Тем не менее, отдельные мысли этого выдающегося трактата вызывают неоднозначные предчувствия наличия тонких связей, явные формы которых мы так настойчиво ищем: «Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни... присутствует своим сознанием во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью мысль... Человек, разумное существо, есть в известном смысле душа мира и мир есть тело человека; человеческое разумное сознание есть *самоощущение* мира» (Там же. Т. 1. С. 69).

Интересный вариант сопричастности с философским учением Фихте представлен в философском творчестве профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова. В полном соответствии с традициями русского духовно-академического философствования он уже в магистерской диссертации начал с обращения к святоотеческой традиции, написав сочинение «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887). Антропологическая проблематика восточных отцов Церкви стала доминирующей во всем дальнейшем творчестве философа из Казани, приняв форму новой христианской антропологии. Философские интенции святоотеческого богословия очень органично соединились в философском творчестве Несмелова с традиционным платонизмом русского философствования. Христианский платонизм учения о «телесном» и «духовном» человеке приобретает в философской системе русского мыслителя антиномическую форму противостояния человека как «простой вещи мира» с ее физическими и биологическими законами и «формы личности» христианской культуры. Основные итоги этих философских размышлений нашли свое наиболее полное отражение в двухтомном трактате «Наука о человеке» (Т. 1–2. Казань, 1889–1901). Очень характерны и показательны в плане общей характеристики мирозерцания мыслителя названия каждого из томов – т. 1: «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», т. 2: «Метафизика жизни и христианское откровение».

В настоящее время философское творчество В. И. Несмелова привлекает внимание многих исследователей, и его основное антропологическое сочинение «Наука о человеке» получило достаточно много профессиональных историко-философских характеристик. Перед нами стоит вполне узкая задача, а именно: выявление места и роли философского учения Фихте в общей структуре несмеловского трактата, с одной стороны, а с другой стороны, выявление влияния

философской системы Фихте на общее мирозерцание русского духовно-академического мыслителя. Антропологическая установка «Науки о человеке» с самого начала задает тон общей направленности внимания исследователя на широчайший круг проблем, связанных с актуальнейшими философскими вопросами человеческого сознания. В этом плане весьма характерны названия первых глав рассматриваемого нами трактата: «Сознание и мысль», «Формация субъективной действительности», «Организация мира представлений», «Процесс познания» и т. д.

Мы уже неоднократно подчеркивали мысль о том, что одной из типологических характеристик русского духовно-академического философствования является активнейшее восприятие тех или иных форм немецкого философствования как рационалистического, так и мистико-иррационального характера. Проблематика Несмеловского трактата «Наука о человеке» еще раз подчеркивает подобную общность и взаимосвязь. Доминирующий антропологизм философского учения Несмелова о формулировании философской проблематики первых глав трактата, уже на первом уровне осмысляющего сопоставления, свидетельствует о наличии общности подобного типа философских рассуждений с различными формами немецкого субъективно-идеалистического философствования. Общеизвестно, что высшей формой немецкой философии субъекта было философское учение Фихте, воплощенное в различных редакциях его «Наукоучения» или «Наукословия», как любили выражаться русские поклонники немецкого мыслителя.

Характерной особенностью стиля и манеры философских текстов Несмелова было подробное описание структуры каждой из глав. Так, например, первая глава «Сознание и мысль» содержала в себе следующую проблематику: 1. Сознание как универсальная форма выражения духа. 2. Сознание как творческий процесс формации психических явлений. 3. Мысль как процесс связи дат сознания. 4. Мысль как процесс формации психической действительности.

Рассуждая о сознании как универсальной форме выражения духа, Несмелов пришел к мысли о необходимости выведения законов сознания, которые наиболее адекватную форму своего бытия могут обрести, например, в законе тождества. Имелось в виду то, что отдельный элемент сознания существует в безусловной тождественности к самому себе, а в этой связи акты сознания в определенном смысле могут быть выражены только лишь на уровне функционирования закона тождества. Для обоснования подобного уровня философских размышлений Несмелов обращается к исторической ретроспективе рассматриваемой проблемы – он был убежден в том, что целый ряд мыслителей прошлого неоднократно пытался определить и охарактеризовать факты сознания как основоположения. Исторические примеры профессор Казанской духовной академии стал приводить, начиная с Фихте. «Фихте, например, понял сознание как выражение противоположности между *Я* и *не-Я*, и потому определил его как процесс

деятельного противоположения духом себя самого себе самому, как не себе. В силу такого определения, основоположением сознания оказывалось самосознание, и каждый акт сознания оказывался только выражением самосознания» (2. С. 224).

После «примера Фихте», Несмелов обратился к более «неудачному примеру Зундта», а затем и к собственным выводам о процессе формирования субъективной действительности, которая определялась им следующим образом: «По отношению к бытию создается особая форма воззрения, по которой явления в нем полагаются существующими одно подле другого, т. е. пространственно, и таким образом неизбежное противоречие в единстве связи различных дат сознания совершенно устраняется в разграничении мира сознания и мира бытия» (Там же. С. 230).

Четвертая глава «Процесс познания» философского трактата Несмелова «Наука о человеке» содержала в себе следующую гносеологическую проблематику: 1. Активный характер психической действительности и процесс познания: психологическая природа познания и проблема веры. 2. Тождество веры и знаний по их психологической природе и по логическому строению. 3. Вопрос о критерии достоверности всякого знания и разные решения этого вопроса. 4. Действительное основоположение познания истины.

Рассматривая широкий ряд гносеологических проблем в рамках своих теистических убеждений, Несмелов пришел к постановке вопроса о соотношении объективной действительности и познавательных способностей человека, и характеризует эти соотношения как акт простого верования, «но так как эти верования составляют неизменно правильной деятельностью мысли и составляются именно в интересах объяснения существующей действительности, то они и занимают место действительных познаний» (Там же. С. 271). К подобному ходу своих рассуждений Несмелов делает «фихтеанское примечание» о том, что для всей массы человечества мысль немецкого философа, высказанная им в своей работе «О достоинстве человека», навсегда останется верной, невзирая на свою острую и категорическую форму. По немецкому изданию, может быть даже в собственном переводе, Несмелов цитирует Фихте: «Все эти люди даже не сознавая этого, понимают существующую для них реальность исключительно через веру; и эта вера навязывается им вместе с бытием их, она всецело прирождена им» (Там же).

Очень многие ссылки на Фихте и его философское учение в христианско-антропологическом трактате «Наука о человеке» мы будем и впредь находить в примечаниях и сносках, что нисколько не умаляет их теоретической значимости, но, наоборот, свидетельствует о высокой оценке Несмеловым философской системы немецкого мыслителя о стремлении высоким его авторитетом подтвердить собственные философские выводы и аргументации.

Например, рассматривая вопрос о критерии достоверности всякого знания, русский мыслитель рассматривал и различные исторические варианты решения этого вопроса. Острота проблемы состояла в возникновении непростой дилеммы: мое собственное представление порождает весь мир окружающей действительности или же я совершенно ничего о нем не знаю. Среди исторических попыток решения этой «роковой дилеммы» Несмелов называл имена Мальбранша, Беркли, Фихте и Гегеля. Все эти попытки были, по его мнению, вполне неудачны, так как «решение дилеммы составлялось в форме таких предположений, оправдание которых совершенно невозможно, и потому дилемма собственно не решалась в них, а только догматически устранялась» (Там же. С. 442). Только у Канта, по мнению Несмелова, была теоретическая возможность решить эту «роковую дилемму», но это решение не удалось и ему. Среди современных философов решение столь сложной проблемы является исключительно заслугой русской философской мысли. В этой связи Несмелов назвал следующие имена и сочинения: *Введенский А. И.* О пределах и признаках одушевления СПб., 1892; *Иванцов Н.* Проблемы бытия внешнего мира, в знаках одушевления // Вопросы философии и психологии. Кн. 17–18.

В главе «Живое мировоззрение и естественная религия» Несмелов рассуждал о невозможности знания для человека, в «пределах налично данного мира», чего-либо о существовании каких-нибудь других миров. В мире существует не только одна чувственная материя, но и связанная с ней сверхчувственная личность, которая лишь одна достоверно знает и непосредственно сознает возможность для человека познания самого себя. В примечании по поводу подобного дискурса Несмелов писал: «О сверхчувственном мире принято говорить как о другом по отношению к налично данному миру. Но если бытие сверхчувственного мира непосредственно открывается в сознании человеком сверхчувственности себя самого, то сверхчувственный мир, очевидно, оказывается другим не по отношению к действительному миру, а только по отношению к физической природе. Для человека, по верному замечанию Фихте, «сверхчувственный мир не есть какой-нибудь будущий мир, а мир данный налично – мир, который не может существовать более налично в одном каком-нибудь пункте конечного бытия, чем в другом его пункте, и который по skonчании мириадов веков не может сделаться более наличным, чем в данное мгновение бытия» (Там же. С. 442). Мысль Фихте опять была процитирована по работе «О достоинстве человека», надо полагать, что это сочинение немецкого философа в наибольшей мере импонировало автору антропологического трактата «Наука о человеке».

Согласно установившимся традициям духовно-академического философствования, Несмелов зачастую обращался к Фихте в его соотносительности с философским учением Канта. Например, обращаясь к кантовскому учению о Боге, к мысли о том, что содержанием религиозного сознания служит понятие о Боге как о нравственном законодателе, к мысли о том, что содержание религии

закljučается в признании человеком своих нравственных обязанностей как заповедей Бога, Несмелов отдавал предпочтение религиозному учению Фихте. Он прямо и непосредственно писал о том, что для правильной оценки религиозно-философских суждений Канта должно ориентироваться на суждения Фихте.

В главе «Естественная религия и философия», наряду с другими проблемами, автор обращает внимание на мысль о том, что действительное бытие Бога является для человека единственным объяснением своего действительного существования и единственным доказательством действительной истины о человеке. И опять следует обширное примечание Несмелова, и опять в нем фигурирует Фихте: «Идеализм, опираясь на истину самосознания, превращает весь мир бытия в мир представлений мыслящего субъекта, но человек все-таки необходимо сознает этот мир представлений не как мир своих собственных произведений, а как мир неизбежных противодействий себе. Материализм, опираясь на истину бытия, превращает самосознание человека в непонятный признак мира, но если человек и может мыслить свое сознание как произведение физического мира, то сознать его в качестве такого произведения он все-таки ни в коем случае не может. Следовательно, и в идеалистическом, и в материалистическом объяснении человека достигается только одно, что сознание ставится в противоречие с мышлением, объяснения же на самом деле не дается. Теистическое объяснение человека избегает крайностей идеализма и материализма, потому что оно в полной мере признает и непосредственную достоверность человеческого самосознания, и наличную действительность бытия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что к этому объяснению нередко обращаются даже такие мыслители, которые по своим воззрениям стоят весьма далеко от теизма, и даже такие мыслители, которые относятся к теизму прямо отрицательно. Фихте, например, мысливший совершенно атеистически, в объяснении человека все-таки обращался к идее Бога. «Только в Тебе, Непостижимом, – говорил он, – и сам я делаюсь понятным себе, и мир для меня делается совершенно понятным, и вся загадка моей жизни разрешается, и в моем духе возникает полнейшая гармония» (Там же. С. 442). Этот панегирик мнению Фихте русский историк философии слегка разбавляет репликой о том, что мнение это сходно с суждением Гегеля, изложенном им в «Лекциях по философии религии». Демонстрируя историко-философскую тщательность, Несмелов указал даже номер главы и страницы гегелевского сочинения (Werke. Bd. XI. S. 3–7).

Развитие нашей основной темы – о роли и месте философского учения Фихте в русской духовно-академической философии, в случае В. И. Несмелова, вызывает порой подозрительное чувство поразительной удачи. Очень уж часто даже второстепенные историко-философские экскурсы завершаются в «Науке о человеке» именем и мнением Фихте. Очередной пример: несмеловский экскурс в историю учений о Боге. Какие же имена приведены в качестве характернейших? Большой полнотой экскурс не отличался, но были названы: основатель

элейской школы Ксенофан, основатель сократической школы кинизма Анти-сфен, Климент Александрийский и Марк Туллий Цицерон. Завершал же этот список Фихте, а подобающее этому высокому месту мнение его было таково: «Только путем систематического изучения философии можно возвыситься до религии и до ее благословений» (Там же. С. 441). И, конечно, все это завершалось немецкой ссылкой: «Anweisung zum Seligen Leben» (Werke. Bd. V. S. 418).

Об особой увлеченности и об очаровании Несмеловым философским учением Фихте говорить не приходится, так как частые ссылки на немецкого философа сопровождались не менее частыми критическими замечаниями. По ходу рассуждений о сенсуализме и материализме и их выводах о том, что «реальное есть только чувственное», а следовательно, Бог не реальность и его вообще в действительности нет, Несмелов привел целый ряд цитат из Фихте, присовокупив к ним свое критическое замечание.

Итак, фихтеанское цитирование Несмелова: «Сказать о Боге, что Он есть субстанция, – значит по нашей системе и по обычному словоупотреблению сказать, что Он есть протяженная материя и Его можно видеть, слышать, чувствовать и т. д.». «Субстанция необходимо обозначает такую сущность, которая чувственно существует в пределах пространства и времени». Следовательно, «Субстанциональный Бог необходимо есть протяженное в пространстве тело». Но «понятие о Боге как о некоторой материальной вещи невозможно и противоречиво». Поэтому «бытие Бога как особой субстанции я отрицаю»; «Я совершенно не могу приписывать Ему возможное только для меня чувственное понятие существования».

После такого цитирования, Несмелов предложил сравнить фихтеанский строй мысли с подобными же суждениями Л. Фейербаха и завершил сопоставление замечанием: «Критического разбора подобные соображения, разумеется, не требуют, потому что слишком уж ясно проглядывает в них претензия на всеведующее познание бытия благодаря вопиющему смешению условий человеческого познания с природой бытия» (Там же. С. 477).

Только лишь в одной IX главе «Загадка о человеке» – последней главе первого тома «Науки о человеке» – содержится шесть ссылок на Фихте. Остановимся на некоторых из них. Немелов вновь обращается к столь часто цитируемой работе «О достоинстве человека», полагая, что именно в ней Фихте наиболее полно выразил общее идеалистическое отрицание человека как действительной вещи физического мира. «Человек не есть произведение чувственного мира, и конечная цель его существования не может быть достигнута в пределах этого мира. Его назначение выходит за границы пространства и времени и за границы всего чувственного. Что он есть и чем ему следует остаться, об этом ему хочется знать, и мысль его стремится возвыситься над всеми границами чувственности, соответственно его высокому назначению. Он вынужден так поступать, потому что где находится подлинное бытие его, там уж необходимо находится и мысль

его. И воистину самое человеческое и единственно достойное человека воззрение, которым выражается вся сила человеческой мысли, есть то воззрение, в котором он возвышается над границами чувственности, по силе которого все чувственное превращается для него в чистое ничто и становится простым отражением в смертных очах одного только устойчиво пребывающего сверхчувственного» (Там же. С. 497).

Одним из ответов на вопрос о загадке о человеке является доказательство того, что идея нравственной личности психологически сопряжена с религиозным самоопределением человека. Несмелов вновь обращается к Канту и Фихте. По его мнению, Кант имел полное право утверждать мысль о том, что человека делает не ум, а только лишь моральность; не меньше было прав и у Фихте для утверждения того, что не знание само по себе, а только деятельность, согласная с действительным познанием истины, составляет подлинное назначение человека. В очередном примечании Несмелов сравнивал рассуждения Канта о царстве Божием с молитвенным обращением к Богу у Фихте. «Твои отношения ко мне и Твоя связь со мной, конечным, и со всем конечным очевидны для меня: да буду я тем, чем я должен быть». И «Твои отношения ко мне в ясной очевидности предъявляются мне как сознание моего собственного бытия. Ты производишь во мне познание о моей обязанности, о моем назначении в ряду разумных существ; как – этого я не знаю, да и не нуждаюсь об этом знать. Ты ведаешь и разумеешь, о чем я думаю и чего хочу: как Ты можешь знать, посредством какого акта Ты имеешь это познание, я этого совершенно не понимаю... Ты имеешь волю, потому что Ты желаешь, чтобы мое свободное послушание Тебе имело последствия на целую вечность, но акта твоего хотения я не понимаю и знаю только, что Твое хотение не похоже на мое» (Там же. С. 499).

Характерной особенностью смыслового прочтения фихтеанских текстов является то, что Несмелов время от времени сравнивал их не только со строем идей Канта, но и Фейербаха, который «также был проповедником веры». При этом духовно-академический философ цитировал из немецкого издания «Сущности христианства»: «Вера необходима человечеству – это несомненно так, но только ведь не прямо наша вера; ведь и мы, неверующие, веруем, но мы веруем обратно тому, во что веруете вы, верующие» (Там же. С. 505).

В завершении первого тома «Науки о человеке» Несмелов выстроил очень интересную линию характеристик, состоящую из деизма Канта, атеизма Фихте и полумистического пантеизма графа Л. Н. Толстого.

Второй том «Науки о человеке» содержит в себе всего лишь три ссылки на Фихте, и при этом только одна из них заслуживает нашего внимания. Речь опять идет о деистах, которые в христианстве видят лишь сумму практических принципов, претендующих быть истинными законами нравственной воли. Из примечания видно, что, по мнению Несмелова, проблема объясняется Фихте следующим образом: «Христианство всецело есть дело рассудка, дело ясного исследо-

вания, и именно дело индивидуального рассудка каждого отдельного христианина, а не дело рассудка какого-нибудь уполномоченного представителя; потому что каждый человек должен вполне подчиняться воле Бога, признанной за таковую им самим, потому что под этим условием Божия воля может исполняться свободно, а она именно должна исполняться свободно» (Там же. Т. 2. С. 86).

Выявление историко-философских интересов Несмелова приводит к выводу о том, что Кант и Фихте были его основными кормчими звездами, которые освещали его достаточно непростой путь построения христианско-антропологической философской системы. При этом выявить отношение русского мыслителя к обоим немецким философам можно и не только по его основному трактату «Наука о человеке», но и по такой работе, как «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (Казань, 1913).

Если обратиться к количественной характеристике – на кого чаще ссылался Несмелов, то первое место займет, конечно, Кант, но Фихте предпочтительней при обращении к качественным характеристикам. Философия Я Фихте и антропологизм Несмелова имели какое-то высшее родство в сфере общих принципов субъективного философствования.

Далеко не все представители русского духовно-академического философствования конца XIX–начала XX века так сущностно и активно относились к философскому учению Фихте. Например, такой крупный мыслитель как М. М. Тареев – автор богословских трактатов «Основы христианства. Система религиозной мысли» (Т. 1–5. Сергиев Посад, 1908–1910); «Философия жизни» (Сергиев Посад, 1916) – был убежденным индивидуалистом, причем индивидуалистом протестантского толка. Будучи философствующим богословом, он создал систему нового богословия. Общие культурно-исторические ценности русского духовно-академического философствования были ему во многом чужды. Например, он совершенно отрицательно оценивал значимость святоотеческого наследия; философская значимость немецкого идеализма также была для него совершенно невысока. Конкретные обстоятельства философско-богословского творчества были таковы, что богословский индивидуализм Тареева никоим образом не пересекался с субъективным идеализмом Фихте.

Система нового богословия Тареева признавалась и одобрялась далеко не всеми его коллегами по академической корпорации; у философствующего богослова были очень сложные и напряженные отношения, например, с П. А. Флоренским, которого он сменил на посту главного редактора духовно-академического журнала «Богословский вестник». Выдающийся русский богослов философ П. А. Флоренский был более традиционен и отвечал всем «требованиям» и всем типологическим особенностям русского духовно-академического философствования – он был принципиальным и последовательным платоником, был преисполнен почтением и любовью к святоотеческому наследию, был большим знатоком и ценителем различных форм немецкого идеализма. Об его историко-фи-

лософских штудиях свидетельствуют не только его многочисленные сочинения, но и лекционные курсы по истории философии, читанные им в Московской духовной академии. Содержание этих курсов подробно описано в статье игумена Андроника «Священник Павел Флоренский – профессор Московской духовной академии» (Богословские труды. Юбилейный сборник М., 1986).

К глубокому сожалению, для темы нашего исследования у Флоренского с Фихте не сложился «философский роман». В общих историко-философских курсах философское учение Фихте, конечно, излагалось, но основные философские симпатии были отданы философскому учению Канта, который был широко представлен в лекциях, семинарах и спецкурсах. Кант вошел собственно во внутреннюю структуру философствования Флоренского; основное его сочинение «Столп и утверждение истины» было написано с оглядкой на «Критику чистого разума» Канта и «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьева. И все же Канту не удалось полностью овладеть вниманием Флоренского, в «Столпе и утверждении Истины» при внимательном изучении вопроса вполне можно найти фихтеанские места. Например, в письме четвертом «Свет истины», помимо прямых ссылок на Фихте, очень сложная теория о свете истины и о любви как способе постижения и познания этой истины изложена Флоренским в стиле и духе фихтеанской антитетики *Я* и *не-Я*. «Метафизическая природа любви – в сверхлогическом преобладании голого само-тождества «*Я = Я*» и в выходе из себя; а это происходит при истечении из другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости» (З. С. 91).

Флоренский был не только философом, но и богословом и употребление фихтеанской терминологии у него временами походило на богословскую экзегетику: «*Я* становится в другом, в *не-Я*, а этим *не-Я* становится единосущным брату, – едино-сущным, а не только подобно-сущим, которое подобно-сущее и составляет тщетную внутренне-безумную попытку человеческой, внебожественной любви». Всякому хорошо знакомому с богословскими текстами может вполне показаться, что речь идет о христианском догмате св. Троицы.

Еще раз содержательно можно встретиться с Фихте в работе Флоренского «У водоразделов мысли». Сюжет, связанный с философским учением Фихте, содержится в четвертом параграфе «Термин» четвертой главы «Мысль и язык». Погружаясь в историю «термина», Флоренский приводит аргументацию от мифологии и религии, от Иоанна Дамаскина, Эвклида, Аристотеля, Бергсона, эмпириокритицизма и, наконец, от Фихте: «Воззрения Фихте-старшего приводятся к той же мысли, но не в психологической, а в гносеологической и отчасти метафизической транскрипции: для самосознания абсолютного *Я* необходимо ему наткнуться на сопротивление *не-Я*, в силу чего возникает соотносительное этому последнему относительное *Я* или, точнее, *я* с малой буквы. Различие названных и других мыслителей не в том состоит, признавать ли, или не признавать сознание – сублимацией задержки безграничного устремления волевых глубин, – а в том, происхо-

дит ли эта задержка от препятствий, внешних духу, и, следовательно, случайных в отношении его внутренней жизни, или, напротив, задержка полагается свободно самим же духом, значит, закономерно. Но, на известной глубине, когда открывается общая основа жизни внутренней и реальности внешней, и эта разница тех или других воззрений перестанет быть чувствительной» (4. С. 225–226).

Причины обращения Флоренского к философскому учению Фихте всегда различны, а иногда и неожиданны. Например, он может вписать Фихте в такую когорту имен как Парменид, Платон, Николай Кузанский, Гегель, Шеллинг, Ренувье и заявить о том, что все они достойны того, чтобы быть начертанными на золотой доске истории антиномизма.

В нашем исследовании мы достаточно часто использовали термины «философствующий богослов» и «богословствующий философ», это было совершенно необходимо для разведения достаточно тонких понятий и смысловых экспликаций. Например, на известной картине М. В. Нестерова под названием «Философы» были изображены П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков. Точно разобраться в том, только ли они были философами или кем-то еще, совершенно невозможно без осмысленного употребления вышеназванных терминов. В российский период своей многогранной деятельности С. Н. Булгаков был вполне светским философом, но его интерес к богословской проблематике был настолько высок, что его можно было вполне называть «богословствующим философом». В эмиграции он стал богословом и деканом Православного Богословского Института в Париже, но его интерес к философии остался настолько активным, что его с несомненностью можно считать «философствующим богословом».

Церковно-религиозная и философская жизнь была сосредоточена вокруг Свято-Сергиевского Православного Богословского Института в Париже, Православного богословского факультета Варшавского университета, Свято-Владимирской академии в Нью-Йорке. Все эти учебные заведения собрали в своих стенах достаточно сильные научные кадры в лице таких ученых, философов и богословов как С. Н. Булгаков, В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский, Г. П. Федотов, С. Н. Арсеньев и многих других. В определенном смысле все они стали хранителями традиций русского духовно-академического философствования, которое формально закончилось в России в 1917 году.

Религиозно-философское творчество С. Н. Булгакова, который в эмиграции стал священником и богословом, прямо, непосредственно и очень активно было связано и сопряжено с философским учением Фихте. Философское мирозерцание Булгакова, как и у Флоренского, полно и органично включало в себя христианский платонизм, святоотеческие традиции и активно воспринятый немецкий идеализм. Таким образом, в философско-богословском творчестве Булгакова представлен полный «набор» типологических характеристик русского духовно-академического философствования и мыслителя с полным основанием можно включить в тему нашего исследования.

К тем или иным идеям философского учения Фихте русский философ обращался во многих и разных своих сочинениях – это «Основные проблемы теории прогресса», «Карл Маркс как религиозный тип», «Размышления о национальности», «Свет невечерний», «Природа в философии Вл. Соловьева», «Философия хозяйства» и, наконец, «Трагедия философии». Если у Флоренского в его отношении к немецкой философии предпочтение однозначно отдается Канту, то у Булгакова это предпочтение отдано Шеллингу. Тонкость вопроса заключена в степени этих предпочтений. Если у Флоренского Кант почти полностью «отодвинул» Фихте на вторичный уровень философской значимости, то у Булгакова Фихте вполне сопоставим по своей значимости с самим Шеллингом. На формальном уровне это проявилось в частоте случаев обращений и в самом объеме обращений русского мыслителя к философскому учению Фихте.

Характерной особенностью «работы» Булгакова со строем фихтеанских философских идей было то, что эти идеи «использовались» не только для подтверждения или отрицания той или иной рассматриваемой философской проблемы. Другим уровнем «общения» Булгакова с философским учением Фихте был целый ряд широкомасштабных характеристик так называемой «философии Я» немецкого мыслителя в соотнесении ее с историческими периодами, стилем и манерой всего западноевропейского философствования.

Совершенно замечательной была общая установка Булгакова на отношение к немецкой философии, сделанная им в предисловии «От автора» к одному из важнейших сочинений «Свет Невечерний». Дело состояло в давно назревавшем противостоянии, вылившемся в столкновение и даже в духовную войну между «германством» и «православно-русским миром». «С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительней с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу этого века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но ее духовное влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства через призму германского духа. Это арианское монофизитство, все утончающееся и принимающее разные формы «имманентизма» и «монизма» – от протестантизма до социалистического человекобожия. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штайнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен – все эти столь далеко расходящиеся между собою струи германства в «имманентизме», однако, имеют общую религиозную основу» (5. С. 5).

Но общая религиозная основа не сделала еще немецкую философию полностью и вполне приемлемой для православно настроенного Булгакова. Кант, например, в своем отношении к религиозной проблематике был, по мнению рус-

ского критика, ослеплен и загнипнотизирован собственной религиозной доктриной, как, впрочем, Фихте и Гегель. Все они низводили религию с ее высочайшего надмирного уровня и делали подчиненной этике или философии. Особенно негативную позицию по отношению к религии занял Гегель, который осознал ее лишь как ступень, далеко не высшую, в развитии самосознания духа. Совершенно неудовлетворен был Булгаков и позицией Фихте, особенно периода «споров об атеизме», развернувшихся в Иене в 1799 году, и изложенный немецким мыслителем в работе «Об основании нашей веры в божественное управление миром».

Рассматривая вопрос о природе религиозного сознания, Булгаков писал: «Вообще при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой), игнорируется собственная природа религии» (Там же. С. 45). Моральная теология таких мыслителей как Кант и Фихте принимала, обычно форму дурного антропологизма или психологизма, которые всегда объявляли религии войну. Булгаков едко замечал, что для Канта религией стала этика, трактующая почти все нормы на уровне Божественных велений. Русский прославленный богослов вопрошал: «Но можно и даже должно спросить, каков же этот Бог, если Он только и существует в этическом сознании, которое само себе довлеет?». Далее Булгаков утверждал, что подобный же шаг в сторону «моральной теологии» сделал и Фихте. В доказательство был приведен целый ряд высказываний мыслителя, сделанных по немецкому изданию его текстов. Нравственный миропорядок для Фихте и есть «божественное, которое мы воспринимаем». «Этот живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся в ином Боге и не можем иного постигнуть». «Понятие о Боге, как особой субстанции, невозможно и противоречиво». «Порождай лишь в себе своеобразное долгу настроение, и ты познаешь Бога и, тогда как для ближних своих ты будешь представляться еще в чувственном мире, для себя самого ты окажешься в вечной жизни» (Там же. С. 48).

Эта подборка цитат, выстроенная Булгаковым, говорит сама за себя и более чем убедительно объясняет причины общего неприятия русским духовно-академическим философствованием рационалистическо-религиозных основ немецкого идеализма. Русского мыслителя, конечно же, раздражала сама постановка вопроса о том, что Бог может быть приравнен к «действующему моральному порядку», но сама по себе эта тема ему как философу была очень интересна, и он к этому кругу проблем постоянно возвращался, так как для философии Бог всегда есть перманентная проблема. «Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, ее строения, ее развития. «Доказательства» бытия Божия, каковы бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств; в философии же, для которой Бог задан

как вывод или порождение системы, идея о нем приводится в связь со всеми идеями учения, существует лишь этой связью. И логическое место Божества в системе определяется общим характером данного философского учения: сравните с этой точки зрения хотя бы систему Аристотеля с его учением о божественной первопричине – перводвигателе, с не менее религиозной по общему своему устремлению системой Спинозы. Или сравните Канта, Шеллинга Фихте, Гегеля в их учениях о Боге» (Там же. С. 69–70).

Довольно много внимания в работе «Свет не вечерний» было уделено проблеме соотносительности свободы и необходимости, которая рассматривалась под углом зрения истории и Апокалипсиса; а также как мировой закономерности: «Божие всемогущество и вседержительство очерчивают круг нарочитого своего бездействия как область тварной свободы. Актом божественного смирения – любви к твари неколебимо утверждается сфера ее свободы и мощи. Однако и мощь твари не безгранична, и свобода ее не беспредельна. Сколь бы ни была велика дарованная твари свобода как положительная мощь, она относится только к распоряжению божественным даром бытия, но не к самосотворению (этой мысли противится абсолютный идеализм люциферического оттенка, как, например, *ich-philosophie* Фихте). Завистливое отвержение этой истины есть сатанизм» (Там же. С. 181).

Очень интересным было обращение Булгакова к знаменитому платоновскому мифу о пещере из седьмой книги «Государства». Из всей греческой философии столпы немецкого идеализма, по его мнению, в качестве своих духовных отцов могли ориентироваться только лишь на софистов. Аргументация русского знатока античной и немецкой философии была такова: «Развитие новой философии в немецком идеализме отмечено, с одной стороны, попыткой узников забаррикадироваться в пещере и сделать ее отверстие для солнца непроницаемым, что совершил Кант в своем феноменализме, либо дерзновенно прорваться к миру идей люциферической самоуверенностью спекулятивного ума (Фихте и Гегель). Эта немецкая пародия на платонизм не считается достаточно с тем фактом, что греческое умозрение не было тем отвлеченным философствованием «чистого», т. е. оторванного от корней интуиции, обедненного разума, какое выработалось на германской почве» (Там же. С. 204).

Историко-философские интересы Булгакова были необычайно широки, его умозрения и созерцания касались важнейших и глубочайших проблем античного, средневекового и западноевропейского философствования, как Нового времени, так и немецкого идеализма XIX века. Средневековые проблемы номинализма и реализма, проблемы соотношения веры и разума под действием его философско-аналитического ума становились проблемным путем решения целого ряда актуальнейших вопросов современной философской мысли. За статью «Основные проблемы теории прогресса», опубликованную в известном сборнике «Проблемы идеализма» (М., 1903), Булгаков получил «оскорбительную» клич-

ку «средневековый мистик», оскорбительную, конечно, только лишь с точки зрения марксистского критика А. В. Луначарского. Ну, разве это на самом деле не средневековый мистицизм, когда мыслитель XX века заявляет о том, что все знания, которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: «Если метафизика раскрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого. Вопрос о взаимном отношении веры и умозрения принадлежит к числу наиболее важных и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учение Якоби, Фихте... в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева» (6. С. 51).

Среди основных проблем теорий прогресса Булгаков выделил также проблему этического пантеизма, которая наиболее полное свое развитие получила в философском учении Фихте. Внешне это проявилось в том, что его ригористическая этика требовала всю жизнь человеческую подчинить контролю нравственного закона. «Для Фихте является самым верным, даже основанием всякой верности то, что каждому разумному существу отведено определенное место и имеется в виду его работа, что все в его судьбе является результатом этого плана, что помимо его ни один волос не упадет с его головы... что каждое доброе деяние удастся, дурное терпит неудачу» и т. д. В известном смысле системе Фихте и бытие других людей, а затем и внешнего мира, даже и бытие Бога все доказывалось из необходимости этой идеи нравственного миропорядка; мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности. Нетрудно узнать в этом учении Фихте дальнейшее развитие учения Канта о примате практического разума и о нравственном доказательстве бытия Божия» (Там же. С. 81).

В целом Булгаков настолько ценил философские системы немецкого идеализма, что в общей оценке философии первой половины XIX века Канта, Фихте Шеллинга и Гегеля называл философскими гениями, которые не только в области философии свершили свои духовные подвиги, но и в сфере социальных теорий прогресса оказались не менее значимыми, чем такие мыслители как Сен-Симон, Фурье, Лассаль и Маркс. В статье «Карл Маркс как религиозный тип» Булгаков писал о могучем этическом индивидуализме Канта и Фихте, «дыханием которых был напоен самый воздух Германии 30-х годов».

Весьма характерной чертой историко-философских оценок Булгакова было его постоянное обращение к философскому творчеству Вл. Соловьева при аналитических разборах тех или иных систем немецкого идеализма. Философское мирозерцание Булгакова сущностно восходило к философии всеединства Соловьева, имело с ним общие платонические основания и часто совпадало в оценках немецкой философской мысли XIX века.

Вл. Соловьев, как и Булгаков, формально не относился к русскому духовно-академическому философствованию, а являл собой особый тип светского богословия. Тем не менее Соловьев, хотя и недолго, учился в Московской духов-

ной академии, проникся ее духом и строим философско-богословских идей. Из всех трех элементов, составляющих феномен русского духовно-академического философствования: платонизма, святоотеческого наследия и немецкой философии – наименее развитым было отношение Соловьева к учению св. Отцов и Учителей Церкви. Таким образом, и Соловьев, и Булгаков в своем общем мирозерцании и отдельными сторонами своего творчества в определенной мере соотносились с историческими традициями русского духовно-академического философствования.

Философское творчество Соловьева было одной из вершин русского платонизма, что в историко-философской науке стало вполне общим местом; отношение же к немецкой философии вообще и к философскому учению Фихте в частности русский мыслитель выразил в своей знаменитой диссертации «Кризис западной философии». Как философ Фихте назван Соловьевым великим из-за того, что сумел в своем «Наукословии» развить принципы кантианской философии в полную и замкнутую систему. «Признав трансцендентальный акт самосознания, выражаемый в положении *Я* есть *Я*, единым безусловным началом всякого познания, он а priori диалектически вывел из него все частные принципы познания. Этим он создал систему чистого субъективного идеализма; ибо для Фихте положение “*Я* есть *Я* не есть только формальный принцип познания”» (7. С. 29). Тема «Вл. Соловьев и философское учение Фихте» является очень большой и вполне самостоятельной, и она получит свое освещение в соответствующем месте нашего коллективного исследования. Мы же ее затронули лишь для того, чтобы подчеркнуть связь, хоть и весьма косвенную, Соловьева с русским духовно-академическим философствованием, а также в связи с работой С. Н. Булгакова «Природа в философии Вл. Соловьева».

Философский вопрос онтологической значимости состоял в том, что в западноевропейской философии, начиная с Декарта, создалась иллюзия такого поразительного факта, что природа не существует, что у нее нет живой основы. Пытаясь разобраться в этой ситуации, Булгаков писал: «Природа есть лишь возможность явлений, основа опыта, некоторое, вполне неопределенное нечто, оформляемое познавательными категориями рассудка. Этот тот иррациональный толчок, которым *не-Я* стучится в *Я* в системе Фихте и в некоторых доктринах современного неокантианства» (8. С. 29).

Одной из важнейших работ Булгакова периода его богословствующей философии была «Философия хозяйства», нет никаких оснований характеризовать ее как всю пронизанную интенциями фихтеанского философствования, но свое отношение к философскому учению немецкого мыслителя русский философ выразил более чем однозначно и полно.

Одной из первых проблем было сознание истории разума в его самосознании и самораскрытии. Особых успехов в этой области истории духа достигли, по мнению автора «Философии хозяйства», Фихте, Шеллинг и Гегель, которые

были самыми смелыми представителями интеллектуализма в метафизике нового времени. В этом общем ряду Фихте стоит первым не только из соображений исторической хронологии, но и из соображений сущностного порядка. Булгаков необычайно высоко ценил философское творчество Фихте, выделяя в эволюции его философского мирозерцания периоды и этапы. Особенно важное значение русский поклонник немецкого философа придавал раннему периоду так называемой «Ich-philosophie». Общую историко-философскую характеристику этого периода фихтеанской философии Булгаков поместил в качестве примечания в своем основном тексте.

В сравнении с нашими общими представлениями о структуре философского текста примечания Булгакова в «Философии хозяйства» иногда были просто гигантскими. Предлагаем вниманию один из сокращенных вариантов подобных примечаний: «Но и в первый период философия Фихте может быть превращена в абсолютный идеализм, следовательно, в систему вполне интеллектуалистическую, лишь односторонним истолкованием. Основная мысль “Наукоучения” Фихте в том, что в основе познания лежит *Я* как деяние, акт свободы и самотворчества. Закон тождества, скрепляющий знание и обосновываемый самотождеством *Я*, сам обосновывается поэтому не в знании, но за его пределами. Знание или мышление, как ни будь оно «чисто», не может само повесить себя в воздухе, закинув для этого веревку в небо – самопорождающее, самозамкнутое мышление, одинаково как Гегеля, так и Когена, одинаково далеки этому идеалистическому прагматизму, обнаруживающему неизбежный hiatus философии».

Выше мы уже отмечали, что для общего мирозерцания Булгакова наибольшее влияние пришло от философского учения Шеллинга, и русский мыслитель сам объясняет, почему при этом он преисполнен высочайшего уважения и к философскому учению Фихте: «Это расширение бытия за пределы имманентного сознания, включение и его самого в состав бытия как его продукт, признание существования целого мира за пределами сознания означало целую философскую революцию, совершенную именно Шеллингом. Подход к ней делал уже Фихте, который оказался вынужденным признать, что существует некая целесообразная деятельность, бессознательный или досознательный интеллект: именно, сознательной деятельности *Я* предшествует ряд его необходимых и бессознательных самоположений, которые принадлежат, однако, к числу условий сознания и знания. Этим учением уже намечался возможный путь дальнейшего развития, которым сам Фихте не пошел, а пошел Шеллинг» (Там же. С. 97).

Еще одно историко-философски интересное фихтеанское примечание Булгакова: «Фихте уже чувствует ложность кантианства именно в пассивности сознания и вместо *Я*, пассивно созерцающего, ставит *Я* деятельное. Однако он имеет дело тоже с отвлеченным, а потому мертвенным субъектом, который полагает *не-Я* лишь как свою границу, но не живет с ним общей жизнью. Это “мир в карманном формате”, как ядовито, но справедливо о нем выразился Шеллинг, мир

как предмет гносеологических упражнений для Я... Фихтевской концепции столь же глубоко, как и кантовской, остается чужд принцип труда как живой связи между субъектом и объектом, обосновывающей объективность мира. Поэтому-то фихтевская “absolute That” “не пользуется нисколько” и нисколько не выходит из ограды солипсизма, из заколдованного терема субъективизма, в котором Я может грезить, созерцать, становиться перед зеркалом в позе деятельного Я, но остается заключенным за семью замками от мира, как Людмила в замке Черномора» (Там же. С. 128).

Таких фихтеанских примечаний в «Философии хозяйства» можно исчислять десятками, и все они философски значимы и любопытны.

Можно набрать вполне достаточно материала для темы «Булгаков как историк философии» в качестве самостоятельного историко-философского исследования. Остановимся на предельно краткой характеристике еще одной работы Булгакова, которая занимает особое место во всем его философском творчестве. Это работа «Трагедия философии», которой русский мыслитель, в определенном смысле, завершает свой чисто философский период и начинает период богословский. Об этом свидетельствует уже один только подзаголовок «Философия и догмат».

Всего «Трагедия философии» содержит в себе более шестидесяти ссылок на различные разделы философского учения Фихте. Помимо этого к основному корпусу текста прилагаются три историко-философских экскурса – о Канте, Гегеле и Фихте. Экскурс о Фихте состоит из двух разделов: I. Изложение идей Наукоучения; II. К критике учения Фихте. Второй раздел, в свою очередь, состоит из трех пунктов: 1. Ich-Philosophie; 2. Не-Я и природа; 3. Фихте и Гегель.

Даже относительно подробное раскрытие фихтеанской темы в «Трагедии философии» внесло бы существенную диспропорцию в структуру всего нашего исследования. По своему общему объему соотношение разделов было бы безнадежно нарушено. Поскольку отношение Булгакова к философскому учению Фихте в общих чертах уже раскрыто, то осталось осветить некоторые подробности, касающиеся стиля и манеры булгаковского философствования.

В этой связи процитируем лишь обобщающий вывод из первого раздела «Экскурса о Фихте». В этом выводе Булгаков суммировал все свои «негации» в отношении к одному из своих любимейших мыслителей в истории мировой философской мысли: «Наукоучение страдает неясностью именно в самом центральном понятии Я (как это с полной ясностью показано Ильиным...) Фихтевский субъект, или Я, есть, во-первых, сущее, которому принадлежит всякая реальность, как абсолютной действительности, хотя не принадлежит сознание (странное сближение между Ich-Philosoph'ом Фихте и философом бессознательного духа Гартманом-Древсом); во-вторых, он есть лишь абсолютное стремление, идея, долженствование, дурная бесконечность практического Я, и, в-третьих, он есть интеллигенция, возникающая в абсолютном Я через посредство не-Я и объясня-

ющая эмпирический субъект, который есть настоящий герой “Наукоучения”. Соотношение этих субъектов родит целый ряд неясностей и проблем, но их мы оставляем в стороне, ибо нас здесь интересует не столько имманентное самораскрытие и самокритика фихтеанства, сколько основной его мотив и его религиозно-философский смысл» (Там же. С. 507).

Русское духовно-академическое философствование на протяжении всего XIX века очень внимательно присматривалось к немецкой философии, как рационалистического толка (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), так и иррационалистической направленности философских устремлений Бёме, Баадера, Шопенгауэра и др. Это присматривание вылилось в органическое восприятие одних черт немецкого философствования, с одной стороны, и неприятие, иногда полное, других черт и особенностей тех или иных систем и философских учений немецкого идеализма. Эта общая задача русского духовно-академического философствования, если не в частностях, то в целом, вполне совпадала с общими целями и задачами всей русской философии XIX века, во всех ее многообразных проявлениях. Таким образом, решая частные задачи, а именно: выявления историко-философских связей и характеристики отношения русского духовно-академического философствования к философскому учению Фихте, – мы в определенной мере споспешествуем решению задач самого общего плана в рамках задач еще более широкого характера – истории русской философской мысли.

Примечания

1. *Архиеп. Никанор*. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 1–2. СПб., 1875–1888. С. 69.
2. *Несмелов В. И.* Наука о человеке // Русская религиозная антропология. Т. 1 Вып. III. М., 1997.
3. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). М., 1990.
4. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990.
5. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
6. *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
7. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
8. *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

ХРИСТИАН ВОЛЬФ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Творец системы немецкого рационализма, при создании которой использовал идеи Аристотеля, стоиков и схоластиков. Преобразованную им теорию Лейбница превратил в господствующее философское учение своей эпохи; его ученики занимали кафедры философии почти во всех немецких университетах.

Philosophisches Wörterbuch begründet von
Heinrich Schmidt Alfred Kroners Verlag.
Stuttgart, 1957. S. 126.

Тема «Христиан Вольф в русской духовно-академической философии» является составной частью темы «Роль и место немецкой философии в русском духовно-академическом философствовании», которая, в свою очередь, является составной частью темы «Немецкие связи и истоки русской философии». В своих самых общих определениях русское духовно-академическое философствование являет собой сложное и разветвленное культурно-историческое образование, развивавшееся в рамках православной конфессии и генетически восходящее к самым ранним этапам русской религиозно-философской культуры.

Реальным содержанием русского духовно-академического философствования являются философские курсы, написанные и читавшиеся в стенах русских духовных академий, сформированных на основании Устава духовных академий 1809 г., а также философское творчество профессоров и преподавателей этих академий, философские статьи в богословских журналах, издававшихся при этих же академиях. В начале XIX в. в России были сформированы четыре духовных академии – в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани. Московская и Киевская академии имели в своем интеллектуально-педагогическом активе более чем вековую предысторию, восходящую ко второй половине XVII в. Именно в это время в пределах Московской Руси были сформированы два высших учебных заведения – Киево-Могилянская и Московская Славяно-греко-ла-

тинская академии, которые, в свою очередь, репрезентировали в себе философские традиции не только Московской, но и Киевской Руси. Таким образом, историки Московской и Киевской Духовных академий начинают свои исторические описания, как правило, не с 1814 и 1819 гг. – дат их формального образования, а со времени их реального структурирования в средневековой культуре Московской Руси XVII в.

С определенными оговорками и уточнениями по отношению к русской философии вообще и духовно-академической философии в частности можно утверждать мысль о том, что история русской философии есть история русского платонизма. Аналитическая историко-философская характеристика философской культуры русского средневековья свидетельствует о том, что, по крайней мере, к XVIII в. русское философствование в своих основных чертах и проявлениях было окрашено в устойчиво-платонические тона. Во второй половине XVIII в. в структуру духовно-академического философствования стали активно проникать те или иные идеи западноевропейской философии. Основой же философских курсов Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий был схоластицизированный аристотелизм, который в рамках третьего латино-польского влияния восходил ко второй западноевропейской схоластике. Постепенно в среде Киевской и Московской академий стал формироваться интерес к картезианской философии, что нашло свое отражение в философских курсах таких профессоров Киево-Могилянской академии как Амвросий Дубневич и Георгий Щербацкий. Гораздо более значительную роль в философском образовании и философских штудиях сыграла вольфианская философия. Книги Иоанна Христиана Вольфа и его многочисленных последователей и учеников (более подробно о них мы расскажем ниже), переведенные на русский язык, были очень популярными учебными пособиями по философии почти до начала XIX в.

Нет никаких сомнений в том, что русская духовно-академическая философия является важной и содержательной частью русской философии вообще. И все же она содержит в себе целый ряд специфических особенностей, связанных, с одной стороны, с ее корпоративностью и конфессиональной принадлежностью, а с другой стороны, с конкретными историческими особенностями ее формирования, с глубочайшими истоками и корнями ее бытия.

О двух культурно-теоретических составляющих русского духовно-академического философствования писал в своей «Истории русской философии» В. В. Зеньковский. Глава VII первого тома называлась «Философское движение в высших духовных школах в первой половине XIX в.» и содержала следующее историко-философское обобщение: «Действительно, и в Киеве, и в Москве в Духовных академиях создается своя философская традиция, очень близкая по существу к тому, чем вдохновлялась философия в Западной Европе в средние века. С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература опреде-

ляли основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии» (1).

Была еще одна мощная культурно-историческая составляющая русского духовно-академического философствования, на которую В. В. Зеньковский не обратил особенного целеустремленного внимания. Итак, первым основанием духовно-академического философствования являлся христианизированный платонизм, который еще задолго до возникновения русских Духовных академий стал генерализирующим принципом формирующейся русской философской традиции в общих рамках такого культурно-исторического образования как славяно-схоластика. Основными историческими этапами этой традиции были: неоплатонизирующий аристотелизм первого болгарского влияния; христианизированный неоплатонизм второго болгарского влияния; схоластицированный аристотелизм третьего латино-польского влияния. Даже в культурно-исторических условиях и рамках последнего влияния интерес и внимание к платонизму, особенно в его христианизированных неоплатонических формах, не только не утрачивался, но и постоянно возрастал. К началу XIX в. этот интерес настолько возрос, что стал прямо и непосредственно связываться с судьбой русского православия. В официальных и церковных кругах складывалось устойчивое убеждение в том, что «католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии». Подобная точка зрения с неизбежностью приводила к постановке следующего вопроса: «Не таит ли в себе и православное богословие... каких-либо таких философских тенденций, которыми заранее предreshались бы характер и направление религиозно-философского умозрения, желающего не нарушить интересов православия»? (2)

Вторым основанием русского духовно-академического философствования было его отношение к святоотеческому наследию, которое, в свою очередь, было связано или с высокой, или с отрицательной оценкой античной философской культуры. Для русской философской культуры, которая не имела своей античности, патристика приобрела исключительно важное значение, как почти единственный устойчивый источник знаний об античной философии. В русских духовных академиях глубочайшее значение патристики осознавалось на очень высоком уровне, что нашло свое отражение в огромном числе публикаций святоотеческих текстов в духовно-академических журналах, которые издавались при всех русских академиях.

Третьим основанием русского духовно-академического философствования были различные формы западноевропейской философии. Официальное учреждение духовных академий совпало по времени с активным распространением философского учения Шеллинга в 10–20-е гг. XIX в.; в 30–40-е гг. наступил пе-

риод сверхпопулярности русского «гегелизма», большой интерес в научной духовно-академической среде был также и к философии Иммануила Канта (3). Интерес к различным течениям и направлениям западноевропейской философии среди различных представителей русской духовно-академической философии проявился также в написании магистерских и докторских диссертаций, книг и многочисленных статей в светских и духовно-академических журналах; во включении тех или иных западноевропейских философских идей, тем и проблем во внутреннюю структуру собственного оригинального философствования. В определенной мере, с более или менее достаточной полнотой весь этот широчайший круг историко-философских проблем исследован нами и освещен в соответствующих разделах таких публикаций, как «Кант и философия в России», «Философия Шеллинга в России», «Философия Фихте в России», а также вготавливаемом исследовании «Платон и философия в России».

Тема «Христиан Вольф в русской духовно-академической философии» предоставляет широкие возможности для углубленного историко-философского анализа восприятия и усвоения вольфианской философии в самом начале XIX в. при официальном возникновении самой учебной структуры духовных академий, а также их предшественниц – Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий. Уже одна только лишь постановка нашей темы порождает широчайший круг историко-философских проблем; общая аналитическая характеристика содержания и уровня философии, изучаемой и пропагандируемой в стенах Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий; была ли эта философия, в той или иной мере, органично сопряженной с новыми философскими установками системы Вольфа или духовным образованием, резко отличным и не приемлющим философские веяния XVIII в.; в какой мере сам Хр. Вольф в своем философском учении был связан с историческим прошлым западноевропейского философствования; был ли сам Хр. Вольф в своем историческом бытии в русском философствовании воспринят достаточно органично и во всей полноте; в какой мере ученики и последователи философской системы Хр. Вольфа, репрезентировавшие его в структуре русского духовно-академического образования, полно, точно и неискаженно излагали философские идеи своего метра; каким образом те или иные представители русского духовно-академического философствования, сами уже не соприкасающиеся с вольфианской философией и ставшие шеллингианцами, гегельянцами или последователями установок Бёме, Баадера, характеризуют и оценивают самого Хр. Вольфа и его философскую систему.

В значительной степени общее исследовательское поле нашей темы «Христиан Вольф и русская духовно-академическая философия» подвергается сужению и сокращению из-за того, что срабатывает еще одна особенность и характерная черта русского духовно-академического философствования, а именно – его сращенность с университетской философией. Очень многие выпускники русских

академий XVII в., изучавших и штудировавших философские сочинения Хр. Вольфа, стали профессорами Московского Императорского университета, и их философское творчество формально рассматривается уже в рамках русской университетской философии. В общий ряд подобных выпускников вполне вписываются такие деятели русской культуры как Н. Н. Поповский, Я. П. Козельский, С. Е. Десницкий, А. А. Барсов, Д. С. Аничков, А. М. Брянцев и др.

Среди выпускников Московской Славяно-греко-латинской академии был и М. В. Ломоносов, который изучал философию в Марбурге у самого Хр. Вольфа, а уже в России опубликовал книгу с таким замечательным для нашей темы названием: «Вольфианская экспериментальная Физика с немецкого подлинника на латинском языке сокращенная. С которого на российский язык перевел Михаил Ломоносов Императорской Академии Наук Член и Химии Профессор. В СПб., при Императорской Академии наук 1746». Очень интересно, любопытно и философски значимо было «Предисловие», которое русский ученый предпослал «Вольфианской экспериментальной Физике». По сути, это был своеобразный анализ и характеристика значимости вольфианской философии на общем фоне господствующего аристотелизма. Все науки, писал Ломоносов, «а особливо философия, неменьше от слепого прилепления ко мнениям славного человека, нежели от тогдашних беспокойств претерпели. Все, которые в оной упражнялись, одному Аристотелю последовали, и его мнения за неложные почитали. Я не презираю сего славного и в свое время именитого от других философа; но тем не без сожаления удивляюсь, которые про смертного человека думали, будто бы он в своих мнениях не имел никакого погрешения, что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много зависят. Через сие отнято было благородное рвение, чтобы в науках упражняться один перед другим старались о новых и полезных изобретениях. Славный и первый из новых Философов Картезий осмелился Аристотелеву философию опровергнуть, и учить по своему мнению и вымыслу. Мы кроме других его заслуг особливо за то благодарны, что он тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против других философов в правде спорить, и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию... Платона и Сократа» (4). В этом «Предисловии» обращает на себя внимание, прежде всего, утверждение Ломоносова о том, что он не презирает Аристотеля. В подобном утверждении имплицитно содержится мысль о том, что многие его современники уже весьма презирали философские идеи великого античного философа, что уже наступила эра активного неприятия и отталкивания от философских идей аристотелизма. К сожалению, нет возможности сделать постраничную сноску на вышеприведенную цитату, так как книга М. В. Ломоносова начиналась с хвалебного «Посвящения», обращенного к графу Воронцову, которое, как и «Предисловие», не было включено в общую нумерацию страниц «Вольфианской экспериментальной Физики».

Выше мы уже ссылались на схоластицированный аристотелизм второй западноевропейской схоластики, который в общем русле третьего латино-польского влияния был привнесен в русскую философскую культуру конца XVI–начала XVII в., и который был достаточно значим и в первой половине XVII в. Вторая западноевропейская схоластика возникла и сформировалась в рамках католического контрреформационного движения и в философском плане была своеобразным возрождением томистской доктрины великого Фомы Аквинского в сочинениях таких иезуитских мыслителей как Суарес, Фонсека, Молина, и многих других. В своей общекатолической экспансии вторая западноевропейская схоластика подошла к самым «украинам» Московского царства и стала «своей» в многочисленных философских курсах профессоров Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий. Таким образом, возрожденный и схоластицированный аристотелизм стал активной составляющей славяно-схоластики эпохи третьего латино-польского влияния. Группа ученых Киевского института философии УАН сделала подробное описание философских курсов Киево-Могилянской академии (5). Почти полностью они были построены на принципах схоластицированной аристотелевской философии. Наиболее характерным можно считать философский курс Иосифа Туробойского «Аристотелевский Органон, или Золотой ключ наук от дверей в рациональную философию, украшенный утверждениями и диспутациями в Киево-Могилянской коллегии, и благополучно изложенный благородным умам... в 1702 году 23 октября». Курс был написан на латинском языке и состоял из четырех частей: Диалектики, Логики, Физики и Метафизики. В общем согласии с философскими традициями Киево-Могилянской академии Иосиф Туробойский разработал один из вариантов синтеза христианизированного неоплатонизма Псевдо-Дионисия Ареопагита с философскими принципами философии Аристотеля. Аналитическая характеристика трактата свидетельствует о том, что украинский мыслитель хорошо знаком с философской мыслью античности, патристики и схоластики (ранней, поздней и второй). В определенной мере об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на Аристотеля, Платона, Фалеса, Парменида, Гераклита, Демокрита, Эпикура, Анаксагора, Эмпидокла, Цицерона, Иоанна Дамаскина, Августина, глубокое знание философской проблематики чувствуется в цитировании сочинений таких представителей высокой схоластики как Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Бонавентура, Дуне Скотт, Вильям Оккам, достаточно часто цитировался Авиценна и, конечно, многочисленные представители второй западноевропейской схоластики – Суарес, Васкес, Молина, Толете, Арриаге, Овиедо.

•Его иерархическая структура космоса насчитывает пять миров, из которых первый, интеллигибельный, представляет собой саму божественную мысль, вечный неизменный принцип, божественный разум, содержащий в себе все фор-

мы или прообразы вещей, с помощью которых Бог творит материальный мир. Второй мир – это мир ангелов, третий – элементарный – состоит из четырех элементов, четвертый – микрокосм, или человек, и пятый – макрокосм, или универсум. В соответствии с этим Иосиф Туробойский определяет природу, с одной стороны, как творящую, под которой понимается Бог, а с другой – как сотворенную, как чтоиность и ограничивающую сущность вещи, совокупность сотворенных природ или вещей, сотворенность причин, стремящихся действовать в соответствии со всей природной склонностью, зависящих от Бога и вместе с тем заставляющих его в какой-то мере приспособливаться к своим установившимся закономерностям» (6).

Только лишь в XIX в. Гегель в своих «Лекциях по истории философии» сформулирует историко-философский принцип филиации идей, который станет результатом тщательной аналитической характеристики реального бытия философских идей. Такой реальностью перед нами простираются философское учение Аристотеля, высокая схоластика и вторая схоластика, педагогические усилия многих членов ордена Иисуса Христа, философские курсы профессоров Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий, философская система Хр. Вольфа. Среди многочисленных конкретно-исторических и абстрактно-опосредствованных связей этого сложнейшего философско-теологического идейного агрегата можно указать для примера лишь на одну. В Университете Гиссена профессорствовал некто Христоф Шейблер (1589–1653), который создал философскую систему протестантской неосхоластики и которого современники звали «протестантским Суаресом». Двухтомный трактат Шейлера «Opus metaphysicum» (1617) произвел, в свое время, глубочайшее впечатление на Лейбница и Вольфа. Таким образом, смену философских ориентаций со схоластицированного аристотелизма на вольфианскую Философию, которая произошла в стенах русских духовных академий по большому счету нельзя даже называть сменой, так как на самом деле это было очень тонкое философское взаимодействие на уровне философских прикосновений и сопричастностей.

Готтфрид Вильгельм Лейбниц был для Вольфа одновременно философским богом и ученым мэтром. В своем философствовании знаменитый автор «Монадологии» и «Теодицеи» достаточно часто обращался к философским построениям французского рационалиста Рене Декарта, которые зачастую служили для немецкого философа точкой теоретического отталкивания в процессе собственного теоретизирования. Например, возражая Декарту, Лейбниц утверждал мысль о том, что душа и тело – это не противоположные субстанции, но полюсы в существовании каждой монады, телесный организм видится лишь как феномен, временное явление. Душа по отношению к телу есть вместе и присущая ему цель и движущая его причина. Таким образом, Лейбниц рассматривал телесный организм как проявление органической силы душевного агента, из него же выраста-

ющее, а его ученик и преданный последователь Вольф очарован математическим методом картезианства и делает поворот к школе Декарта, и снова рассматривает душу и тело как две противоположности. Вольф как бы развивает дальше и завершает механистически-математический подход Декарта, что дало определенные основания такому представителю русского духовно-академического философствования, как С. С. Гогоцкий ввести специфический термин «декарто-вольфианский период», в течение которого господствовало разведение метафизического бытия и мира явлений.

Определенный интерес к картезианскому философствованию проявился уже в самой толще философских курсов схоластизированного аристотелизма. В «Описании курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии» содержатся несколько философских курсов, построенных на принципах картезианской философии. Эти курсы 1727 и 1729 гг. принадлежали перу префекта Амвросия Дубневича, а курсы 1751 и 1752 гг. – префекту Георгию Щербацкому. Особенно интересны были курсы последнего, которые содержали в себе следующие разделы: 1. Завершение логики; 2. Метафизика, или первая философия; 3. Физика; 4. Этика. «Еще одним отличием этого курса является четкая просматриваемость того положения, что картезианские симпатии Георгия Щербацкого порождены влиянием лейбницеанско-вольфовской школы. Доминирующее влияние картезианства сопровождалось в курсе и определенным критическим отношением к Декарту» (7). Первое, что отчетливо бросается в глаза уже при беглом просмотре только лишь структуры курса, так это следование античному образцу стоической философии, которая, как правило, делилась на физику, логику и этику.

Схоластизированный аристотелизм философских курсов русских духовных академий очень спокойно и почти безболезненно «дополнялся» элементами картезианской и вольфианской философии. В конце концов, «картезианская революция», основанная на свержении авторитета Аристотеля, была не вполне абсолютна, так как опровергался авторитет схоластической формы, а не содержания аристотелевской философии. С Вольфом дело обстояло, с одной стороны, сложнее, а с другой стороны – значительно проще. Вольфианству всегда импонировал рационализм философского учения Аристотеля, и оно, как правило, не боролось с ним, а, наоборот, включало его в структуру собственного философствования, приспособлявая к потребностям и нуждам своего времени.

С вопросом о вольфианстве в русской духовно-академической философии обратимся к современному историку русской церкви протоиерею Владимиру Мустафину. В статье «Философские дисциплины в С.-Петербургской Духовной Академии» он писал следующее: «В первые годы основными философскими дисциплинами в СПбДА были история философии и собственно философия, т. е. систематическое изложение положений, главным образом, по метафизической

проблеме. По обоим этим дисциплинам преподаватели использовали труды и учебники приверженцев лейбнице-вольфианской метафизики Бруккера и Винклера. Причем, пятитомной «Историей философии» Бруккера преподаватели пользовались сами, а краткое изложение этого труда служило учебником для студентов. Систематическая же философия преподавалась исключительно по Винклеру, кроме 1810–14 гг., когда преподававший в то время Иоганн фон Хорн использовал учебник эклектика Карпе. К недостаткам учебника Винклера следует отнести, прежде всего, его устарелость, ибо системе Вольфа, излагавшейся в нем, было уже более ста лет. Кроме того, этот учебник содержал в себе слишком много бесполезных и трудных для усвоения тонкостей, особенно в той своей части, где излагалось учение Лейбница о монадах. Но были у этого учебника и положительные стороны: ясность и стройность изложения, а также универсальность содержания, позволявшая студентам приобрести сведения (правда, неравноценные из-за отмеченной их частичной устарелости) по всем отраслям философского знания» (8).

Библиография русской философской литературы свидетельствует о том, что, действительно, были русские издания Бруккера – «Иакова Бруккера критическая история философии, служащая руководством к прямому познанию ученой истории, изданная в пользу обучающегося российского юношества. Пер. М. Г. Гаврилова. М.: Унив. тип. у Н. Новикова, 1788. – 226 с.», а также «Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен, которую с французского языка перевел <студент> В. Колокольников. Изданием Типографской компании. М.: Тип. И. Лопухина, 1785. – 442 с.». В «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкого была помещена большая статья об Иоанне Якове Бруккере (1696–1770), который родился в Аусбурге, учился в Йене и написал для своего времени самую полную историю философии – «*Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*» (1747).

Русский историк философии назвал Бруккера первым историком философии, как науки, в Европе и историко-философским последователем Аристотеля с его «Метафизикой» и Диогена Лаэртского с его доксографическим сочинением «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». О том, что Бруккер был последователем и почитателем философских учений Лейбница и Вольфа, в «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкого не сказано ни одного слова. Предположить, что русский историк философии забыл написать о столь значительном факте, почти невозможно. Обратимся к самому тексту «Критической истории философии» Бруккера. Книга была снабжена именным указателем, что само по себе большая редкость, даже в научных изданиях того времени. Имя Хр. Вольфа было отмечено страницей 211; читаем: «Он (Лейбниц) положил только основание системе, которую потом соорудил славный Христиан Вольф; и ежели сей дух иногда и погрешал в чем-нибудь в важных своих предприятиях, то сие ему

тем скорее простить можно, что он первый пустился по непроложенному пути. Нельзя у него отнимать той чести, что он не только снабжен был от природы дарованиями, потребными к исследованию стопам Лейбницовым, но что он и употреблял их таким образом, что потомство должно с благодарностью признавать заслуги, оказанные им философии». Таким образом, эту самую общую и единственную похвалу в адрес Хр. Вольфа вряд ли возможно счесть достойным основанием для зачисления Бруккера в число почитателей и последователей вольфианской философии.

Совсем иначе обстоит дело с Иоганном Генрихом Винклером, который был профессором философии в Лейпцигском университете и основное философское сочинение которого прямо и непосредственно свидетельствовало о его причастности к вольфианской философской системе – «*Institutiones Philosophiae Wolfianae usibus academicis aecommodatae*» (Lpz., 1735). На русском языке в конце XVIII в. философское сочинение Винклера было опубликовано без указания его имени: «Физика, или Естественная философия сокращенной баумейстеровской философии, напечатанная и с лат. на рос. яз. переведенная... синтаксис с учителем диаконом Иоанном Ушаковым. М.: Тип. Ф. Гиппиус, 1785. – 162 с.».

Наибольшим влиянием и авторитетом среди учебников вольфианской философии, преподаваемой и изучаемой в русских духовных академиях и семинариях, пользовались книги Фридриха Христиана Баумейстера (1798–1785), который был наиболее известным последователем философских учений Лейбница и Вольфа, разрабатывал и пропагандировал почти все разделы их философских систем.

Единственное, что было им воспринято достаточно критично, так это лейбницеанское учение о предустановленной гармонии, которое Баумейстер рассматривал лишь на уровне философской гипотезы и приводил доказательства одновременно *pro et contra* этого учения. Философскую школу Лейбница – Вольфа Баумейстер называл догматической на том основании, что она зачастую принимала целый ряд положений и идей, как готовые формы и образования, и лишь потом, задним числом, обосновывала их посредством построения длинных цепочек доказательств. Несколько позже против положений и постулатов этой школы очень резко восстанет Иммануил Кант в многочисленных разделах своей критической философии.

Первым, хотя и не определяющим, признаком популярности того или иного мыслителя является количество изданий его сочинений. В условиях книжной культуры второй половины XVIII–начала XIX в. Баумейстер «побил» почти все рекорды философских публикаций: «Метафизика. Пер. с лат., обновл. и исправ. М., Губ. тип. у А. Решетникова, 1808. – 295 с.»; «Метафизика Х. Баумейстера. Пер. с лат. <М.>, Печ. при Имп. Моск. ун-те, 1764. – 256 с.»; «Метафизика Х. Баумейстера. Пер. с лат. 2-е изд. М., В Унив. тип. у Н. Новикова, 1789. –

251 с.»; «Метафизика Х. Баумейстера. Пер. с лат. 3-е изд., М., Печ. при Имп. Моск. ун-те, 1794. – 256 с.»; «Х. Баумейстера метафизика. Пер. с лат. Лейб-гвардии Измайлов, полка полковой квартермистер А. Павлов. М., Печ. при Имп. Моск. ун-те, 1764. – 256 с.»; «Х. Баумейстера метафизика. Пер. с лат. А. Павлова. Вновь высмотрен и на многих местах исправлен проф. Д. Синьковским. 2-е изд. М., Унив. тип. у Н. Новикова, 1789. – 251 с.»; «Х. Баумейстера метафизика. С лат. вновь перевод. и исправл. Яковом Толмачевым. М., Губ. тип. у А. Решетникова, 1808. – 295 с.»; «Х. Баумейстера метафизика. Пер. с лат. Толмачева. 2-е изд., вновь исправ. СПб., Тип. М-д. деп-та М-ва внутр. дел, 1830. – 232 с.»; «Х. Баумейстера нравоучительная философия в пользу благородного юношества. Пер. с лат. СПб., Тип. Морск. шляхет. кадет, корпуса, 1783. – 280 с.»; «Нравоучительная философия, содержащая естественное право, этику, политику, экономию и другие вещи, для знания нужные и полезные. Пер. с лат. Д. Синьковским. М., Тип. Комп. типографич., 1788. – 324 с.».

Библиографическое описание творчества того или иного мыслителя всегда очень важно и существенно значимо. Можно даже говорить о философии библиографии как об особом и отдельном разделе философской науки вообще. Библиография почти всегда может дать самое общее представление о характере, содержании и форме того или иного философского учения. Особенно это хорошо работает в библиографических описаниях книг XVII–XVIII вв. с их длинными названиями, с «содержательнейшими содержаниями», «разбитыми» и делящимися на разделы, главы, параграфы. Для примера обратимся к русскому изданию одной из «Метафизик» Хр. Баумейстера. Музей Книги Российской Государственной библиотеки хранит второе издание 1789 г., «высмотренное и на многих местах исправленное профессором Дмитрием Синьковским»; рядом с библиотечным шифром «МК 1464» стоит овальный штамп с текстом «Библиотека Московской Духовной академии». Конечно, это, очевидно, не очень хорошо, что государственная библиотека свободно пополняла свои фонды путем изымания книг из фондов, менее значительных для государства, но для нас это «книжное заимствование» оказалось счастливой «случайностью», косвенно доказывающей активность функционирования философских сочинений Хр. Баумейстера в учебной структуре Московской духовной академии.

Итак, «Метафизика» Хр. Баумейстера 1789 г. издания. Начинается книга с метафизического наставления, или «Предуведомления о свойстве и сущности Метафизической». В предуведомлении описывалось деление науки метафизики на четыре части: 1. Онтологию; 2. Козмологию или науку о мире вообще; 3. Психологию или науку о духах; 4. Богословию Естественную. «Предуведомление о свойствах и сущности Метафизики» мы процитируем ниже, по изданию 1808 г., переведенного и исправленного Яковом Толмачевым, а сейчас вернемся к содержанию философского трактата 1789 г. издания. Трактат состоит из четырех ча-

стей, обозначенных тематически в предуведомлении. Часть первая, «Онтология», имела свое собственное предуведомление, «где показываются определения Онтологии», и содержала в себе пятнадцать глав: О первых человеческого познания началах; О понятии сущего и несущего; О сущности; О всеобщих принадлежностях сущего; О вещах определенных и неопределенных; О целом и частях; О порядке и истине Метафизической и совершенстве; О сложном существе; О простом существе; О существе и случайном; О сущем конечном и бесконечном; О началах и причинах; О знаке и об обозначаемой вещи.

Метафизики часть вторая, или Общая космология, содержала в себе только лишь семь глав: О космологии вообще; О понятии мира; О телах; О законах движения; О стихиях телесных; О естественных и сверхъестественных вещах или чудесах; О совершенстве мира.

Метафизики часть третья, содержащая в себе Пневматологию (учение о духе) и Психологию (учение о душе), включала в свою структуру четырнадцать глав: О духе вообще; О душе человеческой; О способности познавать и о ее чувствительной части; О способности чувствовать; О способности воображать; О памяти и воспоминании; О способности познания и ее умственной части, и во первых о способности внимания и о продолжении внимания; О разумении, уме и разсудке; О способности желания, и ее нижней или чувствительной части; О страстях; О желании разумном, или воле и о ее свободе; О сопряжении души с телом; О безсмертии души; О скотских душах.

Метафизики часть четвертая, или Богословия Естественная, содержала в себе только лишь шесть глав: О бытии Бога; О сущности и свойствах Бога вообще; О разуме Божиим; О воле Божеской; О делах Божиих.

Стиль и манера философского текста, представленного в «Метафизике» Хр. Баумейстера, свидетельствуют о широчайшей историко-философской образованности автора и о достаточной свободе философствующего разума. Весь текст пестрит, например, ремарками типа: «Цицерон говорит», «Цицерон доказывает», «как думал Платон», «как учит Аристотель», «оним цицероновым словам согласует Сенека», «изрядно пишет о сем Гроций» и т. д.

В качестве примера, иллюстрирующего содержательно-доказательную сторону философствования Баумейстера, можно обратиться к первой главе «О бытии Бога» четвертой части «Метафизики». «Сия наука по тому Богословию Естественной называется, что в ней доказательства от Бога предлагаются токмо те, которые единственно нам через одни Природу и разум известны. Почему сия наука от Богословии *откровенной* различие имеет, которая на изучении Священного Писания будучи основано, также сокровенности изъясняет, которых высоту и превосходство наш разум, сколь бы он проницателен ни был, сам собою понять не может».

Выше мы обещали процитировать «Предуведомление о свойствах и сущности Метафизики» по изданию 1808 г., которое, в определенном смысле, можно считать вполне развитым философским дискурсом, отражающим общий уровень западноевропейской философской культуры конца XVIII–начала XIX в. В «Предуведомлении», по сути, дается анализ судеб метафизики как философского учения, освещаются возможные пути дальнейшего развития метафизики. «Имя метафизики находится у многих в презрении. Ибо Схоластики, преподавая оную, наполнили ее только одними пустыми бреднями, и редко полезными истинами; при чем употребляли слова, не имеющие смысла, грубые неупотребительные. – Через сие самое Метафизика подвержена стала осмеянию многих, а особливо мужей благоразумных, – и называться Метафизиком почиталось безчестным. Но после, когда оставили грубый схоластический способ преподавать Метафизику, и начали возвращать ей первое свое достоинство; то сколько наука сия переменила вид свой, столько любители оной чувствуют неизъяснимую пользу сего учения» (9).

Метафизикой Хр. Баумейстер называл науку «о существе, о мире вообще, о предметах бестелесных» и, вслед за новейшими философами своего времени, разделял метафизику, как уже отмечалось выше, на четыре отдельные и самостоятельные науки: 1. Онтологию (сущесловие), в которой подробно изъясняются самые общие понятия и самые общие начала человеческого познания; 2. Космологию (мирословие), или науку о мире вообще; 3. Психословие (духословие), в которой предлагаются понятия о душе человеческой, снискаемые опытом и умозаключением; 4. Естественную Богословию, в которой говорится о бытии Божиим, о словах и действиях Божественных.

В полном соответствии с традициями античного аристотелизма и схоластизированного аристотелизма второй западноевропейской схоластики Хр. Баумейстер называл онтологию первой философией. «Справедливо определить можно Онтологию наукою о существе вообще, или поколико оно называется сущим. Онтология называется еще первою философией, по той причине, что в ней преподаются первые начала всех истин, и первые понятия, кои употребляются в других науках, и могут быть полезны при умозаключениях» (10).

Хр. Баумейстер был глубоко убежден в том, что в онтологии укоренены истины почти всех наук, что именно из онтологии все эти науки заимствуют свою силу и твердость. Немецкий философ был полностью согласен с теми своими коллегами, которые называли онтологию царицею и начальницей всех наук и познаний. По мнению Баумейстера, употребление онтологии «многообразно», а сфера ее влияния простирается на все науки, «которые заключены в круге Философии». Философское учение Хр. Баумейстера очень во многом созвучно античному и средневековому философствованию, при достаточной согласован-

ности с философией Нового времени. Например, для физики и аналитики Аристотеля, для физики и каноники Эпикура, для физики и логики античных стоиков был весьма характерным тот факт, что оба раздела их философских учений существенно необходимы были для обоснования третьего раздела – этики. Почти та же мысль была заключена и в «Метафизике» Хр. Баумейстера: «В Онтологии полагается основание истин, кои предполагаются в Физике и Нравственной Философии» (11).

Примером подобной же структуры философского учения, включающего в себя физику, логику и этику, являет собой философское творчество Феофана Прокоповича, который в свою бытность префектом Киево-Могилянской академии читал философские курсы по всем этим разделам философской науки. Выше мы уже ссылались на книгу с описанием философских курсов профессоров Киевской академии. К сожалению, в нашей исследовательской литературе нет подобного описания философских курсов Московской Славяно-греко-латинской академии.

Совершенно недавно вышло монографическое исследование А. В. Панибратцева «Философия в Московской Славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века)» (М., 1997), но в нем систематическому описанию подверглись лишь философские курсы Феофилакта Лопатинского.

В целом, сложилась достаточно странная ситуация в разработке и осмыслении темы «Христиан Вольф и русская духовно-академическая философия». Философия Вольфа и его многочисленных последователей вполне прижилась уже в XVIII в. в стенах Киевской и Московской академий, на основании которых были сформированы русские духовные академии XIX в. Казалось бы, что новые академии должны были бы быть обеспечены многочисленными кадрами философов-вольфианцев, но этого не случилось. Аничков, Брянцев, Козельский, Десницкий, Поповский и др. ушли в Московский университет и Санкт-Петербургскую академию, а многие другие – просто на государственную службу. Ко времени формирования первой Санкт-Петербургской Духовной академии сложилась следующая духовно-интеллектуальная ситуация: «Преподаватели этого периода не заняли заметного самостоятельного места в истории русской духовной философии, но именно благодаря их талантливости и трудолюбию из студентов СПбДА вышли будущие наставники философских дисциплин в других Духовных Академиях России» (12). Под преподавателями начального периода существования столичной академии имелись в виду такие духовно-академические деятели как иеромонах Евгений (Казанцев), преподававший в 1809–1810 гг., Игнатий Фесслер (1810), Иоган фон Хорн (1810–1814), И. Я. Вертинский (1814–1826), Т. Ф. Никольский, И. М. Певницкий, А. Красносельский (1826–1829), Д. С. Вершинский (1830–1835). Все они были хорошими преподавателями философии, изредка писали неплохие статьи в тех или иных духовно-академических журна-

лах, но ничего философски значимого на уровне книг и учебников по философии не оставили.

Очень характерную фигуру в плане духовно-академического образования и дальнейшей судьбы выпускников духовных академий являл собой Николай Иванович Надеждин, который, получив образование в Московской Духовной академии, стал впоследствии профессором Московского университета, редактором журнала «Телескоп», попав в скандальную историю с публикацией первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева. Обучаясь в Московской Духовной академии, Н. И. Надеждин слушал лекции по философии у В. И. Кутневича, который был выпускником первого курса Санкт-Петербургской Духовной академии и обучался философии, в свою очередь, у профессора Игнатия Фесслера. Впоследствии философский учитель Надеждина оставил ученое поприще и стал обер-священником флота и армии. В своей «Автобиографии» Н. И. Надеждин вспоминал о том, что перед поступлением в академию ему пришлось подвергнуться предварительному испытанию, которое состояло в написании на латинском языке ученого сочинения. Заданная для экзаменационного испытания тема была такова: «*Perpendatur pretium atque eruantur desiderata sysyematis Wolfiani tam in singulis partibus considerati*». Таким образом, молодому претенденту на статус студента академии было необходимо: «Предоставить оценку и открыть недостатки Вольфовой системы (философии), рассмотреть оную как в ее общности, так и по частям». В «Автобиографии» будущий журналист дал небольшой, но достаточно изящный очерк изучения философии в Московской Духовной академии: «Вольфова система господствовала во всех семинариях. Итак, от нас требовалось дать полный и строгий отчет в том, чему нас до сих пор учили. Мне удалось при этом написать довольно обширную диссертацию, которая заслужила одобрение. Я уже тогда читал Канта и других новых немецких философов, и со всем юношеским жаром восстал на Вольфа и вообще на эмпиризм, главную характеристическую черту основанной им школы» (13).

Таким образом, диссертация Н. И. Надеждина была критически настроена в духе антивольфианства, что, в определенной мере, свидетельствовало о формировании в духовно-академической среде новых духовных ценностей и ориентиров, направленных на усвоение и включение во внутреннюю структуру философствования, с одной стороны, философских учений Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, а с другой стороны – Бёме, Баадера и других иррационально-мистически настроенных мыслителей. Из книги З. А. Каменского «Н. И. Надеждин» (М., 1994), которая содержит в себе подробнейшее жизнеописание мыслителя, а также аналитическую характеристику его философского мирозерцания, мы знаем, что годы учебы в Московской Духовной академии приходились на 1820–1824 гг. Именно в это время началось чтение «Лекций философии» Ф. А. Голубинского, которого Н. И. Надеждин слушал с «наслаждением» и «два года сте-

нографировал его вдохновенные импровизации». Ф. А. Голубинского назвать вольфианцем было уже никак нельзя, и его влияние привело к совершенно иным ценностям и идеалам. «Все это привело меня, – писал в своей «Автобиографии» Надеждин, – к церковно-историческому исследованию значения в Православной Церкви символа св. Софии» (14).

Совершенно новый угол зрения в связи с темой «Христиан Вольф и русская духовно-академическая философия» можно обрести при рассмотрении историко-философской исследовательской литературы, созданной в среде русского духовно-академического философствования. К сожалению, относительно многочисленные переводные и оригинальные «Истории философии» и «Философские лексиконы», как правило, не доходили до уровня «современных» исторических периодов. Занимаясь исследованием проблем взаимосвязанности духовно-академической философии с философскими учениями Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, мы, как правило, охотно обращались к «Истории философии» архим. Гавриила (Воскресенского), и это исследование всегда предоставляло обильный и интересный материал. Несколько иначе обстоит дело с философским учением Христиана Вольфа. Специальной главы о нем в этой книге нет. Только лишь при историко-философском описании философской системы Лейбница (параграф 110) одна неполная страничка посвящена Вольфу. Хотя сам параграф при этом достаточно велик и состоит из следующих разделов: Метафизическая динамика; Монадология; Оптимизм; Система предопределяемого согласия между душой и телом; Теодицея; Полемика; Лейбницев редактор. Вот именно этот последний крошечный раздел и был посвящен Вольфу. В общих историко-философских исследованиях достаточно часто о философском учении Хр. Вольфа воспроизводится небрежно-уничижительное мнение о нем как о неоригинальном прозелите философских идей Лейбница. Есть определенный интерес в выявлении истоков этого мнения, и «История философии» архим. Гавриила может в этом вполне помочь.

Попробуем процитировать этот раздел полностью: «Идеи Лейбница, исключая учение о монадах и гипотезы предопределенного согласия, в Германии распространил Христиан Вольф, который через занятие Математикой, философией Картезия, сочинениями современника Лейбница Вальтера Чирнгаузена, сделался одним из знатнейших философов школы Догматической. Его услуга состоит в том, что он умел основательно и в систематической связи представить все учение Лейбничево, при помощи метода называемого Математическим; а недостаток его заключается в том, что он преувеличил этот метод и подчинил его всем тонкостям формализма. Можно сказать, что он своею медлительностью и бесполезным разбором Логических понятий содействовал к происхождению отвращения к занятиям умозрительным, и в особенности к изысканиям Метафизическим. Нравственность, которой он учил, основывалась на существующем

главном правиле *делай то, что усовершеншает тебя и твое состояние*. Поелику все то, что делает нас и наше состояние совершеннейшим, называется добром, а все то, что делает нас и наше состояние несовершеннейшим, называется злом: то некоторые последователи Волфия выражают его начало следующим образом: *делай добро и уклоняйся зла*. Но сей закон Волфия дышит самолюбием, а потому противен природе существа одаренного разумом, который обязывает нас стараться о усовершенствовании других, иногда даже с ущербом собственного благоденствия» (15).

Из всех этих рассуждений архим. Гавриила видно, что последний не очень-то жаловал Вольфа. Называние мыслителя «одним из знатнейших философов школы Догматической» можно воспринимать и как насмешку, особенно на фоне бесполезной игры логическими понятиями, которая отвращала, как правило, добропорядочных мыслителей от метафизических изысканий. Если сравнить те похвалы, которые архим. Гавриил расточал в адрес Канта, Фихте и Шеллинга с оценками в адрес Хр. Вольфа, то эти оценки более всего походят на резкую критику. История философии лишь в самое последнее время стала освобождаться от отрицательных штампов в своей оценке таких, казалось бы, устоявшихся понятий, как средневековые, схоластика, метафизика. Архим. Гавриил стоял в самом начале исторического пути формирования этих штампов. Это, конечно, не означает того, что он лично приложил свою руку и свое усердие к подобному «формированию» историко-философских понятий, но он жил в свое время, сопричастное к этому «культурному» процессу, и не мог не быть, хотя бы косвенно, не причастным к этому культурно-историческому делу. Очень интересная вырисовывается ситуация при сравнении вышеупомянутого «закона Волфия»: «Делай добро и уклоняйся зла», и категорического императива Иммануила Канта: «Делай так, чтобы максима твоей воли стала всеобщим законодательством». В соответствующем разделе своей «Истории философии» русский мыслитель отнесся к Канту вполне спокойно, и даже с похвалой. Закон же «Волфия» почему-то вызвал у архим. Гавриила сильное раздражение и ожесточение, хотя, по сути, это был даже и не закон, а общее христианское пожелание; он (закон) почему-то «задышал самолюбием» и стал почему-то «противным природе». При этом необходимо заметить, что по своей внутренней сути категорический императив Канта гораздо в большей степени не соответствует внутренней природе христианского вероучения, последовательным приверженцем которого архим. Гавриил должен был быть уже только по своей принадлежности к Православной Церкви и духовно-академической корпорации. Недаром же впоследствии Кант неоднократно именовался чертом русской философии (16) и был в духовно-академической философии воспринят в целом сухо и критически (17).

Значительный вклад в «русскую вольфиану» внес один из представителей киевской школы философского теизма Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий, ко-

торый в первом томе своего «Философского лексикона» (Киев, 1857) поместил относительно большую статью (с. 527–542) о бароне Иоанне Христиане фон Вольфе, родившемся в 1679 г. в семье ремесленника в Бреслау. Статья С. С. Гогоцкого о Хр. Вольфе является наиболее обширной и полной из всей справочной и исследовательской литературы на русском языке о немецком мыслителе эпохи Просвещения. Жизненный путь Хр. Вольфа достаточно ярок и впечатляющ. Сын бреславского ремесленника сделал фантастическую карьеру, став тайным советником, профессором естественного и народного права и канцлером университета в Галле, получив из рук баварского курфюрста баронское достоинство, став действительным членом Берлинской академии, Лондонского королевского общества, Парижской и Санкт-Петербургской академий наук. В своем описании философской биографии Хр. Вольфа автор «Философского лексикона» не оставил в стороне и огорчительные стороны, и печальные моменты его жизненного пути, как, например, распрю с профессорами философии и богословия в Галле, когда те объявили философское мировоззрение Хр. Вольфа вредным и потребовали сначала от правительства Саксонии, а затем и от самого короля Фридриха I запрета его лекций, которые характеризовались все возрастающим успехом. Основным аргументом в требовании подобного запрета было убеждение в том, что философские идеи Хр. Вольфа вели к атеизму и фатализму. Саксонский король Фридрих I внял всем этим аргументам и своим повелением от 8 ноября 1723 г. отстранил мыслителя от профессорской должности в университете в Галле, предоставив ему 24 часа на удаление из своих владений. Только уже при Фридрихе II, в 1740 г., Хр. Вольф, обласканный чинами и наградами, вернулся в Галле. Долгое время перед этим возвращением мыслитель работал в Марбургском университете, и мы уже отмечали выше, что именно в этот период у него там обучался философии наш великий Михаил Ломоносов. Непонятно только одно – как, изучая философскую систему Хр. Вольфа, можно стать представителем материалистической философии?

В истолковании этого «непонятного» феномена возможны два варианта: или Ломоносов в Марбурге очень плохо учился, или учился хорошо, но многочисленные советские историко-философские исследования о «великом философе» выдавали желаемое за действительное.

Как архим. Гавриил в своей «Истории философии», так и С. С. Гогоцкий в своем «Философском лексиконе» дали достаточно сдержанную общую оценку философского учения Хр. Вольфа. Итак, в первом томе «Философского лексикона» читаем: «Вольф принадлежит к числу второстепенных германских мыслителей: он не отличается оригинальностью взгляда, ни даже особенным углублением заимствованных начал. Несмотря на то, своими сочинениями по части философии он оказал некоторые услуги этой науке. Главная заслуга Вольфа в области философии состоит в том, что он сообщил ей строгую систематическую

форму, подробно и последовательно развил ее вопросы, по крайней мере насколько это было возможно по свойству его взгляда на философию, и всем частям ее указал определенное место и определенную задачу. Порядок, в котором Вольф расположил все части философии, не только удерживался во все продолжение ее господства, но, можно сказать, до ныне еще с некоторыми переменами кое-где сохраняется, по крайней мере в школьном преподавании. Философию, введенную Вольфом, в отличие от предшествовавшего и последующего направления этой науки, часто называют Лейбнице-вольфианской. Это справедливо, но только отчасти. Гораздо вернее было бы сказать, что в философской деятельности Вольф совместил, конечно не в одинаковой степени, направления трех деятелей этой эпохи на поприще философии – Лейбница, Чирнгаузера и Томазия. Лейбниц сообщил Вольфу основные понятия о главных вопросах философии, Чирнгаузер имел на него влияние систематическим методом, развитым в логическом сочинении *Medicina mentis*, а Томазий – популярным изложением философских вопросов на отечественном языке. Отсюда-то во второй половине XVIII века образовалась в Германии популярная, эклектическая философия под именем «германского Просвещения» (*die deutsche Aufklärung*), знакомившая публику с философскими идеями» (18).

С. С. Гогоцкий, как всегда при изложении историко-философского материала, очень подробен и достаточно точен. На самом деле, еще до знакомства со строем философских идей Лейбница, Вольф очень тщательно и сосредоточенно изучал философские сочинения Декарта, Локка и Чирнгаузера; он погрузился в изучение математики для того, чтобы впоследствии суметь приложить математические знания как метод к широкому кругу гуманитарных, в том числе и философских, наук. В 1701 г. в Лейпцигском университете Вольф с большим успехом защищает диссертацию «Об общей практической философии, изложенной по математическому методу», опубликованную впоследствии, в 1703 г., на латинском языке – *Philosophia practica universalis, mathematica methodo exposita*. После защиты диссертации, по рекомендации Лейбница, Хр. Вольф получает кафедру философии и математики. Знакомство с Лейбницем было очень полезно для Хр. Вольфа не только в плане получения научной рекомендации, но и в плане восприятия и более чем органичного усвоения широкого комплекса философских идей лейбницеанства. Круг этих идей составили такие, например, фундаментально-философские основоположения: принцип наличия разумной соразмерности и Божественной связанности вселенной; осознание принципа огромной значительности индивидуального, личного в этой вселенной; принцип предустановленной гармонии вселенной в целом и в индивидуальном; осознание принципов количественной и качественной бесконечности в многообразии вселенной; осознание принципа динамичности основного состояния вселенной.

Философская фундаментальность всех этих принципов очаровала мышление Хр. Вольфа, сделав его преданным последователем великого немецкого философа.

Статья С. С. Гогоцкого о Хр. Вольфе в первом томе «Философского лексикона», со всеми биографическими подробностями и тщательностью историко-философских характеристик общего строя всей философской системы, заключает в себе особый смысл, который обусловлен тем, что в русском духовно-академическом философствовании, в строгом его понимании, связанном именно с духовными академиями XIX в., вольфианством был охвачен только самый начальный период духовно-философского бытия. Выпускники самых первых академических курсов, такие как Кутневич, Скворцов, Авсеньев, Голубинский, Карпов и многие другие, были уже совершенно вне очарования вольфианской философией. Но точная и подробная характеристика философской системы Вольфа совершенно необходима для осознания тех философских принципов, от которых отталкивалось формирующееся сознание целой когорты мыслителей нового типа и новых философских устремлений.

Тот факт, что такая подробная характеристика философской системы Вольфа исходила из самой среды духовно-академического философствования, еще больше усиливает ее значимость, особенно в рамках рассматриваемой нами темы «Христиан Вольф и русская духовно-академическая философия».

Почти все поздние философские сочинения Хр. Вольфа были написаны на латинском языке и заключали в себе почти полную энциклопедию философских наук. Единственное, чего он не успел написать, так это курса по политической философии, что в определенной мере восполнил один из учеников Вольфа, а именно – М. Хр. Гановий, написав «Философию политики».

Самый общий взгляд на систему своей философии Хр. Вольф изложил в предисловии к своей логике, раскрывая свои воззрения на проблемы познания вообще, о философии, о разделении ее частей, о философском языке, о свободе мышления. Итак, познание делится на три рода: историческое, или опытное, которое занимается исследованием фактов, внешнего или внутреннего опыта; философское, занимающееся исследованием внутренних причин и самой возможностью явлений; математическое.

Предметов философского познания, по мнению Хр. Вольфа, существует всего лишь три: Бог, человеческая душа и телесный мир, а посему и философия состоит всего лишь из трех частей – богословия, психологии и физики. Все эти три части имели свои подразделения, и С. С. Гогоцкий в статье своего «Философского лексикона» самым подробнейшим образом разбирает и перечисляет все разделы, главы и параграфы. Не углубляясь вслед за Гогоцким во все тонкие подробности, приведем только лишь несколько примеров: 1. Опытная психология служит, по Вольфу, приготовлением к психологии умозрительной, богосло-

вию и нравоучительной философии, при этом, она, в свою очередь, делится на две части; 2. Естественное богословие также разделяется у Вольфа на две части. В первой части доказывается бытие Бога на том опытном основании, что существа созданные, ограниченные сами предполагают наличие необходимого его бытия. Разум, свобода, всемогущество, премудрость, благодать существенно принадлежат этому существу. В верховном разуме заключена причина существования существ простых, или монад, и их сочетаний. Именно поэтому Бог есть творец мира, а творение мира предполагает и промысел Божий; сохранение мира можно называть непрерывным творением. Бог есть верховный владыка, и его воля есть закон; но воля Божия желает только блага.

«Философские творения Вольфа, – продолжает излагать С. С. Гогоцкий уже не описание философской системы, а свои самые общие суждения о ней, – не отличаются оригинальностью, но их влияние как на философию, так и на классическое образование было значительно и не без благодетельных последствий. Систематическим развитием начал Лейбница, тщательным и подробным изложением всех частей философии он сообщил этой науке сциентический характер и облегчил в будущем труд употребления своей философской системы в учебных заведениях. Этою стройною полнотою своей системы и особенно всех вопросов науки к одному полному составу Вольф оказал немаловажное влияние на другие науки. В отдельном, разобщенном развитии наук в университетских факультетах с того времени начало обнаруживаться более единства, установившегося сознанием органической связи между всеми отраслями знания, а частым употреблением отечественного языка не только в устных объяснениях, но и в сочинениях Вольф много способствовал популярности науки и развитию немецкого языка. Главный недостаток его философии заключается как во взгляде на содержание философии, так и в особенности на метод, внесенный им в философию. Рассматривая все с рассудочной точки зрения и не замечая, что философия обнимает все предметы исследования не по количеству, но по отношению их к верховным началам бытия и знания, Вольф не разграничивает, как должно, содержания философии от предмета экспериментальных наук. В космологию он вносит физику почти в том самом виде, как она входит в состав физико-математических наук; умозрительную психологию он смешивает с предметом опытной психологии, и наоборот; в философии нравоучительной помещает правила деятельности, которые извлекаются только наблюдением и опытностью из многообразных житейских отношений. Эта смешанность содержания находится в тесной связи с принятым им методом. Как знаток физико-математических наук Вольф применил математический метод к философии. Все развитие содержания философии состоит у него в том, что он полагает в основание логические или формальные аксиомы, применяет их к готовым, случайно образовавшимся, или от вне заимствованным понятиям и положениям (например – *de ontologia*,

cosmologia, psihologia de essentia, de ente composite, de principiis et causis и т. д.), извлекает из них другие частные положения и доказывает как те, так и другие. Между тем философский метод состоит не только в догматической установке положений, за которую следует анализ их и доказательство, сколько в показании способа, как именно известный объем истин вытекает и образуется из самого сознания и в какой он связи с самою внутреннею жизнью нашего духа: тут происхождение из сознания, связь с внутреннею жизнью и устанавливает эти истины и служит внутреннею опорой доказательствам. Одно соблюдение логической последовательности и доказательство положений, нагромождаемых силою внешнего притяжения, не сообщит философии ни органической связи, ни живого содержания. От этого увлечения математическим методом происходит формализм философии Вольфа. Отсюда же объясняется причина, почему философии Вольфа и его последователей приписывают догматизм или такое направление мыслящего духа, которое в систематическом начертании философии ограничивается только установкою определенных положений, правильными выводами из них и доказательствами, без внимания к внутреннему происхождению этих положений. Владычество вольфианской философии в Германии кончилось с того времени, когда Кант в своей критике чистого разума обнаружил слабость ее положений и доводов. Несмотря, впрочем, на все недостатки, здравомыслящее, нравственное учение Вольфа отчасти избавило Германию от преобладания французского легкомыслия и материализма XVIII в. Благодаря этому здравомыслию и ясности изложения, его философия приобрела себе очень много последователей и была принята за руководство во всех протестантских университетах Германии» (19).

Исследователи немецкой культуры насчитывали в свое время более ста прямых последователей и поклонников философского учения Хр. Вольфа; и это только лишь последовательно ортодоксальных, с исключением множества тех, которые использовали один только метод, манеру или стиль вольфианского философствования.

Среди этого множества последователей философского учения Хр. Вольфа С. С. Гогоцкий особенно выделял таких как Тюммиг, Бильфингер, Винклер, Баумейстер, Ганц, Крамер, Ернесин, Готшед, Рейнбек, Рибов, Рейш, Баумгартен. Выше мы уже отмечали, что сочинения Винклера и Баумейстера пользовались большой популярностью в русских духовно-академических учебных заведениях – высших (академиях) и средних (семинариях). Большой популярностью пользовались в России и эстетические работы Баумгартена, но только лишь в середине XIX в. в университетской, а не в духовно-академической среде.

Помимо последователей философского учения Хр. Вольфа, С. С. Гогоцкий самым добросовестным образом перечислил и его противников, к коим отнес из наиболее известных Будде, Круза, Крузиуса, Дариеса, Ланге, Рюдигера и Валь-

хе. Наибольшие неприятности своей едкой критикой и университетскими интригами доставил Хр. Вольфу профессор Ланге.

Подводя итоги этого исследования, можно с уверенностью утверждать мысль о том, что бытие философских идей Христиана Вольфа в структуре русского духовно-академического философствования было неоднозначно и, по меньшей мере, двояко. В самый начальный исторический период существования Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий создались очень благоприятные условия для усвоения философской системы самого Хр. Вольфа и сочинений его последователей. Но уже в начале XIX в., когда началось организационное формирование православной высшей школы, общая значимость вольфианской философии была на исходе.

Это был пограничный момент смены философских ориентиров и философских ценностей в сторону философских учений Канта, Фихте, Шеллинга. Для всей русской философии вообще, и для русской духовно-академической философии в частности начинался исторический период русского «гегелизма».

Примечания

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. 1991. С. 103.
2. Тихомиров П. Православная догматика и религиозное умозрение // Вера и разум. 1897. № 16. С. 109, 11.
3. Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994.
4. Ломоносов М. В. Вольфианская экспериментальная Физика с немецкого подлинника на латинском языке сокращенная. С которого на российский язык перевел Михайло Ломоносов Императорской Академии Наук Член и Химии Профессор. В СПб., при Императорской Академии наук 1746 (без указания страниц).
5. Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.
6. Там же. С. 191.
7. Абрамов А. И. Восприятие картезианской философии в русской философской культуре XVII–XIX вв. Встреча с Декартом. М., 1996. С. 77–78.
8. Прот. Мустафин В. Философские дисциплины в С.-Петербургской Духовной Академии // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 188.
9. Христиана Баумейстера Метафизика, с лат. вновь переведенная и исправленная Яковом Толмачевым. М., 1808.
10. Там же. С. 6.
11. Там же. С. 9.

12. *Прот. Мустафин В.* Указ. соч. С. 188.
13. *Надеждин Н. И.* Автобиография // Русский вестник: Журнал литературный и поэтический. 1856. Т. II. № 3. С. 157.
14. Там же. С. 158.
15. *Архим. Гавриил.* История философии. Ч. II. Казань, 1839.
16. *Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1994.
17. *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Указ. соч.
18. *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон. Т. I. Киев, 1857. С. 529–518.
19. Там же. С. 538–539.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

ОЦЕНКА ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В РУССКОЙ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Высокие оценки философии Платона – довольно распространенное явление. Гегель в «Лекциях по истории философии» писал о всемирно-исторической значимости платоновской философии, которая оказала величайшее влияние на развитие духовной культуры. Р. Эмерсон, хотя и называл себя «бесконечным искателем без прошлого», обращаясь к философии Платона в «Избранных человечества», заявил, что Платон – это философия, а философия – это Платон. Увлечение многих мыслителей платоновской философией было так велико, что, например, «А. Уайтхед прямо считал всю западную философию примечанием к Платону, а Эгил Виллер, еще более того, понимает новую западную философию как примечание к «Пармениду» Платона»¹.

Такую безоговорочно высокую оценку философии Платона можно в определенной мере считать преувеличением, так как она не вполне учитывает историко-философское влияние постоянного «конкурента» Платона – Аристотеля. Примером официального предпочтения аристотелевской философии может служить история русской идеалистической мысли до XVIII в. Только в начале XIX в. в русском идеализме проявились в довольно отчетливой форме тенденции философии Платона. До этого времени платонизм существовал лишь в снятом виде общехристианских установок.

Византийский вариант христианства, принятый русским государством, определил специфику развития отечественной философской мысли на протяжении многих веков. Учениками византийской образованности были митрополиты Иларион, Кирилл Туровский, Епифаний Премудрый и др. Относительно широкий поток переводной византийской литературы способствовал ознакомлению с богословским и философским духовным климатом Византии.

Историю вселенских соборов и богословских споров, борьбу с христианскими ересями и защиту догматов православной церкви можно на уровне фи-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1974. С. 251.

лософских учений охарактеризовать как историю борьбы аристотелизма с платонизмом. Основными этапами этой борьбы была полемика Фотия с иконоборцами, Арефы Кесарийского с Львом Хирсфактом, Ф. Метохита с Хумном, Г. Паламы с Варлаамом, Геннадия с Г. Плифоном, Георгия Трапезундского с Виссарионом Никейским. В контексте византийского мирозерцания отношение к античному наследию определялось как к чему-то «чужому», «внешнему».

Официальное ортодоксальное православие отдавало предпочтение Аристотелю, так как учение Платона своим утверждением о призрачности существующего мира подрывало центральную христианскую догму «вочеловечивания Христа». Интерес Иоанна Итала к платоновской философии привел его к осуждению в ереси. Документом, в котором нашли отражение обвинения Итала в ереси, является Синодик. «Введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и позаимствовавшимся от его еллинским и инославным или противным католической вере православной мнениям и учениям анафема»¹. Эта запись в Синодике относится к времени Алексея I Комнина, запись, сделанная при Мануиле Комнине, относится уже к полемике Варлаама с Г. Паламой, о существе и энергии божества или о свете преображения на Фаворе. Борьба аристотеликов с приверженцами Платона была зафиксирована в Синодике записью о том, что противники Паламы «дерзнули привносить учение о Платоновских идеях в эллинские мифы». Исследуя содержание различных списков Синодика, акад. Ф. М. Успенский пришел к выводу, «что в Синодике последовательно проходит одна и та же черта: борьба аристотелизма и платонизма. Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона»². Несмотря на осуждение Платона официальной церковью, традиции платонизма в X–XV вв. нашли своих почитателей (М. Пселл, И. Итал, Ф. Метохит, Варлаам, Г. Плифон, Виссарион Никейский). Против трактата Плифона «О том, чем отличается Аристотель от Платона» выступил патриарх Геннадий «...за преобладающую в нем страсть к Платону – и защищал Аристотеля»³. В ответ на суровую критику Платона в трактате Георгия Трапезундского «Сравнение Платона и Аристотеля» Виссарион Никейский пишет свое основное философское сочинение «Против клеветников на Платона».

Далеко не все сочинения византийских авторов и далеко не все тонкости споров о Платоне и Аристотеле вошли в оборот русской письменности, но общий их дух и акцент были усвоены. Русские тексты Синодика распространялись с XV в. Но особенно широкое распространение они получили в XVII в. (первое пе-

¹ Успенский Ф. И. Синодик в неделю православия. (Сводный текст с приложениями). Одесса, 1893. С. 18.

² Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии // ЖМНП. 1892, № 2. С. 403.

³ Филарет арх. Черниговский. Геннадий, патриарх Константинопольский (XV века) // Православное обозрение. 1860. Т. 1. С. 529.

чатное издание относится к 1627 г.) и, надо полагать, оказали определенное влияние на отношение к платоновской философии. Отголоски полемики между Варлаамом и Паламой нашли отражение в спорах Василия Калики с Федором Добрым и через болгарское богомилство в литературных памятниках новгородских, псковских и смоленских стригольников «Старшем русском Измарагде» и «Троицкой златой чепи»¹. Первое определение философии в русской литературе (Летопись Нестора) повторяет аристотелевское определение Иоанна Дамаскина: «Философия есть знание существующего и его природы, знание человеческого и божеского, видимого и невидимого»². Философские идеи Дамаскина можно отчетливо проследить в «Послании к великому князю Владимиру Мономаху о поете или о внимании к себе» киевского митрополита Никифора. Преобладание аристотелевских идей сопровождалось вниманием к некоторым общим положениям философии Платона: человек состоит из двух частей – невидимой, неосязаемой души и видимого материального тела; конечная цель умственной деятельности состоит в познании Бога в его творениях; цель жизни – в добродетельном уподоблении человека Богу и т. д. Обзор переводной литературы дает основание утверждать о наличии слабо выраженных элементов платоновской философии и упоминаний о самом греческом мыслителе.

Составители многочисленных Азбуковников (древнейший входит в состав Новгородской Кормчей 1282 г.) делали экскурсии в философию и включали в них сведения об Анаксагоре, Аристотеле, Демокрите, Пифагоре, Платоне, стоиках. Широкое распространение в XI–XIV вв. получили переводные сборники библейских и философских изречений «Пчела», хроники И. Малалы и Г. Амартола, претендовавшие на философское осмысление истории. Хроника Г. Амартола отдавала предпочтение Платону перед Аристотелем. Хронист считал, что Аристотель, отрекаясь от своего учителя, искажил учение Платона. Противоречивое отношение к Аристотелю и Платону отчетливо проявилось в «Шестодневе» экзарха Иоанна Болгарского, излагавшего основы философии Аристотеля по св. Василию. Обличая «пустые писания внешних (эллинских)» философов, экзарх Иоанн выражает несогласие с мнением Аристотеля о начале вещей, который «идет против учителя своего Платона, первого философа... Но поистине Аристотель твои премудрые словеса подобны суть морской пене...»³.

В конце XIV в. митрополит Киприан привез славянский список сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Интерес к ним был настолько высок, что они многократно переписывались в XV–XVII вв. Философские идеи Платона, Плотина и Прокла, ассимилированные в книге Псевдо-Дионисия «О божественных именах», нашли определенное отражение в древнерусской книжности. Вообще

¹ Попов Н. П. Памятники литературы стригольников // Исторические записки. Т. 7. М., 1940.

² Свенцицкий И. С. Начала философии в русской литературе // Галицко-Русские матицы. Т. 1. Кн. 2. Львов, 1901. С. 166.

³ Калайдович К. Иоанн экзарх Болгарский. М., 1824. С. 152, 153.

патристика оказала большое влияние на формирование русской философско-богословской мысли, «...патриотические сочинения становились в древнерусском обществе последующим звеном в связях с античным культурным миром и неоплатонизмом. Русское общество XIV–XVII вв. проявило сознательный интерес к элементам античного и неоплатонического наследия в ранней богословской литературе, в частности, к ареопагитским сочинениям. Церковь же постепенно становилась в оппозицию к тем из литературных памятников греческого христианского богословия, которые в большей степени, чем другие, были связаны с греческой философской мыслью»¹. Проникновение на Русь апокрифических книг, сект богомилов и жидовствующих способствовало становлению русской богословско-философской мысли, которая развивалась под знаком борьбы с критикой веры и обряда. В «Беседе души и тела о происхождении страстей» М. Грек утверждал, что философия сама по себе священна, так как занимается главным образом вопросом о Боге и способствует уяснению истинной веры. Настоящая чистая философия находится только в сочинениях Платона, ибо Платон среди всех «философов верховный». Эта оценка не означала еще, что богослов был почитателем греческого философа.

Как широко образованный человек М. Грек был несомненно знаком с отношением официальной церкви к философии Платона. В «Слове обличительном против еллинского заблуждения» он призывал не прельщаться эллинским красноречием. «В том и заключается, действительно, совершенство рачителя священной мудрости, чтобы присоединиться самой конечной цели желаний (т. е. Богу), – не знанием пустоголовых и негодных басней, не хитросплетенным академическим высокоумием, но прилежным хранением боговдохновенных заповедей и смиренным, незлобивым мудрствованием души...»².

Идеалом философствующего богословия был для М. Грека аристотелик Дамаскин. «Блаженный бо Иоанн Дамаскин, иже всякия философии и Богословии верх достиже, иже канон сей сотворил есть...»³ Сочинение Дамаскина «Диалектика» (своеобразная философская пропедевтика, излагающая онтологию Аристотеля) получило широкое распространение на Руси.

Начиная с XVII в. развитие философии было связано с системой религиозно-богословского образования. Основание в Киеве Братской школы было вызвано необходимостью борьбы с католическим влиянием, которое было настолько велико, что митрополит Петр Могила вынужден был написать новый символ православной веры. Историк Киевской Духовной Академии проф. Голубев писал о господствующем положении аристотелевской философии в XVII–XVIII вв.: «Схоластикой веет от тогдашнего курса философии, но она имела громадное вли-

¹ Клибанов А. И. Реформационное движение в России. М., 1960. С. 327.

² Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 2. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С. 37.

³ Грек Максим. Слово отвещательное о исправлении книг Русских... // Платон (Левшин). Краткая церковная Российская история... Т. 2. М., 1823. С. 312, 313.

ание на формальное развитие учащихся: приучала их к умственной работе, к последовательному мышлению... а это давало возможность питомцам академии при борьбе с латино-папской наукой поражать ее собственным оружием»¹. В 1685 г. было создано московское эллино-греческое училище. Знаменитыми руководителями его были братья Сафроний и Иоанникий Лихуды, которые придерживались исключительно философии Аристотеля и вместе со своим преемником Феофилактом Лопатинским оставили многочисленные рукописные курсы, основанные на перипатетической философии². В своем становлении русское богословие, выявляя отношение к западным вероисповеданиям, разделилось на два течения – антикатолическое и антипротестантское. Первое ориентировалось на «Латинское богословие» Феофана Прокоповича, второе – на «Камень веры» Стефана Яворского. Оба течения создали философскую традицию, во многом сходную с западной средневековой схоластикой. Основой философского мышления было учение Аристотеля в толкованиях древних и средневековых перипатетиков.

Во второй половине XVIII в. произошла переориентация общей направленности философских интересов в сторону систем Декарта, Лейбница и Вольфа. В Киеве с 1752 г. Г. Конисский ввел в преподавание философии учебники вольфианца Баумейстера. В Москве постепенное вытеснение аристотелевской схоластики из духовной академии началось при митрополите Платоне. Место рукописных латинских фолиантов, составленных С. и И. Лихудами, Ф. Лопатинским и их последователями, заняли книги Бэкона, Баумейстера и др. Такой резкий поворот к западным философским системам объясняется большим количеством переводной литературы, изданной в России при Екатерине II. В это время были переведены Вольтер, Фенелон, Кондильяк, Локк, Бэкон; из древних философов – Платон, Аристотель, Феофраст, Саллюстий, Боэций, Августин.

Первые публикации диалогов Платона появились в «Утреннем Свете» Н. Новикова за 1777–1778 гг. В 1780–1785 гг. вышли четыре книги «Творений велимудрого Платона» в переводе Сидоровского и Пахомова, содержащие, за исключением «Тимея», «Софиста», «Парменида» и «Кратпла», все сочинения Платона. Значительного влияния на распространение философии Платона это издание (тиражом в 300 экз.) иметь не могло, но явилось свидетельством зарождения новой философской ориентации, отталкивающейся от совокупности аристотелевской и лейбницаанско-вольфианской философских традиций. Гораздо большее значение для распространения платонизма в России имело издание в конце XVIII в. автобиографических, полемических и гомилетико-экзегических сочинений Августина и Псевдо-Августина, которые были важным источником изучения философии Платона и неоплатоников. Авторитет имени Августина был

¹ Труды Киевской Духовной Академии, 1901. Т. XI. С. 306.

² Triviam Aristotelis... anno, 1704; Tractatus physicus in octo libros physicorum Aristotelis. anno, 1710; Universa Aristotelis philosophia... anno, 1717; Philosophia Peripatetica, ad mentem Aristotelis exposita... anno. 1743; и др.

очень высок, а идея предпочтения платоновской философии была сквозной во всех его сочинениях.

В конце XVIII в. широкое распространение получили издания историко-философских обзоров энциклопедического характера. Наибольшей популярностью пользовался «Кабинет любомудрия», в котором философия определялась как «Платонический нектар», но предпочтение отдавалось еще Аристотелю. Более охотно обращались к Платону мистически настроенные масоны, ощущавшие тесную связь своих воззрений с учением Платона и неоплатоников. Масоны первыми обратились к переводу сочинений Платона, Амвросия Медиоланского, Фомы Кемпийского и других авторов, отвечающих их запросам. Наиболее явно тенденции платоновской философии проявились во взглядах религиозного вольнодумца Г. С. Сковороды. Учение его о двух натурах и о символическом мире Библии можно с определенностью считать реминисценцией философии Платона. Весь мир, по Сковороде, состоит из двух натур – видимой и невидимой. Видимую натуру он называет тварью, а невидимую – Богом, который «всю тварь пронизывает и содержит», существуя и пребывая всегда. «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы»¹. Платонизм занял важное место в философской системе самобытного мыслителя, хотя Сковорода с большим уважением относился и к философии Аристотеля.

Начало XIX в., особенно после окончания наполеоновских войн, характеризуется уже высоким интересом к философии Платона. Вновь произошла переориентация философских установок. Отношение светских и церковных властей к философии всегда было чрезвычайно осторожным. Убеждение, что «католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии», поднимало вопрос: «Не таит ли в себе и православное богословие... каких-либо таких философских тенденций, которыми заранее предreshались бы характер и направление религиозно-философского умозрения, желающего не нарушить интересов православия»². Светская и духовная цензура пришла к выводу, что свобода философского мышления ведет к политическому и религиозному вольномыслию. Возникла необходимость подыскать умеренное, консервативное умонастроение, не угрожающее существующему положению вещей. Таким умонастроением был признан платонизм. Изучение философии Платона было введено в философские курсы университетов и духовных академий. Во многих официальных журналах появились статьи и рецензии о Платоне. Даже радикальный редактор «Московского Телеграфа» Н. Полевой, публикуя «Филеб, или разговор Платона о высочайшем благе», счел необходимым высказать

¹ Сковорода Г. С. Соч., т. 2. 1973. С. 151.

² Тихомиров П. Православная догматика и религиозное умозрение // Вера и разум, 1897, № 16. С. 109, 110.

сожаление, что «Платон почти неизвестен в нашей Литературе»¹. Продолжая линию ознакомления читающей публики с философскими взглядами Платона, журнал поместил статью «Платон и Аристотель», рассматривающую исторические судьбы платоновской философии. «Что сделал Декарт? Комментарий на Платона. Место начальных первообразов заступили врожденные идеи. Академия восстает и считает в рядах своих множество знаменитых последователей: Мальбранш, Арно, Боссюэт, Фенелон, и почти все мыслители века Людовика XV были Платониками»².

Значительному распространению идей платонизма в России 20-х годов XIX в. способствовала популярность философии Шеллинга. Воззрения немецкого философа оказали влияние на широкий круг русских мыслителей. Д. М. Веланский, И. И. Давыдов, В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, П. Я. Чадаев, А. И. Галич, И. В. Киреевский. А. С. Хомяков и многие другие в той или иной степени отдали дань внимания трансцендентальной философии. Связь между Платоном и Шеллингом заключалась в непрерывности философской традиции, проявляющейся в противопоставлении реального и идеального, природы и духа, субъекта и объекта. Особенно сближало Шеллинга с Платоном учение о «мировой душе». В письме от 17 июня 1824 г. Веланский сообщал В. Ф. Одоевскому: «...в 1804 году, я первый возвестил российской публике о новых познаниях естественного мира, которые хотя значились у Платона, но образовались и созрели в Шеллинге»³. В «Афоризмах из нравственного любомудрия» Давыдов писал, что сочинения Платона раскрывают стремление человека к истине, добру и изяществу. Рассматривая эти понятия сквозь призму христианства, русский шеллингианец пришел к выводу, что «озаренные светом сего высочайшего учения новейшие писатели соединили свет разума со светом веры». Давыдов проводил четкое различие между учениями Платона и Аристотеля, которые были, по его мнению, первыми «образователями самой философии»⁴.

Председатель философского общества «любомудров» Одоевский, развивая в своих философских работах идеи системы трансцендентального идеализма, также осознал значимость учения Платона в философских построениях Шеллинга. Из примечаний Одоевского к «Русским ночам» видно, что он изучал сочинения Платона. «Продолжительное чтение Платона привело меня к мысли, что если задача жизни еще не решена человечеством, то потому только, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей... Отсюда вытекало убеждение в необходимости и даже возможности (!) привести все философские мнения к одному знаменателю»⁵. Историко-философский ин-

¹ Московский Телеграф. 1826. № 1. С. 5–6.

² Там же. С. 178.

³ Русский архив. 1864. С. 804.

⁴ Давыдов И. И. Опыт руководства к истории философии. М., 1820. С. 38.

⁵ Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 191.

терес Одоевского к философии Платона разделял Веневитинов. В письмах к А. И. Кошелеву он писал об изучении философских систем Платона, Шеллинга, Окена, а в философской статье «Письмо к графине N N» дал высокую оценку платоновской философии. «Божественному Платону предназначено было представить и древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый храм богине... В нем найдете вы столько же поэзии, сколько глубокомыслия, столько же пищи для чувства, сколько для мысли»¹. В 1818 г. вышла «История философских систем» Галича, который еще в своей диссертации утверждал, что учение Шеллинга совмещает в себе Платона, Д. Бруно и Спинозу. Отношение к Платону у него сдержанное, почти критическое. Основной упрек касается умозрительности фундаментальных принципов платоновской философии. «Платон, во многих отношениях оригинальный и божественный, объял науку точнее всех предшественников, прояснил сокровенное существо человеческих способностей и соединил умозрение с интересом нравственности; но погрешность его философии, и погрешность едва ли не коренная, состояла в слишком обширном, произвольном протяжении чистых действий разума...»². Более благосклонно относился к Платону Н. И. Надеждин, считавший греческого философа столпом истинной философии. «Никто из учеников его не был истинным учеником Платоновым: все они, не исключая и знаменитого Аристотеля, знали только поверхностно его учение, касались скорлупы и коры, но никогда не видали зерна и ядра его мудрости»³. Платон, по Надеждину, поддается христианской интерпретации не только потому, «что некоторые Отцы Церкви не усомнились именовать его Христианином до Христа и Аттическим Моисеем», но и потому, что «учение о верховном всезидательном Художнике, силой Коего устроена по вечным и беспредельным идеям вся совокупность видимых явлений, составляло верх Метафизики, или, лучше сказать, всея философии Платоновой»⁴.

В 30-е–40-е годы XIX в. сформировалась философская доктрина славянофильства. Центром ее гносеологических построений была антитеза западного и восточного способов мышления. Истоки этого противопоставления славянофилы возводили к различию философии Платона и Аристотеля. Рационализм Аристотеля сформировал, по славянофилам, западноевропейскую цивилизацию и философию, а платонизм с его «цельностью в умственных движениях» и «гармонией в умозрительной деятельности разума» являлся если не основой учения восточной церкви и православия, то во многом их существенным философским элементом. Философская система Аристотеля разрушила изначальную «цельность умственного самосознания», а также нравственный и эстетический смысл

¹ Веневитинов Д. В. Поли. собр. соч., М.; Л., 1934. С. 254, 255.

² Галич А. И. История философских систем. СПб., 1818. С. 81, 82.

³ Платон. Философ оригинальный, систематический // Вестник Европы. 1830, № 5. С. 16.

⁴ Метафизика Платонова // Вестник Европы. 1830, № 13, 14. С. 94.

внутренней жизни человека, сводя его на «отвлеченное сознание рассуждающего разума». Способ же философского мышления Платона сохраняет умственную цельность и является более гармоничным «в умозрительной деятельности разума». «...Почти то же отношение, какое мы замечаем между двумя философами древности (Платоном и Аристотелем. – А.А.) существовало и между философией Латинского мира, как оно выработалось в схоластике, и той духовной философией, которую находим в писателях Церкви Восточной, особенно ясно выраженную в Св. Отцах, живших после Римского отпадения»¹. Тенденциозность концепции славянофильства очевидна.

Глубокое проявление интереса к философии Платона, вплоть до усвоения и ассимиляции отдельных элементов его учения, характерно для сочинений Ф. А. Голубинекго, В. Н. Карпова, И. А. Чистовича, Н. Скворцова, В. Д. Кудрявцева-Платонова, П. Д. Юркевича, А. Н. Гилярова. Почти все они были профессорами философии духовных академий и считали, что истина, которой занимается богословие, есть та самая, которой занимается философия, что богословие является по существу философией религии. Убеждение, что «...в учении Платона религия и философия находятся в наитеснейшем контакте, но уже в системе Аристотеля философия порывает с религией окончательно»², объединяло их и определило религиозную направленность их философских построений.

С 1863 по 1879 г. выходят шесть томов «Сочинений Платона» в переводе В. Н. Карпова. В «Введении в философию» переводчик Платона называет свою систему «философским синтетизмом» и рассматривает знание и бытие, идеальное и материальное в неразрывном единстве. В 1856 г. Карпов опубликовал оригинальное исследование «Систематическое изложение логики», в основание которого положил платонический взгляд на природу человеческого мышления и познания. Мышление определялось, с одной стороны, чувственным восприятием, а с другой – умственным созерцанием посредством присущей душе идеи. Противоположность этих двух направлений души или человеческого мышления находит свое единство в познании истинно сущего и подводит душу к новой специфической деятельности, составляющей предмет логики.

Априоризм платоновской философии сыграл значительную роль в развитии логической мысли. В начале XIX в. вышел ряд книг по логике. Большой известностью пользовалась «Система логики» Ф. Бахмана, который уже во введении указал, что из древних мыслителей образцом для него был Платон. В главе об идеях автор пишет, что трудность понимания учения заключается в тройном рассмотрении идей Платоном: в отношении к явлениям, в отношении к представлениям и в отношении к божеству. «В позднейшие века, незнание с творениями Плато-

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 199.

² Сборник статей в память столетия Императорской Московской Духовной Академии. Ч. I. Сергиев Посад, 1915. С. 153.

на, предания и толкования Новоплатоников и других бестолковых учителей, усилившийся авторитет Аристотеля... были главными причинами темноты Платонова учения. Нашему времени предоставлено снова раскрыть его»¹.

После перевода Карповым «Сочинений Платона» П. Г. Редкий опубликовал семитомное исследование «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (3, 4, 5 тома содержали буквальный перевод многих диалогов Платона). Вообще во второй половине XIX в. появляются книги, посвященные Платону, делаются попытки вписывания греческого философа в христианскую философскую традицию. И. А. Чистович полагал, что основная заслуга Платона заключается в идее о Боге как о разумном начале, духовном источнике красоты и добра. «Самое высшее учение о божестве принадлежит Сократу и Платону»². Н. Скворцова Платон интересовал уже в плане обоснования философского идеализма. «Объективность идей – вот мысль, которая ни в коем случае не должна позволять сближать идеализм Платона с каким бы то ни было подобным учением, и по силе, с которой идеальное учение Платона всегда останется оригинальным, единственным учением во всей истории философии»³. Попыткой обоснования философского теизма с использованием элементов платоновской философии были «Лекции философии» Ф. А. Голубинского, который считал, что «...сочинения Платона заключают богатый материал для умозрительного Богословия. Идея о Боге есть краеугольный камень, на котором он построил систему своей философии»⁴. Центральным построением философских взглядов Голубинского являлось учение о бесконечном существе. Гносеологическое и онтологическое (онтологическое у Голубинского служит руководством к теологии) обоснование этого учения составляет основание всего последующего метафизического учения о Боге. В своих философских исследованиях Голубинский опирался на воззрения многих философов (Якоби, Вольф, Кант, Баадер и др.), но наиболее близкой к истине считал философию Платона. Ученик Голубинского В. Д. Кудрявцев-Платонов заложил основы системы христианского теизма, которую назвал системой трансцендентального монизма. «Ядро платонизма заключается в учении об идеях... Это учение повторялось и варьировалось более двух тысячелетий. Профессор Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев повторил его в некоторой мере во второй половине XIX столетия»⁵. В «Введении в философию» русский мыслитель писал, что для «раздельного» представления содержания философии необходимо «определить характе-

¹ Бахман Ф. Система логики. Ч. 2. СПб., 1833. С. 23.

² Чистович И. А. О значении философии в мире языческом и христианском // ЖМНП. 1856. Ч. 92. С. 80.

³ Скворцов Н. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. М., 1871. С. 223.

⁴ Голубинский Ф. А. Лекции философии, вып. 4. М., 1884. С. 8.

⁵ Сборник статей в память столетия Императорской Московской Духовной Академии. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915. С. 172.

ристические черты того, что мы называли идеей». С одной стороны, идеей по Кудрявцеву-Платонову является сама действительность, а с другой стороны, «идея, как специальный предмет философии, если она есть истина, должна, кроме других возможных признаков, заключать в себе признаки действительности и формальной законосообразности»¹. Основная мысль системы трансцендентального монизма заключалась в том, что природа и дух, несмотря на свое различие, имеют как бы общее зерно, связаны идеальной телеологической связью, представляют в глубочайшей основе целое, а это относительно самостоятельное целое, в свою очередь, родственно со своей абсолютной первопричиной, Богом, являясь отражением его совершенств, от которого зависит и по происхождению и по бытию. Философия Платона органическим элементом вошла в систему трансцендентального монизма и оказала значительное влияние на формирование философского мышления русского религиозного философа.

Не в меньшей степени философия Платона оказала влияние на П. Д. Юркевича, который в одной из основных своих работ «Идея» стремился показать «характеристическую черту платонического мышления в русле развития собственного мирозерцания». «В продолжение тысячелетий господствовало в философии платоническое учение о разуме... можно сказать, что относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая – Кантом»². Юркевич возражал против определения платоновской идеи как постоянного в смене явлений, как единого и равного самому себе в разнообразии и противоположности бытия, так как этому требованию удовлетворяют различные системы материалистического атомизма и реализма, которые надеются достигнуть истины в мыслях разума, пригоняя их к представлению вечного бытия. Напротив, следуя учению Платона, что идея есть истинно сущее, Юркевич сводил «мнимовечное» бытие вещей на истину разума. Философствующий богослов считал, что мышление не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни и, перерабатывая платонизм в плане личностно-теистического понимания абсолюта, стремился к сближению знания и веры.

Большой интерес к философии Платона существовал не только среди представителей духовно-академической философии. Многие из университетских профессоров отдали дань уважения платоновской философии еще до введения в силу Устава 1884 г., предписывавшего уделять основное внимание преподавателей философии изучению философии Платона. А. Н. Гиляров в «Источниках о софистах. Платон как исторический свидетель» писал, что учение Платона является творческим синтезом всех предшествующих философских учений. Если для Со-

¹ Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. Т. 1. Сергиев Посад, 1893. С. 25.

² Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. Моск. унив. известия. 1865. № 5. С. 323.

крата объектом знания являлось общее, для Парменида – истинно сущее, а пифагорейцы понимали сущее как единое для многого, то для Платона объектом знания являлось и общее, и единое для многого, и истинно сущее. Это общее, единое для многого, истинно сущее составляет, по Гилярову, платоновскую идею. Увлечение философией Платона было настолько велико, что из нее выводились философские учения Д. Бруно, Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля и др. При этом философ стремился обнаружить общие гносеологические корни, линию преемственности в развитии платонизма. Общим принципом, помимо учения об идеях, сближающим философию Платона с понятиями и проблемами современной науки и философии, Гиляров считал принцип объективной целесообразности, который состоит в том, что все многообразие мирового бытия имеет своей целью полноту истины, красоты и блага. Все существа стремятся к осуществлению этих идеалов, являющихся подлинной действительностью, имеющих свое основание в верховном мировом разуме. Совокупность собственных метафизических воззрений Гиляров охарактеризовал следующим образом: «...Я не мог представить оснований своего мировоззрения в стройном синтезе. Но меня повсюду одушевляла одна мысль, что истина лежит в совмещении Платонизма с учением о развитии»¹.

Другим представителем университетской философии, написавшим большую работу «Метод и направление философии Платона», был А. А. Козлов. Философия Платона носит, по Козлову, догматический характер, так как допускает возможность знания сущего, но этот догматизм не является абсолютным в силу двух ограничений: первое состоит в том, что человеку недоступно полное знание сущего, второе ограничение состоит в непостижимости высшей идеи блага. Козлов издавал с 1885 г. журнал «Философский трехмесячник», почти все статьи которого, написанные им самим, были в форме сократических диалогов. Журнал не сумел завоевать популярности и в 1888 г. был закрыт.

Гораздо больший успех в качестве редактора журнала «Вопросы философии и психологии» имел Н. Я. Грот. В его философском развитии различают обычно три периода: период позитивизма, период метафизического идеализма и период примирения позитивизма и идеализма. С точки зрения преломления идей платонизма в русской идеалистической философии наибольший интерес представляет второй период. В предисловии к «Очерку философии Платона» Грот писал, что в своем понимании философии Платона он встал на чисто историческую, а не философско-теоретическую точку зрения. «Мы вовсе не считаем мирозерцание Платона вполне отжитым и навсегда устраненным, а – наоборот – глубоко верим в жизненность и современную цену некоторых его воззрений»². Философствующий разум имеет дело с двумя различными и враждебными ми-

¹ Гиляров А. Н. Платонизм как отношение современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887. С. 90.

² Грот Н. Я. Очерк философии Платона. М., 1896. С. 11.

рами – миром духа и миром материи. Метафизическая проблема понимания и примирения этих миров привлекла к себе внимание Грота, который считал, что существуют две философские доктрины, пытающиеся разрешить эту вечную проблему – доктрина монизма и доктрина дуализма. Монизм объединяет мир духа и материи в одном всеобъемлющем начале. Дуализм разделяет их, как два субстанциально различных принципа, несоединимых и непримиримых друг с другом. Синтезом монизма и дуализма, примиряющим мир духа и материи, являлась, по Гроту, его система «монодуализма», которая понимает вселенную как единое, вечное и личное начало, объединяющее две стороны существующего своей бесконечной мыслью и волей. Философ сближал это вечное начало с учением Платона о высшем благе, идее идей и мировой душе.

Большое значение философия Платона имела в системе религиозно-философских воззрений В. С. Соловьева как один из ее философских источников. Один из лучших переводчиков диалогов Платона, русский религиозный философ в статье «Жизненная драма Платона» дал глубокую и оригинальную интерпретацию воззрений греческого философа. Соловьев включал в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам – миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей. Философское мирозерцание Соловьева содержало в себе три основополагающие идеи: идею внутренней духовности существующего, идею абсолютного всеединства («Смысл мира есть внутреннее единство каждого со всем¹»), идею богочеловечества. При этом платоновские идеи в учении русского мыслителя выполняли функцию несущей конструкции всей его философской системы. Верховным началом идеализма Платона являлось Добро или Благо – творческое, божественное начало, которое, как солнце, дает миру свет и жизнь. «Платон ставит себе впервые ту самую задачу «оправдания добра», которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева»². «Оправдание добра» Соловьева имело подзаголовок «Нравственная философия», которая по мере своего развития переходила в теоретическую, а оправдание добра как такового уступало место оправданию добра как истины. «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло?.. Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинной метафизикой, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?»³. Основной вопрос метафизики Соловьев формулировал как вопрос о при-

¹ Соловьев В. С. Жизненный смысл Христианства. Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова // Вопросы философии и психологии, 1900. Кн. IV (54). С. 630.

² Трубецкой С. Н. Протагор Платона // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. III (58). С. 223.

³ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. VII. СПб., 6/г. С. 483, 484.

чине и смысле отпадения феноменального мира от идеального. Уже в постановке этого вопроса проявилась исходная точка зрения платонизма, отрицающего действительность как подлинное бытие, как истину. Действительность признавалась только в противопоставляющем соотношении с миром истинного и должного. «Это противоположение в платонизме, как и вообще в философии, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характер действительности заключается с точки зрения Платона в ее неразумности, случайности, неистинности»¹. Л. М. Лопатин в статье «Философское миросозерцание В. С. Соловьева» назвал последнего самым оригинальным философом во всей Европе и подчеркивал, что идеальный, духовный мир был для русского мыслителя не абстрактным термином, а живым, конкретным миром. «Во взгляде на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе»².

Подробное рассмотрение преломления платоновской философии в многообразном философском творчестве Соловьева возможно лишь в рамках специального исследования. Ограничимся примером, иллюстрирующим судьбу знаменитого платоновского учения «о воспоминании» в гносеологии Соловьева. Учение «о воспоминании» Платон изложил в диалогах «Федр», «Филеб». «Менон». Воспоминание, по Платону, является организующим началом познавательного процесса, оно не «наплыв убывающей разумности», а основано на символическом понимании. Воспоминание – проекция вечных идей на действительность, оно не является субъективным актом, так как направлено к объективному бытию, которое, в свою очередь, оказывает влияние на человеческое сознание, определяя его мыслительно-научные построения.

В концепции «воспоминания» содержится философский априоризм, предполагающий объективную действительность идеального мира, играющего в учении Платона роль смысловой предпосылки.

Соловьев дополняет концепцию «воспоминания» психологическими основаниями: «Непрерывное возникание и исчезание есть время, и мы должны признать время условием всякого психического бытия, а следовательно и мышления с его психической стороны... логическое мышление как такое обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется памятью, или воспоминанием. Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тем самым отнято у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль»³.

В основании гносеологических построений Соловьева лежала фундаментальная философская абстракция выполнения понятого, впервые высказанная

¹ Соловьев В. С. Речь, произнесенная на высших женских курсах 13 марта 1881 года // Вопросы философии и психологии, 1901. Кн. 1 (56). С. 153.

² Вопросы философии и психологии. Кн. 1(56). С. 58.

³ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. VIII. СПб., 6/г. С. 198.

Платоном, и заключающаяся в том, что мир считается порождением выполнения понятого. На уровне философского осмысления действительности это означает признание рациональной и стабильной структуры вещей, которые у Платона являются порождением (выполнением) мира идей.

Соловьев оказал большое влияние на последующее развитие русской религиозной философии. Центральные принципы его философских воззрений (метафизика личности, софиология, эсхатология) послужили основой философствования С. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, В. Н. Эрн, П. А. Флоренского и др.

Историко-философские корни мировоззрения С. Н. Трубецкого можно проследить в его работе «Учение о Логосе», которое связывалось с греческой философией и христианским богословием. Философские взгляды Платона были основанием для развития философского идеализма, который из греческой философии перешел в христианскую, средневековую и новейшую философию, «...в нем нельзя видеть простую «эллинскую басню», случайную мысль греческого духа. Идея универсального Разума, как начала объективного, логического знания и вместе с тем как мирового начала есть очевидно идея, имеющая общечеловеческое значение и характер»¹. Высшим достижением философского идеализма Платона являлось, по Трубецкому, определение сущего как мыслимого, сущего как идеи, которая является предметом мысли, предметом философского созерцания, и как отвлеченная умопостигаемая сущность противостоит миру призрачных явлений. Человеческая мысль, человеческое сознание, постигая сущее, должно стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не только по форме, но и «по содержанию, – сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием»².

Интересную оценку платоновской философии дал В. Ф. Эрн, который возводил свои воззрения к Платону, неоплатоникам и восточной патристике. Введение в изучение «Платоновых творений» Эрн начинает с седьмой книги «Государства». «Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?.. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?.. А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболит у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?»³. Миф о «пещере», писал Эрн, является сокращенной транскрипцией всего пла-

¹ Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 1 (31) С. 75.

² Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 6. С. 135.

³ Платон. Соч. Т. 3. Ч. I. М., 1971. С. 322.

тонизма и помимо основного гносеологического характера несет в себе множество других аспектов (онтологический, мистический, эротический, социологический). В статье «Верхнее постижение Платона» Эрн проанализировал высказывания греческого философа о солнечном постижении, т. е. о постижении солнца или истины самой в себе, и пришел к выводу, что учение о солнечном постижении является загадкой, «пропавшей (с горизонта исследователей) грамотой платонизма», находящейся в диалоге «Федр». «Для того же, чтобы ответить на основной вопрос: что такое солнечное постижение, – нужно расшифровать запись и постараться сочувственно, по следам самого Платона, проникнуть в самое центральное и всеопределяющее из его узрений»¹.

Значительную роль философским построениям Платона придавал С. Н. Булгаков, который был убежден, что «в основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возведено о философии Платоном»². Продолжая тенденцию христианизации Платона, Булгаков полагал, что у него неразрывно соединены чистое философствование и догматическое богословие, что греческий философ одновременно был мифологом и философом, догматиком и критицистом. Сформулировав основную антиномию религиозного сознания как проблему божественного «ничто», русский религиозный философ обратился к платоновскому учению об идеях для обоснования отрицательного (апафатического) богословия. «Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма... следует ли идеи Платона понимать в трансцендентно-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (Кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский «анамнезис»? Разумеется ли здесь формально-логическое *a priori*, проявляющееся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем вопрос, когда произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами»³.

В плане рассматриваемой темы интересно высказывание Булгакова о русской философской мысли, опубликованное в журнале «Русская мысль». Русская философия, писал Булгаков, в противоположность западноевропейскому мышлению, совершенно сознательно в своей гносеологии опирается на онтологию. Гносеологическая проблематика ставится как метафизическая проблема онтологического характера, в которой акт познания рассматривается как реальный выход из себя, ищущий корней познания в глубинах бытия и реальной связи субъекта и объекта в мире. «Так ставится проблема теории познания у Вл. Соловьева, у кн. С. Н. Трубецкого, у наших славянофилов (Хомякова, Киреевского,

¹ Эрн В. Ф. Верхнее постижение Платона // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138. С. 103.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 77.

³ Там же. С. 79.

Самарина), в чем они продолжают лучшие положительные традиции древней философии – платонизма и неоплатонизма, учения некоторых отцов церкви и средневековых мистиков, а из новых западных философов... Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, преодолевающих или ограничивающих разъедающий идеалистический рационализм»¹.

Онтологическое истолкование гносеологических проблем было характерно и для Н. А. Бердяева. В «*Sub Specie aeternitatis*» он писал, что Платон принадлежит будущему, так как проникся метафизическим пониманием исторического процесса, постигнув, что так называемая земная жизнь вся наполнена метафизической природой людей. «Философский идеализм, примыкающий к традициям бессмертного Платона, должен признать мир идеальных ценностей, вневременных и внепространственных, которые могут и отсутствовать в эмпирической действительности, которые никогда не находят в ней своего законченного выражения, но которые реализуются в прогрессе, этом единственном эмпирически уловимом признаке метафизического единства сущего и должного, и являются духовным маяком человеческой жизни»². В «Опыте эсхатологической метафизики» Бердяев определил свою философию как философию субъекта, философию духа, свободы, философию творчески-динамическую, философию персоналистскую и эсхатологическую. «Философия эсхатологическая вытекает из философской проблемы, поставленной еще Платоном»³. Это, конечно, не означало, что Бердяев выводил свое мировоззрение непосредственно из Платона. В числе своих идейных предшественников он называл Достоевского, Кьеркегора, Ницше, Паскаля, Беме, Августина и в наибольшей мере Канта, но одну из основных тем философии – проблему дуализма чувственного мира и мира идей русский философ воспринял от Платона. Различие философских направлений должно быть основано, по Бердяеву, на противоположности двух исходных точек зрения о познаваемости мира: или бытие познается из объекта, из мира, или оно познается из «я», из человека. «По-настоящему, философия “я”, в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершенного Кантом, хотя он имел предшественников, например, Бл. Августина и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли»⁴.

В «Истории русской философии» В. В. Зеньковский назвал С. Л. Франка последним представителем русского неоплатонизма. Основанием послужила докторская диссертация последнего – «Душа человека», которая была ассимиляцией и оригинальной переработкой широкого круга философских и психологи-

¹ Русская мысль. 1910. № 5. С. 141.

² Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907. С. 21.

³ Бердяев Н. А. Опыта эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 53.

⁴ Там же. С. 14, 15.

ческих идей Платона, Brentano, Гуссерля, Лотце, Липпса, Мейнонга, Бергсона, Фрейда. При этом ссылки на философское учение Платона не являлись чем-то внешним, не были данью историко-философских симпатий Франка, а органически вписывались в весь комплекс рассматриваемых проблем. Общей задачей философской психологии философ считал познание природы «души» как общей, родовой природы мира душевного бытия, как качественно своеобразного целостного единства. «Метод этой науки есть самонаблюдение в подлинном смысле, как живое знание, т. е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой, «эйдетической» сущности...»¹.

Франк утверждал, что область душевной жизни является целостной реальностью, особым миром и что по отношению к этому миру необходимо занять позицию «живого знания», которое является высшим единством бытия и знания и подводит исследователя к единству абсолютного, сверхмирового начала бытия, являющегося единством абсолютного света и разума. Эта явно платоновская конструкция мысли привела философа к выводу, что познание есть актуализация потенциального единства душевной жизни, ее вневременности и неограниченности, посредством превращения душевной жизни в актуальное единство, в актуальную ссзрхвременность и бесконечность.

В опубликованном в 1922 г. курсе лекций Франк вновь подчеркнул свою близость к философским идеям Платона. В «Введении в философию» он писал, что Платон был первым мыслителем, открывшим идеальное бытие. «Платонизм в течение веков и доселе был и есть основа всей творческой философской мысли. Основная мысль Платона неопровержима: так как наши общие понятия, поскольку они истинны, имеют объективное содержание, то, следовательно, кроме единичных вещей, есть и бытие общее (идеальное или бытие идей)»². Франк, называя свое философское учение «идеал-реализмом», возводил его к универсальной, по его мнению, системе Платона, объемлющей и разрешающей вопросы о сущности бытия, о природе человеческого знания и о назначении и смысле человеческой жизни. «Введение в философию» состояло из двух частей – гносеологии и онтологии, хотя в то же время Франк считал, что «гносеология сама есть онтология», так как знание направлено на знание бытия, исследование знания и исследование его объекта (бытия) совпадают, само деление на субъект и объект познания, на познающего и познаваемое, «и само отношение между ними есть факт бытия». Традиция понимания знания как онтологического отношения восходит, по Франку, к философии Платона. «В настоящее время, во всех наиболее глубоких гносеологических направлениях, кантианский критицизм преобразуется в... объективный или платонический идеализм»³. Разбирая типы гносео-

¹ Франк С. Л. Душа человека. М., 1917. С. 29.

² Франк С. Л. Введение в философию. Пг., 1922. С. 33.

³ Там же. С. 11, 12.

логических построений (дуалистический реализм, теорию воздействия, как критический реализм, феноменализм, субъективный и объективный идеализм, монистический реализм или интуитивизм) Франк пришел к выводу, что Платон оказал в наибольшей мере влияние на объективный идеализм и феноменализм своим учением о неисчерпываемости реальности чувственным характером вещей, таящей под собой иной, более глубокий и подлинный «идеальный мир».

А. Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии», рассматривая этапы диалектической истории понимания платонизма, называет имя Гегеля, Целлера, Фуйе, Стюарта, Наторпа и Флоренского. Последний дал глубокую и тонкую концепцию платонизма. Лосев характеризует понимание Флоренским платоновского учения об идеях как мифологическое или магическое, «потому что ни Гегель, ни Наторп, давшие до Флоренского наиболее яркие и ценные концепции платонизма, не дошли до Идеи как самостоятельного мифа, как лика самостоятельного мифа, как лика личности, а только дали – самое большее – логическую структуру мифа»¹. Платонизм понимался Флоренским предельно широко. Из него им выводилась вся европейская и русская духовно-академическая философия. «В платонизме – перед нами один из самых могучих, – скажу более, – самый могучий из ферментов культурной жизни... определить платонизм даже формально, – что он – учение Платона: нет, платонизм и шире учения Платона, и глубже его, хотя в Платоне нашел в себе лучшего из выразителей»². Общая тенденция христианизации философии Платона, присущая русской идеалистической философии, сохранена и у Флоренского. «Будучи исходным пунктом стольких направлений мысли, из которых каждое представляет высокую степень широты, не должен ли платонизм быть таким глубоким движением духа, которому уже нет иного наименования, кроме как символическое, уясняемое *per se*, а не *per aliud*? И, в таком случае, не правильнее ли разуметь платонизм не как определенную, всегда себе равную систему понятий и суждений, но как некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу, от долу – горе?»³. Центральным в основном философском трактате Флоренского «Столп и утверждение истины» являлось рассмотрение антиномичности строения рассудка и поиски ответа на вопрос: «Как возможен рассудок?» Вывод Флоренского состоял в том, что рассудок невозможен сам в себе, так как он существует и раскрывается только через предмет мышления, в котором соединены противоречивые законы его деятельности (закон тождества и закон достаточного основания). Возможность рассудка заключена, по Флоренскому, в данной ему абсолютной актуальной бесконечности, которая, как объект мышления, есть триипостасное единство, составляющее предмет и тему всего богословия.

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 680.

² Флоренский П. А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 5, 6.

³ Там же. С. 6.

Если работы Флоренского «Смысл идеализма» и «Общечеловеческие корни идеализма» специально посвящены исследованию значимости и последующего влияния платоновской философии, то «Столп и утверждение истины» являлся примером ассимиляции и переработки философии Платона, примером проявления общей тенденции платонизма в русской идеалистической философии. Под этой тенденцией философ понимал философскую традицию, восходящую к платоновскому учению об идеях, которая в истории философии называется идеализмом, реализмом в споре об универсалиях, априоризмом или рационализмом в теории познания, спиритуализмом или телеологией в онтологии.

Подводя итог, можно сказать, что активное внимание к платоновской философии в России началось в 20-х годах XIX в. До этого времени платонизм проявлялся в невычлененной форме в общехристианском философствовании, в философских взглядах религиозных вольнодумцев (тверской еп. Федор Добрый, Г. Сковорода, масоны и т. д.). Характерной чертой русской идеалистической философии было то, что почти все ее представители, высоко оценивая значение для них идеализма Платона, стремились к христианизации его учения. Исключением являлись оценки платоновской философии В. С. Соловьевым и В. В. Зеньковским. В статье «Жизненная драма Платона» Соловьев, правомерно считая Платона язычником, делал основной акцент на специфичности языческого характера платоновского мирозерцания. В. В. Зеньковский в «Основах христианской философии», полагая, что платонизм и неоплатонизм, существовавшие в раннем христианстве, заключают в себе стройное и глубокомысленное истолкование бытия, приходит к выводу, что Платон слишком философичен для христианства. «Надо признать, что дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть переходящие вещи и непереходящие идейные формы), а с другой стороны, вносит осложнение и в понимание Бога»¹.

Стремление русской идеалистической философии сблизить философское учение Платона с христианской религией было обусловлено содержанием самой платоновской философии. Интерес к философии Платона в России первой половины XIX в. совпал с широким распространением философии Гегеля, который полагал, что религия и философия имеют одно и то же абсолютное содержание, первая – в форме представления, а вторая – в форме понятия. Мысль Гегеля, что «...именно Платон и его философия более всего способствовали тому, что религия сделалась организацией разумного, царством сверхъестественного, так как он уже положил этому великое начало»², оказала определенное влияние на философско-религиозную ориентацию русской идеалистической философии и способствовала формированию внутреннего, глубинного интереса к платоновской философии.

¹ Зеньковский В. В. Основы Христианской философии. Т. II. Париж, 1964. С. 15.

² Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. М., 1932. С. 124.

ПЛАТОНО-АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ ВЛИЯНИЯ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В истории мировой культуры и особенно в истории философии имена Платона и Аристотеля занимают особое место. И. П. Медведев в своей книге «Византийский гуманизм XIV–XV вв.» (Л., 1976.) начиная вторую главу «Неоплатонизм как философская основа византийского гуманизма» с широкого образа немецкого историка философии Ф. Шульце о том, что корифеи древнегреческой философии Платон и Аристотель явились теми солнцами, вокруг которых, подобно планетам, вращались все последующие наиболее значительные представители философии вплоть до Декарта и Бэкона. Всякий раз, говорил Шульце, как одно из этих светил всплывало над горизонтом, другое опускалось вниз, и это означало, что восходит новая эра на небосклоне философии.

Философские учения Платона и Аристотеля аккумулировали в себе умозительную проблематику такого высокого напряжения, что она стала питательной средой почти всего западноевропейского философствования. Г. В. Ф. Гегель в своих «Лекциях по истории философии» назвал Платона и Аристотеля учителями человечества, считая, что поступательное развитие философии как науки начинается с Платона и далее развивается Аристотелем.

Для нашего дальнейшего изложения примечательным является замечание Гегеля о многозначности термина «аристотелевская философия». В разные исторические эпохи содержание аристотелевской философии принимало различные формы. Гегель перечисляет шесть форм аристотелевской философии в истории аристотелизма. Первой формой он считал философское учение самого Аристотеля. Второй формой – перипатетическую философию эпохи Цицерона с акцептацией основного внимания на естественной истории и на вопросах морали. «Третью форму этой философии представляет собой в высшей степени спекулятивная форма александрийской философии, которую можно назвать новопифагорейской или новоплатоновской, но которую с таким же правом можно также называть новоаристотелевской философией; это та форма александрийской философии, которую александрийцы рассматривали и разрабатывали как учение,

тождественное с платоновской философией». (1) Четвертой формой аристотелевской философии названа схоластическая философия средневековья. После знакомства Западной Европы с сочинениями Аристотеля возникла пятая форма аристотелевской философии, противопоставившая себя схоластике. Шестое значение термина «аристотелевская философия» Гегель связывал с неправильными представлениями комментаторов.

Высокую гегелевскую оценку философских учений Платона и Аристотеля разделяют многие исследователи. Возникла даже несколько упрощенная историко-философская традиция, которая рассматривает развитие философской мысли средневековья как следствие дихотомической борьбы аристотелизма и платонизма. Подобное мнение разделялось, например, акад.Ф. Ф. Успенским. (2)

В исследованиях современных авторов также обращается внимание на философские учения Платона и Аристотеля как на основной источник средневекового философствования. Более того, в ряде исследований проводится мысль о том, что философское мышление Западной Европы и Византии в основных своих проявлениях основывалось на противоречиях между Платоном и Аристотелем, а не на противоречиях между ними и материалистической философией Демокрита и Эпикура. (3)

Философские интенции платонизма и аристотелизма составили основу и определили форму византийской философии и философствующего христианского богословия. Большую роль в сближении христианского вероучения с философией сыграла Александрийская богословская школа в лице таких своих представителей как Тит Флавий Климент и Ориген. «Третья форма» аристотелевской философии, о которой Гегель писал как о своеобразном синтезе аристотелизма и платонизма, разрабатывалась именно этими мыслителями.

Третьим звеном между Александрийской богословской школой и установлением в Византии официальной догматики христианства стали «три светоча капподокийской церкви» IV века – Василий Кесарийский (Великий), Григорий Назианзин (Богослов), Григорий Нисский, которые вслед за Оригеном находились на «магистральном пути христианско-платонической традиции» и исходили из предпосылки о возможности согласия между богооткровенными истинами христианства и платонизирующим аристотелизмом философских исканий. «Постольку, поскольку люди той эпохи вообще желали мыслить философски, они мыслили платонически, понятия и термины платонизма образуют общий язык, на котором противоборствующие доктрины могли объясняться и спорить между собой, платонизм был воспринят в двух вариантах – стоическом, более старомодном, и неоплатоническом, более новом. Рационалистический корректив к Платону давал Аристотель». (4)

Философствующее богословие первых веков христианства занимало по отношению к аристотелевской философии очень сдержанную, почти негативную позицию. Отрицание Аристотелем божественного провидения и бессмертия души

и мира отталкивало от него многих христианских мыслителей, которые в объяснении истин веры предпочитали философские построения Платона и неоплатоников.

Философское учение Платона, выдвигающее трансцендентный мир идей – прообразов вещей чувственного мира, на первый взгляд казалось очень привлекательным и удобным для оформления христианской догматики. Лишь значительно позднее христианские богословы сделали для себя открытие в том, что Платон слишком философичен для христианства, что «дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего, усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть преходящие вещи и непреходящие идейные формы), а с другой стороны, вносит осложнение и в понимание Бога». (5) Примером такого усложненного понимания Бога (Бог является бытием всяческого бытия; Бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что») является осужденное в 1225 г. папой Гонорием III сочинение Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы». Находясь в русле неоплатонической традиции Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Нисского и Августина, автор осужденного философского трактата стремился создать синтез веры и рационалистической мысли, пантеистически объединяя Бога и мир в едином понятии сущего или природы.

В настоящее время, очевидно, можно считать окончательно решенным вопрос о платоновской или, скорее, неоплатонической основе учения отцов церкви. Если позднее церковь объявила своим главным авторитетом Аристотеля, то это не должно заслонять того факта, что своим пониманием мессии (как божественного спасителя мира) христианство, в конечном счете, было обязано не Аристотелю, а именно платонизму, давшему возможность связать эту иудейскую идею с греческой идеей логоса. От Аристотеля христианство заимствовало наукообразный аппарат, но никак не существо учения, в то время как платоновское учение об идеях господствует над церковным учением во всех его наиболее существенных частях, а именно, над основным догматом о двух природах Христа (и, тем самым, над примыкающим к нему догматом о единстве Троицы) и над гамартологией и сотериологией». (6) И. П. Медведев, рассматривая неоплатонизм как философскую основу византийского гуманизма, приводит большую библиографию исследований немецких, английских, французских и итальянских ученых о судьбах средневекового платонизма. Значимость платонизма для христианства была огромной, но, тем не менее, в 1231 г. папа Григорий IX официально рекомендовал изучение работ Аристотеля, так как полагал, что польза от них превышает их опасность по сравнению с сочинениями Платона. В православном регионе христианства – в Византии – произошло примерно то же. Синодик – официальный «чин православия», провозглашавший «анафемы» еретикам и «вечную память» ревнителям православия и составлявшийся на основании протоколов вселенских соборов, зафиксировал резкое осуждение пла-

тоновской философии. «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV века поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона». (7)

Что же не устраивало монотеистическое богословие христианства в платонизме и в его неоплатонистических модификациях? С одной стороны, христианский монотеизм нуждался в концепции идеального мира и в обосновании бессмертия души, а с другой стороны, в теории воплощения идей в материи и в символическом истолковании действительности. Решение этих проблем в неоплатонизме и в христианстве было различным. Безличное «единое» неоплатонистического абсолюта не могло адекватно соответствовать христианскому требованию обоснования личного абсолюта божества. Христианский монотеизм стремился доказать противоположность мира и бога в противовес неоплатонистическому учению об эманациях, отождествляющего мир и божество, которое, истекая в мир, воплощается в нем. Учение об эманациях устраняло субстанциальное различие между миром и Богом и создавало предпосылки для возникновения и развития пантеистического взгляда на мир. Наконец, платонизм и неоплатонизм, при всем своем пиетете к идее и миру вечных идей, своим учением о вечности материи подрывали одну из основных догм христианского монотеизма – догму о творении мира из ничего.

Аристотель со своей критикой Платона и особенно его учения об идеях был более приемлем для оформления догматики христианского монотеизма. Основатель перипатетической философии хотя и утверждал независимое существование материального мира, но в то же время своим учением о пассивной роли материи обосновывал идею первотолчка, дающего материи форму и движение. Таким образом, аристотелевская философия открывала возможность сформулировать идею божества, более пригодную для христианского монотеизма, чем безличный абсолют платонизма.

Исторические судьбы византийской культуры сложились таким образом, что в Средние века она оказывалась единственной преемницей античной философии и культуры. Усвоив философские идеи платонизма и аристотелизма, византийская философия выявила их внутренние противоречия. На фоне собственных религиозно-философских проблем в Византии произошло своеобразное сращение платонизма и аристотелизма на неоплатонической основе, которая представляла собой «фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля». (8)

Для византийской философской мысли были характерны сочинения с такими названиями как «О проблемах, по которым Аристотель расходился с Платоном», «Сравнение Платона и Аристотеля», «Против клеветников на Платона». Широкий круг представителей византийской культуры: Михаил Пселл (1018–1097), Иоанн Итал (2-ая пол. XI в.), Фома Магистр (ок. 1270–ок. 1325), Максим Плануд (1255–1310), Мануил Мосхопуп (2-ая пол. XIII–20-е гг. XIV),

Феодор Метохит (1260–1332), Никифор Григора (1290–1360), Георгий Гемист Плифон (ок. 1360–1452), Виссарион Никейский (1395–1472), Михаил Апостоль (1422–1480), Иоанн Аргиропул (нач. XV в. – 1487) придерживался принципов платоновской философии.

Стремление примирить философское учение Платона и Аристотеля и сочетать их с христианским вероучением было характерно для мыслителей типа Никифора Хумна (1250–1327), Варлаама Калабрийского (ум. 1350), Григория Акиндина (нач. XIV в. – 1349), Иоанна Хортасмена (1370–1436/7), Дмитрия Кидониса (1324–1397/8).

С другой стороны, приверженцы аристотелевской философии, представлявшие, так называемую, монашескую партию и выражавшие отчасти направление официального философствующего богословия – патриарх Геннадий Схолярый (1242–ок. 1313), Георгий Трапезунский (1395–1486) и др., подвергли философию Платона резкой критике и добились церковного осуждения платоновской философии в целом и отдельных ее последователей (Иоанна Итала) (9), в частности.

При этом характерной особенностью византийской философии в ее отношении к учениям Платона к Аристотеля было то, что даже явные последователи платоновской философии старались по возможности избегать упоминания имени своего учителя и прибегали к скрытому цитированию его текстов. Например, философский трактат Виссариона Никейского «Против клеветников Платона» был посвящен защите Георгия Гемиста Плифони от нападок Георгия Трапезунского. Знаток и ценитель платоновской философии Виссарион Никейский защищал суть философского учения, а не честь и имя философа-язычника, которого он зачастую свободно и без ссылок цитировал. Подобное отношение к философским учениям Платона и Аристотеля привело к тому, что византийская культура в своем влиянии на становление и формирование молодых славянских цивилизаций (болгарской и русской) сформировало специфическое их отношение к философскому наследию греческой античности.

* * *

Рассмотрение русско-болгарских философских связей было бы неполным без темы изучения идей платонизма и аристотелизма в болгарской и русской средневековой философской мысли. Исследователи болгарской письменности и болгарской философской культуры (10), как правило, пишут о так называемом золотом веке болгарской письменности и болгарской культуры, соотнося его с царствованием Симеона – сына и преемника царя Бориса, официально принявшего и утвердившего христианство в Болгарии. Воспитывался Симеон при византийском дворе и получил блестящее греческое образование. Е. Е. Голубин-

ский приводит свидетельство кремонского епископа Лиугипранда, бывшего неоднократно посланником в Константинополе, о том, что Симеон с детства изучал риторику по Демосфену и логику по Аристотелю. (11) Большое внимание Симеон придавал переводческой деятельности как одной из важнейших сторон культурного строительства. Собственный перевод избранных глав Иоанна Златоуста он назвал «Златоструем». Подборка переводов, сделанных по заказу и поручению Симеона, дают основание сделать вывод о том, что для ученого болгарского монарха образцом образования было именно византийско-греческое образование. Гибель первого Болгарского царства прервала культурную деятельность Симеона и устранила для Болгарии возможность продолжать играть роль приемницы и продолжательницы византийской, по своему основному содержанию, образованности.

Блестящая плеяда деятелей золотого века болгарской культуры (Климент Охридский, Константин Преславский, Иоанн Экзарх, Тудор Доксов, Иоанн пресвитер, пресвитер Григорий) в написании самостоятельных теоретических произведений и в переводах философско-богословских сочинений греческой патристики развивала религиозно-философские интенции кирилло-мефодиевской традиции. Многообразие оценок совокупности сочинений Константина Философа сходитя на признании неоплатонического характера (12) его миросозерцательных установок и на подчеркивании его значимости в формировании болгарской философской культуры, которая «благодаря деятельности Константина Философа влилась в общее русло развития европейской средневековой философии и внесла исключительный вклад в развитие славянской цивилизации». (13)

Интересную оценку этого периода болгарской культуры, сделанную болгарским ученым К. Куюмджиевым, приводит Э. Г. Зыков, характеризуя ее как проявление духовно-аристократического снобизма. К. Куюмджиев писал о том, что болгарская литература Средневековья «по самой сути – философская литература. Потому как никакие другие проблемы, кроме философских, ее не интересуют: это проблемы жизни и смерти, духа и тела, жизни вечной и временной, явления и сущности. Все в ней направлено к трансцендентному, потустороннему. Основное ее содержание – духовное, центральная ее проблема – проблема духа. Она с отвращением отворачивается от всего земного, материального, чтобы сосредоточиться на “вечных” проблемах человеческого существования». (14) В этой оценке вся богословская проблематика отождествляется с философской. При этом игнорировались историософские идеи болгарской книжности, питавшиеся, в конечном счете, практическо-политическими, государственными соображениями. С другой стороны, многое в этой оценке верно характеризует специфику средневекового религиозного миросозерцания и может быть отнесено не только к болгарской, но, с рядом оговорок, и к зарождающейся и формирующейся христианской культуре русского Средневековья.

* * *

Освещение проблемы распространения философского наследия Аристотеля и Платона в средневековой Болгарии и Руси находится на различных стадиях историко-философского исследования. Наибольшее внимание было уделено исследователями судьбе аристотелевского философского наследия в духовной культуре Болгарии и Руси. Ряд монографических исследований и статей (15) рассматривают вопросы распространения аристотелевской философии в различные исторические периоды. Вопросам же распространения в Болгарии и на Руси философского учения Платона и неоплатоников уделено внимания было гораздо меньше. (16) Основательная разработка вопроса о значении и месте платонизма и аристотелизма в болгарской и древнерусской духовной культуре является еще делом предстоящих исследований. Решение вопроса о том, в каком смысле болгарская философская культура является одним из источников распространения идей платонизма и аристотелизма в русской средневековой философии зависит от того, насколько исследователи сумеют преодолеть трудности, связанные с узким кругом общих для Болгарии и Руси памятников славянской переводной письменности.

Исследователи истории средневековой болгарской философской мысли пришли к выводу, что распространение и усвоение философского наследия Аристотеля началось на самых ранних этапах культурной политики Бориса и Симеона. Среди переводных памятников философской мысли были и труды Аристотеля. Б. Пейчев в статье «Восприятие аристотелевской философии в средневековой Болгарии» писал о прямом и косвенном введении аристотелевского философского наследия в болгарскую письменность, начиная с IX века. Прямое восприятие Аристотеля состояло в переводе, редактировании, изучении и комментировании компиляций, реминисценций и подражаний сочинениям Аристотеля.

В Болгарии в наибольшей мере привился косвенный путь распространения аристотелизма. Уже Константин (Кирилл) Философ в своем догматическом сочинении «Написание о правой вере» опирался на ряд положений аристотелевского «Органона». Почти во всех историко-философских исследованиях при анализе влияния аристотелевской философии на болгарскую философскую мысль, как правило, указывается на влияние учения Аристотеля о сущности и свойствах на Климента Охридского и Константина Преславского, подчеркивается стремление Константина Констенчского представить Аристотеля как христианского мыслителя.

Если в Болгарии аристотелевская философия воспринималась как прямо, так и косвенно, то в Киевской Руси был распространен исключительно косвенный способ восприятия наследия греческой античности. Имеются свидетельства, что лишь в XVII веке отдельные сочинения Аристотеля стали проникать на русские

земли. Так, например, в свите иерусалимского патриарха Паисия, прибывшего 27 января 1649 года в Москву, был иеромонах Арсений Грек. В его библиотеке, помимо книг Дамаскина и Златоуста, было сочинение Аристотеля на латинском языке. Греческие списки аристотелевской «Физики» и «Об истории животных» (17) в середине XVII века вывез из святогорских монастырей Арсений Суханов.

Еще в большей мере косвенный путь распространения был характерен для платонизма. Если Аристотель стал официально признанным авторитетом для христианства, то само имя Платона, согласно предписанию православного «Синодика», предавалось анафеме со всех амвонов православного мира. Вышеописанное отношение к Аристотелю и Платону в Византии несомненно сказалось в Болгарии, а затем и в Киевской Руси. В век Симеона ссылаться на Аристотеля было невозможно, даже в позитивном плане, так как это стало признаком хорошего тона и христианского такта, тогда как симпатии к платоновской философии приходилось, как правило, прятать и скрывать. Но симпатии эти были настолько велики, что в определенной мере сумели сориентировать общую направленность духовной жизни Византии, Болгарии и Руси.

Одна из характерных особенностей прямого или косвенного восприятия болгарскими и русскими книжниками идей Платона и Аристотеля связана с тем, что при выборе ими тех или иных сочинений для перевода явно преобладал интерес не к современной им византийской литературе, а к классической греческой церковной литературе IV–VI веков, патристической литературе, которая имела огромное значение в духовной культуре Болгарии и Киевской Руси. Таким образом, отношение болгарских и русских книжников к Платону и Аристотелю фиксирует противоречивую, почти парадоксальную, ситуацию. С одной стороны, явная ориентация на патристику IV–VI веков с ее неоплатоническими философскими интенциями, а с другой стороны, следование предписаниям современного византийского философствования с подчеркнутым вниманием к перипатетической философии. В философской культуре Болгарии и Руси возникло двойственное отношение к великим представителям греческой философии: внешнее, предписанное церковью, следование аристотелизму, и внутренний интерес и любовь к философии Платона.

Особой популярностью у славянских книжников пользовались, так называемые, великие каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский. Очень высок был также интерес к сочинениям Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Паламы и многих других ориентированных на александрийскую богословскую школу церковных писателей.

Одним из наиболее известных общих памятников культуры болгарского и русского народов является Симеонов сборник или Изборник Святослава 1073 года. Болгарский исследователь Б. Пейчев, посвятивший философским разделам Симеонова сборника специальную монографию, характеризует основной фило-

софский трактат сборника как славянскую рецепцию теоретического наследия Аристотеля. В состав Симеонова сборника входили отрывки из произведений Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иустина Философа, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита и др. (18) Уже один перечень имен этих авторов свидетельствует о том, что Симеонов сборник составлен с оглядкой и ориентацией на платонизирующий аристотелизм александрийской богословской школы. Основные же философские трактаты этого памятника – «Максимова различение сущности и естества по внешним» и «Феодора, пресвитера Раифского о тех же», написанные Максимом Исповедником и Феодором Раифским (19), прямо восходили не только к аристотелевскому «Органону», «Категориям» и «Исагоге» Порфирия, но и непосредственно к основному сочинению Аристотеля «Метафизика». «Основным источником здесь является Аристотель. Максим пишет в заглавии своего раздела, что он интерпретирует не одного, но многих философов, однако анализ текстов как Максима, так и Феодора позволяет утверждать, что переведенные и помещенные в Симеонов сборник авторы опирались на сочинения только Аристотеля, мыслителя-энциклопедиста, который в своих трудах систематизировал и оценил существовавшие до него воззрения по этой проблеме». (20)

Огромное значение в распространении идей аристотелевской философии сыграло творчество Иоанна Экзарха Болгарского. Можно с уверенностью утверждать, что «Шестоднев» – основное его сочинение – заложил основы определенной традиции болгарской и русской духовной культуры в отношении к наследию греческой античности. Уже в названии «Шестоднева», наряду с именами Василия Великого, Севериана Гавальского, Козьмы Индикоплова, упоминается Аристотель. «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского был одной из популярнейших книг русского средневековья и служил важным источником для знакомства с натурфилософскими взглядами Аристотеля. Экзарх Иоанн, получивший, как и Симеон, образование непосредственно в Византии, был осведомлен о противоречивом отношении официального православия к философским учениям Аристотеля и Платона. Излагая основы аристотелевской философии по Василию, Экзарх Иоанн высказывает свое отношение и к Платону. Болгарский мыслитель, например, выразил в «Шестодневе» свое несогласие с мнением Аристотеля о начале вещей, который, несмотря на все его уважение к Платону, «идет против учителя своего, “первого философа”». Иоанн роняет, походя, даже такие слова: «Но поистине, Аристотель, твои премудрые словеса подобны суть морской пене». (21) Это еще раз свидетельствует, что официальные запреты платоновской философии не всегда достигали своей цели. Глубинный интерес к философии Платона оставался даже в среде почитателей аристотелизма.

Особенно большой вклад в распространение аристотелизма по всем культурным регионам славянского мира Экзарх Иоанн сделал своим переводом сорока восьми глав «Источника знания» Иоанна Дамаскина под заглавием «Небе-

са», которые впоследствии вошли в капитальный труд митрополита Макария «Великие Четьи-Минеи» (22).

Философские главы «Источника знания» под названием «Диалектика» и вторая часть этого сочинения «О ересь» – примыкали к еще одному важному разделу сочинения Иоанна Дамаскина – «Точному изложению православной веры», который был первым опытом систематического изложения догматического богословия. В этом сочинении Иоанн Дамаскин изложил все главные догматы веры, а также очень пространно остановился на религиозно-философских спорах, которые происходили, начиная с IV века: это учение о божественном происхождении Иисуса Христа и Святого духа; учение о двух естествах и двух волях во Христе. О предметах откровения Иоанн Дамаскин рассуждал на основании Писания, учения «отцов церкви» и, наконец, по соображениям разума; в последнем случае, он стремился пользоваться психологическими сведениями и наблюдениями над природой. Философские главы или «Диалектику» Иоанн Дамаскин построил на основании «Введения» к «Категориям» Аристотеля Порфирия и «Категорий» самого Аристотеля. Логическое учение Аристотеля было у Иоанна Дамаскина дополнением к его системе догматического богословия потому, что оно, по его словам, есть орудие для богословия, так же как и для философии, и помогает изучать умозрительные предметы ясно и отчетливо. Шестьдесят седьмая глава «Диалектики» Иоанна Дамаскина называлась «Шесть определений философии»: «Философия есть познание сущего, как такового, т.е. природы сущего. Философия есть познание божественных и человеческих вещей. Философия есть помышление о смерти произвольной и естественной. Философия есть уподобление Богу в возможной для человека степени. Мы уподобляемся Богу через справедливость, святость и добро... Святость выше справедливости и совпадает с добром... Философия есть искусство из искусств и наука из наук. Ибо философия есть начало всякого искусства, так как ею было изобретено всякое искусство. Философия есть любовь к мудрости, а истинная Премудрость есть Бог. Таким образом, любовь к Богу – вот истинная философия» (23).

Первое определение философии в древнерусской литературе (Летопись Нестора) почти буквально повторяет это аристотелевское определение Иоанна Дамаскина (24), которое отчетливо прослеживается также в «Послании к великому князю Владимиру Мономаху о посте или о внимании к себе» киевского митрополита Никифора. Неоднократно разными авторами подчеркивалась также связь «Диалектики» с философскими разделами «Изборника Святослава 1073 г.» (25).

Свое отношение к философии Платона Иоанн Дамаскин выразил в книге «О ересь», рассматривая и перечисляя различные ереси у эллинов. «Платоники полагали, что существует Бог, материя, форма и мир сотворенный и тленный, и что душа не сотворена, бессмертна и божественна, что в ней три части: разумная, раздражительная и нежелательная. Платон учил, чтобы жены у всех

были общие, и никто не имел собственной своей супруги, но желающие жили бы с желающими. Он также допускал переселение душ в тела даже диких зверей. Вместе с тем учил, что и многие боги происходят от одного» (26).

Авторитет Иоанна Дамаскина в Болгарии и на Руси был очень высок. На протяжении многих столетий православие пользовалось символом веры в формулировке этого завершителя и систематизатора греческой патристики. Написанный в XVII веке Петром Могилой новый символ веры потребовал специальных объяснений и оправданий перед памятью святого Иоанна Дамаскина: «...в XVII веке вселявшиеся в Церковь нашу некие от иностранцев плевелы, заставили ее помыслить о предостережении чад своих от заразы, явным исповеданием, что в Апостольской восточной вере православно, и что напротив, не православно и погрешительно» (27).

Уже сам по себе тот факт, что Иоанн Дамаскин рассматривал Платона и высказывался о нем в своей книге «О ересях» во многом сказался на судьбе платонизма в болгарской и русской книжности. Если перед русской религиозно-философской мыслью вставал вопрос о том, кому отдать предпочтение – Аристотелю или Платону, то вплоть до XVIII века, как правило, предпочтение отдавалось аристотелевской философии. Только в начале XIX века в довольно отчетливой форме проявились тенденции связать русское православие с философией Платона и философскими концепциями, близкими ей. Например, архимандрит Гавриил следующим образом охарактеризовал отношение православия первой половины XIX в. к Аристотелю и Платону: «Аристотель воцарился во всех школах папистических и своей сухостью обезобразил наилучших гениев Запада как, например, Фому Аквината, Фому Кемпийского; напротив Россия, не отвергая логики Аристотеля, преимущественно любила Платона. Диалектические тонкости Аристотеля способствовали распространению вольномыслия по всему западу. Любомудрие русских непоколебимо, непреложно, живо и действенно, как основанное на изречениях ума божеского и человеческого» (28). До этого же времени в духовной культуре Украины и Руси платонизм существовал и распространялся лишь в снятом виде общехристианских установок или в косвенном усвоении неоплатонических модификаций, посредством восприятия на Руси богословских сочинений, ассимилировавших те или иные идеи платонизма и неоплатонизма или, что было гораздо чаще, неоплатонизирующего аристотелизма.

Косвенным, но очень важным, источником распространения на Руси идей платонизма и неоплатонизма стал корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Произошло это во время так называемого «второго южнославянского» влияния на Россию в XIV–XV вв. В конце XIV века болгарский монах Исайя из Сера закончил свой двадцатилетний труд – перевод на славянский язык сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «О таинственном богословии») и схолий к ним, составленных знаменитым критиком монофелитства Максимом Исповедником.

На Русь они попали в собственноручной копии митрополита Киприана, вызвав к себе очень пристальный и длительный интерес (это сочинение неоднократно переписывалось в XV–XVIII вв.).

Философская основа ареопагитик покоилась на очень изощренном соединении богословского учения, созданного представителями капподокийской школы, с неоплатоническим учением Прокла. Исследователи связывают отдельные положения сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита непосредственно с центральными идеями платоновского «Парменида» и с учением Плотина о Душе, Уме и Едином. «Апофатическая методика Дионисия, заимствованная у Плотина, вне всякого сомнения связана с понятием единого, трансцендентного всему, что может быть наименовано, и поэтому трансцендентного самим тринитарным понятиям христианского богословия» (29). Вообще для Псевдо-Дионисия Ареопагита, как и для его комментатора Максима Исповедника, были свойственны не только частые высказывания в духе учений Аристотеля, Платона и неоплатоников, но и прямые компиляции из их текстов (30).

Среди причин, обусловивших необходимость перевода на славянский язык сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, называют причины внешние и внутренние. К внешним причинам можно отнести высокую развитость и навыки техники перевода школы болгарского патриарха Евфимия, разработанность сложнейших философских понятий и терминов. Проникновение на Балканы исихастского движения можно отнести к кругу причин внутренних.

Центром исихастского движения была Святая Гора – Афон. Среди греческих монастырей на Афоне были и славянские (Зографский, Хилендарский, Пантелеймонов). «Афон являлся лабораторией, в которой формировались богословские системы для всей восточной версии христианства, училищем греко-славянского клерикализма, сосредоточием соответствующей книжности. И в Византию, и к славянам отсюда шли патриархи, епископы, церковные учителя и литераторы; сюда стекались греческие и славянские монахи и паломники и объединялись в книжной работе» (31).

Исихазм можно считать одним из источников распространения в Болгарии и на Руси платонизма, ассимилированного в богословских сочинениях. Теоретиками исихазма были афонские монахи Григорий Синаит и Григорий Палама, опиравшиеся в разработке учений об «исихии» и «умном делании», прежде всего, на мистико-аскетические сочинения Ефрема и Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова. Практическо-религиозной установкой исихазма было познание Бога и достижение слияния с ним еще в земной жизни посредством сложной психосоматической медитации. Философской же основой исихазма стал неоплатонизм в интерпретации Псевдо-Дионисия Ареопагита (32). Особенности симпатии у исихастов вызывали христологические воззрения ареопагитик, восходящие непосредственно к платоническим, а не к неоплатоническим основаниям. Наибольшее неприятие среди философских исканий своего

времени исихасты испытывали, вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом, к аристотелевскому логицизму, который меньше всего отвечал их запросам и совершенно не гармонировал с их душевным складом и умонастроением.

Из исихастских кругов тырновской школы вышел также перевод «Диоптры» Филиппа Пустынника, который, как и «Шестоднев» Экзарха Иоанна Болгарского, имел на Руси широкое хождение, вплоть до XIX века. Исследователи этого византийского памятника XI века подчеркивали его связь с греческой философией и обращали внимание на «знакомство Филиппа с Платоном, Аристотелем и Платином» (33).

Помимо «Диоптры», в первой половине XIV века на Руси появились переводы многих сочинений религиозно-философского характера: «Постничество» Василия Великого, «Слова о духовном совершенстве» Диадокха Фотийского, «Главизны» Епиктета Философа с толкованиями Максима Исповедника, «Слова» Исаака Сирина, различные сочинения Нила Философа, «Воспоминания к своей душе» Петра Дамаскина, творения Симеона нового Богослова, «Толкование на Лествицу» (возможно, Псёла), сочинения против латинян и «Беседование» Григория Паламы, сочинение Давида против Варлаама и Акиндина, «Маргерит» Иоанна Златоуста, «Шестоднев» Севериана Гавальского. Большое значение имел славянский перевод сочинений Давида Дисипата (34), посвященных защите учения Григория Паламы. К памятникам исихастской литературы относится также славянский перевод «Центурий» Каллиста и Игнатия (35).

Сейчас трудно установить, какие сочинения были переведены болгарскими переводчиками с греческого языка на славянский и завезены на Русь, а какие были выполнены непосредственно русскими книжниками. Но если бы даже на Русь были завезены только «Шестоднев» Экзарха Иоанна Болгарского, Симеонов сборник, сочинения Иоанна Дамаскина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, то и этого было бы достаточно для утверждения мысли о том, что болгарская философская культура была одним из основных источников распространения идей платонизма и аристотелизма в русской средневековой философии. Нет никакого сомнения, что именно эта философская традиция, уже в XII веке на стадии своего развития и подъема, стимулировала, например, следующее рассуждение Климента смолятича, в одном из посланий которого читаем: «Говоришь ты: “Прославляешь себя писанием, философом себя почитая”, но тут и сам себя обличаешь: когда я тебе так писал? Не писал и писать не хотел! Говоришь мне: “философию излагаешь”, – и это совсем несправедливо ты пишешь, будто, оставив Священное писание, излагал я Гомера, и Аристотеля, и Платона, которые средь греческих столпов славнейшими были» (36).

Ярким примером того, как официальная религиозно-философская традиция корректировала философское умонастроение мыслителя, является творчество Максима Грека. Воспитанный на сочинениях Платона, Аристотеля, Плотина, Плифона, прошедший философскую и филологическую выучку в ренес-

сансной Италии, мыслитель часто обращался к тем или иным платоновским понятиям и образам. Так, например, в сочинении «Беседа души и ума по вопросу и ответу о еже откуда страсти рождаются в них, в том же и о божественном промысле и на звездочетцах» душа обращается к уму со следующими словами: «Откуда же, как некий искусный кормчий, все тело направляешь ты движением своих мыслей. Но как возникший, сброшенный буйными конями, победы лишаясь, нередко же и самой жизни, так и ты, часто одержим омрачающей страстью, или губительной завистью, или гневом, или скорбью» (37). По мнению многих исследователей этот образ восходит к платоновскому «Федру» с его колесницей, управляемой возникшим-разумом, влекомой двумя конями: одним спокойным и разумным, другим – горячим и безумным. Максим Грек дает христианскую интерпретацию этого платоновского образа. Ум для него не что иное, как божественный Логос; несовершенство разума приводит к несовершенству веры и первородному греху, который является причиной пагубных страстей, одолеваящих свирепых коней и каждую минуту грозящих перевернуть вверх дном колесницу души.

Существует и другое мнение, высказанное М. М. Буланиным, о том, что образы кормчего и возницы были слишком распространены в античной и византийской литературе, чтобы можно было говорить о заимствовании из Платона, но и А. И. Клибанов полагает, что содержание сочинений Максима Грека о Платоне предполагает непосредственное знакомство с произведениями греческого мыслителя (38). Общий вывод, к которому приходят исследователи творчества Максима Грека, состоит в том, что в основании его философских штудий лежат неоплатонические взгляды, «которые он вынес из флорентийской школы Марселио Фичино и которые оказались созвучными с изучаемыми им творениями некоторых церковных писателей – Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника» (39). Занятия в платоновской Академии периода флорентийских общений с Марселио Фичино и Анджело Полициано не могли пройти для Максима Грека бесследно. В сочинении «Слово на латинов, яко нелеть есть ни единому приложить что или убавити в божественном исповедании непорочныя христианьския веры» он вспоминает о годах, проведенных в Италии и дает характеристику господствовавшего там философского умонастроения: «Обратись мысленно к училищам итальянским и увидишь там подобно потокам текущим и наиболее потопляющим учения Аристотеля и Платона и последователей их. И никакое у них основоположение не утверждается крепко, ни человеческое, ни божественное, если аристотелевским силлогизмом не обоснуют это положение. Если же не совпадает с их представлением, то или как негодное отбрасывают его, или, если кажется противоположным их науке, подгоняют к аристотелевскому учению и как истинное защищают» (40). Неоплатонические симпатии Максима Грека проявились также в патриотических сочинениях для перевода с греческого языка. Переведены были отдельные сочинения Василия Великого, Григория

Богослова, Григория Нисского и, наконец, из Лексикона Свида были переведены статьи об Оригене и Платоне (41).

Влияние Савонаролы, а затем более чем сорокалетнее пребывание в одном из афонских монастырей существенно изменило философские ориентации Максима Грека. Приглашенный из Афона в Москву для исправления богослужебных книг, монах-философ пишет полемическое сочинение – «Слово обличительное против еллинского заблуждения», в котором призывает не прельщаться сладостью эллинского красноречия. «В том и заключается, действительно, совершенство рачителя священной мудрости, чтобы присоединиться самой конечной цели желаний (т. е. Богу), – не знанием пустоголовых и негодных басней, не хитросплетенным академическим высокоумием, но прилежным хранением боговдохновенных заповедей и смирением, незлобивым мудрствованием души». В другом своем сочинении «Возражения против Иоанна Людовика, толкователя священной книги блаженного Августина, епископа Иппонского» Максим Грек выступает против христианизации Платона и предостерегает от увлечения сочинениями его неоплатонических последователей («проклятого еретика» Оригена, Альберта и «темноименного» Скота), которые пишут от земного мудрствования, а не от Духа Святого. «Напрасно ты Людовик, приводишь в качестве достоверных свидетелей для доказательства счастья и рока – Платона, Аристотеля, Плотина и некоторых других нечестивых эллинов, ничего истинного и угодного Богу не мудрствовавших и в большинстве случаев противоречащих друг другу». Наивысшим авторитетом для Максима Грека стал Иоанн Дамаскин, который, по его мнению, достиг высшего познания философии и богословия. «Латиняне, о. Григорий, сильно заблудились и постоянно заблуждаются увлекаясь эллинскими и римскими науками и книгами еврейскими и арабскими. Поэтому ты всеми мерами удаляйся от них, а внимай учителям православным. Чего лучше, господин мой, книги Дамаскина».

Максим Грек, будучи внутренне убежденным, что настоящая философия находится только в сочинениях Платона, так как именно этот греческий мыслитель среди всех «философов верховный» («Беседа души и тела о происхождении страстей»), тем не менее, для изучения философии рекомендует не философа-язычника, а православные книги канонизированного церковью святого Иоанна Дамаскина. Философская ориентация православного богословия на сочинения Иоанна Дамаскина привела аристотелевскую философию к главенствующему положению на Руси вплоть до XVII–первой половины XVIII веков. Схоластизированный Аристотель был положен в основание философских курсов как в Киево-Могилянской академии, так и в Московской Славяно-Греко-Латинской академии.

Интересная оценка философских учений Платона и Аристотеля представлена в популярной на Руси XVIII века переводной книге «Зерцало древней учености или описание древних философов, их сект и различных упражнений». Неизвестный автор выказал большую историко-философскую осведомленность и

дал верное объяснение причин господства аристотелизма в средневековой западноевропейской философии. «Христиане одни только Платоновой философии держались, как в первые времена, так и несколько после, как то Юстин Мученик, Климент Александрийский, Ориген, Василий, Григорий Назианзен и Августин. Но что Аристотелева философия напротив того была тогда в великом презрении, то понять можно и из сего, что Юстин Мученик написал целую книгу под заглавием: *Confutatio dogmatum Aristotelis*; то есть Опровержение учения Аристотелева. Но Аристотель, со своей стороны, многих имел защитников и последователей по прошествии VIII века... которые везде в публичных школах, ими учрежденных, Аристотелевы книги на арапский язык переведенные читать приказывали. Начальник их Авиценна арап, и после его Аверрой в двенадцатом веке своими примечаниями более затмили нежели к уразумению удобнейшими сделали оные книги. Такое учение Аристотелево перешло в Германию, Италию, Галию... после того многие ученые мужи старались погрешности его исправить, из коих главными почитаются Петр Ломбард, Епископ Парижский, Альберт Великий... Отсюда то начало свое взымала Философия классическая, или школьная, полемику во многих Школах преподавать оную стали».

В предшествующих XI–XV веках влияние аристотелевской философии на Руси было еще не таким вседвлюющим и проявлялось главным образом в форме неоплатонизирующего аристотелизма. Византийская богословско-философская мысль как непосредственно, так и в болгарских модификациях, повлиявших на формирование русской философской культуры, провела различие между афинским и сирийским неоплатонизмом, с одной стороны, и александрийской богословской школы – с другой. Александрийский неоплатонизм V–VI вв. испытал настолько сильное влияние перипатетической философии с ее научно-рационалистическими тенденциями, что можно говорить об историко-философском феномене неоплатонизирующего аристотелизма и о его непосредственной трансплантации в структуру религиозно-философской мысли Болгарии и Руси.

Примечания

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. X. М., 1932. С. 235.

2. Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии XI–XII веков // ЖМНП. 1891. № 9–10; 1892, № 1–2; Он же. Синодик в неделю православия. Одесса, 1892; См. также: Лебедев А. С. К истории просвещения Византии: спор о Платоне и Аристотеле в XV веке // Православное обозрение. 1875, № 8; Соколов П. Как отцы церкви первых пяти веков думали о философии вообще и особенно о философии Платона // Опыты упражнений воспитанников Киевской Духовной Академии. Т. 1. Киев, 1832.

3. История Византии. Т. 3. М., 1967. С. 242; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 51.

4. Культура Византии. IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 69, 43.
5. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Т. 1. Париж, 1964. С. 15.
6. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 52–53.
7. Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии XI–XII веков // ЖМНП. 1892. № 2. С. 403.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 129.
9. Успенский Ф. И. Синодик в неделю православия (сводный текст с приложениями). Одесса, 1893. С. 18.
10. Развитие на философската мисъл в България. София, 1966; История на философската мисъл в България. София, 1970–1976; Одиннадцать веков болгарской философской мысли. София, 1973.
11. Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей. Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. М., 1871. С. 166.
12. См.: например, о приверженности Константина Философа неоплатоническому учению Псевдо-Дионисия Ареопагита в ст.: *Константин (Кирилл) Философ* // Материалы от научните конференции по случай 1150-годишнината от рождението му Велико Търново и Рим, 1977.
13. Бъчваров М. Константин Философ Кирилл и българската философска култура // Проблема на културата, 1980. № 6 (18). С. 73.
14. Зыков Э. Г. Заметки о русско-болгарских литературных связях старшей поры (X–XI) // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. I. Л., 1976. С. 19.
15. Зубов В. П. Аристотель. М., 1963; Райков Б. Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. М.; Л., 1947; Пейчев Б. Възприемане на Аристотеловата философия в средновековна България // Философска мисъл. София, 1978. Кн. 8; Он же. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983; Рогович М. Д., Кирик Д. П. Философия Аристотеля на Украине (XIV–перша половина XVIII ст.) // Философска думка, 1978. п. 6; Петров Л. А. Первые аристотелики и вольфианцы в России // Труды Иркутского государственного университета им. А. А. Жданова. Т. X, VI. Иркутск, 1967. Сер. философия, вып. 5; Фонкич Б. А. Греческо-русские культурные связи в XV–XVIII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977; Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-могилянской академии. Киев, 1982.
16. Клибанов А. И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // ТОДРЛ. Т. XIII. М., 1957; Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979; Андрушко В. А. Ареопагитики в отечественной культуре XV–XVIII вв. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983; Шахматов М. Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества. Прага, 1930. Т. 2.
17. Фонкич Б. А. Греческо-русские культурные связи в XV–XVIII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 93.

18. Все эти авторы впоследствии переводились на Руси и изучались. См.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографический материал. СПб., 1903.

19. Мы не касаемся здесь споров о тождестве Феодора Раифского и Теодора Фаранского и об отношении последнего к монофелитству. См.: *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983; *Гаврюшин Н. К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение, 1983. № 4.

20. *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Указ. соч. С. 27.

21. *Калайдович К.* Иоанн экзарх Болгарский. М., 1824. С. 152, 153.

22. Памятники славяно-русской письменности. Изд. Археографической комиссии. Т. 1. Вып. 10. М., 1901.

23. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина: Т. I. СПб., 1913. С. 118.

24. *Свенцицкий И. С.* Начала философии в русской литературе // Галицко-русские матицы. Т. I. Кн. 2. Львов, 1901. С. 166.

25. *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. II. 4.2. М., 1859; *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Указ. соч.

26. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. I. СПб., 1913. С. 123–124.

27. Рассуждение о книге, именуемой православное исповедание веры соборныя и апостольския церкви восточный, сочиненной Киевским митрополитом Петром Могилою, читанное в публичном собрании Санкт-Петербургской Александровской Академии 1804 года Генваря 25 дня кандидатом Богословия Алексеем Волховским. СПб., 1804. С. 4–5.

28. *Гавриил арх.* История философии. Ч. VI. Казань, 1840. С. 25.

29. *Андрушко В. А.* Ареопагитики в отечественной культуре XV–XVIII вв. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 70.

30. *Клибанов А. И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // ТОДРЛ. Т. XIII. Л., 1957. С. 162; *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; *Прохоров Г. М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита: Проблемы и задачи изучения // ТОДРЛ. Т. XXXI, Л., 1976; Он же. Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982.

31. *Орлов А. С.* Древняя русская литература XI–XV вв. М.; Л., 1939. С. 182.

32. Философская мысль в Киеве. Киев, 1982. С. 88; См. также: *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974; *Острогорский Г.* Афонские исихасты и их противники // Записки русского научного института в Белграде. 1931. Вып. 5; *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ.

Т. XXIII. Л., 1968; Сырку И. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1899. Т. I. Вып. 1.

33. Безобразова М. В. Заметка о Диоптре // ЖМНП, 1983, ноябрь. С. 37; См. также: Миклас Х. Към въпроса за славянски превод Филиповата «Диоптра» // Старобългарска литература. Кн. 2. София, 1977; Прохоров Г. М. «Диоптра» Филипа Пустынника – «Душеспасительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979.

34. Прохоров Г. М. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. XXXIII. Л., 1979.

35. Amman A. M. Die Gottesschau im palamischen Hesychasmus, Wurzburg, 1938; Beck H.G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 784–785.

36. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 283.

37. Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983. С. 179.

38. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984; Клибанов А. И. К вопросу о Максиме Греке // Византийский временник. Т. XIV. М., 1958.

39. Иванов А. И. Максим Грек и итальянское Возрождение // Византийский временник. Т. XXXIII, М., 1972. С. 156.

40. Громов М. Н. Максим Грек. Указ. соч. С. 176–177.

41. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ТРАДИЦИИ РУССКОГО ПЛАТОНИЗМА

В предисловии к третьему изданию своего сборника «Стихотворения» Вл. Соловьев писал о том, что «чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество Его силой, ведущей нас к избавлению, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия, — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облаченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила престонародную Афродиту» (1). Этот на первый взгляд свободный поэтико-эстетический дискурс, столь характерный для символистического философствования Серебряного века начала XX века, содержит в себе очень глубокие корни взаимосвязанности таких тонких сублимаций европейской духовной культуры как поэзия, философия и богословие. Эти культурно-исторические связи зачастую не лежат на поверхности поэтико-эстетического, историко-философского и богословско-экзегетического анализа. Далеко не все исследователи могут, как, например, это удалось Г.-Г. Гадамеру, выявить тонкие и глубокие соприкосновения и взаимосвязи между философией и герменевтикой, между философией и поэзией, философией и литературой (2).

Тема «Вл. Соловьев и Платон» достаточно разработана и не нова для исследований историко-философского и литературно-эстетического характера, но сделать простой и прямой комментарий, устанавливающий взаимосвязанность, например, небольшого стихотворения «Из Платона» и платонических корней философии всеединства русского мыслителя совершенно непросто:

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!
О, быть бы мне небом, в широких объятиях

А. И. Абрамов

Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма

В предисловии к третьему изданию своего сборника «Стихотворения» Вл. Соловьев писал о том, что «чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество Его силой, ведущей нас к избавлению, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия, — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облаченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в яловитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту»¹. Этот на первый взгляд свободный поэтико-эстетический дискурс, столь характерный для символистического философствования Серебряного Века начала XX века, содержит в себе очень глубокие корни взаимосвязанности таких тонких сублимаций европейской духовной культуры, как поэзия, философия и богословие. Эти культурно-исторические связи зачастую не лежат на поверхности поэтико-эстетического, историко-философского и богословско-экзегетического анализа. Далеко не все исследователи могут, как, например, это удалось Г.-Г. Гадамеру, выявить тонкие и глубокие соприкосновения и взаимосвязи между философией и герменевтикой, между философией и поэзией, философией и литературой².

История философии. № 6. М., 2000

Держать бы тебя и очей мириадами
Тобой любоваться в безмолвном сиянии. (3)

Гораздо проще можно обнаружить взаимосвязь философской системы Вл. Соловьева с античным платонизмом как таковым. Метафизическая проблематика платонизма в его многочисленных модификациях в самом деле представ-

лена в философствовании Вл. Соловьева более чем полно и выразилась в определенном схематизме и понятийном структурировании мира. Возможность и необходимость структурированного схематизма естественно вытекала уже из самого принципа всеединства – «все существует во всем», что, в свою очередь, было сопряжено с античными философами и философами Нового времени типа – «действительность неявна потому, что ей не удастся казаться, а кажимость бесильна потому, что ей не удастся быть» или «ничто не внутри, ничто не вовне, ибо то, что внутри – есть и вовне». По стилю и афористичности формы соловьевский философский дискурс вполне соответствует этим классическим образцам: «Поскольку сущность определяется сущим, она есть его идея, поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа». Русский мыслитель с помощью триадически встроенных категорий предпринимает попытку построения общей картины мира. Именно на пересечении взаимодействий таких цепочек категорий как Сущее, Бытие, Сущность и Абсолютное, Логос, Идея раскрывается поле мировых взаимосвязей Духа, Ума, Души; Воли, Представления, Чувства; Блага, Истины и Красоты. Последняя триада является ни чем иным, как воплощением и реализацией на почве русского философствования античного принципа калокагатии. В творческие планы Вл. Соловьева входило написание трех особых трактатов, посвященных Благу, Истине и Красоте, но реализовалось все это лишь по поводу первой из вышеперечисленных ипостасей – написании этического сочинения «Оправдание добра».

Вл. Соловьев часто употреблял выражение «исходная точка платонизма». Она была глубоко вкоренена в структуре его многочисленных философских и богословских трактатов, в поэтике его стихотворчества, в практике его замечательных переводов диалогов Платона, в написании работы «Душевная драма Платона», в самом стиле и тоне философствования. 13 марта 1882 г. была произнесена речь «Смысл современных событий» на Высших женских курсах, в которой был затронут принцип платонического философствования: «Мы видели, что исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины. Платон признает данную действительность, противопоставляет ей мир истинного, должного».

Это противоположение в платонизме, как и вообще в философии, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характер действительности заключается, с точки зрения Платона, в ее неразумности, случайности, неистинности. То, что он признает настоящим, должным, разумным, идеальный мир, открывается умственному созерцанию – деятельности теоретической, умственной. Конечно, и философия Платона содержит элемент нравственный, но он на втором плане. Дальше теоретического противоположения мира истинного и неистинного не пошла древняя философия, и самое заключение ее – неоплатонизм (как видно уже из его названия) есть не более как систематическое дополнение к философии Платона» (4).

Выше мы уже отмечали, что тема «Вл. Соловьев и Платон» неоднократно притягивала к себе внимание достаточно многочисленных исследователей. Особое место занимает работа А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время», которая содержит в себе такие разделы как «Вл. Соловьев и Платон», «Вл. Соловьев и неоплатонизм», «Вл. Соловьев и патристика», «Вл. Соловьев и Ориген». В первом разделе А. Ф. Лосев ссылается на выводы своей более ранней работы «Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба», опубликованной в юбилейном сборнике «Платон и его эпоха» (М., 1979): «трагизм всякого платоновского мировоззрения распространяется на любые формы идеализма вообще, придавая этому трагизму, таким образом, всемирное философско-историческое значение», что значительно расширяет «гениальную концепцию платонизма у Вл. Соловьева» и выводит «ее далеко за пределы субъективно-психологической области» (5).

В европейской философской культуре исторические судьбы платонизма и неоплатонизма слились почти до практической неузнаваемости. В этой связи А. Ф. Лосев пишет: «Всякий, кто знакомился с античной философией, прекрасно понимает, что это есть не больше и не меньше как неоплатоническое учение о первоедином. И Вл. Соловьев оперирует этой концепцией так ясно и просто, как будто бы это было простым правилом логики или грамматики. После этого судите сами, заимствовал ли Вл. Соловьев это учение о первоедином в его источниках, античных или немецких. Нам представляется, что здесь у Вл. Соловьева был чистейший неоплатонизм и в то же время полная независимость от изучения каких-нибудь неоплатонических источников» 6. А. Ф. Лосев приходит к выводу о том, что неоплатонизм раннего Вл. Соловьева вовсе не вычитан им из Плотина, Прокла или Дионисия Ареопагита, а является самостоятельным и свободным философским достижением, что, впрочем, корректируется наличием целого цикла энциклопедических статей на сюжеты античного неоплатонизма (Плотин, Прокл, Ориген и др.), которые свидетельствуют о глубоком знакомстве русского мыслителя с источниками неоплатонического философствования.

Разделы, посвященные патристике, Оригену и знакомству Вл. Соловьева с теософско-гностической литературой также, хоть и косвенно, связаны с кругом неоплатонического философствования. Косвенные историко-философские связи и сопряжения необычайно важны при любых историко-философских реконструкциях, и в раскрытии такой темы как «Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма» без них не обойтись.

Вопрос о традициях русского платонизма затрагивает, в свою очередь, вопрос о типологических характеристиках русского философствования вообще. В этой связи вполне можно сделать такое обобщающее заявление, что история русской философской мысли в своей самой обобщенной характеристике есть не что иное, как история русского платонизма. Относительная истинность широких выводов и обобщений лишь подтверждается наличием определенных огово-

рок и исключений. К самым ярким выпадениям из генерализирующей линии русского платонического философствования относятся лишь русский материализм XIX века, позитивизм и марксизм. Аналитическая историко-философская характеристика русской философской культуры свидетельствует о том, что по крайней мере к XVIII в. русская философская мысль в своих основных чертах и проявлениях была окрашена в устойчивые христианско-платонические тона (7).

Определив платонизм как одну из типологических характеристик русского философствования, необходимо также назвать и другие его типологические характеристики, а таковыми в XIX в. являлись святоотеческое наследие и немецкая философия. Именно только лишь в XIX в. немецкая философия стала органической составляющей русского философствования, а до начала XVIII в. платонизм и святоотеческое богословие русского философствования питались интенциями неоплатонизирующего аристотелизма первого болгарского влияния, христианизированного неоплатонизма второго болгарского влияния и схоластизированного аристотелизма третьего латино-польского влияния.

Философская система Вл. Соловьева самым замечательным образом вписывается в эту тройственную характеристику русского философствования вообще – платонизм, святоотеческое наследие и немецкая философия.

Обращаясь к традициям русского платонизма в связи с философией всеединства Вл. Соловьева, необходимо подчеркнуть особое место русского мыслителя в этой традиции. Определенным образом предваряя историко-философский анализ, можно сказать, что философия всеединства Вл. Соловьева является одной из вершин русского платонизма, вобравшая в себя предшествующую традицию и передавшая ее в будущий XX в. – золотой век русской философии. Весь этот богатейший историко-философский материал очень усложняется тем, что история русского платонизма содержала в себе не только блестящие и сияющие вершины, но и множество зияющих пропастей. Открытый интерес к философскому учению Платона на протяжении нескольких столетий в определенной мере сдерживался официальным церковным осуждением. В византийском памятнике XI в. «Синодик в Неделю Православия» в лице такого крупного мыслителя как Иоанн Итал, философское учение Платона было предано церковной анафеме. Тем не менее интерес к платонизму, особенно в его христианизированных неоплатонических формах, не только не утрачивался, но постоянно возрастал. К началу XIX в. этот интерес настолько возрос, что стал прямо и непосредственно связываться с судьбами русского православия. В официальных церковных кругах сложилось устойчивое убеждение о том, что «католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии». Подобная точка зрения неизбежно приводила к постановке следующего вопроса: «Не таит ли в себе и православное богословие... каких-либо таких философских тенденций, которыми заранее предreshались бы характер и направление религиозно-фило-

софского умозрения, желающего не нарушать интересов православия» (8). Светская и духовная цензура пришли к выводу о том, что свобода философского мышления ведет к политическому и религиозному вольномыслию. Возникла острая необходимость подыскать умеренное, консервативное умонастроение и мирозерцание, которые бы не угрожали существующему положению вещей. Таким умонастроением был признан платонизм, и изучение философского учения Платона было официально введено в философские курсы Духовных академий и университетов (9).

Известно, что весной 1873 г. Вл. Соловьев сдал кандидатские экзамены на историко-филологическом факультете Московского имп. Университета, а осенью того же года стал вольнослушателем Московской Духовной академии (10), где слушал философские лекции таких платонически настроенных представителей духовно-академического философствования как А. В. Горский и В. Д. Кудрявцев-Платонов» (11).

Философским учителем Вл. Соловьева в Московском университете стал П. Д. Юркевич, которого вполне можно назвать одним из самых выдающихся русских философов-платоников (12). Вопрос о преемственности философских идей П. Д. Юркевича и В. С. Соловьева очень важен уже в силу одного того, что место, занимаемое самим Вл. Соловьевым в истории русской философии, настолько велико и значимо, что фигура его философского учителя также выдвигается на авансцену русской философской мысли.

Философская система Вл. Соловьева впитала в себя множество самых разнообразных влияний, и вычленив среди них непосредственные влияния самого П. Д. Юркевича во всей их полноте представляется достаточно трудной задачей. Самое общее описание этих религиозно-философских влияний можно свести к нескольким, существенно важным моментам. Несомненным представляется влияние бывшего профессора Киевской Духовной академии в выработке у молодого Вл. Соловьева замысла «внести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, то есть безусловную форму» (13). Отличительной чертой всего творчества Вл. Соловьева был историзм, необычайно острое ощущение истории. Помимо несомненного влияния Гегеля и историка-отца, большое влияние на формирование у Вл. Соловьева принципа историзма оказал и П. Д. Юркевич, который в своих лекциях и сочинениях постоянно проводил мысль о том, что при изучении философии исследователь имеет дело не только с отрывочными явлениями духовной жизни человечества, но и с целостным состоянием духа в данную историческую эпоху. Вполне очевидным представляется также органическое восприятие Вл. Соловьевым одной из ранних работ П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» в плане продолжения развития темы метафизики любви и философии сердца. Тень П. Д. Юркевича стоит за спиной Вл. Соловьева, когда в рабо-

те последнего «Смысл любви» читаешь такие строки: «Истина, как живая сила, овладевшая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью» (14).

От П. Д. Юркевича и Г. С. Сковороды в философское творчество Вл. Соловьева вошла еще одна очень тонкая философская тема – тема женственности философии, развитая им в учении о «вечной женственности» и в учении о «жене, облаченной в солнце», сопряженных с его софиологией. Выше мы уже отмечали, что самым общим определением философии Вл. Соловьева является ее характеристика как метафизики всеединства. Помимо И. В. Киреевского с его концепцией «цельного знания» определенное влияние на формирование у Вл. Соловьева идеи «положительного всеединства» оказал своими идеями о синтезе религии, философии и науки П. Д. Юркевич. Именно в философских построениях своего учителя Вл. Соловьев смог найти предварительный эскиз системы всеединства как единства веры, мысли и опыта. П. Д. Юркевич был большим мастером философского синтеза. В речи, произнесенной в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1866 года, которая затем была опубликована в «Московских университетских известиях» под названием «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», П. Д. Юркевич предпринял попытку философского синтеза философских учений Платона и Канта, которые, по мнению русского мыслителя, являются фундаментом общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии. Истина учения Канта об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление и историко-философский анализ философских систем Платона и Канта, выполненный П. Д. Юркевичем, можно считать одним из самых глубоких по содержанию и изящных по форме изложения мысли в русской историко-философской науке: «Платон. Познание истины возможно для чистого разума. Кант. Познание истины невозможно для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами... Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то и составляет душу нашей науки и нашей культуры» (15).

Любое философствование, по П. Д. Юркевичу, должно начинаться с понятий «идея», так как является исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов философского трактата П. Д. Юркевича «Идея» была мысль о том, что философия, как целостное мирозерцание является делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями. Духовная жизнь человечества имеет особенность раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности составных элементов. И потому нет никакой необходимости, писал П. Д. Юркевич, в том, чтобы всякое доброе убеждение во что бы то ни стало доказывать из общих теоретических или логических оснований. Русский философ-платоник был убежден в том, что нельзя выводить духовное начало из материального, так

как само материальное начало только во взаимодействии с духовным приобретает формы, знакомые нам из опыта.

Рассматривая вопрос о традициях русского платонизма, нельзя не отметить, что в первой половине XIX в. он обрел свое особенно четкие очертания. Произошла особая встреча двух линий платонического философствования. С одной стороны, платонизм святоотеческого предания, растворившись в богословско-философской культуре Киевской и Московской Руси, в философской культуре России XVIII в., был наиболее полно представлен в русском духовно-академическом философствовании XIX в. и в духовной, религиозно-издательской деятельности старцев Оптиной пустыни. С другой стороны, начало XIX в. было эпохой русского философского романтизма и немецких философских влияний. Если немецкие историки философии полагают возможным утверждать мысль о том, что романтизм «олицетворяет связь неоплатонизма с немецким духом» (16), то вполне можно предположить, что и русский философский романтизм самым тесным образом сопряжен с проблемами русского платонизма. Об этом свидетельствует даже поверхностный историко-философский анализ философско-эстетического творчества таких представителей русского романтизма как В. Ф. Одоевский и Д. В. Веневитинов. Русское шеллингианство 10–20-х гг. и русское гегельянство 30–40-х гг. также привнесли широкий круг проблем платонического философствования (17).

Описание и аналитическая характеристика традиций русского платонизма является сложной по форме и большой по объему задачей историко-философского исследования. При максимальном снижении содержательного объема этой задачи можно ограничиться лишь утверждением мысли о том, что П. Д. Юркевич и В. С. Соловьев в XIX в. являются «самыми блистательными вершинами русского платонизма».

При беглом описании традиций русского платонизма в связи с философским творчеством Вл. Соловьева невозможно обойти еще одну «вершину», но уже русского XVIII в. В преданиях и семейных легендах Соловьевых достаточно часто подчеркивались родственные связи с украинским мыслителем Г. С. Сковородой. Такой исследователь философского творчества Г. С. Сковороды как проф. Ф. А. Зеленогорский прямо называл украинского мыслителя последователем Платона и утверждал мысль о его непосредственном знакомстве с сочинениями греческого философа. Современные исследования (18) оспаривают это мнение и позволяют сделать вывод о том, что платоническое философское учение Г. С. Сковороды о трех мирах и двух натурах исходит из христианизированного платонизма таких авторов как Филон Александрийский, Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Почти все диалоги Г. С. Сковороды наполнены неоплатоническими реминисценциями. Прямых ссылок на Платона немного, хотя в «Иконе Алкивиадовской» есть заявление мыслителя о том, что «любомудрое слово Платоново» (19) встречается с ним часто.

Наиболее репрезентативно философское учение Г. С. Сковороды изложено в его последнем сочинении «Диалог». Имя ему «потоп змиин». Дух поучает и просвещает Душу, которая попросила разъяснить притчу о слепом и зрячем, о двух пришельцах в Соломоновом храме. Дух объясняет притчу – пришельцами в этом мире являются все, но все дело и том, что этот мир не один. Существуют три мира. Первый мир, в котором все рожденное пребывает, является всеобщим и великим миром и состоит из бесчисленных «мир-миров». Два оставшихся мира Г. С. Сковорода называл малыми мирами, или частными. Таким образом, если первый и великий мир есть не что иное, как макрокосм, то первый из двух малых миров является микрокосмом («сиречь мирик, мирок»), или человеком. Вторым малым миром является символический мир Библии. Солнце является оком великого мира и главой его, и человек глава маленького мира – микрокосма. Библия же является миром потому, что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей и существ символы, фигуры и эмблемы, которые ведут человеческую мысль к понятию вечной природы, то есть Библия, можно сказать, является связующим звеном между микрокосмом и макрокосмом. «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы. Они суть первородные миры не-рукотворенные, тайные веревки, переходящую сень или материю, содержащие. В великом и малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символическом или библейном мире, собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамение своим ведет тварь, есть в формах. Ибо и в сем мире есть материя и форма, сиречь плоть и дух, стень и истина, смерть и жизнь» (20).

Наиболее полное раскрытие темы «Сковорода и платонизм» можно найти в первой главе книги Л. В. Ушкалова и О. М. Марченко «Очерки по философии Григория Сковороды» (Харьков, 1993), которая названа «Метафизика Григория Сковороды в зеркале платонизма» и содержит тщательный научно-философский анализ заявленной историко-философской проблемы.

Таким образом, рассматривая линию развития русского платонизма, мы по сути дела назвали лишь три ключевых имени – Г. С. Сковороды, П. Д. Юркевича и В. С. Соловьева. В специальных исследовательских разработках эта тема раскрыта с гораздо более исчерпывающей полнотой (21). Специальной задачей в данном случае было лишь стремление подчеркнуть, в самом общем виде, причастность философских идей Вл. Соловьева к самому феномену русского платонизма как одной из составляющих троякой историко-философской характеристики – Вл. Соловьев в сопряжении с платонизмом и неоплатонизмом; Вл. Соловьев как биограф и переводчик сочинений Платона; Вл. Соловьев как оригинальный мыслитель, включивший метафизику платонизма в структуру собственных философских разработок.

Смысловое содержание третьей части этой сложной характеристики представляется делом наиболее трудным и важным, нуждающимся в развернутой историко-философской аналитике.

Философия всеединства Вл. Соловьева включала в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам – миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей. Философское мирозерцание Вл. Соловьева содержало в себе три основополагающие идеи: идею внутренней духовности существующего, идею абсолютного всеединства, идею богочеловечества. При этом платоновские идеи в учении русского мыслителя выполняли функцию несущей конструкции всей его философской системы. Верховным началом идеализма Платона являлось Добро или Благо – творческое, божественное начало, которое, как солнце, дает миру свет и жизнь. Кн. С. Н. Трубецкой обращал внимание на связь создателя философии всеединства с греческим философом: «Платон ставит себе впервые ту самую задачу “оправдания добра”, которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева» (22). Этический трактат «Оправдание добра» имел подзаголовок «Нравственная философия», которая по мере своего развития переходила в теоретическую, а оправдание добра как такового уступало место оправданию добра как истины. «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло?.. Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинной метафизикой, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?» (23). Основной вопрос метафизики Вл. Соловьев формулировал как вопрос о причине и смысле отпадения феноменального мира от идеального. Уже в постановке этого вопроса проявилась исходная точка зрения платонизма, отрицающего действительность как подлинное бытие, как истину. Действительность признавалась только в противопоставляющем соотношении с миром истинного и должного.

Русский спиритуалист Л. М. Лопатин в статье «Философское мирозерцание В. С. Соловьева» называл последнего самым оригинальным философом во всей Европе и подчеркивал, что идеальный духовный мир был для русского мыслителя не абстрактным термином, а живым, конкретным миром. «Во взгляде на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе» (24).

В качестве примера, иллюстрирующего преломление платоновской философии в многообразном философском творчестве русского мыслителя, можно обратиться к связи знаменитого платоновского учения «о воспоминании» с гносеологией Вл. Соловьева. Учение «о воспоминании» Платон изложил в диалогах «Федр», «Филеб» и «Менон». Воспоминание, по Платону, является органи-

зующим началом познавательного процесса, оно не «наплыв убывающей разумности», а основано на символическом понимании. Воспоминание – проекция вечных идей на действительность, оно не является субъективным актом, так как направлено к объективному бытию, которое, в свою очередь, оказывает влияние на человеческое сознание, определяя его мыслительно-научные построения.

В концепции воспоминания содержится философский априоризм, предполагающий объективную действительность идеального мира, играющего в учении Платона роль смысловой предпосылки. Вл. Соловьев дополнил платоновскую концепцию воспоминания психологическими основаниями: «Непрерывное возникновение и исчезновение есть время, и мы должны признать время условием всякого психического бытия, а следовательно, и мышления с его психологической стороны... логическое мышление как таковое обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется памятью, или воспоминанием. Говоря образно, то, что помнится или вспоминается, тем самым отнято у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль» (25).

В основании гносеологических построений Вл. Соловьева лежала фундаментальная философская абстракция выполнения понятого, впервые высказанная Платоном, и заключающаяся в том, что мир считается порождением выполнения понятого. На уровне философского осмысления действительности это означает признание рациональной и стабильной структуры вещей, которые у Платона являются порождением (выполнением) мира идей.

В «Оправдании добра» Вл. Соловьева есть очень интересное примечание: «Минутный подъем Платоновой мысли до идеи Эроса как моста, соединяющего мир истинно-сущего с материальной действительностью, остался без последствий: философ указал в загадочных выражениях на этот мост, но оказался не в силах идти по нему и вести других» (26). Рассматривая различия между степенями разумности в мире от булыжника до «божественного» Платона, Вл. Соловьев сопоставляет платонизм с буддизмом в их неспособности удовлетворить безусловному нравственному началу, которая упраздняет главные основы нравственности вообще. «Если принимать буддизм и платонизм не как необходимые переходные ступени универсального сознания, чем они действительно были, а видеть в том или в другом из них последнее слово вселенской истины, то спрашивается: что же они, собственно, дали человечеству, с каким приобретением его оставили?» (27). Вл. Соловьев видел определенную общность между непреложным законом буддийской кармы и платоновским вечным, истинно-сущим миром умопостигаемых идей. «Между ними нет действительного моста, быть в одном – значит не быть в другом, такое раздвоение было всегда и остается вовеки – идеализм не дает примирение в настоящем и не обещает его в будущем» (28).

Вл. Соловьев оказал большое влияние на последующее развитие русской философской мысли (29). Центральные принципы его философской системы

(метафизика личности, софиология, эсхатология) послужили принципиальной основой философствования Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоровского, С. Л. Франка, В. Ф. Эрнста.

Вл. Соловьев уже был охарактеризован нами как одна из вершин русского платонизма, но при этом необходимо отметить, что в золотом XX веке русской философии подобных вершин было немало. С. Л. Франк, создавший под влиянием Вл. Соловьева свой вариант философии всеединства, в предисловии к трактату «Непостижимое» писал: «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева» (30).

Значительную роль философским построениям Платона придавал такой последователь философии всеединства, как С. Н. Булгаков, который был убежден, что «в основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возведено о философии Платоном» (31). Продолжая тенденцию христианизации Платона, Булгаков полагал, что у него неразрывно соединены чисто философствование и догматическое богословие, что греческий философ одновременно был мифологом и философом, догматиком и критицистом. Сформулировав основную антиномию религиозного сознания как проблему божественного «ничто», последователь Вл. Соловьева обратился к платоновскому учению об идеях для обоснования апофатического (отрицательного) богословия. «Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма... следует ли идеи Платона понимать в трансцендентно-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (Кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский «анамнезис»? Разумеется ли здесь формально-логическое *arguere*, проявляющееся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем вопрос, когда произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами» (32).

В плане рассматриваемой темы интересно высказывание С. Н. Булгакова о русской философии, опубликованное в журнале «Русская мысль». Русская философия, писал последователь философии всеединства, в противоположность западноевропейскому мышлению, совершенно сознательно в своей гносеологии опирается на онтологию. Гносеологическая проблематика ставится как метафизическая проблема онтологического характера, в которой акт познания рассматривается как реальный выход из себя, ищущий корней познания в глубинах бытия и реальной связи субъекта и объекта в мире. «Так ставится проблема теории познания у Вл. Соловьева, у кн. С. Н. Трубецкого, у наших славянофилов

(Хомякова, Киреевского, Самарина), в чем они продолжают лучшие положительные традиции древней философии – платонизма и неоплатонизма, учения некоторых отцов церкви и средневековых мистиков, а из новых западных философов... Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, преодолевающих или ограничивающих разъедающий идеалистический рационализм» (33).

Подчеркивание связи философии всеединства Вл. Соловьева с русской религиозной философией XX в. С. Н. Булгаков продолжил в статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева», которая была опубликована посмертно в журнале «Вопросы философии и психологии» (1903. Кн. 1–2. Кн. 66–67), где память русского мыслителя почтили также А. И. Введенский, П. И. Новгородцев, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой, Г. А. Рачинский. Оценка историко-философской значимости Вл. Соловьева была более чем высокой: «В истории философии положительно нельзя указать философской системы, которая была бы в такой степени многосторонняя, как Соловьевская: не говоря уже о том, что вся новейшая философия, начиная с Декарта, является для нее необходимой предпосылкой, нет ни одного великого философского и религиозного учения, которое не вошло бы как материал в эту многогранную систему: философия греков, находящая свое историческое завершение в Платоне и неоплатониках, буддизм и христианство, каббалистическая философия, всему отведено свое место. В этом смысле система Соловьева есть самый полнозвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии...» (34).

В 1911 г. книгоиздательство «Путь» отметило десятилетие смерти Вл. Соловьева выпуском сборника статей «О Владимире Соловьеве». Среди авторов были. Иванов, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, А. Блок, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн. Последний в статье «Гносеология В. С. Соловьева» пришел к выводу о том, что создатель системы философии всеединства первый после Платона сделал новое крупное открытие в метафизике, а именно то, что в умозрении ему открылась душа Мира как образ вечной женственности. «Метафизически, религиозно, мистически пробуждаясь из “кошмара сонного человечества”, Соловьев всем организмом, т. е. духом, умом и телом одновременно, видел иную действительность, с ясностью, которая превосходит решительно все интуиции “великих философов” и ставит Соловьева непосредственно наряду с божественным Платоном» (35).

1 ноября 1925 г. в Париже состоялось заседание Религиозно-философской Академии, посвященное памяти Вл. Соловьева по случаю двадцатипятилетия со дня его смерти, а в № 2 журнала «Путь» за 1926 г. помещено описание речей и докладов. Особый интерес вызывает выступление проф. Б. П. Вышеславцева «Владимир Соловьев и Платон»: «Вслед за виднейшими восточными отцами Церкви, вслед за Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником, Соловьев вступает на путь Платонизма. Платон предопределяет весь путь, весь метод

его философствования, всю его любовь к Софии. В конце своей жизни он ставит себе задачей дать русской философствующей мысли Платона, как это сделал Шлеймахер для Германии» (36).

На одном из последующих заседаний Религиозно-философской Академии 1 декабря 1929 г. известный историк русской философии о. Василий Зеньковский сделал доклад с знаково-символическим названием – «Преодоление платонизма и проблема софийности мира». Прямое и буквальное понимание смысла здесь более чем неуместно. Под преодолением платонизма ни в коем случае нельзя понимать отказ от него или даже выход за его границы. Судьба философии Платона неразрывна с самим феноменом философии. Еще председатель Бостонского метафизического клуба Ральф Эмерсон писал, что «Платон – это философия, а философия – это Платон». О «вечности» философии Платона свидетельствует также судьба русского философствования; достаточно назвать имя такого русского платоника, как А. Ф. Лосев (37).

В. В. Зеньковский в своем докладе, опубликованном в философском журнале русских эмигрантов «Путь», поднял и попытался решить целый комплекс сложнейших философско-богословских проблем, возникших на протяжении 2000-летней истории взаимоотношений платонизма и христианства. Основная тема, которая занимала философствующего богослова и историка русской философии, была связана с вопросом о возможности преодоления платонизма в смысле устранения нетварности из учения о софийной основе в мире. «Иначе эту задачу можно выразить, как устранение элемента пантеизма из этого учения... Возможно ли преодоление платонизма в этом направлении?» (38).

Примечания

1. Стихотворения Владимира Соловьева. Изд. 4. М., 6/г. С. XV–XVI.
2. См.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
3. Стихотворения Владимира Соловьева. Изд. 4. М., 6/г. С. 5.
4. Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 34.
5. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 166.
6. Там же. С. 167.
7. Абрамов А. И. Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987.
8. Тихомиров П. Православная догматика и религиозное умозрение // Вера и разум. 1897. № 16. С. 109–110.

9. *Абрамов А. И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979.
10. *Сербиненко В. В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994. С. 19-20.
11. *Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9.
12. *Абрамов А. И.* Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX–начала XX веков // Из истории религиозной философии в России XIX–начала XX вв. М., 1990; он же. Проблемы реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве П. Д. Юркевича // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. Київ, 1995; он же. О философском реализме П. Д. Юркевича // Философия реализма. СПб., 1997.
13. *Соловьев В. С.* Письма. Т. II. М., 1909. С. 89.
14. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 505.
15. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 496–497.
16. *Философский словарь.* Пер. с нем. М., 1961. С. 515.
17. *Абрамов А. И.* Шеллинг в философских исканиях русского романтизма // Шеллинг и философия в России. М., 1998.
18. *Ушкалов Л. В., Марченко О. М.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків, 1993.
19. *Сковорода Г. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 16.
20. Там же. Т. 2. С. 151.
21. *Гиляров А. Н.* Платонизм как отношение современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887; *Абрамов А. И.* Платонизм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; он же. Платон в России // Русская философия. Словарь. М., 1995; он же. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского Средневековья // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия философия. М., 1977. № 1; он же. Slavia scholastica как форма и содержание средневекового философствования (К вопросу о неоплатонических влияниях в философской культуре Киевской и Московской Руси) // Духовна спадщина Київської Русі. Випуск 1. Одеса. 1997; *Тихолаз А. Г.* Платон в философии всеединства Вл. Соловьева // Философская и социологическая мысль. 1991. № 7.
22. *Трубецкой С. Н.* Протагор Платона // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. III (58). С. 223.
23. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. VII. СПб., 6/г. С. 483, 484.
24. *Лопатин Л. М.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. I (56). С. 58.
25. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. VIII. СПб., 6/г. С. 198.
26. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. М., 1996. С. 236.

27. Там же. С. 235.

28. Там же. С. 236.

29. *Абрамов А. И.* К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX–начала XX вв. М., 1989.

30. *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 183.

31. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Сергиев Посад. 1917. С. 37.

32. Там же. С. 79.

33. Русская мысль, 1910. № 5. С. 141.

34. Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. I (66). С. 53–54.

35. *Эрн Вл.* Гносеология В. С. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 221.

36. Путь. 1926. №2. С. 221.

37. *Рашковский Е. Б.* Лосев и Соловьев // Вопросы философии. 1992. №4.

38. Путь. 1929. №7. С. 31.

К ВОПРОСУ О ПЛАТОНИЧЕСКИХ КОРНЯХ РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Историческое развитие русской философской культуры почти всегда было сущностно и неразрывно связано с платонизмом и неоплатонизмом, понимаемыми предельно широко – как некоторое духовное устремление, «как указующий перст от земли к небу, от долу – горé»¹. Для русского философствования всегда было характерным восприятие традиций платонизма в связи не только с философским учением Платона об идеях, но и с идеализмом вообще в историко-философском плане, с реализмом в споре об универсалиях, с априоризмом и рационализмом в теории познания, со спиритуализмом и теологией в онтологии.

Философские сочинения Платона прямо и непосредственно были включены в русскую философскую культуру достаточно поздно, в XVIII в., но общий строй философских идей Платона был освоен уже на самых ранних этапах исторического развития славянской культуры. Христианско-православная культура Киевской Руси через византийское и болгарское влияние восприняла александрийскую парадигму платонизирующего аристотелизма.

В истории мировой культуры и, особенно, в истории философии имена Платона и его ученика Аристотеля занимают особое место. И. П. Медведев в своей книге «Византийский гуманизм XIV–XV вв.» (Л., 1976) начинал вторую главу «Неоплатонизм как философская основа византийского гуманизма» с широкого образа, заимствованного у немецкого историка философии Ф. Шульце, о том, что корифеи древнегреческой философии Платон и Аристотель являлись теми солнцами, вокруг которых подобно планетам вращались все последующие наиболее значительные представители философии вплоть до Декарта и Вэкона. Всякий раз, писал Ф. Шульце, как одно из этих светил всплывало над горизонтом, другое опускалось вниз, и это означало, что восходит новая эра на небосклоне философии.

Философские учения Платона и Аристотеля аккумулировали в себе умозрительную проблематику такого высокого напряжения, что она стала питатель-

¹ Флоренский П. А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 6.

ной средой почти всего западноевропейского философствования. Г. В. Ф. Гегель в своих «Лекциях по истории философии» назвал Платона и Аристотеля учителями человечества, считая, что поступательное развитие философии как науки начинается с Платона и продолжается Аристотелем.

Для нашего дальнейшего изложения примечательным является замечание Гегеля о многозначности термина «аристотелевская философия». В разные исторические эпохи конкретное содержание аристотелевской философии принимало различные формы. Гегель перечисляет шесть форм аристотелевской философии в истории аристотелизма. Первой формой он считал философское учение самого Аристотеля. Второй формой – перипатетическую философию эпохи Цицерона с акцентированием основного внимания на естественной истории и на вопросах морали. «Третью форму этой философии представляет собой в высшей степени спекулятивная форма александрийской философии, которую можно назвать новопифагорейской или новоплатоновской, но которую с таким же правом можно назвать новоаристотелевской философией; это та форма александрийской философии, которую александрийцы рассматривали и разрабатывали как учение, тождественное с платоновской философией»¹. Четвертой формой аристотелевской философии Гегелем названа схоластическая философия Средневековья. После знакомства Западной Европы с сочинениями Аристотеля возникла пятая форма аристотелевской философии, противопоставившая себя схоластике. Шестое значение термина «аристотелевская философия» Гегель связывал с неправильными представлениями многочисленных комментаторов.

Высокую гегелевскую оценку философских учений Платона и Аристотеля разделяют многие исследователи. Возникла даже несколько упрощенная историко-философская традиция, которая рассматривает развитие философской мысли Средневековья как следствие дихотомической борьбы аристотелизма и платонизма. Подобное мнение разделял, например, академик Ф. И. Успенский².

Современные авторы также обращают внимание на философские учения Платона и Аристотеля как на основной источник средневекового философствования. Более того, в ряде исследований проводится мысль о том, что философское мышление Западной Европы и Византии в основных своих проявлениях основывалось на противоречиях между философскими системами Платона и Аристотеля, а не на внутренних противоречиях между ними и материалистической философией Демокрита и Эпикура³.

¹ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. М., 1932. С. 235.

² Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии XI–XII веков // ЖМНП. 1891. № 9–10; 1842. № 1–2; Он же. Синодик в неделю православия. Одесса, 1892; Лебедев А. С. К истории просвещения Византии: спор о Платоне и Аристотеле в XV веке // Православное обозрение. 1875. № 8; Соколов П. Как отцы первых пяти веков думали о философии вообще и особенно о философии Платона // Опыты упражнений воспитанников Киевской Духовной Академии. Т. 1. Киев, 1832.

³ См.: История Византии. Т. III. М., 1967. С. 242, Медведев И. Я. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1967. С. 51.

Философские интенции платонизма и аристотелизма составили основу и определили разнообразие форм византийской философии и философствующего христианского богословия. Наибольшую роль в сближении христианского вероучения с философией сыграла Александрийская богословская школа в лице таких своих представителей, как Тит Флавий Климент и Ориген. «Третья форма» аристотелевской философии, о которой писал Гегель как о своеобразном синтезе аристотелизма и платонизма, разрабатывалась именно этими христианскими мыслителями.

Средним звеном между Александрийской богословской школой и установлением в Византии официальной догматики христианства стали «три светоча каппадокийской церкви» IX в. – Василий Кесарийский (Великий), Григорий Назианзин (Богослов), Григорий Нисский, которые вслед за Оригеном находились на «магистральном пути христианско-платонической традиции» и исходили из предпосылки о возможности согласия между богооткровенными истинами христианства и платонизирующим аристотелизмом философских влияний и изысканий. «...Поскольку люди той эпохи вообще желали мыслить философски, они мыслили платонически... платонизм был воспринят в двух вариантах – стоическом, более старомодном, и неоплатоническом, более новом. Рационалистический корректив к Платону давал Аристотель»¹.

Философствующее богословие первых веков христианства занимало по отношению к аристотелевской философии очень сдержанную, почти негативную позицию. Отрицание Аристотелем божественного провидения и бессмертия души и мира отталкивало от него многих христианских мыслителей, которые в объяснении истин христианской веры предпочитали философские построения Платона и неоплатоников.

Философское учение Платона, выдвигающее трансцендентный мир идей – первообразов вещей чувственного мира, на первый взгляд казалось очень привлекательным и удобным для оформления христианской догматики. Лишь значительно позднее христианские богословы сделали для себя открытие, что Платон слишком философичен для христианства, что «дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть преходящие вещи и непреходящие идейные формы), а, с другой стороны, вносит осложнение в понимание Бога»². Примером такого усложненного понимания Бога (Бог является бытием всяческого бытия; Бог не знает о себе что он есть, ибо он не есть никакое «что») является осужденное в 1225 г. папой Гонорием III сочинение Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы». Находясь в русле неоплатонической философской традиции Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Нисского и Августина, автор осужден-

¹ Культура Византии: XIV–первая половина XV в. М., 1984. С. 689, 43.

² Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Т. 1. Париж, 1964. С. 15.

ного философского трактата стремился создать синтез веры и рационалистической мысли, пантеистически объединяя Бога и мир в едином понятии сущего и природы.

В настоящее время, очевидно, можно считать окончательно решенным вопрос о платонической, или скорее неоплатонической основе учения Отцов Церкви. Если позднее церковь объявила своим главным авторитетом Аристотеля, то это не должно заслонять того факта, что своим пониманием мессии (как божественного спасителя мира) христианство в конечном счете обязано не аристотелизму, а именно платонизму, дававшему возможность связать эту иудейскую идею с греческой идеей Логоса.

От Аристотеля христианство заимствовало наукообразный аппарат, но никак не существо учения, в то время как платоновское учение об идеях господствует над церковным учением во всех его наиболее существенных частях, а именно над основным догматом о двойственной природе Христа (и тем самым над примыкающим к нему догматом о единстве Троицы) и над гамартологией и сотериологией¹. Известный византолог И. П. Медведев, рассматривая неоплатонизм как философскую основу византийского гуманизма, приводит большую библиографию исследований немецких, английских, французских и итальянских ученых о судьбах средневекового платонизма и неоплатонизма. Значимость платонизма для христианства была огромной, но, тем не менее, в 1231 г. папа Григорий IX официально рекомендовал для всего христианского мира изучение сочинений Аристотеля, так как полагал, что польза от них превышает их опасность для христианской догматики по сравнению с сочинениями Платона. В Византии – православном регионе христианства – произошло примерно то же самое. В таком выдающемся памятнике византийской культуры, как «Синодик» (официальный чин православия, провозглашавший анафемы еретикам и вечную память ревнителям православия и составлявшийся на основании протоколов вселенских соборов), было зафиксировано резкое осуждение платоновской философии в лице известнейшего мыслителя Иоанна Итала.

Академик Ф. И. Успенский в своей интереснейшей работе «Богословское и философское движение в Византии XI–XII веков» писал: «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV века поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона»². Самая интересная для нашей темы статья из «Синодика» (всего их было одиннадцать) сформулирована следующим образом: «Тем, которые между иными нелепыми выдумками сами от себя измышляют и образ нашего происхождения и, принимая Платоновы идеи за истинные, утверждают, что материя, как нечто самостоятельное, образовалась посредством идеи, и таким образом явно посягают на независимость власти Твор-

¹ См.: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 52–53.

² Цит. по: ЖМНП. 1892. № 2. С. 403.

ца, Который из небытия все привел в бытие, и как Виновник всего Сам – самовластно и господственно – положил всему начало и конец, анафема»¹.

Что же не устраивало монотеистическое богословие христианства в платонизме и его неоплатонических модификациях? С одной стороны, христианский монотеизм нуждался в концепции идеального мира и в обосновании бессмертия души, а, с другой стороны, в теории воплощения идей в материи и в символическом истолковании действительности. Решение этих проблем в христианстве и в неоплатонизме было различным. Безличное «единое» неоплатонического абсолюта не могло адекватно соответствовать христианскому требованию обоснования личного абсолюта Божества. Христианский монотеизм стремился доказать противоположность Бога и мира в противовес неоплатоническому учению об эманациях, отождествлявшего, как правило, мир и Божество, которое, истекая в мир, воплощается в нем. Учение об эманациях устраняло субстанциональное различие между Богом и миром и создавало предпосылки для возникновения и развития целого комплекса пантеистических взглядов на мир. Наконец, платонизм и неоплатонизм, при всем своем пиетете к идее и миру вечных идей, своим учением о вечности материи подрывали одну из основных догм христианского монотеизма – догму о творении мира из ничего, которая на языке богословской экзегетики именовалась не чем иным, как идеей христианского креационизма.

Аристотель со своей критикой Платона и особенно его учения об идеях был более приемлем и удобен для оформления догматики христианского монотеизма. Основатель перипатетической философии хотя и утверждал независимое существование материального мира, в то же время своим учением о пассивной роли материи обосновывал идею первотолчка, дающего материи форму и движение. Таким образом, аристотелевская философия открывала возможность относительно легко и просто сформулировать идею Божества, более пригодную для христианского монотеизма, чем безличный абсолют платонизма.

Исторические судьбы византийской культуры сложились таким образом, что в Средние века она оказалась почти единственной преемницей античной философии и культуры. Органично усвоив философские идеи платонизма и аристотелизма, византийская философия не только их в известном смысле объединила, но и выявила их внутренние противоречия. На общем фоне собственных религиозно-философских проблем в Византии произошло своеобразное сращение платонизма и аристотелизма на неоплатонической основе, которая представляла собой «фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»².

Для византийской философской мысли весьма характерными были сочинения с такими названиями, как «О проблемах, по которым Аристотель расхо-

¹ Цит. по: Анафема: История и XX век (Издание Сретенского монастыря). М., 1998. С. 140.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 129.

дился с Платоном», «Сравнение Платона и Аристотеля», «Против клеветников на Платона». Широкий круг представителей византийской философской культуры – Михаил Пселл, Иоанн Итал, Фома Магистр, Максим Плаунд, Мануил Мосхопул, Феодор Метохит, Никифор Григора, Гелогий Гемист Плифон, Виссарион Никейский, Михаил Апостолий, Иоанн Аргиропул – придерживался в основном принципов платоновской философии.

Стремление примирить философские учения Платона и Аристотеля и сочетать их с христианским вероучением было характерным для мыслителей типа Никифора Хумна, Варлаама Калабрийского, Григория Акиндина, Иоанна Хортасмена, Димитрия Кидониса.

Вместе с тем последовательные приверженцы аристотелевской философии, представлявшие так называемую монашескую партию в Византии и обычно выражавшие направление официального философствующего богословия – Геннадий Схолярый, Георгий Трапезунский и многие другие, подвергли философское учение Платона резкой критике и добились церковного осуждения платоновской философии в целом и отдельных ее последователей (Иоанна Итала)¹ в частности.

Вся эта проблематика сложной взаимосвязанности философских учений Платона и Аристотеля развивалась на общем культурно-историческом фоне русско-болгарских философских связей эпохи первого болгарского влияния. Исследователи болгарской культуры и болгарской философской мысли², как правило, пишут о так называемом золотом веке болгарской письменности и болгарской культуры, соотнося его с царствованием Симеона – сына и преемника царя Бориса, официально принявшего и утвердившего христианство в Болгарии. Воспитывался Симеон при византийском дворе в знаменитой Мангравской школе в Константинополе и получил там блестящее греческое образование. Известный историк русской церкви Е. Е. Голубинский приводит свидетельство кремонского епископа Лиутпранда, бывшего неоднократно посланником в Константинополе, о том, что «Симеон с детства изучал риторику по Демосфену и логику по Аристотелю»³. Большое внимание Симеон уделял переводческой деятельности как одной из важнейших сторон любого культурного строительства. Собственный перевод избранных глав из сочинений Иоанна Златоуста венценосный средневековый переводчик назвал «Златоструй». Подборка переводов, сделанных по заказу и поручению Симеона, дает основание сделать вывод о том, что для ученого болгарского монарха образцом было именно византийско-греческое образование. Гибель первого Болгарского царства прервала культурную деятель-

¹ Успенский Ф. И. Синодик в неделю православия (Сводный текст с приложениями). Одесса, 1893. С. 18.

² Развитие на философската мисъл в България. София, 1966; История на философската мисъл в България. София, 1970–1976; Одиннадцать веков болгарской мысли. София, 1973.

³ Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей: Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-Валашской. М., 1871. С. 166.

ность Симеона и лишила Болгарию возможности оставаться преемницей и продолжательницей линии византийской образованности.

Блестящая плеяда деятелей золотого века болгарской культуры (Климент Охридский, Константин Преславский, Иоанн Экзарх Болгарский, Тудор Досков, Иоанн пресвитер, Григорий пресвитер) в написании самостоятельных религиозно-теоретических произведений и в переводах философско-богословских сочинений греческой патристики развивала религиозно-философские интенции кирилло-мефодиевской традиции. Многообразие оценок совокупности сочинений Константина Философа сходится на признании неоплатонического характера¹ его миросозерцательных установок и на подчеркивании его значимости для формирования болгарской философской культуры, которая «благодаря деятельности Константина Философа влилась в общее русло развития европейской средневековой философии и внесла исключительный вклад в развитие славянской цивилизации»². Интересную оценку этого периода болгарской культуры, сделанную болгарским ученым К. Куюмджиевым, приводит Э. Г. Зыков, характеризуя его как проявление духовно-аристократического снобизма. Болгарская литература эпохи золотого века царя Симеона «по самой сути – философская литература. Потому как никакие другие проблемы, кроме философских, ее не интересуют: это проблемы жизни и смерти, духа и тела, жизни вечной и временной, явления и сущности. Все в ней направлено к трансцендентному, потустороннему. Основное ее содержание – духовное, центральная ее проблема – проблема духа. Она с отвращением отворачивается от всего земного, материального, чтобы сосредоточиться на “вечных” проблемах человеческого существования»³. В этой оценке вся богословская проблематика болгарской письменности отождествляется с философской. При этом в определенной мере игнорировались историософские идеи болгарской книжности, питавшиеся в конечном счете практически политическими, государственными соображениями. Вместе с тем многое в этой оценке верно характеризует специфику средневекового христианско-религиозного миросозерцания и может быть отнесено не только к болгарской, но, с рядом оговорок и уточнений, и к зарождающейся и формирующейся христианской культуре русского Средневековья.

Освещение проблемы распространения философского наследия Платона и Аристотеля в средневековой Болгарии и Руси находится на различных стадиях историко-философского исследования. Наибольшее внимание было уделено судь-

¹ См., например, о приверженности Константина Философа неоплатоническому учению Псевдо-Дионисия Ареопагита в статье: Константин (Кирилл) Философ. Материалы от научните конференции по случай 1150-годишнината от рождението му. Велико Търново и Рим, 1977.

² Бъчваров М. Константин Философ (Кирилл) и българската философската култура // Проблема на културата. 1980. № 6 (18). С. 73.

³ Зыков Э. Г. Заметки о русско-болгарских литературных связях старшей поры (X–XI вв.) // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т.1. Л., 1976. С. 19.

бе аристотелевского философского наследия. Этой теме посвящен целый ряд монографических исследований и статей¹. Аналогичные же вопросы по Платону и неоплатоникам только в последнее время стали предметом столь же серьезного внимания². Как бы то ни было, окончательное решение вопроса о значении и месте платонизма и аристотелизма в древнеболгарской и древнерусской духовной культуре – задача будущих исследований. Ученым предстоит выяснить, в каком смысле болгарская философская культура может рассматриваться как один из источников распространения идей платонизма и аристотелизма в русском средневековом философствовании. На этом пути – немалые трудности, связанные с узостью круга общих для Болгарии и Руси памятников славянской переводной письменности.

Исследователи истории средневековой болгарской философской мысли пришли к выводу, что распространение и усвоение философского наследия Аристотеля началось на самых ранних этапах культурной политики царей Бориса и Симеона. Среди переводных памятников философской мысли были и труды Аристотеля. Б. Пейчев в статье «Восприятие аристотелевской философии в средневековой Болгарии» писал о прямом и косвенном вхождении аристотелевского философского наследия в болгарскую культуру начиная с XI в. Прямое восприятие Аристотеля состояло в переводе, редактировании, изучении и комментировании компиляций, реминисценций и подражаний сочинениям Аристотеля.

В большей мере привился косвенный путь распространения аристотелизма. Уже Константин (Кирилл) Философ в догматическом сочинении «Написание о правой вере» опирался на ряд положений аристотелевского «Органона». Почти во всех историко-философских исследованиях на рассматриваемую тему указывается на влияние учения Аристотеля о сущности и свойствах на Климента Охридского и Константина Преславского, подчеркивается стремление Константина Констенского представить Аристотеля как христианского мыслителя.

¹ *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963; *Пейчев Б.* Възприемане на Аристотеловата философия в средновековна България // *Философска мисъл* (София). 1978. Кн. 8; Он же. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983; *Роговеш М. Д., Кирик Д. П.* Філософія Аристотеля на Україні (XIV–перша половина XVIII ст.) // *Філософська думка*. 1978. № 6; *Фонкич Б. А.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVIII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.

² *Абрамов А. И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // *Платон и его эпоха*. М., 1979; Он же. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия*. 1997. № 1; Он же. *Slavia Scholastica* как форма и содержание средневекового философствования (К вопросу о неоплатонических влияниях в философских культурах Киевской и Московской Руси) // *Духовна спадщина Київської Русі*. Вип. 1. Одеса, 1997; *Андрушко В. А.* Ареопагитики в отечественной культуре XV–XVIII вв. // *У истоков общности философских культур русского, украинского и белорусского народов* Киев, 1983; *Фомин В. П.* Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М., 1994; Он же. Неоплатонические вариации на эзотерическую тему. М., 1997 и др.

Если в Болгарии аристотелевская философия воспринималась как прямо, так и косвенно, то в Киевской Руси был распространен исключительно косвенный способ восприятия наследия греческой античности. Имеются свидетельства, что только в XVII в. отдельные сочинения Аристотеля стали проникать на Русь. В свите иерусалимского патриарха Паисия, прибывшего 27 января 1649 г. в Москву, был иеромонах Арсений Грек, в библиотеке которого было много книг; среди них наряду с сочинениями Иоанна Дамаскина и Иоанна Златоуста были сочинения и Аристотеля на латинском языке. Греческие списки аристотелевской «Физики» и «Об истории животных»¹ в середине XVII в. вывез из святогорских монастырей Арсений Суханов.

В еще большей мере косвенный путь распространения философских идей был характерен для платонизма. Если Аристотель стал официально признанным авторитетом для христианского вероучения, то само имя Платона, согласно предписанию православного чина «Синодика», предавалось анафеме со всех амвонов православного мира. Вышеописанное отношение к Платону и Аристотелю в Византии, несомненно, сказалось и в Болгарии, а затем и в Киевской Руси. В век царя Симеона ссылаться на Аристотеля стало признаком хорошего тона и христианского такта, тогда как симпатии к платоновской философии приходилось, как правило, скрывать. Но платонические симпатии были настолько велики, что в определенной мере сумели сориентировать общую направленность духовной жизни Византии, Болгарии и Древней Руси.

Одна из характерных особенностей прямого или косвенного восприятия болгарскими и русскими книжниками идей философских учений Платона и Аристотеля связана с тем, что при выборе ими тех или иных богословских и служебных сочинений для перевода явно преобладал интерес не к современной им византийской литературе, а к классической греческой церковной литературе IV–VI вв., патристической литературе, которая имела огромное значение в духовной культуре Болгарии и Киевской Руси. Таким образом, отношение болгарских и русских книжников к философским учениям Платона и Аристотеля фиксирует противоречивую, почти парадоксальную, ситуацию: с одной стороны, явная ориентация на патристику IV–VI вв. с ее неоплатоническими философскими интенциями, с другой – следование предписаниям современного византийского философствования с подчеркнутым вниманием к перипатетической философии. В философской культуре Болгарии и Киевской Руси возникло двойственное отношение к великим представителям греческой философии: внешнее, предписанное церковью следование аристотелизму и высокий внутренний интерес и даже любовь к философии «божественного» Платона.

Особой популярностью у славянских книжников пользовались так называемые великие каппадокийцы Василий Великий, Григорий Богослов и Григо-

¹⁰ См.: Фонкич Б. А. Греческо-русские культурные связи в XV–XVIII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 93.

рий Нисский. Очень высок был также интерес к сочинениям Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Паламы и многих других церковных писателей, ориентированных на александрийскую богословскую школу.

Одним из наиболее известных общих памятников культуры болгарского и русского народов является Симеонов сборник, или Изборник Святослава 1073 г. Болгарский исследователь Б. Пейчев, посвятивший философским разделам Симеонова сборника специальную монографию, характеризует основной философский трактат сборника как славянскую рецепцию теоретического наследия Аристотеля. В состав сборника входили отрывки из сочинений Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иустина Философа, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита и многих других¹. Уже один перечень имен этих христианских писателей свидетельствует о том, что Симеонов сборник составлен с оглядкой и ориентацией на платонизирующий аристотелизм александрийской богословской школы. Основные же философские разделы этого памятника – «Максимове различение сущности и естества по внешним» и «Феодора, пресвитера Раифского о тех же», написанные Максимом Исповедником и Феодором Раифским², прямо восходили не только к аристотелевскому «Органону», «Категориям» и «Исагоге» Порфирия, но и непосредственно к основному философскому сочинению Аристотеля «Метафизика». Свои историко-философские размышления о судьбах аристотелизма Б. Пейчев продолжает следующим образом: «Основным источником здесь является Аристотель. Максим пишет в заглавии своего раздела, что он интерпретирует не одного, а многих философов, однако анализ текстов как Максима, так и Феодора позволяет утверждать, что переведенные и помещенные в Симеонов сборник опирались на сочинения только Аристотеля, мыслителя-энциклопедиста, который в своих трудах систематизировал и оценил существовавшие до него воззрения по этой проблеме»³.

Огромное значение в распространении идей аристотелевской философии в рамках славянской христианской ойкумены сыграло творчество Экзарха Болгарского Иоанна. Можно с полной уверенностью утверждать, что «Шестоднев» – основное его философско-богословское сочинение – заложил основы определенной традиции болгарской и русской духовной культуры в отношении к насле-

¹ Все эти авторы впоследствии переводились на Руси и с огромным вниманием изучались. См.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.: Библиографический материал. СПб., 1903.

² Мы оставляем в стороне тонкости споров о возможном тождестве Феодора Раифского и Теодора Фаранского и об отношении последнего к монофелитству. См.: *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983; *Гаврюшин Н. К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. №4.

³ *Пейчев Б.* Указ. соч. С. 27.

дию греческой античности. Уже первые строки «Шестоднева» перечисляют теоретические источники памятника – это Василий Великий, Севериан Гевальский, Козьма Индикоплов и Аристотель.

«Шестоднев» Экзарха Болгарского Иоанна был одной из популярнейшей книг русского Средневековья и служил важнейшим источником для ознакомления интеллектуальной среды древнеславянского общества с натурфилософскими взглядами Аристотеля. Получивший, как и царь Симеон, образование в Константинопольском университете Экзарх Болгарский Иоанн был, несомненно, осведомлен о противоречивом отношении официального православия к философским учениям Платона и Аристотеля. Излагая основы аристотелевской философии по Василию Великому, Экзарх Болгарский церкви высказывает также и свое отношение к философскому учению Платона. Уже в самом начале своего «Шестоднева» Иоанн, Экзарх Болгарский выразил несогласие с отдельными мнениями Аристотеля, который, несмотря на все его уважение к Платону, «идет против учителя своего, “философа первого”». Походя Иоанн роняет даже такие слова: «Но поистине, Аристотель, твои премудрые словеса подобны суть морской пене»¹. Это еще раз свидетельствует о том, что официальные христианские запреты платоновской философии не всегда достигали своей цели. Глубинный интерес к философии Платона оставался даже в среде откровенных почитателей философии аристотелизма.

Особенно большой вклад в распространение аристотелизма по всем культурным регионам славянского мира Экзарх Болгарский Иоанн сделал своим переводом сорока восьми глав «Источника знания» Иоанна Дамаскина под заглавием «Небеса». Впоследствии они вошли в капитальный труд митрополита Макария «Великие Четьи-Минеи»².

Философские главы «Источника знания» под названием «Диалектика» и вторая часть этого сочинения «О ересях» примыкали к еще одному важному разделу сочинения Иоанна Дамаскина – «Точному изложению православной веры», который был первым опытом систематического изложения православного догматического богословия. В этом сочинении Иоанн Дамаскин изложил все главные и основные догматы веры, а также очень пространно остановился на религиозно-философских спорах, которые происходили начиная с IV в.: это учение о божественном происхождении Иисуса Христа и Святого Духа; учение о двух волях во Христе. О предметах Откровения Иоанн Дамаскин рассуждал на основании Писания, учения «Отцов Церкви» и, наконец, по соображениям разума; в последнем случае он стремился пользоваться психологическими сведениями и наблюдениями над природой. Философские главы, или «Диалектику», Иоанн

¹ См.: *Калайдович К.* Иоанн Экзарх Болгарский. М., 1824. С. 152, 153.

² См.: Памятники славянорусской письменности. Изд. Археологической комиссии. Т. 1. Вып. 10. М., 1901.

Дамаскин построил на основании «Введения к “Категориям”» Аристотеля, сделанного Порфирием, и «Категорий» самого Аристотеля. Общее логическое учение Аристотеля было у Иоанна Дамаскина дополнением к его системе догматического богословия потому, что оно, по его словам, есть орудие для богословия, так же как и для философии, и помогает изучать умозрительные предметы ясно и отчетливо.

Ясный и отчетливый взгляд на умозрительные предметы философских построений является величайшей заслугой платонизма перед русской философией. Восприняв философские интенции платонизма, русская философская культура прошла длинный исторический путь от философско-богословских исследований Киевской и Московской Руси, через философские неоплатонические построения России XVIII в., через философско-романтические пристрастия России XIX в., чтобы в конце его грандиозно воплотиться в платонизме философской системы всеединства Вл. Соловьева¹, а затем и в золотом веке русской философии XX в.

¹ Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. 2000. № 6.

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ КИЕВСКОЙ И МОСКОВСКОЙ РУСИ В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ РОССИИ XVIII ВЕКА

История русской философии XVIII века является сложным и многозначным полем проблемных исследований и культурно-исторических изысканий. В истории русского государства, в истории русской культуры этот век, с одной стороны, был качественно новым рубежом, отделяющим Московское царство от Российской империи, а относительную замкнутость русской культуры, имеющей во многом свои основания в православном византизме, от широкой волны западноевропейских культурных влияний. С другой стороны, в XVIII веке достаточно отчетливо просматриваются культурные и философские традиции Киевской и Московской Руси, которые нашли свое выражение и в общей направленности особого стиля мышления вообще, и в типологических особенностях русского средневекового философствования в частности. Старинный стереотип духовной литературы, видевший в писательстве дело исключительно серьезное и «святое», был значительно подорван Петровскими реформами («Духовный регламент», образование Синода и духовной цензуры), но не окончательно разрушен. Черное монашество и белое духовенство, составлявшие гуманитарно-образованную прослойку русского общества, были превращены в чиновничество, но реакция на церковную реформу была различной: определенная часть русского духовенства активно содействовала Петровским преобразованиям, но, с другой стороны, сформировалась церковная оппозиция новым веяниям, в том числе и в области духовной культуры¹.

Тема «философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века» ставит перед исследователем задачу выявления основных линий устойчивости философских традиций, обеспечивающих культурно-историческую и философскую преемственность.

¹ Панченко А. М. О смене писательского типа в Петровскую эпоху // XVIII век. Сб. 9. Л., 1974. С. 124–126; Степанов В. П. К вопросу о репутации литературы в середине XVIII в. // XVIII век. Сб. 14. Л., 1984. С. 105–106.

В значительной мере решение этой задачи облегчается большой работой, проведенной историками русской литературы. Особенно много в этой области сделано ленинградскими учеными «Пушкинского Дома». Периодическое издание «Труды Отдела древнерусской литературы» (40 томов) и неперiodическое издание «XVIII век» (14 сборников) содержат множество фундаментальных разработок, исследований и публикаций памятников древнерусской литературы и литературы Нового времени. Специальный выпуск «Трудов Отдела древнерусской литературы» был посвящен теме «Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв.» и открывался статьей Д. С. Лихачева «Русская культура нового времени и Древняя Русь». Подняв вопрос о том, что для России не только XVIII, но и XX века одним из основных вопросов культурного своеобразия был вопрос об отношении русской культуры Нового времени к культуре Древней Руси, Д. С. Лихачев пришел к выводу о том, что «Древняя Русь воспринималась через Петровские реформы. Больше того, Петровские реформы заслоняли собою Древнюю Русь»¹.

Такой вывод основывался на часто наблюдаемом в исторической литературе факте, что русская культура конца XVII века отождествлялась со всей культурой Киевской и Московской Руси. У истоков формирования такого представления об исторических и культурных судьбах древнерусского государства стояла, по мнению Д. С. Лихачева, известная записка Н. М. Карамзина «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» (1811).

В этом же томе «Трудов» помещена статья В. П. Адриановой-Перетц «О связи между древним и новым периодами в истории славянских литератур», в которой рассмотрен вопрос о влиянии древнерусской литературы на исторические судьбы классической гражданской поэзии XVIII века. Много внимания различным проблемам взаимосвязанности литератур древнего и нового периодов уделено Г. Н. Моисеевой в связи с историческими судьбами «Изборника 1076 г.», а также публикациями Н. И. Новиковым литературных и исторических памятников Древней Руси в своих многочисленных журналах и в «Древней российской вивлиофике». Две монографии исследовательницы также посвящены вышеуказанной теме: «Ломоносов и Древнерусская литература» (Л., 1971) и «Древнерусская литература в художественном создании и исторической мысли России XVIII века» (Л., 1980). Последняя книга рассматривает вопрос о древнерусской литературной традиции в России XVIII века. Подчеркивая мысль о том, что древнерусская литература к концу XVII века насчитывала уже семь веков непрерывного развития, Моисеева поставила вопрос о необходимости разработки целого ряда еще неисследованных тем. Среди основных тем, ждущих своих будущих исследователей, были названы конфессиональная литература (церковно-служебные, церковно-учительные и догматико-полемические памятники

¹ ТОДРЛ. Т. XXV. Л., 1971. С. 4.

Древней Руси в XVIII веке); идейно-теоретические источники и исторические судьбы литературы русского старообрядчества XVII века; появление и функционирование новых редакций и изводов памятников древнерусской литературы в рукописной традиции XVIII века.

Философские традиции Киевской и Московской Руси продолжали существовать в русской культуре не только как преемственность идей, но и как преемственность поколений, преемственность школ. Фундаментальной основой философской преемственности были Киево-Могилянская и Славяно-Греко-Латинская академии. Даже после удаления из Москвы братьев Лихудов один из них – Иоанникий продолжал свою деятельность в Новгороде. Вокруг новгородского митрополита Иова объединился целый круг писателей, генетически относящихся к философским умонастроениям XVII века и отодвинутых эпохой петровских реформ в сторону от магистральной линии развития русской культуры XVIII века. В 1713 году митрополит Иов вел церковное дело об еретичестве Семена Денисова, который был одним из основателей Выговского старообрядческого монастыря и автором таких сочинений как «Виноград Российский» и «Истории об отцах и страдальцах соловецких». Для увещания еретика были привлечены, помимо синодальных чиновников, Иоанникий Лихуд и, возможно, его ученик Карион Истомин¹.

В 90-х годах XVII в. в московском Чудовом монастыре появился афониверский иеродиакон Косма, который включился в активное сотрудничество с Епифанием Славенецким, иноком Евфимием и братьями Лихудами. Занимаясь в основном переводами с русского языка на греческий (Киево-Печерский патерик; «Синописис» Иннокентия Гизеля; Повесть о смерти князя Даниила Александровича) и с греческого на русский (Слово аввы Исаака; Св. Евангелие; Деяния св. Апостолов и др.), в 1710 г. Косма написал «Риторику», которая была создана на основании одноименного сочинения Франческо Скуфа (Венеция, 1681) и дополнена многочисленными иллюстрациями из русской истории от языческих времен до XVIII века. «Имея за парадигму схимы сея истинное преложение и пременение всея Великороссии от злочестия в благочестие, от неверия в правоверие и от жизни прелестныя в жизнь истинную»².

К 1710 году относится также создание рукописного философского сборника, обнаруженного Л. А. Черной в рукописном собрании ЦГАДА и названного «Толкование нужнейших вещей». Сборник охарактеризован исследователем как своеобразный философский энциклопедический словарь, в принципе отличный от широко распространенного на Руси литературного жанра Азбуковников, но

¹ Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII столетия. СПб., 1902.

² Лопарев Х. М. «Риторика» Космы Грека 1710 года и «примеры» из нея по русской истории // Известия отдела русского языка и словестности императорской Академии Наук, 1908. Т. XII. Кн. 4. С. 157.

почти не выходящий из рамок средневекового мирозерцания. Широкое использование современных анонимному автору сочинений писателей конца XVII–начала XVIII вв. отнюдь не снимало значимости таких авторитетов как Василий Великий, Иоанн Златоуст («сему согласует и Златоуст святой») и Иоанн Дамаскин («а Дамаскин и святой глаголют»)¹.

Крупнейшей фигурой рассматриваемого нами переходного периода был местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский, широко известный антипротестантским полемическим сочинением «Камень веры». В киевский период своей деятельности Стефан Яворский был также известен своими антикатолическими сочинениями («Конкордация священного писания», «О церкви», «О святой Троице»), изданными в типографии Киево-Печерской лавры, но утраченными в 1812 году. Сохранился философский курс 1693–1694 гг. «Философское состязание», который И. С. Захара – исследователь творчества Стефана Яворского, подготавливающий к изданию «Камень веры» и другие его философские сочинения, считает антикатолическим по своей общей направленности. «Большинство разделов курса профессор начинает выражением “Auspice Deo, Duce Aristotelis” (с помощью Бога, под руководством Аристотеля)... Poleмику с приверженцами философского учения Фомы Аквинского С. Яворский ведет с помощью той же схоластики. И это проявляется прежде всего тогда, когда профессор, используя схоластическую логику, опровергает католические догматы, не признаваемые православной церковью»².

Определенную помощь в оценке значимости философских традиций в творчестве Стефана Яворского может оказать анализ книг из его личной библиотеки. С одной стороны, в ней сохранился философский курс, прослушанный в иезуитских коллегиумах Львова и Люблина, «Oedipus aenigmaticam Aristotelis sphingem solufurus, seu Compendiosa philosophia», а также сочинения Фомы Аквинского, Гуго Страстбургского, Дунса Скотта, Фомы Кемпийского, Роберта Беллярмина. С другой стороны, более двадцати пяти творений отцов и учителей церкви, среди которых наиболее характерно присутствие сочинений Василия Великого, Григория Богослова (Назианзина), Григория Нисского, Климента Александрийского, Оригена, Ионна Златоуста, Кирилла Александрийского, Прокла Константинопольского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и др. Среди полемических сочинений XVII в., находившихся в библиотеке Стефана Яворского, наиболее важными были: «Книга о вере» и «Фринос или палач восточной церкви» Мелетия Смотрицкого, «Исповедание веры» и «Бог с миром» Иннокентия Гизеля, «Nowa miaga» Лазаря Барановича, многочисленные сочинения Иоанникия Голятовского, «Акость» Лихудов, «Царский путь креста Господня» Иоанна Максимовича, «Роженец духовный»

¹ Черная Л. А. «Толкование нужнейших вещей» // Философский словарь начала XVIII века.

² Захара И. С. Указ. соч. С. 64.

Пафнутия Олисова, «Жезл правления» Симеона Полоцкого, «Розыск» Дмитрия Ростовского¹.

Общая направленность философских идей, скорректированная таким кругом философских штудий, протекала целиком в рамках официального религиозно-идеалистического мирозерцания. Свою основную задачу Стефан Яворский видел в обосновании и защите догматических и философских основ православного вероучения, бережно и внимательно относясь к религиозно-философским традициям, сформировавшимся в недрах многовековой истории русской православной церкви.

Более противоречивой фигурой был Феофан Прокопович, который, как и Стефан Яворский, имел высокий церковный сан, занимался богословием и антикатолической полемикой, но в то же время очень чутко относился к философским идеям Нового времени. Автор монографии о Феофане Прокоповиче считал даже возможным сделать вывод о принадлежности его философских взглядов к Просвещению: «Произведения Прокоповича, а также Татищева, Кантемира, Бужинского и др. относятся к началу философии отечественного Просвещения. Они являются той почвой, на которой выросли Г. Сковорода, Н. Поповский, М. Ломоносов и другие мыслители-просветители XVIII в.»². Такая общая оценка Прокоповича была повторена дважды – во введении и в заключении, в самой же монографии автор сделал существенные уточнения и оговорки о том, что в своих произведениях мыслитель стоит еще на теософских и объективно-идеалистических позициях, что хотя отдельные его высказывания и тяготеют к натуралистическому пантеизму и деизму, но в целом «его философию еще нельзя отнести ни к пантеизму, ни к деизму, в его сочинениях были только элементы последних»³. Одним из основных философских составляющих Просвещения был деизм, согласно которому мир создан Богом, но в процессе сохранения функционирования мира не участвует. Феофан Прокопович же был убежден в том, что в природе Бог не только живет и существует, но и Необходим для поддержания его существования («природа сохраняется Богом, а это все равно, что сохраняются субстанции»)⁴. В гораздо большей степени связи Феофана Прокоповича с идеологией Просвещения фиксируются не на уровне развитого философского учения, а на уровне просветительской деятельности главы петровской «ученой дружины», на уровне включения отдельных элементов просветительской философии, на уровне общего увлечения культом разума.

Вопрос о хронологических рамках русского, украинского и белорусского Просвещения носит дискуссионный характер и по настоящее время остается

¹ Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. Киев, 1914.

² Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977. С. 176.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 23.

открытым. Украинские ученые, например, первую половину XVIII века характеризуют как период разложения средневекового церковно-теологического миросозерцания и только ко второй половине относят отпочкование философии от теологии и насыщение ее «идеями, тяготеющими к философским системам Возрождения, Реформации, раннего Просвещения... Для этого периода в истории академии характерна борьба тех ее представителей, которые, понимая необходимость развития точных наук на основе эксперимента, стремились преобразовать академию в университет, и тех, кто пытался ее превратить в духовную академию. При поддержке царизма и Синода победило второе направление»¹.

Белорусские исследователи также рассматривают философскую мысль первой половины XVIII века в ее отмежевании от теологии и характеризуют ее как эклектическую философию, соединившую философские идеи схоластики с идеями новой рационалистической философии и создавшую «предпосылки для распространения и развития просветительской философии на белорусско-литовских землях в последней трети XVIII–начале XIX в.»².

Учениками Феофана Прокоповича были такие выдающиеся деятели украинско-белорусской и русской философской культуры XVIII века как Георгий Конисский и Михаил Ломоносов, которые своей широкой и разносторонней деятельностью в определенной мере репрезентировали традиционно-консервативную и научно-прогрессивную стороны его миросозерцания.

Георгий Конисский – типичный представитель киево-могилянського філософствования, ґрунтованого на схоластическому аристотелизмі. Мислителя називали останнім аристотеліком в стінах Києво-Могилянської академії і першим представителем Нового часу в преподаванні філософії³. В його філософському курсі «Общая философия» (1749) існують посилання на Декарта, Гассенді, Коперника, Галілея (і навіть частинна критика Аристотеля) («Тем не менее, однако, против Аристотеля, считавшего, что материя неба другая, 1. утверждаю: ... 2. Отвечаю...»)⁴, но в целом авторитет аристотелевской философии был еще очень высок и незыблем: «Без сомнения существуют 4 вида причин: материя, форма, причина производящая и конечная»⁵. Характерной особенностью Георгия Конисского было то, что наиболее резкая критика у него была направлена не на материалистические учения Бэкона, Гассенді и др. мыслителей-материалистов, а на такого философского противника Аристотеля как Платон. Из сочинения «Философские заключения» видно, что для мыслителя были неприемлемы ни гносеология

¹ Философская мысль в Киеве, 1982. С. 147–148.

² Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) Минск, 1973. С. 159.

³ Линчевский М. Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии // ТКДА. Т. 3. Киев, 1870. С. 538.

⁴ Цит. по кн.: Кашуба М. В. Георгий Конисский. М., 1979. С. 157.

⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962. С. 352.

платоновского учения с ее теорией воспоминания («Знания не приобретаются путем воспоминаний»), ни платоновские идеи, истолкованные или как сущности, отдельные от индивидов, или как образы, существующие в уме Бога, ни термины, «но именно свойства индивидов, в конце концов сросшихся с ними, являются всеобщими как в сущности, так и в их выражении»¹.

Такое противопоставление Аристотеля и Платона было традиционно для русской философской мысли и восходило к стилю византийского философствования. Но Георгий Конисский был мыслителем XVIII века и поэтому следование традициям сочеталось у него с приверженностью к философским идеям Нового времени. На языке профессора философии и богословия это выражалось, например, утверждением мысли о том, что вывод о единственности мира следует не только из библейских книг, но и из научного изучения природы.

При общей характеристике философских взглядов Георгия Конисского «правомерно говорить об отдельных моментах прогрессивного характера его учения при общем господстве религиозного мировоззрения, так как в философском плане мыслитель оставался в конце концов теологом-идеалистом и схоластом». Когда во второй половине XVIII в. на территорию Белоруссии начали проникать материалистические и атеистические идеи французских буржуазных философов, Конисский не замедлил выступить против них. Он написал специальную работу направленную против произведения, которое распространялось в Белоруссии под названием «Письма Вольтера». Людей, проявляющих какие-либо признаки атеизма, Конисский называл «хищными врагами геенскими» «при пути сидящими и семя слова божия позобающими и пожирающими». Учение о боге, теология, утверждал Конисский, являются главным и необходимейшим источником знаний, а все прочие науки, которые назывались Конисским философией, должны «служить теологии» и «получать от нее законы»².

Крупнейшим представителем русской философской мысли XVIII столетия был М. В. Ломоносов, который в советской историко-философской литературе считается основоположником естественнонаучного направления русской материалистической философии. Определенная трудность философской характеристики Ломоносова заключается в том, что мыслитель не оставил ни философских курсов, ни философских трактатов, и его философские идеи приходится вычленять и реконструировать из естественнонаучных текстов. В целом философские взгляды Ломоносова характеризуются как тяготеющие к механическому материализму и деизму. Взгляды мыслителя на материю вообще и ее структуру в частности позволили ему высказать «мысль об отсутствии первотолчка», но она осталась не развитой, и Богу у Ломоносова все же приписывалась роль

¹ Там же. С. 348–349.

² Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962. С. 346, 344.

«архитектора мира» и перводвигателя¹. На наш взгляд, суть вопроса состоит не в том, что идея отсутствия первотолчка осталась неразвитой русским ученым, а в том, что именно в этом вопросе сказалось следование традиционным представлениям средневековой философии, сказала немецкая философская выучка у лейбницианца Христиана Вольфа. В целом Ломоносов был мыслителем Нового времени и очень критически относился к схоластицированному аристотелизму западно-европейской философской мысли XVII века вообще и к самому Аристотелю в частности. Но сила философских стереотипов и философских традиций очень велика и иногда русский мыслитель отдавал им определенную дань. Примером такого следования философской традиции древнерусской культуры, развившемся в признании аристотелевского учения о первом двигателе, является одно место из работы Ломоносова «276 заметок по физике и корпускулярной философии»: «У многих глубоко укоренилось, убеждение, что метод философствования, опирающийся на атомы, либо не может объяснить происхождения вещей, либо поскольку может, отвергает Бога-творца. И в том, и в другом они, конечно, глубоко ошибаются, ибо нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения, и никаких, которые с большей настоятельностью требовали бы существования всемогущего двигателя. Пример объяснения дают следующие рассуждения. Первичная материя Аристотеля, называемая, тождественна с простой сущностью, иначе говоря, с тем, к чему не приложимы “что”, “какой” и “сколько”»². Нет никаких оснований утверждать, что выше приведенное высказывание Ломоносова является существенно важным при общей характеристике философских взглядов русского ученого, но уже сам факт, что оно возникло хотя бы на периферии сознания и зафиксировано в тексте, сам по себе, свидетельствует о существовании иной, еще не совсем и не полностью изжитой, философской традиции.

Г. Н. Моисеева в монографии «Ломоносов и Древнерусская литература» на основании тщательного анализа творчества М. В. Ломоносова охарактеризовала глубокий интерес русского ученого к древнерусской литературе и влияние последней на его литературно-исторические сочинения. Другая работа этого автора «М. В. Ломоносов на Украине», а также работа В. П. Зубова «Ломоносов и Славяно-греко-латинская академия»³ так же характеризуют древнерусские штудии русского мыслителя, дающие «возможность показать молодого Ломоносова – ученого – до поездки в Германию, сформировавшегося на русской почве и уже «нащупывающего» свои пути к решению важнейших философских проблем: об отношении сознания и материи»⁴.

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 325.

² Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 119.

³ Труды Института истории естествознания и техники. Т. 1. М., 1954.

⁴ Моисеева Г. Н. М. В. Ломоносов на Украине // Русская литература XVIII века и славянские литературы. М.; Л., 1963. С. 100–101.

Надо полагать, что именно работа над древнерусскими рукописными книгами в библиотеках Славяно-греко-латинской и Киево-Могилянской академий, а также в библиотеке Киево-Печерской лавры привела Ломоносова к написанию сочинения «О пользе церковных книг». Признавая необходимость славословия Творца и всего промысла, Ломоносов рекомендовал следовать одному из самых выдающихся «отцов церкви Василию Великому, который богомудрый святитель и глубокий философ довольные показал примеры, как содружить спорные по видимому со Священным Писанием натуральные правды»¹.

Еще одним примером силы и живучести средневековых традиций, свидетельством того, что в строе философских идей Нового времени в сочинениях передовых писателей эпохи остаются отдельные элементы религиозно-идеалистических философских представлений предшествующих культурных традиций, может служить «Речь, говоренная в начатии философических лекции» Н. Н. Поповского. Профессор красноречия и философии Московского университета, любимый ученик Ломоносова, счел необходимым в своей речи затронуть вопрос о распространенности атеистических идей, отвергающих бытие Бога и приписывающих начало мира его внутренним или внешним причинам совершенно не теологического характера. «Таких отчаянных людей кто иной может привести в чувство? Одна только философия. Она в своей части, называемой естественная богословия, не ссылаясь на божественное писание и на свидетельство святых отцов, ложные безбожников выражает мнения и доказательства опровергает и, рассматривая только едину натуру и рассуждая, что есть некоторое существо, от которого вся тварь бытие и пребывание свое имеет»². В предисловии к «Избранным произведениям русских мыслителей второй половины XVIII века» Н. Н. Поповский охарактеризован как просветитель и деист. Вышеприведенное высказывание из его речи, свидетельствует о том, что если профессор философии и был деистом, то очень непоследовательным и его деистические представления, составляющие важный элемент просветительской идеологии, находились еще в неразвитой и незаконченной форме.

Даже у таких передовых мыслителей второй половины XVIII века как Д. С. Аничков, С. Е. Десницкий, А. М. Брянцев, Я. П. Козельский и др., которые в своих сочинениях в целом и в основном вышли за рамки религиозно-теологического миропонимания, иногда встречаются идеи, мысли и положения сходные с аргументацией предшествующей философской традиции. Очень часто такие положения относят на счет суровой цензурной политики второй половины XVIII века, но иногда их можно объяснить гораздо проще, а именно следованием традиции и стереотипом мыслительных штампов. Например, у Д. С. Аничкова очень популярная в философии Нового времени идея о том, что нет ничего такого в разуме,

¹ Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М., 1950. С. 430.

² Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. С. 89.

чего бы прежде не находилось в чувствах, рассматриваемая им в «Слове о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений...», вполне сочеталась с таким утверждением «Рассуждения из натуральной богословии»: «При возвышающимся познании человеческого о вещах возвышается купно и человеческое понятие о Боге»¹.

В гораздо большей степени философские традиции русской средневековой философии проявились в творчестве таких церковно-религиозных деятелей культуры XVIII в., как Дмитрий Ростовский и Паисий Величковский. Оба они были выпускниками Киево-Могилянской академии, но не являлись представителями основных и ведущих направлений академического философствования. Занимаясь в основном религиозной практикой церковно-монашеской жизни, в области духовных интересов они сосредоточились на сфере мистики и аскетики. Дмитрий Ростовский в своих сочинениях постоянно проводил мысль о двойственной природе человека: внешней и внутренней, плотской и духовной. «Внешняя – видима, потому что плотская, внутренняя невидима, потому что духовна»². По его мнению, следование плоти губит душу, обрекая ее уже на земле на адские муки. Человек может быть истинным человеком только тогда, когда следует не телесному, а духовному началу на пути осознания себя как духовной истины, на пути единения с Богом. «Ибо кто истинно познает себя, тот познает Бога, а кто познал Бога, тот познал себя, тот соединился с Богом»³.

Активная литературная деятельность Паисия Величковского протекала в основном в Нямецком монастыре. Став его игуменом после восемнадцатилетнего пребывания на Афоне, религиозный мыслитель создал целую школу переводчиков и переписчиков рукописей. Результатом его собственных переводческих и интеллектуальных усилий стало знаменитое «Добротолюбие», которое сыграло определяющую роль в формировании такого течения в православии как старчество. По сути дела, «Добротолюбие» было своеобразной антологией мистических текстов, сочинений более чем 24-х отцов и учителей восточной православной церкви. Популярность Паисия Величковского и влияние его идей получили распространение не только в Молдавии и на Афоне, но и во многих культурных центрах Болгарии. В библиотеке Рильского монастыря хранятся его письма и рукописи переводов Исаака Сирина и преподобного Макария⁴.

Неоплатонические традиции, существовавшие в философской культуре Киевской и Московской Руси, наиболее ярко и выпукло воплотились в философском творчестве украинского мыслителя Г. С. Сковороды⁵. Очень высоким был интерес к неоплатонизму и непосредственно к философии Платона у масонов. Около 1785 года в тайной масонской типографии был напечатан, например, рус-

¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. С. 133.

² Дмитрий Ростовский и его избранные творения. СПб., 1888. С. 263.

³ Дмитрий Ростовский. Алфавит Духовный. М., 1909. С. 68–69.

⁴ Житие молдавского старца Паисия Величковского. М., 1845.

⁵ См.: более подробно статью о Г. С. Сковороде в настоящей книге.

ский перевод книги А. И. Крхвегера «Платоново кольцо». В первой главе этого трактата «Что есть натура?» рассматривался вопрос о сущности мироустройства в духе платоновского дуализма: «Итак целая Натура и тварь состоит из двух главных начал, как из действующателя или двигателя, который есть духовное существо, и из движимого, или страждущего, которое в рассуждении своего двигающегося духа есть осознание или телесное существо»¹. Еще раньше в 1777–78 гг. в масонском журнале Н. И. Новикова «Утренний свет» появились первые на русском языке переводы отдельных диалогов Платона («Феагес или разговор о мудрости», «Первый Алкивиад или о природе человека», «Федон или разговоры о бессмертии души», «Пир Платонов о любви»).

Общий интерес к философии Платона настолько возрос, что во второй половине XVIII века появился почти полный перевод (за исключением «Законов») его сочинений². Сократическую форму платоновских диалогов использовали Г. С. Сковорода и другие мыслители XVIII в.

Просветительно-издательская деятельность Н. И. Новикова, особенно издание «Древней российской вивлиофики», была мощным фактором в установлении культурной преемственности Киевской и Московской Руси с философской мыслью России XVIII века. Наиболее важным философским событием в установлении этой преемственности можно считать публикацию «Синодика» в восьмом томе первого издания «Древней российской вивлиофики». В 60-х гг. XVIII в. по указу Екатерины II Синод обратился ко всем епархиям с распоряжением о присылке оригиналов Синодиков для исправления чина православия. Исправления в основном шли по линии сокращений анафемствований, начиная с древних и московско-новгородских еретиков конца XV в. и кончая новыми еретиками («Гришка Отрепьев Растрига», «изменник и вор Тимошка Акиндинов», «бывший протопоп Аввакум и поп Лазарь», «донской казак Стенька Разин» и т. д.). Заслуга Новикова состояла в издании полного списка, сверенного с пергаменным списком Синодика Успенского собора.

С самого начала формирования русской философской мысли Синодик имел важное значение, определяющее религиозно-философский климат Киевской и Московской Руси, так как он был «наиболее зрелым плодом еизантизма»³.

В установлении связей с культурой Киевской и Московской Руси значительную роль сыграли исторические сочинения Татищева, Ломоносова, Миллера, Шлетцера и Щербатова, который в предисловии к первому тому своей «Истории Российской с древнейших времен» впервые ввел в научный оборот такой памятник древнерусской философской культуры как «Изборник 1076 г.», который в течение семи веков хранился в семейной библиотеке потомков Черниговских князей.

¹ Крхвегер А. И. Платоново кольцо. Ч. 1. М., ок. 1785. С. 6.

² Творения велимудрого Платона, переложенные с греческого языка на русский... 3 части в 4 книгах. При Импер. Академии Наук. СПб., 1780–1785.

³ Лосев А. Д. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 877.

И по настоящее время тема взаимосвязанности новой русской культуры с культурой Киевской и Московской Руси остается областью активных научных изысканий и текстологических находок. Остается актуальной необходимость более или менее точно решить вопрос о том, какой комплекс древнерусских памятников был известен в XVIII веке, какие произведения переписывались, издавались, исследовались. Рукописные отделы многих наших библиотек и книгохранилищ содержат большое количество рукописных книг, которые не только остаются вне поля зрения историко-философского исследования, но и вообще еще не прочитаны и не получили общего археографического описания. Определенные сложности возникают даже с опубликованными текстами. Например, Г. М. Прохоров восстановил часть текста, пропущенного в «Памятниках литературы Древней Руси», содержащего философские рассуждения. Пропуски были сделаны уже в Софийской летописи и касались философской характеристики Платона и Пифагора, как представителей двух различных методов в богословии. «Много ведь философов было в мире, но вершины были среди философов – Платон и Пифагор. Один благими словами возвещал, другой же почитал за лучшее молчать, потому что Бог двойственности не имеет, душевной тройственности ни одной, телам приобщается, не бегущей четверки, вне устремления двойной пятерицы чувств, не страдает от шестерицы, имеет честь лучшую седмерицы»¹. Общий вывод, сделанный исследователем после историко-философской характеристики и после анализа литературных приемов автора памятника, состоял в том, что непонятный текст в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского» является прямой и непосредственной реминисценцией «Диоптры» Филиппа Пустынника.

Во второй половине XVIII века большой популярностью пользовались изданная в Москве переводная книга «Зерцало древней учености или описание древних философов их сект различных упражнений». Для нашей темы эта книга интересна тем, что репрезентирует широко распространенный уровень философского самосознания эпохи. Неизвестный автор высказал большую историко-философскую осведомленность и дал верное объяснение причин господства аристотелизма в средневековой западноевропейской философии. «Христиане одни только Платоновой философии держались, как в первые времена, так и несколько после, как то Юстин Мученик, Климент Александрийский, Ориген, Василий, Григорий Назианзин и Августин. Но что Аристотелева философия напротив того была тогда в великом презрении, то понять можно и из сего, что Юстин Мученик написал целую книгу под заглавием: *Confus-tatio dogmatum Aristotelis*, то есть Опровержение учения Аристотелева. Но Аристотель со своей стороны многих имел защитников и последователей по прошествии VIII века., которые везде в публичных школах, ими учрежденных, Аристотелевы книги на Арапский язык переведенные

¹ Прохоров М. Непонятный текст и письмо к заказчику в «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского» // ТОДРЛ. Т. 10. С. 239.

читать приказывали. Начальник их Авиценна Арап, и после его Аверрой в двенадцатом веке своими примечаниями более затмили нежели к уразумению удобнейшими сделали оные книги. Такое учение Аристотелево перешло в Германию, Италию и Галию... После того многие ученые мужи старались погрешности его исправить, из коих главными почитаются Петр Ломбард, Епископ Пражский, Альберт Великий... Отсюда то начало свое взымала философия классическая, или школьная, поелику во многих Школах преподавать оную стали»¹.

Вышеприведенный перечень «примеров» того, что философская культура XVIII века является сложным духовным образованием, содержащим не только широкий круг западноевропейских идей, но и идей, восходящих в определенной мере к средневековому философствованию Киевской и Московской Руси, далеко не полон. В общий круг рассмотрения не вошли такие крупные фигуры русской культуры как А. Кантемир, А. Н. Радищев, Н. М. Карамзин, а также целый ряд других русских писателей, высказавших философские идеи (Державин, Тредьяковский, Фонвизин, Теплов, Бужинский, Казачинский и др.). Помимо общей трудности достижения полноты исследования, имеется еще соображение другого порядка. Выше уже было отмечено, что основная цель и задача настоящей работы ограничивается лишь постановкой вопроса о существовании и функционировании философских традиций Киевской и Московской Руси в философской мысли России XVIII века. В этой связи была предпринята попытка очертить основные линии устойчивости философских устремлений, идей и направлений.

Ощущение неполноты исследования состоит не в том, что существует необходимость пополнить круг рассматриваемых персоналий (Кантемир, Радищев, Карамзин и т. д.), а в предположении того, что в недрах русской духовной культуры заключены еще неисследованные, но очень важные и значимые пласты религиозной, художественно-эстетической и философской мысли. XVIII век получил в наследство от XVII такое крупное социально-духовное образование как раскол. При этом раскол можно понимать в узком (раскол в православной церкви) и в широком смысле (раскол в русской культуре). Именно раскол – гонимый и преследуемый – стал хранителем рукописно-книжной и духовно-нравственной основы древнерусской культуры. В XIX веке была предпринята серьезная попытка изучения раскола. При правительствующем Синоде была организована специальная комиссия, опубликовавшая многочисленные материалы, посвященные расколу, но общая направленность их была, конечно, тенденциозна и построена на официально-православных началах. Изучение литературы раскола и его последствия – старообрядчества XVIII века могло бы значительно расширить круг источников при рассмотрении затронутой нами темы и вообще расширить наши представления о русской культуре XVIII века.

¹ Зерцало древней учености или описание древних философов, их сект и различных упражнений. М., 1787. С. 17–19.

ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ БОЛГАРСКИЕ ВЛИЯНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Духовное влияние, взаимовлияние и взаимодействие различных культур и цивилизация всегда предстает как сложное и неоднозначное культурологическое явление. Взаимосвязанность и взаимовлияние духовной культуры Болгарии и Руси в эпоху средневековья было определено целым рядом исторических обстоятельств: становлением и развитием государственности молодых славянских народов, почти одновременным принятием христианства и особенностями развития церковных историй, спецификой возникновения и развития письменности и книжной мудрости.

Первое болгарское или, как иногда говорят, первое южнославянское, влияние охватывает исторический период приблизительно с IX по XIII века. Именно в этот период возник и существовал культурно-идеологический феномен, именуемый «золотым веком» болгарской письменности, установивший и во многом определивший государственную и культурную взаимосвязь между Киевской Русью, Болгарией и Византией. Высокий уровень византийской культуры был мощным фактором в распространении религиозных, исторических, литературно-художественных и философских идей в славянских странах. Например, Д. С. Лихачев, рассматривая восприятие византийской культуры в процессе болгаро-русского культурного взаимодействия, считал возможным охарактеризовать это взаимодействие как «славянскую реакцию» византийской культуры и очень часто писал о «трансплантации» византийской культуры в славянскую культурную среду.

Основной составляющей первого болгарского влияния была кирилло-мефодиевская культурная традиция, которая за сравнительно короткий исторический период привнесла на Русь письменность в форме кириллической азбуки, а также основную часть своего оригинального и переводного фонда. Именно таким образом книжники Древней Руси ознакомились с религиозными и философскими идеями писателей ранней патристики IV–VIII веков, среди которых наиболее популярными были Иоанн Златоуст, Григорий Назианзин, Василий Ве-

лийский, Григорий Нисский, Ефрем Сирийский, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит и мн. др. Именно таким образом на Русь попали такие важные для средневековой культуры религиозно-догматические сочинения как «Азбучная молитва», «Проглас к Евангелию», «О письменах», «Шестоднев». Кирилл-Константин Философ и другие писатели «золотого века» болгарской письменности – Климент Охридский, Константин Преславский, Черноризец Храбр, Иоанн экзарх, сам царь Симеон со своим «Златоструем» и сборником «Симеона», известным на Руси как «Изборник Святослава 1073 года», в значительной мере определили интеллектуально-книжный климат культуры Киевской Руси.

Известна своей тенденциозностью культурно-историческая концепция М. Д. Приселкова, утверждающая мысль о том, что Русь получила крещение не из Византии, а непосредственно из Болгарии и что соответственно византийская культура воспринималась Русью исключительно через болгарское посредство. К аналогичному выводу пришел также известный английский историк Арнольд Тойнби, полагавший, что Русь восприняла широкий комплекс идей византийской культуры «исключительно в болгарской форме». Неправомомерность подобных взглядов на историю взаимоотношений Болгарии и Киевской Руси состоит хотя бы уже в том, что известны и документально доказаны многочисленные случаи прямых и непосредственных контактов Византии с русским государством, а также факта прямого распространения на Руси целого ряда сочинений византийских писателей.

Отдельные случаи прямого влияния византийской культуры на культуру Киевской Руси, а также опосредованное ее влияние через болгарскую культуру было одним из определяющих факторов распространения идей греческой античной философии. Например, болгарский исследователь Б. Пейчев называет основное содержание философских разделов «Сборника Симеона» (Изборник Святослава 1073 года) прямой рецепцией аристотелевской философии. Широкое использование идей античной философии, вплоть до непосредственных ссылок на Платона и Аристотеля, можно найти в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского. При этом характерной особенностью болгарской, а также и русской средневековых философских культур было то, что восприятие идей античной философии происходило в форме ее христианской критики, сквозь призму христианской догматики ранних христианских апологетов и ранней византийской патристики. Например, основные идеи аристотелевской философии излагались в «Шестодневе» по Василию Великому, но, тем не менее, Иоанн экзарх счел необходимым выразить несогласие с мнением Аристотеля о начале вещей, который «идет против учителя своего Платона, первого философа... Но поистине Аристотель твои премудрые словеса подобны суть морской пене...»¹.

¹ Калайдович К. Иоанн Экзарх Болгарский. М., 1824. С. 152, 153.

Особенно много идей античной, в том числе и аристотелевской, философии содержалось в сочинении Иоанна Экзарха, известном под названием «Небеса», которое было не чем иным, как переводом сорока восьми глав «Диалектики» Иоанна Дамаскина из его фундаментального сочинения «Источник знания», подводящего итоги всей восточной патристики. В философской культуре Киевской Руси, а затем и в философской культуре Московской Руси «Небеса» Иоанна экзарха Болгарского пользовались не меньшей популярностью, чем его «Шестоднев». Об интересе русских книжников к творчеству Иоанна Дамаскина свидетельствует тот факт, что древнерусские переводы философских глав «Диалектики» функционировали не только в редакции Иоанна экзарха Болгарского, но и в переводах других неизвестных книжников. К такому выводу в предисловии к «Посланиям» Иосифа Волоцкого пришел Я. С. Лурье, утверждая, что в своем «Просветителе на ересь жидовствующих...» игумен Волоколамского монастыря цитировал «Небеса», но не в переводе Иоанна экзарха Болгарского.

Популярность аристотелика Иоанна Дамаскина в философской культуре славянских народов в определенной мере была сравнима с популярностью самого Аристотеля в западноевропейской философской культуре. Если философский строй идей Нового Времени породил сочинения типа «Нового органа», но уже с критической реакцией на аристотелевскую философию, то в философской культуре позднего русского средневековья возникло сочинение «Небо новое», но с продолжением и развитием традиций философии Аристотеля. Известный украинский писатель-полемист Иоанникий Галатовский, основываясь на философских традициях Киево-Могилянской Академии с ее общей ориентацией на аристотелевскую философию, естественно отдал дань почтения такому популярному церковному писателю как Иоанн Дамаскин. Основываясь на традициях схоластицированного аристотелизма, Иоанникий Галатовский в своих многочисленных сочинениях («Небо новое», «Клич разумения», «Скарбница», «Души» и др.) предпринял попытку написания первых самостоятельных опытов русской гомилетики (с 1670 г. деятельность украинского мыслителя протекала в Москве при дворе царя Алексея Михайловича)¹.

Философская значимость сочинений Иоанна Дамаскина и их редакции в «Небесах» Иоанна экзарха обуславливалась уже только одним перечнем шести определений философии, одно из которых было воспроизведено и повторено в летописном своде Нестора. Такой исследователь как И. С. Свенцицкий полагал, что это было самое первое определение философии в русской литературе и повторяло аристотелевское определение Иоанна Дамаскина: «Философия есть знание существующего и его природы, знание человеческого и божеского, видимого и невидимого²».

¹ Галатовський І. Ключ розуміння. Київ, 1985.

² Свенцицкий И. С. Начала философии в русской литературе // Галицко-Русские матицы. Т. 1. Кн. 2. Львов, 1901. С.166.

Сами понятия «философия» и «философ» имели в культуре Киевской Руси свои специфические особенности и не совпадали с их современной интерпретацией. Поэтому самые разнообразные упоминания о философии и философах в многочисленных Азбуковниках (древнейший входил в состав Новгородской Кормчей 1282 года), Хрониках, Шестодневах, Пчеле, Физиологе и т. д. носили скорее всего характер общей информативности. Сведения об Анаксагоре, Аристотеле, Демокрите, Пифагоре, Платоне, стоиках были, как правило, в произведениях вышеперечисленных жанров не дифференцированы и перемежались со сведениями об античных писателях, поэтах.

Гораздо строже была выдержана «Философская позиция» в произведениях религиозно-догматического жанра. Общая ориентация философской культуры Болгарии и Киевской Руси на церковных писателей каппадокийской школы, на символично-аллегорический метод александрийской богословской школы привела к тому, что генеральную направленность религиозно-философских построений, функционировавших в культуре Киевской Руси, можно охарактеризовать как неоплатонизирующий аристотелизм. На первый взгляд термин «неоплатонизирующий аристотелизм» в приложении к древнерусской культуре кажется странным и непонятным, а потому требующим определенного уточнения и обоснования. Еще Гегель в своих «Лекциях по истории философии» писал о многозначности термина «аристотелевская философия», различая в истории аристотелизма шесть самостоятельных форм, соответствующих различным историческим эпохам. Не останавливаясь на пересказе Гегеля и на описании всех этих форм аристотелевской философии, обратимся лишь к одной из них: «Третью форму этой философии представляет собой в высшей степени спекулятивная форма Александрийской философии, которую можно назвать новопифагорейской или новоплатоновской, но которую с таким же правом можно также называть новоаристотелевской философией; это та форма александрийской философии, которую александрийцы рассматривали и разрабатывали как учение тождественное с платоновской философией»¹. Своеобразный синтез аристотелизма и платонизма разрабатывался в рамках александрийской богословской школы такими мыслителями как Тит Флавий, Климент, Ориген. Дальнейшее развитие этот строй религиозно-философской мысли получил в сочинениях деятелей каппадокийской церкви – Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, которые вслед за Оригеном находились, по выражению С. С. Аверинцева, на магистральном пути христианско-платонической традиции и исходили из предпосылки о возможности согласия между богооткровенными истинами христианства и платонизирующим аристотелизмом философских исканий. «Поскольку люди той эпохи вообще желали мыслить философски, они мыслили платонически. Понятия и термины платонизма образуют общий язык, на кото-

¹ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. X. М., 1932. С. 235.

ром противоборствующие доктрины могли объясняться и спорить между собой. Платонизм был воспринят в двух вариантах – стоическом, более старомодном, и неоплатоническом, более новом. Рационалистический корректив к Платону давал Аристотель»¹. Со временем этот рационалистический корректив стал настолько велик, что церковь в обосновании своего вероучения восприняла основные идеи аристотелевской философии и на протяжении длительного исторического периода (XI–XIV вв.) предавала анафеме приверженцев философии Платона².

«В настоящее время, очевидно, можно считать окончательно решенным вопрос о платоновской, или скорее неоплатонической основе учения отцов церкви. Если позднее церковь объявила своим главным авторитетом Аристотеля, то это не должно заслонять того факта, что своим пониманием мессии (как божественного спасителя мира) христианство в конечном счете было обязано не Аристотелю, а именно платонизму, дававшему возможность связать эту иудейскую идею с греческой идеей Логоса. От Аристотеля христианство заимствовало научнообразный аппарат, но никак не существо учения, в то время как платоновское учение об идеях господствует над церковным учением во всех его наиболее существенных частях, а именно над основным догматом о двух природах Христа (и тем самым над примыкающим к нему догматом о единстве Троицы) и над гариологией и сотериологией»³.

Несмотря на значимость платонизма в обосновании христианского вероучения, в 1231 году глава римской церкви папа Григорий IX отдал официальное предпочтение философскому учению Аристотеля, так как был убежден, что польза от его изучения превышает опасность по сравнению с сочинениями Платона. Византийское православие пришло, в конечном счете, примерно к таким же выводам. Важнейшим памятником, зафиксировавшим отношение официального православия к философскому учению Платона, является Синодик.

Синодики составлялись на основании протоколов Вселенских соборов и, являясь официальным «чином православия», провозглашали анафемы еретикам и вечную память ревнителям православия. Как идейно-идеологический документ регулятивно-догматического характера Синодик, можно считать, играл очень важную роль в духовной культуре Болгарии и Киевской Руси. Об этом свидетельствует специальное составление Синодика для болгарского царя Бориса⁴. Тщательный анализ различных списков Синодиков привел такого исследователя как акад. Ф. И. Успенский к выводу о том, что в Синодике, на протяжении целого ряда статей, зафиксировано последовательное и резкое осуждение платоновской философии⁵. Исторические судьбы византийской культуры сложились

¹ Культура Византии. IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 43.

² Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии XI–XII веков // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1892. № 2. С. 403.

³ Медведев И. Н. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 52–53.

⁴ Попруженко М. Синодик царя Бориса. Одесса. 1899.

⁵ Успенский Ф. И. Синодик в неделю православия. Одесса. 1893.

таким образом, что в средние века она оказалась единственной прямой преемницей греческой античной философии и культуры. Восприняв философские учения Платона и Аристотеля, византийская философия выявила их внутренние противоречия и на фоне собственных религиозно-философских проблем произвела своеобразное сращивание платонизма и аристотелизма на неоплатонической основе, которая представляла собой, по мнению К. Маркса, фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля. При этом характерной особенностью византийской философии в ее отношении к учениям Платона и Аристотеля было то, что даже последовательные сторонники платоновской философии старались по возможности избегать упоминания имени своего учителя и прибегали к системе скрытых ссылок и глухого цитирования его текстов.

Таким образом возникла, в определенном смысле, парадоксальная ситуация, когда платонически настроенные философствующие богословы опасались и не имели возможности открыто признаться в своих внутренних симпатиях и общих философских установках, а в качестве, может быть, частичного решения этой сложной и стеснительной ситуации апеллировали к философскому учению Аристотеля, но в его неоплатонизированной форме и именно через эту форму приближаясь к своему тайному идеалу. Именно с учетом всех этих обстоятельств, может быть, и предоставляется возможным употребить термин «неоплатонизирующий аристотелизм» при характеристике общего философского «итога» первого болгарского влияния на философскую культуру русского средневековья эпохи Киевской Руси.

Важной составляющей первого болгарского влияния была также этико-социально-философская идеология богомилов. Тот факт, что богомилство вышло за узко-национальные рамки и оказало существенное влияние на формирование и развитие мирозерцания французских альбигойцев и итальянских катаров, дал целому ряду исследователей богомилского движения основания прийти к выводу о том, что нечто подобное богомилству было и на Руси¹. Существует и более осторожный подход к этой теме: «Особый интерес представляет проблема восприятия идей богомилов на Руси. Достаточно четко установленным считается факт влияния богомилских идей на представителей первого массового еретического движения на Руси – стригольников. Но это движение возникает, как известно, в XIV ст. Более сложной является проблема выявления дуалистических воззрений богомилов в культуре Киевской Руси². Не вдаваясь в подробности споров о влиянии и распространении идей богомилов на Руси, обратим вни-

¹ Ангелов Д. Богомилството в България. София, 1969; Пейчев Б. Богомилството в духовната история на Европа // Проблемы на културата, 1980. № 1.

² Горский В. С. Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и древней Болгарии (К вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси) // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 47.

мание лишь на то, что исследователи выявили целый ряд апокрифической литературы (Первоевангелие Иакова, Евангелие Фомы, Никодимово Евангелие, Апокалипсис Иоанна, Енох, Варух, легенды о «Прении Иисуса Христа с дьяволом», о «Хождении Богородицы по мукам», «О Соломоне и Китоврасе» и т. д.¹), которая была очень авторитетна и догматически значима среди богомилов. Все эти апокрифы, а также и антибогомилские сочинения «Беседа против новоявленной ереси богомилов» Козьмы Пресвитера и «Паноплия догматика» Евфимия Зигавина были известны и относительно широко распространены среди книжников Киевской Руси. Таким образом, богомилство как одна из составляющих болгарского влияния было заметной, но далеко не определяющей характеристикой.

Разнообразные формы болгарской литературы и болгарской религиозно-идеологической культурной жизни оказывали значительное влияние на Руси с XI века вследствие ценностно-избирательной позиции самого русского государства. Рассматривая идейные источники древнерусской философской мысли, современный исследователь пришел к такому суммарному итогу по вопросам о идейно-философских контактах Древней Руси с болгарской литературой и о болгарской культуре как источнике формирования древнерусской философской мысли: «Вступившие в культурные и идейно-философские контакты Болгарию и Русь можно рассматривать, с одной стороны, как “Субъекты взаимодействия”, а с другой стороны, попеременно – как “субъекты” и “объекты” влияния друг на друга, причем функционирование в качестве субъекта или объекта влияния далеко не всегда совпадает во времени. В древний период Болгария оказывала на Русь преобладающее идейно-философское влияние, т. е. выступала главным образом в качестве “субъекта влияния”, а Русь в основном – в качестве “объекта влияния” (в последующие века они поменялись в этом отношении местами)... даже до XIII в. непрерывных культурных связей между Русью и Болгарией не было. Больше того, оказывается, что в XI–XII вв., когда влияние болгарской культуры на древнерусскую было наиболее интенсивным, прямые контакты между Русью и Болгарией были минимальными. Все это лишний раз свидетельствует о том, что характер и объем влияния болгарской мысли на Русь зависели не только и не столько от характера и уровня развития болгарской культуры (от “субъекта влияния”), сколько от характера и уровня развития культуры Руси (“объекта влияния”), от активности Руси в идейных контактах с болгарской литературой»².

Если первое болгарское влияние по своим временным рамкам относилось к периоду расцвета культуры первого болгарского царства и было связано с такими культурными центрами как Охрид и Преслав (Климент Охридский, Константин Преславский), то второе болгарское влияние было связано с городом Тырново – столицей второго болгарского царства. Наибольшего могущества вто-

¹ Иванов Й. Богомилски книги и легенды. София, 1925.

² Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 201–202.

рое болгарское царство достигло при царе Иоанне Асене II (1218–1241), объединившего многие болгарские земли с Фракией, Македонией и Албанией. Характерной особенностью развития болгарской культуры этого периода является ее тесная сращенность с церковной историей, а также зависимость от борьбы болгарской церкви за свою автокефальность. Именно на фоне сложной борьбы за автокефалию болгарской церкви и устройства в Болгарии патриаршества возникла идея исправления церковных книг и были созданы «добрые тырновские изводы», оказавшие впоследствии очень большое влияние на литературную и философскую культуру русского Средневековья¹.

Центральными фигурами культурной жизни Болгарии периода второго царства стали два последние патриарха – Феодосий Тырновский и Евфимий Тырновский. Первое и второе болгарские царства были отделены друг от друга почти двухвековым периодом византийского господства. Разумеется, военно-политическая византийская экспансия в Болгарии была сопряжена с широким кругом культурных и религиозно-идеологических влияний со стороны Византии. Культурные, а особенно религиозно-церковные связи Болгарии с Византией не прерывались и после освобождения от византийского политического владычества.

Центром новой религиозно-культурной общности стала «монашеская республика» афонских монастырей. Святая гора Афон, помимо множества греческих монастырей, включала в себя и славянские монастыри (Пантелеймонов, Зографский, Хиландрский). Религиозная идеология Афона была очень влиятельна во всем регионе православного вероисповедания и оба вышеупомянутые тырновские патриархи были выучениками и последователями возобладавшего в XIV веке на Афоне и в Византии нового религиозно-философского мирозерцания – исихазма.

По мнению такого знатока религиозно-культурной жизни средневековой Болгарии как К. Радченко, житие патриарха Феодосия Тырновского является главным и основным источником для изучения истории религиозных движений в Болгарии XIV века². Среди учителей будущего патриарха это житие называло основателя исихастского учения – Григория Синаита. Если философской основой исихазма был христианизированный платонизм, то в религиозно-догматическом плане он генетически восходил к аскетическим идеям таких столпов восточного монашества как Ефрем и Исаак Сирины, Иоанн Лествичник, Симеон Новый Богослов и др.

Основными и центральными положениями учения Григория Синаита была христианская идея о первоначальном единении человека с Богом. Грехопадение

¹ Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. Вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898; Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

² Радченко К. Ф. К истории философско-религиозного движения в Византии и Болгарии XIV века // Галицко-русские матицы. Т. 2. Кн. 1. Львов, 1902.

лишило человека этого единения и с тех пор основной целью религиозной жизни человека стало моление о возвращении в первобытное состояние религиозно-мистической общности с Богом. Григорий Синаит учил, что такое возвращение возможно, но лишь при условии того, что человек сумеет последовательно и неуклонно удалить все свои чувственные и умственные помыслы, подчинить себя все-го Богу и воспринять во всей полноте действие божественной благодати. В принципе эта благодать может сообщаться любому верующему человеку, но результативно и эффективно действует только в тех людях, которые особо и тщательно готовят себя к этому специальными упражнениями, связанными с «умной молитвой», являющейся проявлением божественной благодати на земле. Именно Григорий Синаит сформулировал и широко пропагандировал специфическое религиозное учение об «умной молитве», которая, по его мнению, являлась началом и концом рационально-мистических форм религиозной жизни и деятельности, так как за ней уже следовало чистое созерцание и экстаз. «Исихия (поставленная за молитвой), учил Григорий Синаит, рождает теорию, теория – знание, знание – постижение таинств, конец таинств – богословие, плод богословия – совершенная любовь, любви – смирение, смирения – бесстрашие, бесстрашия – предвидение»¹⁶. Для теоретических построений исихастов очень характерным было стремление к установлению различных уровней, степеней, градаций и рангов религиозной жизни и религиозного мышления. Например, началом «умной молитвы», по Григорию Синаиту, является направленное действие или очистительная сила духа, а также особое таинственное священнодействие ума; серединою «умной молитвы» является созерцание обусловленное светоносной силой; завершается же «умная молитва» экстазом и восхищением ума к Богу.

В наиболее полной и развитой форме исихазм нашел свое воплощение в религиозно-философских и полемических сочинениях Григория Паламы – видного византийского религиозно-политического деятеля первой половины XIV века. Именно его ожесточенная полемика и яростные споры с Варлаамом Калабрийским нашли, по мнению А. И. Клибанова, определенное отражение в русской средневековой культуре, а именно – в известной церковной распри о мыслимом рае между Новгородским архиепископом Василием Каликой и Тверским епископом Федором Добрым. Многочисленные оценки споров паламитов с варлаамитами исследователи византийской религии и культуры сводят к трем основным точкам зрения: 1) борьба белого духовенства с черным¹⁷; 2) по мнению акад. Ф. И. Успенского, это возобновление старого, веками длившегося спора аристотелеков с платониками. При этом Григорий Палама был назван аристотеликом, а Варлаам

¹⁶ Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. Лествица и Слово к пастырю. М., 1869. С. 321.

¹⁷ Лебедев. Очерки истории Византийско-восточной Церкви от конца XI-го до половины XV-го века. М., 1892. С. 494–495.

Калабрийский – платоником; 3) обе спорящие стороны олицетворяли борьбу западной рационалистической и трезвой схоластики с восточной, немного экстравагантной, теософской мистикой. Согласно этой точке зрения Григорий Палама, наоборот, является платоником и критикует в лице Варлаама Калабрийского не столько сам аристотелизм, сколько силлогистический метод, применяемый последним в решении богословских вопросов и проблем.

Подчеркнутое стремление Варлаама Калабрийского опереться на «внешнюю мудрость» эллинистического наследия было для Григория Паламы неприемлемо, так как не соответствовало его понятиям о правилах богословских споров. Сам он вел полемику с противниками следующим образом: «Лица, стремящиеся к познанию внешней мудрости, по собственному сознанию, более вкушают незнания, чем знания. Ибо они различаются друг от друга мнениями. Но было бы весьма ошибочным верить, чтобы кто-либо из них мог найти действующие в творческом уме законы... а, если нельзя их найти, то невозможно понять и образы их, в душе посредством внешней мудрости. Такого рода знание ложно, а обладающая ими душа не только не будет подобна самоистине, но и не направится этим знанием к истине. И напрасно гордятся обладающие им, так как плотская мудрость не сделает их мышления мудрым. Если образы законов ума Творца свойственны нам, как это утверждают и они, то что искони уничтожило эти образы, не грех ли и пренебрежение тем, что следовало делать? Почему мы, не будучи наученными, не видим их, хотя они и запечатлены в нас? Не потому ли, что страстная часть души привела их в беспорядок, заслонила душевное зрение и удалила от первоначальной красоты? Не следует ли более всего заботиться об этом, оставив грех, познать закон заповедей, держаться всякой добродетели и восходить к Богу через молитвы и истинное созерцание тому, кто желает сохранить, как образ, так и познание истины целым? Ибо без чистоты, хотя бы ты изучил в совершенстве естественную философию от Адама, ты остался бы не менее, если не более, неразумным, чем мудрым. Между тем, и, не одобряя последней, но очистив себя и освободив душу от порочных привычек и неправильных желаний, ты приобретаешь побеждающую мир Божию премудрость. Ведь и Христос не сказал, что желающему быть совершенным нужно изучить внешнюю мудрость, но: “продай имение”... И какая польза в положениях, если нет на лице боголюбивой жизни. Без любви знание не только не очищает, но развращает душу. Конечно, этим мы не хотим сказать, что излишне заниматься внешней мудростью лицам, не проводящим отшельнической жизни, но никому не советуем всецело отдаваться ей и совершенно запрещаем рассчитывать на достижение точного познания божественного посредством нея. Знание, доставляемое внешней мудростью, – допустим, что им воспользовались, как следует, – принадлежит природе, а не дар благодати, через природу сообщаемый Богом всем и увеличиваемый рачением. Доказательство, что первое не дар духовный, но естественный, в том, что оно приобретается занятиями и упражнениями. Ибо Бо-

жий дар, но не естественный, наша теософия, которая, если ниспадает на рыбаков, делает их сынами грома, оглашающими концы вселенной, – из мытарей создает покупателей душ, Павлов из Савлов, – дар, через который можно и нам уподобиться Богу и быть такими по смерти»¹.

Такая большая цитата была приведена для того, чтобы показать сложность и неоднозначность философской позиции Григория Паламы. Сам он затратил много времени и усилий в процессе изучения и овладения внешней мудростью эллинской философии и если не рекомендовал ее изучать, то только монашествующим и только лишь потому, что у последних есть более простой и более надежный способ овладеть истиной, и даже не просто истиной, а истиной божественной.

Исихастское учение Григория Синаита было дополнено Григорием Паламой концепцией о божественной несотворенной энергии. Религиозный мыслитель различал в Боге сущность и энергию. Сущность Бога никому не сообщима и непостижима, она является безыменной, сверхъименной и скрытой. О Боге можно знать только то, что он есть, что он существует, а не то что он есть, как качественно-смысловая характеристика. Итак, с одной стороны, сущность Бога, по мнению Григория Паламы, есть собственно отрицание сущности, есть ничто. С другой стороны, эта сущность находит обнаружение в энергии. По отношению к сущности Бога энергия являлась обнаружением ее и выходом божественной сущности в мир. То есть энергия являлась в учении Григория Паламы тем, чем несообщаемое сообщается и воспринимается. Энергия постоянно присутствует во всех трех ипостасях божественной Троицы, но сама энергия ипостасью не является, так как не способна существовать сама по себе. Энергия выходит из сущности, писал Григорий Палама, подобно тому как солнечный луч исходит от солнца. Энергий бесчисленное множество, и религиозный мыслитель завершал свое учение о божественной энергии подробной градацией энергий и проведением тонких различий между ними.

Философской основой исихазма был неоплатонизм, и сам факт распространения исихастских идей в Болгарии, а затем и на Руси свидетельствовал о том, что философская культура обеих славянских стран была готова к восприятию различных модификаций неоплатонических идей. Такой почвой, подготовившей благоприятное распространение идей исихазма, был славянский перевод целого ряда сочинений из корпуса текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита. Такой перевод осуществил в 1371 году сербский монах Исая, который по целому ряду предположений был игуменом русского Пантелеймоновского монастыря на Афоне². Важнейшими из переведенных сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита были «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «О таинственном богословии». Список текстов ареопагитик, переводимый

¹ См.: История Афона. Ч. III. Отд. 2. СПб., 1892. С. XXXV–XXXVII.

² Прохоров Г. П. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.

монахом Исайей, сопровождался обширными комментариями такого видного византийского богослова как Максим Исповедник, которые также были переведены на древнеславянский язык. Когда в конце XIV века митрополит Киприан приехал в Киев, то в составе его библиотеки был собственноручно им переписанный список переводов сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита с комментариями Максима Исповедника.

Современный исследователь судеб сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита в русской философской культуре пишет: «Одна из важнейших проблем возникновения исайевско-киприановского списка ареопагитик состоит в выяснении, почему именно в третьей четверти XIV в. возникла потребность переводить сочинения, автором которых был философ и богослов, испытывавший сильное влияние неоплатонической философии, прежде всего Прокла. Относительно возникновения данного перевода на Балканах нетрудно указать на две причины: общее развитие философской мысли в XIV в. на Балканах, представленное прежде всего исихазмом, и усовершенствование и развитость философских понятий, языка и техники перевода, главным образом, под влиянием деятельности болгарского патриарха Евфимия и его школы»¹. Таким образом, сложилась ситуация двойной взаимосвязанности влияний: распространение исихазма в определенной мере подготовило условия для перевода ареопагитик, которые в свою очередь способствовали более глубокому усвоению идей исихазма.

Не менее важным, чем перевод сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, был славянский перевод «Диоптры» Филиппа Пустынника, написанной в форме платоновского диалога Души и Плоти. Основную проблематику «Диоптры» можно охарактеризовать как антропологическую. «Именно интерес к человеческой личности, возбужденный на Балканах исихастскими спорами и ставший свойственным эпохе «Восточноевропейского предвозрождения» и «Православного возрождения», ввел «Диоптру» в русскую литературу... знакомство с «Диоптрой» это не только знакомство с интересным и очень популярным в Древней Руси литературным произведением, но и путь к одной из наиболее важных и наименее изученных граней культуры Руси времен Феодана Грека, Андрея Рублева, Епифания Премудрого»². Славянский перевод «Диоптры» с XIV века был известен на Руси и пользовался очень широкой популярностью вплоть до XVIII века.

В XIV веке исихазм был не только идеологически, но и политически очень значим. В течение почти пятидесяти лет константинопольская патриаршая кафедра была в руках исихастов, отдельные императоры византийской империи также были исихастами, что в значительной мере способствовало широкому распространению идей исихазма.

¹ Андрушко В. А. Ареопагитики в отечественной культуре XV–XVIII вв. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 68.

² Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 63.

Теоретическое влияние исихазма сказалось на совершенно практических формах устройства переводческой школы тырновского патриарха Евфимия. Еще патриарх тырновский Феодосий начал подготавливать условия для обновления болгарской письменности по трем основным направлениям: введение в литературные памятники возвышенно-украшающего стиля; пересмотр системы перевода на основе максимального сближения с греческим подлинником; введение орфографии и графики сходной с греческой. Книжная реформа патриарха Евфимия принесла «тырновским изводам» очень высокий авторитет в славяноязычном культурном регионе. Например, сербская книжность («ресавские изводы») была прямым результатом книжной реформы тырновского патриарха Евфимия и личных усилий Константина Костенчского, прозванного современниками философом и грамматиком. Второе болгарское влияние было составной частью второго южнославянского влияния. Политическое возвышение сербского государства активизировало культурно-идеологическую деятельность Ресавского монастыря. К сожалению, тематические рамки настоящего исследования не оставляют возможности обратиться даже к беглой характеристике этой обширнейшей и богатейшей области культурно-философского влияния на русскую средневековую культуру.

Торжественный риторический стиль тырновской школы оказал очень большое влияние и на русскую средневековую письменность, как подражание и следование новой системе переводов с греческого на славянский посредством буквального следования языку оригинала. Такой исследователь древнерусской литературы как академик А. С. Орлов писал по этому поводу: «Нам кажется, что новая “буквалистская” система переводов, выработанная южными славянами, отразилась в русской книжности не как метод, а как внешняя мода. По образцу “тырновских” и “ресавских” изводов старые славянские тексты правились в XV в. и в России, но незнание с греческим языком препятствовало русскому производству самостоятельных переводов по новой системе. Русские книжники подражали только новой югославянской лексике и фразеологии, засорив этим литературный язык и своих самостоятельных произведений и затруднив его понимание. Что же касается новой югославянской орфографии и графики, то, несмотря на их малую применимость к русским потребностям, они постепенно вошли в общее употребление. Создалась особая огласовка русских слов, не существовавшая в живой речи, создался особый полууставный почерк и особая манера иллюстрирования книг. Конечно, с течением времени кое-какие непривившиеся черты в этом заимствовании были отмечены русской практикой, но все же они продолжают существовать даже в первопечатных изданиях»¹.

Если есть сомнения, разделяемые далеко не всеми исследователями, в историко-литературной значимости и устойчивости конечных результатов второ-

¹ Орлов А. С. Курс лекций по древнерусской литературе. М.; Л., 1939. С. 185.

го болгарского влияния, то сомневаться в значительности результатов религиозно-философского влияния нет никаких оснований. Есть, конечно, определенные трудности вычленения в более или менее чистом виде исихастских идей и общепhilosophических установок в таких сочинениях русской средневековой письменности как жития «Стефана Пермского» и «Сергия Радонежского» Епифания Премудрого, житие «Варлаама» и «Похвальное слово Знамению» Пахомия Серба. Достаточно сложно также выявить философский уровень в деятельности и творчестве митрополита Киприана и его племянника Григория Цамблака, близкий к самому тырновскому патриарху Евфимию, но именно их религиозно-церковная и научно-идеологическая работа способствовала формированию специфического философского климата, определившего основные формы развития философской мысли в Болгарии и на Руси.

Влияние исихастских идей, воспринятых посредством распространения тырновских и ресавских изводов (при этом нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что исихастские идеи проникали на Русь прямо и непосредственно и из Византии через константинопольские и афонские монастыри), а также через влияние корпуса сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, было настолько велико, что явственно сказалось на Руси в творчестве Нила Сорского, определив идеологию заволжских старцев с их богословско-политической программой нестяжательства, в творчестве такого мастера древнерусской иконописи как Андрей Рублев. Это религиозно-философское влияние длилось вплоть до XVIII века, вылившись в платонические диалоги Григория Сковороды, в «Добротолюбие» Паисия Величковского.

В качестве примера можно привести выдержку из одного из сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. В своей монографии «Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков» Г. М. Прохоров в качестве приложения опубликовал перевод отдельных глав «Таинственного богословия» Псевдо-Дионисия Ареопагита. В третьей главе «Каково кафатическое богословие и каково апофатическое» можно увидеть очень подробное описание рассматриваемых тем и проблем: в «Богословских основоположениях» мы раскрыли, что принадлежит собственно кафатическому богословию: почему божественная и благая природа называется единственной, почему тройственной, что в ней именуется отцовством и сыновством, прояснению чего служит богословие духа, как от неведущего и неделимого блага происходят в сердцах благостные светлы и пребывают в нем, в самих себе и друг в друге неотрывными от совечного их возникновению пребывающа; почему пресущественный Иисус воссуществляется естественными для человека истинами; и остальное, что явлено Писанием, разъяснено в «Богословских основоположениях». В книге же «О божественных именах» говорится о том, почему Бог именуется благим, почему жизнью, премудростью, силой и прочим, чем пользуется умозрительное богоименование. В «Символическом же богословии» – каковы от чувственного на божественное метонимии, что такое

божественные формы, каковы божественные образы, части, органы, что представляют собой божественные места, миры, каковы стремления, страдания, негодования, что такое упоения и похмелья, каковы клятвы и проклятия, что – сны, каковы пробуждения, и что представляют собой прочие священноданные формы символического богословия»¹.

Перечень рассматриваемых проблем свидетельствует о том, что это богословское сочинение и по форме, и по содержанию является по сути дела философским, т. е. содержащим целый ряд философем: свое видение мира – онтологию, свой способ познания мира – гносеологию, а также свою этику (причем не только религиозно, но и философски обоснованную), свою эстетику (высшее благо, божественный свет как религиозно-эстетические категории).

Если сравнить перечисленные в «Таинственном богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита темы и проблемы с содержанием основных философских трактатов такого украинского мыслителя XVIII века как Григорий Сковорода («Наркисс», «Разговор пяти путников об истинном счастье», «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира», «Кольцо», «Икона алкивиадская», «Диалог, имя ему потоп змиин»), то можно обнаружить, разумеется, не абсолютно полное повторение тем и проблем, но поразительное сходство и подобие их. Сковорода сам в письме к своему ученику М. Ковалинскому называл Псевдо-Дионисия Ареопагита одним из своих любимейших авторов. Можно даже утверждать мысль о том, что устойчивость своих платонических и неоплатонических философских оснований он обрел благодаря внимательному изучению и усвоению сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Сковорода свободно владел латинским языком и почти также свободно древнегреческим, но, к сожалению, неизвестно, изучал ли он Ареопагитики в подлиннике или по копиям киприановского списка, функционировавшим в Киево-Могилянской Академии.

При внимательном изучении философских трактатов Сковороды можно заметить, что под определенным углом зрения их содержание вполне поддается характеристике вмещающейся в рамки своеобразного учения о «философии солнца» и «метафизике света». Теорией света особенно интересовались неоплатонически настроенные мыслители. Вся платоновская онтология, гносеология и эстетика основывались на учении о солнце и свете. У Платона все существующее представало как свет или отсвет. У Плотина также Единое было не чем иным, как Солнцем, Ум представал как свет, а Душа всегда была световидна или темна в зависимости от своего приближения или удаления от Ума. Христианство очень органично восприняло неоплатоническое учение о свете, преобразовав его в учение о божественном свете, в котором были проанализированы все световые оттенки (и соответствующие им смысловые оттенки) от тьмы и мрака до слепяще-

¹ Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 169–171.

го солнца истины¹. Достаточно вспомнить, что центральной темой ожесточенной богословско-философской полемики Григория Паламы и Варлаама Калабрийского был вопрос о Фаворском свете, о его божественной сущности и природе. Но в наиболее завершенной форме световая символика неоплатонизма была разработана в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита. Преемственность философских идей – явление реально-осязаемое и поэтому вполне прозрачны истоки, например, такого рассуждения Г. С. Сковороды: «Где ты видал, чтобы кто разумел тьму, не выдав никогда света»². Свет освещает (открывает) все, что плохо видно во тьме, как и Бог освещает истину и кто сможет уразуметь что-либо, не соприкоснувшись с тем, кто составляет основание всего? Начало премудрости, писал Сковорода в диалоге «Наркисс», заключено в познании Бога, и кто этому не сопричастен, подобен узнику в платоновской пещере, так что, если возникает желание и страсть к познанию, то необходимо «взойти на гору ведения божия» и просветиться тайными божественными лучами. «Но кто нас выведет из преисподнего рева? Кто возведет на гору, господню? Где ты, свет наш, Иисус Христос? Ты один говоришь истину в сердце своем. Слово твое истина есть. Евангелие твое есть зажженный фанарь, а ты в нем сам свет. Вот единственное средство к избежанию обмана и тьмы незнания»³.

Таким образом, с несомненностью предстает как очевидный факт наличие преемственности философских идей. В настоящем случае это влияние на философское мирозерцание мыслителя XVIII века философских традиций Киевской и Московской Руси, которые в свою очередь, сформировались, если не исключительно, то, во всяком случае, в значительной степени в рамках первого и второго болгарского влияния на философскую мысль Киевской, а затем и Московской Руси. Если суммарным итогом философских оснований первого болгарского влияния был неоплатонизирующий аристотелизм, то второе болгарское влияние сформировало и распространяло на Руси неоплатоническую философскую традицию античной и византийской культуры и по преимуществу в ее византийско-исихастской форме. Как первое, так и второе болгарские влияния не были единственной торной дорогой проникновения на Русь философских идей и религиозно-философских текстов, но это были мощные импульсы культурообразующего характера, значительно способствовавшие развитию русской средневековой философской культуры.

¹ Лосский В. «Мрак» и «свет» в познании бога. // Журнал Московской Патриархии, 1968. № 9; Лосский В. Очерк мистического богословия восточной Церкви. // Богословские труды. М., 1972. № 8.

² Сковорода Г. Сочинения в двух томах: Т. 1. М., 1973. С. 154.

³ Там же. С. 155.

О РУССКОМ КАНТИАНСТВЕ И НЕОКАНТИАНСТВЕ В ЖУРНАЛЕ «ЛОГОС»

Одной из особенностей философской культуры России конца XIX–XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв Отто Либмана «назад к Канту» был услышан очень широким кругом русских мыслителей: от профессора философии Киевской духовной академии П. И. Линицкого до московского поэта-символиста Андрея Белого.

С формальной стороны интерес к кантианству и неокантианству проявился в активизации изданий переводов сочинений самого Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Критически-заинтересованное отношение к Канту в «Кризисе западной философии» В. С. Соловьева вылилось в негативно-критическое непонимание кантианской проблематики у Н. Ф. Федорова. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде таких последовательных приверженцев гегельянства как Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский, П. А. Бакунин. Очень многие основоположения кантовского критицизма в значительной мере «осложнили» (по выражению В. В. Зеньковского) философские построения русских неолейбнищанцев (А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма. Большой интерес к кантовской философии проявило также русское духовно-академическое философствование.

Целый ряд русских мыслителей начала XX в. (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун) историки русской философии прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно выстроить лишь условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать двойной смысл термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианством можно называть фи-

лософские учения, обращающиеся в XX в. к системе немецкого мыслителя XVIII в. С другой стороны, неокантианством правомерно почитать следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской и марбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских неокантианцев можно считать просто кантианцами, т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта.

Одним из таких русских «неокантианцев» был профессор Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский. В формировании его философского мирозерцания кантианство сыграло решающую роль. Уже в магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (СПб, 1888) ориентация на философское учение Канта была зафиксирована в специальной главе «Принципы критической философии». Популярные в России начала XX в. баденская и марбургская школы неокантианства на Введенского не оказали существенного влияния, хотя в вопросе об истолковании состава познания он иногда высказывал определенное согласие с точкой зрения Г. Когена.

В своей магистерской диссертации Введенский в целом не выходил из рамок чистого кантианства, но проявил самостоятельность в оценке основ критической гносеологии и критической метафизики. Особенно четко и ясно метафизические принципы были развиты также в одной из ранних работ Введенского «О пределах и признаках одушевления»: русский мыслитель настаивал на существовании особого «метафизического чувства» как особого органа познания, почти отождествляемого с нравственным чувством. Влияние «Критики практического разума» здесь было очевидным. «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач» (5. С. 93.) вплоть до построения метафизических систем.

Несомненность критической философии для Введенского была обусловлена несомненностью существования самого знания. В «Опыте построения теории материи...» был «установлен», по выражению русского мыслителя, «основной закон сознания». Основанием этому закону служила принципиальная нерасторжимость «я» и «не-я», которые друг без друга пусты. «Иначе говоря, знание о своем я, или сознание, состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) своим не-я... это есть закон, которому подчинено сознание» (3. С. 52.).

В своих более поздних работах «Логика, как часть теории познания» (Пг., 1922.) и «Психология без всякой метафизики» (СПб., 1914.) Введенский ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, так как он является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени Введенский стал называть свое учение не критической философией, а логицизмом. Введение логицизма понадобилось ему

для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта. Специально комплекс этих проблем был рассмотрен философом в статье «Новое и легкое доказательство философского критицизма», опубликованной в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1909). Важные мысли для понимания философского мирозерцания Введенского можно найти также в статьях «О свободе воли» и «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (Философские очерки. Прага, 1924). Еще в «Опыте построения теории материи» Введенский высказал мысль о том, что мы не можем оставаться в мире явлений и что именно философия способна вывести нас за пределы явлений. В этюде «О свободе воли» мыслитель уточняет и развивает это положение: «Разница моего изложения с изложением Канта в том, что я исхожу из упущенного Кантом предположения, что существует... не только представление о времени у нас, но существует и время само по себе» (4. С. 98).

Критическая философия Введенского, преобразованная им в логицизм, допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание и постижение посредством веры. В статье «О видах веры в ее отношении к знанию» приверженец кантианской философии трактовал веру как «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании» (4. С. 209). Это положение не вполне согласовывалось с духом кантианской философии, хотя и кенигсбергский мыслитель оставлял для веры достаточно широкую сферу функционирования, но, разумеется, в границах, допускаемых теоретическим разумом.

Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может.

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» раздел о А. И. Введенском завершает следующим выводом: «Есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт «широкий простор» всего, что, с узкой точки зрения критицизма, «иррационально», тогда было бы понятно, что он не видит недостаточности критицизма для истолкования познавательного творчества человека. Но если в нем так силен «голос сердца», если «постулаты морального сознания» раскрывают такой «широкий простор» перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма» (6. С. 325).

Среди русских «неокантианцев» Введенский был, пожалуй, единственным, кто до конца остался приверженцем философского учения Канта. В творчестве же таких мыслителей как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Андрей Белый интерес к Канту и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов.

Докторская диссертация И. И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) является почти единственным источником для характеристики кантианского периода в творчестве этого мыслителя. Будучи учеником А. И. Введенского, Лапшин не разделял увлечений последнего метафизическими построениями, и его общность с критической философией Канта проявилась лишь в области гносеологических разработок. Общую схему познания Лапшин почти полностью перенял у Канта, не утруждая себя даже ее подробным изложением и анализом. Но задача гносеологии интересовала Лапшина в несколько ином плане – выяснения вопроса об отношении законов мысли к формам познания. В самой общей форме свой интерес к Канту русский мыслитель выразил следующим образом: «Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания, и в частности математического, обусловлена участием в процессе познания наряду с законами мышления и форм познания, но он недостаточно выяснил взаимоотношения между ними» (8. С. 171).

Исследователь русского неокантианства Л. И. Филипов в книге «Кант и кантианцы» (М., 1978) писал, что именно стремление доказать изначальную слиянность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления обусловило двойственное отношение Лапшина к Канту. «Идея дальше Введенского, строившего логицизм на противопоставлениях “Я” и “не-Я”, Лапшин занимает позицию до конца продуманного субъективизма и видит заслугу Канта в преодолении дуализма природы и духа» (7. С. 304–305).

Лапшин был автором еще очень многих философских работ, но они почти все оставались вне рамок кантианской проблематики. Только лишь в одной из них – «Опровержение солипсизма», написанной уже в эмиграции в Праге, Лапшин мимоходом обронил, что заветной целью критической философии является гармония духа, но на почве метафизики она совершенно недостижима (12. С. 40).

Ученик Н. Я. Грота в университете в Одессе, впоследствии директор Психологического института при Московском университете Г. И. Челпанов, при всем своем интересе к философскому учению Канта никогда последовательным кантианцем не был. Сам он называл свое философское учение трансцендентальным реализмом, а впоследствии предпочитал употреблять термин «идеал-реализм». Гносеологическая проблематика, в том числе и кантианская, была поднята и проанализирована Челпановым во втором томе фундаментального исследования «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1904), которое было его докторской диссертацией.

Для характеристики философских взглядов Челпанова большое значение имеют его многочисленные рецензии и обзоры философской литературы в «Киевских Университетских Известиях», а также большая книга «Введение в философию» (М., 1912). При этом уже определенная часть философских симпатий во «Введении в философию» была отдана позитивизму и собственно кантианству была посвящена только лишь XVI глава: «В ту эпоху, когда господствовал мате-

риализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного через посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие только его теорию познания» (13. С. 272).

В кантовский априоризм Челпанов ввел телеологический акцент и сформулировал созвучное со взглядами А. И. Введенского учение о постулатах как элементах, находящихся в структуре познания, но не соответствующих действительности. «Употребление постулата причинности оправдывается соображениями не логического характера», а тем, что «оправдание» знания заключено «не в области логического доказательства, а области веры» (14. С. 247).

Идеи философского трансцендентализма как в кантианской, так и неокантианской форме были очень популярны не только в университетской и духовно-академической среде (примером могут служить два однофамильца – профессор Петербургского университета Александр Иванович Введенский и профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский). В значительной мере кантианство и неокантианство были популярны также среди представителей русской юридической школы (П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, Г. Д. Гурвич).

Известно, что преодоление марксизма у Струве произошло, как и у его товарищей по легальному марксизму (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк), на основе гносеологического учения Канта. Докторская диссертация Новгородцева вообще была посвящена характеристике и анализу правовых учений Канта и Гегеля¹.

Окончив университет в Петербурге, Г. Д. Гурвич опубликовал свои первые философские работы в Германии. Они были посвящены философской системе и конкретной этике Фихте². В дальнейшем, во время своего профессорства в Бордо и Париже, Гурвич занимался проблемами социологии права. Принципы трансцендентального философствования в наибольшей мере были сконцентрированы в философском этюде Гурвича «Этика и религия» (Современные Записки. 1926. ХХІХ). Влияние кантовского трансцендентализма и гносеологизма сказалось в воззрениях Гурвича преимущественно в том, что бытие и отношение к нему «сжималось» до категориальной формы. Мыслитель пытался обосновать автономность этики от метафизики и религии: «Добро есть особое “качество” и есть особый путь восхождения к Абсолюту» (10. С. 271). В случаях, когда нет

¹ См.: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве: Два типичных построения в области философии права. М., 1901; Он же. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.

² *Gurwitsch G. D.* Die Einheit der Fichteschen Philosophie. 1922; *Gurwitsch G. D.* Fichtes System d. Konkreten Eteik. 1924.

непосредственной связи и слияния с Божеством, необходима, по мнению Гурвича, связь с Абсолютом как своего рода «светское богослужение» (научное, эстетическое, моральное). Во всех сферах, не охваченных религией, «просвечивает Абсолютное, как завершение соответственной бесконечности». Именно таким образом Гурвич подходит к своей системе «автотеургии» как самостоятельного участия в форме независимого нравственного действия в акте Божественного творчества.

Элементы неокантианской философии были активно исследованы и в сочинениях одного из теоретиков русского символизма – А. Белого. В определенном смысле это была дань моде на Канта. Андрей Белый так и не сумел сделать выбор между марбургской и баденской школами неокантианства, для него одинаковыми авторитетами были и Герман Коген, и Генрих Риккерт. В кабинете героя романа «Петербург» стоял бюст Канта, а в книжных шкафах сочинения немецкого мыслителя, но сам поэт-философ чаще обращался к работам немецких неокантианцев, а не к «Критикам» мэтра из Кенигсберга. В одной из своих программных книг – («Символизме»), в разработке гносеологической проблематики, русский неокантианец предпочел обратиться к Г. Риккерту, который в то время в наибольшей мере отвечал его философско-эстетическим запросам: «Ценность, нормирующая познавательную деятельность, делает возможным то, что категорический императив познания есть неизбежная предпосылка познания» (1. С. 63).

Неопределенность и нечеткость неокантианской позиции Андрея Белого не была чем-то типичным и характерным для других представителей русского неокантианства. Такие мыслители, как С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, наоборот, всегда отличались четкостью и ясностью своих общефилософских и гносеологических установок. Деятельность этих русских неокантианцев в основном протекала в связи с процессом зарождения и существования международного журнала по философии культуры «Логос», который более или менее регулярно выходил в Москве, а затем в Петербурге с 1910 по 1914 г. Характерной особенностью этого издания было то, что с самого начала оно было задумано и создано как теоретический орган для пропаганды и развития философских идей неокантианства. Выдержать и сохранить чистоту неокантианской направленности в целом не удалось, так что журнал вынужден был публиковать также материалы авторов, относящихся к различным направлениям западноевропейской и русской философской мысли.

Предысторией и определяющей предпосылкой организации журнала «Логос» было массовое паломничество русской молодежи, интересующейся философией, в немецкие университетские города. Особой популярностью пользовался Марбург, где университетской кафедрой философии заведовал крупнейший представитель немецкого неокантианства Герман Коген. О своей учебе в Марбургском университете и об атмосфере философских увлечений русских студентов и слушателей образно написал в «Охранной грамоте» Б. Л. Пастернак. Пос-

ле окончания юридического факультета Московского университета философские лекции Германа Когена и Пауля Наторпа слушал в Марбурге Б. П. Выше-славцев, впоследствии один из видных деятелей русского религиозного ренессанса, развивавший свое философское учение в рамках системы «трансцендентальной метафизики».

Особенно сблизил молодых русских философов международный философский конгресс, проходивший в 1908 г. в Гейдельберге. Установился целый ряд научных контактов с философами из Германии, Франции, Италии, которые привели к совместной философской работе. Одним из первых опытов совместной творческой деятельности было издание сборника культурно-философских очерков (*Vom Messias. Kultur-philosophische Essays. Leipzig, 1910*), объединившего таких молодых поклонников кантианской и неокантианской философии как Р. Кронер, Г. Меллис, Н. Бубнов, С. Гессен, Ф. Степун. Многие из них получили в Германии ученую степень доктора философии, публиковали там свои исследования, а Н. Н. Бубнов стал даже профессором философии Гейдельбергского университета.

Важнейшим результатом этих активных философских общений стала организация «Логоса» – международного журнала по философии культуры. В состав русской редакции входили С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Э. К. Метнер, Б. В. Яковенко при участии А. Введенского, В. Вернадского, И. Гревса, Ф. Зелинского, Б. Кистяковского, А. Лаппо-Данилевского, Н. Лосского, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. Чупрова. Немецкое издание журнала редактировалось Г. Меллисом, Р. Кронером, А. Руге при ближайшем участии М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Вольфлина, О. Гирке, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля и др. Предполагалась также организация французского издания «Логоса» (А. Бергсон, Э. Бутру, Э. Меерсон), итальянского (Б. Кроче, Б. Вариско) и американского (Г. Мюнстерберг, И. Ройс).

Издавался «Логос» сравнительно недолго – с 1910 по 1914 г. Первая мировая война сделала невозможными международные философские и издательские связи – русское издание журнала прекратилось. Русским издателем «Логоса» был Эмиль Карлович Метнер – владелец книгоиздательства «Мусагет».

Характерной особенностью нового журнала было не только то, что он стал последовательным проводником и пропагандистом неокантианских философских идей, но и стремление на неокантианской основе начертать будущие пути развития философской мысли в России. Редакция «Логоса» очень активно включилась в напряженную борьбу философских умонастроений и заняла в ней четкую выраженную позицию.

Своим самым важным и серьезным противником редколлегия «Логоса» считала религиозно-философскую позицию московского книгоиздательства «Путь», объединяющую таких мыслителей как В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и т. д. Русские ученики Когена, Наторпа и Риккерта, считая себя изоопределенными гносеологами, методологами и критическими, несколько свысока смотрели на тяготеющих к православным основам мос-

ковских «доморощенных» философов. Много лет спустя в своих мемуарах Ф. А. Степун писал об отношении «Логоса» к «Пути»: «Философствуя от молодых ногтей, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем неправы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии» (11. С. 281–282).

Если для подавляющего большинства мыслителей, сгруппировавшихся вокруг издательства «Путь», конечной целью философского творчества было создание христианской философии, а культура во всех ее проявлениях рассматривалась исключительно как внутрицерковная проблема, то теоретики «Логоса» и религию и церковь понимали исключительно как часть проблемы культуры. Н. А. Бердяев, например, упрекал своих теоретических противников из «Логоса» в том, что они хотели на философских путях прийти к Богу, тогда как философской истины можно достичь по его мнению, лишь исходя из Бога. Самой же общей целью «Логоса» было стремление «духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент» (11. С. 282).

О своей философской и культурно-исторической позиции сотрудники «Логоса» открыто заявили в редакционной статье первого номера нового философского издания. Статья состояла из трех разделов: «Современный культурный распад и культурное значение философии», «Современный философский распад и философское значение критицизма», «Задачи современной философской мысли и цели “Логоса”». Первый раздел был посвящен общей оценке русской философской мысли. Начало русской философии соотносилось в редакционной статье со славянофилами-романтиками, которым, однако, не удалось сформулировать свободные и автономные принципы для всеобъемлющего единства всех направлений мысли в русской культуре. Основным упрек славянофильству состоял в том, что их философия была якобы «пленена жизнью», заимствовав у нее свое основное понятие иррационального единства.

Примат жизни и подчиненность ей теоретической мысли характерны также и для философской системы Вл. Соловьева, подчеркивали свое уважение к нему редакторы «Логоса», которая «бесконечно важна лишь как условная транскрипция или сигнализация новой полноты и глубины переживаний» (1910. № 1. С. 3)¹.

Совершенную философскую недееспособность выявили позитивистские течения русской мысли, подчиняя философию не принципу автономии, а целому ряду этических и политических ценностей.

Общей теоретической установкой «Логоса» было убеждение в том, что современный культурный распад состоит в отсутствии глубокого и четко выраженного философского направления. «Но в этой пустоте наличностей чувствуется наличность каких-то возможностей. Наше время снова волнуется жаждою синтеза.

¹ При цитировании статей из «Логоса» указываются год издания журнала, номер и страница.

Это великая надежда наша, но это и грозящая нам опасность. Острее, чем когда-либо, надо нам помнить, что на страже русского синтеза раз и навсегда поставлен темной волей судьбы темный и иррациональный хаос» (1910, № 1. С. 5). Культурное же значение философии состоит в том, что она понимает синтез как цель, а не исходный пункт культурных исканий.

Второй раздел программной статьи «Логоса» выявлял наличие не только общекультурного, но и философского распада, выражающегося в философском эпигонстве: эклектическом эпигонстве и эпигонстве школ. Основной чертой современной философии является развитие философских школ и, разумеется, русские адепты неокантианства подчеркивали особое философское значение критицизма.

В третьем разделе статьи, посвященном описанию задач современной философской мысли и характеристике основных целей нового философского журнала, настойчиво утверждалась мысль о самодовлеющей ценности философского знания и о необходимости стремления к максимальному охвату всех областей культурного делания (научных, общественно-политических, искусствоведческих и религиозных) во всем их многообразии, определяя тем самым общее направление «Логоса» как журнала по философии культуры. «Но подлинный синтез, которого мы теперь ждем, должен быть основан не только на полноте школьных, специально-научных и общекультурных мотивов. От него не должны ускользнуть и все национальные особенности философского развития» (1910, № 1. С. 11). Организаторы и издатели «Логоса» предполагали, что различные национальные издания журнала не будут простым переводом друг друга. Основные статьи, выражающие общность философских целей и настроений, должны были, конечно, переводиться и печататься параллельно, но так называемые «специальные» статьи ставили перед собой задачу приспособления к индивидуальным особенностям развития философской мысли отдельных народов, а также к интимным вопросам национальных культур.

К общим теоретическим статьям первого номера «Логоса» относились: «О понятии философии» Г. Риккерта, «Наука и философия» Э. Бугру, «Теоретическая философия Г. Когена» Б. Яковенко; к «специальным» же статьям – «Мистика и метафизика» С. Гессена, «Трагедия творчества» Ф. Степуна. Характерной особенностью первого номера русского неокантианского журнала является также публикация небольшой юбилейной заметки об Отто Либмане: «В 1910 г. исполнилось 70 лет одному из старейших поборников критицизма в Германии Отто Либману. Книга его «Kant und die Epigonen» (1865 г.) появилась тогда, когда в немецких университетах господствовали эпигоны великих метафизических преемников Канта, в обществе же властно царил антифилософский материализм. Книга эта, каждая глава которой кончалась призывом «итак, назад к Канту», оказала громадное влияние на возрождение критицизма в Германии» (1910, № 1. С. 288).

Среди русских авторов особенной активностью выделялся Б. Яковенко, который помимо статьи о философских воззрениях Г. Когена поместил в журнале большой обзор «О современном состоянии немецкой философии». Яковенко вообще занимал в «Логосе» место одного из ведущих авторов. Его перу принадлежали содержательные обзоры немецкой, итальянской и американской философий, многочисленные заметки и библиографические описания, а также целый ряд «основных» теоретических статей журнала: «О Логосе», «Что такое философия?», «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще», «Путь философского познания».

«Критика чистого разума» И. Канта открыла, по мнению Яковенко, новую эру в развитии мировой философии, так как именно в этом философском трактате впервые было сознательно сформулировано то, что до него, начиная с древних греков, высказывалось в нечеткой и бессознательной форме. Фундаментальной основой качественно нового философствования стал трансцендентальный метод философии, который сумел освободить философию, с одной стороны, от прозрений мистического и интуитивистического характера, а с другой – от трансцендентного рационализма и имманентного эмпиризма. С помощью этого метода философия сумела также отграничить себя от других областей знания и сформулировать свой собственный предмет научного исследования. «Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков, Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной, подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма» (1910, № 1. С. 252).

Развитие послекантовской философии, продолжал свой аналитический обзор Яковенко, в лице Фихте, Шеллинга и Фирса отчасти покончило с психологией способностей и психологической теорией «аффекции» и «данности», но полностью освободить кантовскую философию от психологической догматики не сумело, выдвинув, в свою очередь, функциональную психологию, а также психологическую теорию спонтанности. Если Кант сущность своего трансцендентального метода видел в истинной связи с бытием посредством ориентации на науку, то в послекантовской философии трансцендентальное (особенно у Гегеля) было превращено в игру понятий, в формалистическую диалектику. Таким образом, проблема освобождения трансцендентальной философии от психологических схем стала основной движущей пружиной неокантианского движения в возвращении к Канту и в реконструкции кантовской философии. В выделении из философии психологии как самостоятельной естественнонаучной дисциплины решающую роль сыграли, по мнению Б. Яковенко, труды Когена, Рилия, Фолькельта, Виндельбанда, Файхингера, Лааса и в особенности Гуссерля, сумевшего подвести философский итог переходного периода из XIX столетия в XX в форме проблемы чистой логики, очищенной от всякого психологизма.

В начале XX столетия наиболее адекватное решение проблемы психологизма русский неокантианец видел лишь в выводах представителей марбургской философской школы, а также школы телеологического критицизма. Под последней Яковенко имел в виду философскую школу, называемую в нашей историко-философской литературе баденской школой неокантианства. Основное различие этих школ он видел в формулировке предмета философии и метода философского исследования. Если для марбургской школы предметом философии является чистое познание (чистая наука и чистое бытие), то для школы телеологического критицизма предмет философии заключен в чистой и независимой ценности (логика означает не что иное, как теоретическую ценность).

Философским методом марбургской школы был трансцендентальный метод, понимаемый как метод объективации, чистоты, чистого движения, чистой непрерывности. Философским методом телеологического критицизма был метод аксиологический, метод отнесения индивидуального суждения к ценности, к цели. Таким образом, в своем стремлении освободиться от психологизма марбургская школа неокантианства конструировала познание как систему бытия, а баденская школа (телеологический критицизм) стремилась построить познание как систему ценностей. «Всякий, кто попадает в эту сутолоку современных философских течений, не обладая выработанной уже точкой зрения, почувствует себя совершенно беспомощным, как в громадной толпе, намерения и стремления которой ему совершенно неизвестны и чужды. И единственную ориентировку, исторически обоснованную и наделенную традицией, может ему дать здесь только трансцендентальный идеализм, чувствующий за своей спиной две тысячи лет философской работы, выражающий философскую мысль во всей ее чистоте, тогда как расцвет других течений всегда знаменовал торжество над философией посторонних ей мотивов эмпирического исследования, религиозной веры, политических стремлений и т. п.» (1910. № 1. С. 263).

Сам Яковенко не чувствовал себя беспомощным среди множества философских течений XX в., так как обрел четкую философскую позицию в системе трансцендентального идеализма Г. Когена, которая, по его мнению, являясь системой чистого и абсолютного бытия, бережно хранит в себе многовековую устойчивую традицию платоновской философии, переданную Лейбницем и Декартом таким представителям немецкой философии как Кант и Гегель.

Большая популярность неокантианской философии в России еще не означала со стороны ее русских последователей совершенно некритического к ней отношения. Тот же Яковенко в статье «О теоретической философии Г. Когена» рассматривал не только достоинства философского учения немецкого мэтра, но и его недостатки.

Фундаментальная основа современной философии вообще была заключена, по Г. Когену, в объединенности высших достижений кантовской и гегелев-

ской философии. Если величайшей заслугой Канта было определение предмета философии, то заслугой Гегеля было уточнение этого предмета философии, а также уточнение смысла философского метода. С немецкой педантичностью своих философских учителей Яковенко расписал по пунктам и параграфам достоинства и недостатки философской системы Г. Когена.

Первым и важнейшим достоинством философского учения Германа Когена было объявлено заимствование у И. Канта самой идеи и схемы трансцендентальной философии. Среди дальнейших перечислений многочисленных достоинств можно отметить следующие: выдвижение науки в качестве предмета трансцендентальной философии; тщательное разграничение предварительного феноменологического метода и систематического трансцендентального; понимание вещи в себе как принципа цели, как принципа единства, системы, целого, как принципа ограничения бесконечной неопределенности познавательного процесса; особое, специфическое сращение философских учений Канта и Гегеля. Фокусом многочисленных апологетических поправок Канта, сделанных Г. Когеном, была трактовка идеи «порождения» или «спонтанности». Чистое познание (или мышление) от самого начала и до конца является, по Когену, самостоятельным и самопорожденным, определяя этим его непрерывность, систематичность и независимость.

К недостаткам неокантианской философии Г. Когена, по мнению Яковенко, относились: 1) панлогистический оттенок философского трансцендентализма; 2) математизация всей философской системы; 3) утрата психологией своего научного статуса; 4) проникновение психологических мотивов в одну из центральных логических предпосылок марбургской школы – в предпосылку науки как факта. Таким образом, рецидив остаточного психологизма был основным недостатком когеновской философии. При этом Б. Яковенко достаточно четко понимал, что этот психологизм был воспринят из философской системы И. Канта, в которой он был обратной стороной трансцендентализма. «Основной схемой кантовской теории познания является взаимодействие между материалом – ощущением – аффекцией через вещь в себе, с одной стороны, и мышлением – формой – спонтанностью – категориализацией, с другой. Психологический анализ показывает, что познание начинается с аппергензии, что оно пополняет аппергензию воспроизведением (репродукцией) и что воспроизведенная аппергензия закрепляется в воспризнании (рекогниции). Говоря другими словами, определенное пространственное ощущение сопровождается слепой силой синтеза, который для того, чтобы получить качество достоверности, требует преломления в самосознании. Говоря еще немножко более философским языком, материал ощущения должен быть обработан; но для того, чтобы обработка не была слепой и случайной, необходимы руководящие начала, необходимо сознательное отношение к ней; это дает рефлексия, т. е. понятие. Таким образом, схема по-

знания характеризуется тремя моментами: моментом пассивного восприятия (в пространстве), моментом слепой синтеза (во времени), моментом самосознания (в категориях)» (1910, № 1. С. 225).

По мнению Яковенко, психологизм подрывал основы трансцендентальной философии Г. Когена, вводя в нее смертельный яд эмпиризма, и отторгал от высот чистого трансцендентализма в низкую простоту позитивизма и реализма. Остаточный психологизм когеновской философской системы был для русского неокантианца еще одним веским основанием для вывода о том, что дальнейший путь философского развития состоит в окончательном освобождении трансцендентальной философии от любых форм психологизма. «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиньяций, ценою лозунга: «Назад к Канту», так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: «Вперед вместе с Когеном!» (1910. № 1. С. 239).

Очень интересную оценку философского мирозерцания Яковенко можно найти в примечаниях к книге «Смысл творчества» Н. А. Бердяева: «У нас сторонником этого перерожденного гносеологизма в онтологизме на почве когенианства является Б. Яковенко, пришедший в конце концов к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия» (2. С. 334).

Характеристику неокантианских оснований философских воззрений русского мыслителя как кубизма надо отнести, конечно, к стилистической образности языка Бердяева, а вот мысль о гносеологизме в онтологизме заслуживает самого серьезного внимания. Содержательно-смысловая возможность такого вывода Бердяева потенциально заключалась во многих философских работах Яковенко, но наиболее явственно круг этих идей сосредоточился в большой статье «Что такое философия?» с подзаголовком «Введение в трансцендентализм».

Высшей и последней целью мирового развития философии, единственно значимым предметом философии является, по мнению русского неокантианца, Сущее как Сущее, т. е. Сущее как целое и частное во всех своих проявлениях. «По существу своему, история философии была всегда и остается, – писал Яковенко в статье «Что такое философия?», – еще историей дуалистического истолкования Сущего, а философия в своем историческом существовании принципиально-дуалистической критически-интуитивной его транскрипцией» (1911–1912. № 2–3. С. 33).

Ответ на вопрос о том, что такое философия, может быть двояким: исторический и систематический. В соответствии с этой двойственностью Яковенко различал философию критически-пропедевтическую и философию систематически-сущностную, а основной смысл философского трансцендентализма видел в существовании трансцендентальной пропедевтики и трансцендентальной систематики.

Критически пропедевтическая философия как трансцендентальная пропедевтика характеризуется следующими отличиями: преодоление во всех сферах изначального жизненного дуализма; сосредоточенное стремление человеческого разума освободиться от всех антропоморфных форм, выйти за рамки ограниченно-человеческого уровня, а также стремление подойти к Сущему как к прямой и непосредственной «данности»; предварительный и условный характер в целеполагающей интенции существования более высокого уровня философствования.

Систематически-сущностная философия как трансцендентальная систематика включает в себе следующие характеристики: почти полная реализация установок критически-пропедевтической философии – наличность Сущего во всем его многообразии, как система Сущего; окончательный выход за рамки антропоморфизма и, таким образом, не поиски пути восхождения на созерцательную вершину разум, а обладание самой истинностью, самой Истиной, самой «Вещностью», безусловностью и самодостаточностью; поставление внедуалистического Сущего в положение необходимости признания открытого и принципиального плюрализма. «Да! Только плюралистическая философия может систематически осуществлять собою Сущее; ибо плюралистичность, множественность, есть основное и характернейшее свойство того Всемножественного Всещего Все, которое обозначается именем Сущего... Но только дважды за всю историю трансцендентальной пропедевтики она становилась трансцендентальной систематикой, только дважды приближалась к окончательному преодолению всякого дуалистического иллюзионизма. Плотин и Гегель – эти двое знали Сущее воочию, как оно есть, вне его антропоморфического искажения. И только возвратившись к ним и следуя вперед вместе с ними, может современный пропедевтический трансцендентализм надеяться снова обрести доступ в Святая Святых Сущего» (1911–1912. № 2–3. С. 102–103).

Свое наиболее полное завершение концепция плюралистического трансцендентализма Б. Яковенко нашла в другой его большой статье – «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще» с характерным подзаголовком «Второе, более специальное введение в трансцендентализм». Поставив перед собой непростую задачу критического исследования гносеологического решения проблемы трансцендентности, русский неокантианец стремился выявить типологические особенности различных форм трансцендентального философствования: имманентного трансцендентализма как попытки сохранить трансцендентность в имманентных познанию границах; трансцендентального имманентизма как гносеологического стремления к устранению трансцендентности в абсолютном монистическом имманентизме. Сделав вывод о полной несостоятельности этих двух форм трансцендентального философствования, Б. Яковенко высказал убежденность в том, что единственно верное решение этой

проблемы возможно только лишь в рамках трансцендентального плюрализма. «Адекватное выражение Сущего во всей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах трансцендентально Множественного или множественно Трансцендентального. А подлинной системой Сущего может быть потому только плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм» (1912–1913. № 1–2. С. 182).

Баденскую школу неокантианства в «Логосе» представляли такие его ведущие сотрудники как С. И. Гессен и А. Ф. Степун. В России начала XX в. баденская школа неокантианства была более популярна, чем марбургская, и получила более широкое распространение. Причиной этого явления была, очевидно, прямая близость собственных запросов русской философской мысли к ценностным установкам баденской школы неокантианства. Не «чистый» гносеологизм марбургской школы, а разделение наук на науки о природе и науки о культуре с соотносением понятия «культура» к ценностям функционирующего бытия, с пониманием истории как субъективной науки о целях («В истории господствует свобода и цель» (9. С. 19), с пониманием свободы как этической категории в наибольшей мере импонировало национальному характеру русского философствования.

В библиографическом разделе одного из номеров «Логоса» была отрецензирована книга Генриха Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Редактором и автором вступительной статьи этой книги был С. И. Гессен, полагавший, что философская концепция теоретика баденской школы способна помочь в преодолении метафизического разрыва телеологии и причинности. При характеристике же научного и философского значения философско-методологических открытий этого типа философствования С. Гессен писал: «В выработке гносеологического монизма формы, единственно способного обеспечить свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии, заключается философское значение теории Риккерта» (9. С. 28).

Одной из важнейших в теоретическом плане публикаций С. Гессена в «Логосе» была статья «Мистика и метафизика», в которой, с точки зрения русского неокантианца, рассматривалась очень важная для философии проблема сочетания рационального и иррационального знания. Исходным пунктом была фиксация существования в западноевропейской философской мысли двух напряженных противостояний: рационального мира, восполняемого «трансцендентным» Г. Когена, «идеальным» Э. Гуссерля, «миром ценностей» Г. Риккерта, а с другой стороны, восходящей к И. Г. Фихте традиции иррационализации философии. Сама постановка проблемы мистики и метафизики заключалась в попытке дефиниции самих этих понятий, а затем в начертании пути их возможного сопряжения.

Различая понятия «мистика» и «мистицизм», С. Гессен под мистикой понимал особого рода философские построения, основанные не на абстрактно-дискурсивном мышлении, а на господстве иррациональных начал в мире. Стремясь

к точному и строгому определению метафизики, русский неокантианец отмечал, что всякая метафизика – это прежде всего смешение научных и общекультурных границ, что метафизика есть реализм понятий, не довольствующийся минимумом формальных предпосылок, а постоянно стремящийся к максимуму трансцендентально-бытийных предпосылок. Метафизика никогда не может не преступать границы между бытием и предпосылками бытия, между философией и наукой, между формой и содержанием. По принципу аналогии С. Гессен делал вывод о том, что и мистика, как и метафизика, возникает при нарушении «последних» границ между философией и жизнью с безнадежным стремлением охватить «все» понятием иррационального. «Для философии, понимаемой как наука о ценностях, проблема мистики есть, таким образом, проблема философии мистики, т. е. проблема науки, изучающей те предпосылки, которые позволяют нам поставить вопрос о положительной или отрицательной ценности какого-нибудь переживания как переживания, – писал Гессен в статье “Мистика и метафизика”. – Говоря образно, система философии состоит из четырех томов, из которых самый толстый первый – логика. Как бы тощ, быть может, ни был четвертый том философии религии, но это все-таки том. Мистике – это мы и стараемся доказать – не соответствует никакого тома: ей соответствует лишь переплет, окружающий всю четырехтомную систему» (1910, № 1. С. 130). Философия в своем функционировании и дальнейшем развитии так или иначе наталкивается на свои границы, но только критицизму, по мнению русского неокантианца, свойственно осознание этих границ как последних. Мистицизм обретает черты метафизической теории хотя бы уже только потому, что также является одним из «измов» и, так же как метафизика, преступает и смешивает границы. Однако если рациональная метафизика смешивает границы внутри философии и культуры, то мистицизм, или мистическая метафизика, нарушая последние границы философско-культурных областей, стремится расширить область понятий и вступить в область иррационального переживания. Самым емким определением у С. Гессена можно считать следующее: «Мистицизм есть вид метафизики, возникающий там, где нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики» (1910. № 1. С. 131). При дальнейшем исследовании этих проблем были выделены четыре типа иррациональных переживаний и четыре им соответствующих типа метафизического мистицизма. Повышенный интерес к мистике совпал, по мнению С. Гессена, во времени с критикой философского учения И. Канта, открывшей новую и самостоятельную область философского знания. Развитие современной философии ведет к увеличению разрыва между областями объективного и субъективного, к вычленению из философии чуждых ей задач, к удалению рационалистических элементов из мистики. Постоянно возрастающее «обеднение» сферы объективного совпадает с усилением напряжения иррационального переживания.

Другим представителем баденской школы неокантианства в «Логосе» был Ф. А. Степун, которого в наибольшей мере интересовали не бытийно-гносеологические стороны философского осмысления мира, а культурологический аспект приложения неокантианских идей к жизни, искусству и процессу художественного творчества. Об этом свидетельствуют уже одни только названия его публикаций в журнале: «Трагедия творчества», «Жизнь и творчество», «Трагедия мистического сознания».

Статья «Трагедия творчества» затрагивала проблемы философского осмысления романтизма на примере творчества Фридриха Шлегеля. По мнению Степуна, все мироощущение и миропонимание романтизма базируется на основных выводах «Критики чистого разума» И. Канта. Основной проблемой и величайшей ценностью романтизма был единый и всеобъемлющий дух, который именно Кант впервые открыл для романтизма. Одним из характерных для русского мыслителя выводов можно считать следующий: «Итак, мы утверждаем, что трагедия творчества Шлегеля основана на том, что он смешал единство, как форму жизни, с единством, как формой творчества, то есть перенес критерии, пригодные и правомерные только в плоскости переживаний, душевных состояний или, как мы будем говорить, только в плоскости ценности состояния, в сферу свершений, в сферу культурного творчества или, в нашей терминологии, в сферу предметных ценностей» (1910. № 1. С. 183–184).

В рамках неокантианства баденской школы Степун предпринял попытку создания философского учения, которое можно было бы назвать «философией абсолютного». Основной круг идей «философии абсолютного» был изложен в статье «Жизнь и творчество». При этом хотелось бы сделать замечание о том, что почти все работы русских неокантианцев в «Логосе» являются статьями лишь по жанру журнальной публикации. По сути же они являются небольшими философскими трактатами, структурно разбитыми во многих случаях на главы, параграфы и пункты. Например, вышеуказанная статья состояла из четырех глав: «Историческое обретение понятий жизни и творчества», «Феноменологическое узрение понятий жизни и творчества», «Научное раскрытие понятий жизни и творчества» (§ 1. Понятие жизни; § 2. Понятие творчества), «Мирозерцательное истолкование понятий жизни и творчества».

«Философия абсолютного» была построена на осмыслении высших достижений кантовской философии с учетом ее многочисленных преобразований в трудах таких мыслителей, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль, Коген, Наторп, Зиммель, Дильтей. Величайшей заслугой И. Канта, по мнению Степуна, является замена трансцендентного как объекта философии на принцип трансцендентальной объективности, а также узрение абсолютного не в образе оформленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального элемента формы, которая единственная способна придать человеческой культуре характер необходимой всезначности. «Задача после-кантовской философии должна

была прежде всего определиться, как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них их трансцендентально-формального элемента, т. е. элемента абсолютного, от случайного и преходящего начала материальности» (1913. № 3–4. С. 72–73).

Перед своей «философией абсолютного» Степун ставил задачи мирозерцательного погружения философствующего духа в глубины величайших достижений человечества как художественного, так и религиозного характера. Русский мыслитель понимал, что строгие адепты философии трансцендентального идеализма, стремящиеся к объективности и научности, никогда не признают за его идеями статуса правомерности и философичности. «Но все же, поскольку всякое явление жизни вскрывает свою подлинную природу лишь в образе ждущей его и всегда индивидуальной смерти, постольку и оговоренная нами мирозерцательная тенденция трансцендентального идеализма должна быть признана за его характерную черту» (1913. № 3–4. С. 74).

В своих мемуарах «Бывшее и несбывшееся» Степун вспоминал, что статья «Жизнь и творчество» воспринималась сотрудниками «Логоса» как программная, как «набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал» (11. С. 151). Это уже было начало смены философских ориентаций, начало выхода из рамок неокантианского философствования. Относительную легкость преодоления Канта и неокантианства русский мыслитель объяснял чужеродностью всего этого строя философствования его собственному душевному и умственному складу. Увлечение немецкой романтикой и мистикой, чтение таких писателей, как «Новалис и Шлегель, Шеллинг и Баадер, Мейстер Эккхардт, Плотин и Рильке не только помогли мне освободиться от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией» (11. С. 150–151).

Русское неокантианство, возросшее на почве немецкого неокантианства (хотя в определенной мере в России были популярны также идеи французского неокантианства, представленные творчеством Ш. Ренувье), в своих основных проявлениях всегда стремилось к национальной независимости и самостоятельности, к выявлению нравственно-онтологических основ жизни. Например, такой русский неокантианец как Г. И. Челпанов, в своем «Введении в философию» подчеркивал мысль о том, что философия, занимаясь общими проблемами бытия, сосредоточивает в себе различные области знания в форме миропонимания, а «так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться руководительницей жизни» (13. С. 13).

Особенно характерной и оппозиционной по отношению к западноевропейскому неокантианству была философско-гносеологическая позиция И. И. Лапшина, который в противоположность марбургской школе выводил научное знание из структур сознания, а с другой стороны, был не согласен с разделением

баденской школой наук на науки о природе и науки о культуре на том лишь основании, что факты природы подвержены повторяемости, а культурно-историческим образованиям повторяемость несвойственна. «Повторяемость событий, – полемизировал с Вильгельмом Виндельбандом русский неокантианец, – в абсолютном смысле не исключает возможности постоянного повторения известных явлений, хотя и не буквального. Без относительной повторяемости событий не было бы закона причинности» (8. С. 143).

Многообразие форм русского неокантианства вообще лишь дополнительно подчеркивалось многообразием философских позиций и гносеологических оттенков теоретических построений сотрудников русского неокантианского журнала. Многочисленных русских авторов журнала «Логос» (Кистяковский Б., Белый А., Струве П., Иванов Вяч., Лосский Н., Алексеев Н., Франк С., Ланц Г., Рубинштейн М., Радлов Э., Ильин И., Ландау Г., Марголин С. и др.) нельзя было отнести к неокантианскому движению в России начала XX в., но все они в своих публикациях высказывали, прямо или косвенно, отношение к Канту и неокантианской философии, что, в свою очередь, оказывало определенное влияние на приверженцев неокантианской философии. Значительную роль в дальнейшей эволюции философских взглядов русских неокантианцев сыграло также такое крупное культурно-идеологическое явление России начала века, как русский религиозный ренессанс. По крайней мере, первоначальная очень резкая критика религиозно-философской позиции издательства «Пусть» (ведущие авторы этого издательства были основными участниками русского религиозного ренессанса) в дальнейшем значительно смягчилась, переходя в определенное сближение и отыскание общих точек зрения. Первоначальный интерес к философским проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологии постепенно уступал место интересу к онтологическим проблемам сущего, к мировоззренческому пониманию «жизни», к мистическим откровениям человеческого и божественного сознания. Общая направленность этого смещения философских ориентаций относилась и к «плюралистическому трансцендентализму» Б. Яковенко, и к «метафизическому мистицизму» С. Гессена, и к «философии абсолютного» Ф. Степуна.

Через десять лет после выхода последнего номера журнала «Логос» в 1925 г. в Праге сосредоточились довольно крупные философские силы русской эмиграции. Сформировался и активно функционировал структурно-лингвистический кружок Н. С. Трубецкого. В Пражском университете преподавал философию Н. О. Лосский, основав философскую школу чешского интуитивизма. Участники бывшей редакции русского неокантианского журнала предприняли попытку возрождения философского издания. В 1925 г. в пражском издательстве «Пламя» вышла еще одна книжка «Логоса». В дальнейшем «Логос» выходил только на немецком и итальянском языках и без активного участия русских сотрудников.

Ничего нового в развитие и осмысление неокантианской философии этот одинокий номер «Логоса» не внес. Б. В. Яковенко в своей статье «Мощь философии» дал еще один вариант рассуждений о Сущем: «Оригинальная и исключительная мощь философской мысли, значит, в том, что она восходит критически до разумного, трансцендентального (т. е. ни трансцендентного, ни эмпирического, а непосредственно-сущностного) созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего: каждое сущее и все сущее, как оно подлинно суще в своей кажности и в своей всещности» (1925. № 1. С. 39).

Наибольший интерес пражского номера «Логоса» заключался в общей оценке прежней деятельности журнала, а также в оценке русской философской мысли в период 1914–1924 гг. В редакционной статье, озаглавленной «Логос», подчеркивался постоянный интерес сотрудников философского издания к гносеологической проблематике, к идее автономности философского знания. «За десять лет, прошедших со времени прекращения «Логоса», изменился самый тонус философской мысли. Философия явно оставляет позади себя ту стадию предчувствия и ожидания, на которой она еще до войны пребывала, и, оплодотворенная новым духовным опытом, стремится выйти на путь систематических построений. Чувствуется, что вся предшествующая эпоха была, собственно, огромным критическим предвозвестием приближения новой конструктивной и синтетической эпохи в философии» (1925. № 1. С. 6).

В редакцию пражского номера журнала «Логос» входили С. Гессен, Ф. Степун и Б. Яковенко. Из редакционной статьи, подводящей итоги деятельности московского и петербургского издания «Логоса», видно, что в новом, слегка отстраненном во времени видении неокантианская платформа журнала воспринималась уже далеко не как основная и определяющая. На первый план помимо автономности философского знания выдвигалась идея формирования национального типа философствования посредством выведения русской философии на общеевропейский уровень с усвоением и органической ассимиляцией новейшей, технически сложной философской терминологии.

Наиболее верным последователем неокантианской философии остался Б. Яковенко. Философские интересы С. Гессена сместились в область философии права с утратой акцента на неокантианском обосновании основных принципов философских и юридических воззрений. Ф. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Увлечение неокантианской философией было промежуточным этапом в эволюции философских воззрений русских сотрудников «Логоса» периода 1910–1914 гг., но этапом философски очень содержательным и важным, составившим одну из самых ярких страниц русского неокантианства начала XX в.

В настоящее время значительно возрос интерес к неокантианской философии журнала «Логос». Появился целый ряд интересных публикаций с анализом историко-биографической стороны деятельности редакторов и авторов русского философского журнала¹. С 1991 г. в Москве и Санкт-Петербурге стали выходить новые философско-литературные журналы «Логос». В редакционных статьях обоих журналов высказаны претензии на восприимство духовного наследия «Логоса» 1910–1914. 1925 гг. Современной поправкой, например, в московской редколлегии, является смена философской ориентации с неокантианства на феноменологическую философию Э. Гуссерля, его учеников и последователей.

Примечания

1. Белый А. Символизм. М., 1910.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 1916.
3. Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб, 1988.
4. Введенский А. И. Философские очерки. Прага, 1924.
5. Журн. м-ва нар. просвещения. 1892. № 7.
6. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1.
7. Кант и кантианцы. М., 1978.
8. Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
10. Современные Записки. 1926. Т. 29.
11. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. 1.
12. Ученые записки научного института в Праге. 1924. Т. 1, вып. 1.
13. Челпанов Г. И. Введение в философию. М., 1912.
14. Челпанов Г. И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев, 1904. Т. 2.

¹ См.: Ермичев А. А. Трансцендентализм «Логоса» и его место в истории русского идеализма начала XX века // Вестн. Ленинградского ун-та. Сер. 6. 1986. Вып. 3; Чубаров И. М. Зачалось и быть могло, но стать не возмозгло... Философское наследие Федора Августовича Степуна. Предисловие к публикации // Логос. Философско-литературный журнал. М., 1991. № 1; Безродный М. В. Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. М.; СПб., 1992.

КАНТИАНСТВО В РУССКОЙ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Характерной особенностью философской культуры России второй половины XIX–начала XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв Отто Либмана «назад к Канту» был услышан очень широким кругом русских мыслителей, в том числе и профессорами российских университетов и духовных академий (1).

Формальной стороной интереса к кантианству была активизация изданий переводов сочинений самого Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Например, критически-заинтересованное отношение к Канту в «Кризисе западной философии» В. С. Соловьева противостояло негативно-критическому непониманию кантианской проблематики у Н. Ф. Федорова. Среди профессоров Московского университета к Канту выразили свое отношение и позитивист М. М. Троицкий (2), и психолог-экспериментатор Г. И. Челпанов. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде поклонников гегельянства, таких как П. А. Бакунин, Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский. Очень многие основоположения кантовского критицизма в значительной мере «осложнили» (по выражению В. В. Зеньковского) философские построения русских неолейбнидцианцев (А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма.

Целый ряд русских мыслителей начала XX в., таких как А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун и др., тот же Зеньковский и другие историки русской философии

* Работа в качестве главы вошла в состав учебника «История русской философии», вышедшего в изд-ве «Республика».

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Кантианство в русской университетской философии*

А.И. АБРАМОВ

Характерной особенностью философской культуры России второй половины XIX – начала XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв Отто Либмана "назад к Канту" был услышан очень широким кругом русских мыслителей, в том числе и профессорами российских университетов и духовных академий¹.

Формальной стороной интереса к кантианству была активизация изданий переводов сочинений самого Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Например, критически-заинтересованное отношение к Канту в "Кризисе западной философии" В.С. Соловьева противостояло негативно-критическому непониманию кантианской проблематики у Н.Ф. Федорова. Среди профессоров Московского университета к Канту выразили свое отношение и позитивист М.М. Троицкий², и психолог-экспериментатор Г.И. Челпанов. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде поклонников гегельянства, таких как П.А. Бакунин, Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский. Очень многие основоположения кантовского критицизма в значительной мере "осложнили" (по выражению В.В. Зеньковского) философские построения русских неолейбнищанцев (А.А. Козлова, С.А. Аскольдова, Л.М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма.

Целый ряд русских мыслителей начала XX в., таких как А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун и др., тот же Зеньковский и другие историки русской философии прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно встроить лишь условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать тройной смысл термина "неокантианство". С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, которые в XX в. обратились к философской системе немецкого мыслителя XVIII в. С другой стороны, неокантианством правомерно называть следование философским принципам одной из основных школ немецкого неокантианства (баденской, марбургской или фрейбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских "неокантианцев" можно было бы считать просто кантианцами, т.е. последователями и продолжателями философского учения Канта. Третьим смысловым уровнем термина "неокантианство", самым широким

* Работа в качестве главы войдет в состав учебника "История русской философии", выходящего в издательстве "Республика".

прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно встроить лишь условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать тройной смысл термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, которые в XX в. обратились к философской системе немецкого мыслителя XVIII в. С другой стороны, неокантианством правомерно называть следование философским принципам одной из основных школ немецкого неокантианства (баденской, марбургской или фрейбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских «неокантианцев» можно было бы считать просто кантианцами, т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта. Третьим смысловым уровнем термина «неокантианство», самым широким уровнем, является систематизация и осмысление широкого круга положений кантовской философии, которые не вошли органично в поле собственных философских построений того или иного мыслителя, но послужили принципом конструктивного отталкивания от Канта. По сути дела это означает, что многие русские мыслители не только писали о Канте книги, разделы в них, статьи, рецензии, но, оставаясь сами вне рамок кантианства и неокантианства, вписывались в русскую кантиану активно и многозначно. Например, многого стоит мысль Вл. Соловьева, высказанная им в предисловии к «Истории материализма» Ф. А. Ланге: философия Канта является мостиком, через который каждый должен пройти, кто намеревается пройти в храм современной философии. При этом это мнение русского мыслителя о немецком философе XVIII в., о котором А. Ф. Лосев писал следующее: «в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант» (3). Мнение Вл. Соловьева о Канте, с одной стороны, является его личным мнением, а с другой стороны, отражением сложившейся практики преподавания философии в российских университетах, где в начале века философия Канта последовательно изгонялась, а к концу столетия стала традиционно занимать большое место.

Очень интересную позицию по отношению к кантианству занял профессор философии Московского университета Л. М. Лопатин, посвятивший много внимания немецкому мыслителю (4). «Между всеми философами прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет протекло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые» (5). Этими словами Л. М. Лопатин начал свой доклад «Учение Канта о познании» на торжественном заседании Психологического общества, посвященном памяти Канта (28 декабря 1904 г.). Последний председатель Психологического общества и редактор «Вопросов Философии и Психологии» как бы переносил толерантную политику своего журнала на Канта. По его мнению, к какой бы школе ни относился философ, он непременно должен считаться с философским наследием Канта, «с его безгранично разнообраз-

ным влиянием на все последующие явления мысли». Философия Канта в большей или меньшей степени становится естественным достоянием всякого философски размышляющего человека и становится непреходящим и неотменным элементом философского миропонимания.

В отличие от шеллингизма и гегельянства, увлечение которыми в определенные исторические периоды доходило до моды, кантовская философия никогда не воспринималась в России некритически, в качестве некоторой суммы догм и не подлежащей обсуждению веры. Наиболее активные пропагандисты кантианства в университетской среде (В. С. Соловьев, А. И. Введенский, И. О. Лосский) были одновременно и наиболее последовательными его критиками. Философия интуитивизма Лосского была своеобразной вершиной критического отношения к Канту, а его основная работа «Обоснование интуитивизма» была направлена прежде всего против кантианской гносеологии, опытом ее систематической критики, но с другой стороны, и опытом развернутого изложения основ и принципов кантианского философствования.

Важной чертой университетской философии был ее синтез с философией духовно-академической. Последняя имела ряд конкретно-исторических преимуществ: более длительный период устоявшихся традиций, сформировавшийся кадровый корпус, отсутствие десятилетнего периода запрета на преподавание философии, условия конфессионального покровительства и т. д. Зато в конце концов университетская философия собрала свой урожай в виде «снятия кадровых сливок». Свою кандидатскую диссертацию «Критический взгляд на философию Канта» С. С. Гогоцкий защищал уже не в Киевской Духовной Академии, а в Имп. университете св. Владимира, в университетской же типографии опубликовал и свой «Философский Лексикон». В Казанском университете работал архим. Гавриил (Воскресенский) и «Историю философии» опубликовал там же. «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» как актовая речь была произнесена П. Д. Юркевичем уже в качестве профессора философии Московского университета. Более чем типичным был пример защиты Б. И. Богдашевским докторской диссертации о философии Канта в стенах КДА и публикации монографии «Философия Канта». Вып. I. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». (Киев, 1898) в типографии Киевского университета св. Владимира.

Подводя предварительный итог русской университетской кантианы мы, таким образом, обратимся к третьему смысловому уровню термина «неокантианство». Университетская деятельность С. Н. Булгакова началась в 1901 г. в Киеве и в 1906 г. продолжилась в Москве. Кант сыграл значительную роль в философской и социально-политической судьбе Булгакова. Именно немецкий мыслитель XVIII в. помог раскрыть гносеологические ловушки философии марксизма и полностью отойти от социальной деятельности т. н. «легального марксизма». Работа «Трагедия философии» стоит на рубеже философского и богослов-

ского творчества мыслителя. Подводя философские итоги, Булгаков писал: «...истинным отцом идеализма, представляющего собою и наиболее разработанную и излюбленную ересь наших дней, является, конечно, Кант» (6). Почитая Канта ересиархом всего западноевропейского философствования, русский мыслитель, тем не менее, во многих своих работах (7) воздал ему за высокие заслуги перед мировой философской мыслью.

В. И. Вернадский вместе с Л. М. Лопатиным и П. И. Новгородцевым был докладчиком на уже вышеупомянутом торжественном заседании Психологического Общества и выступил с темой «Кант и естествознание XVIII столетия» (ВФиП. 1905. Кн. 1 (76)).

Большой вклад в университетскую кантиану внес Н. Я. Грот (8). Им были написаны предисловие к такой важной работе Канта как «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (М., 1889) и программная работа «Философия и ее задачи» (СПб., 1904), которая также не обошлась без генерализирующих кантианских идей.

В столичном журнале «Вестник знания» были опубликованы две небольшие статьи С. О. Грузенберга, которые содержали в себе принципиально важные выводы для русской кантианы (9). По смыслу и тону к ним примыкают кантианские опыты Н. Г. Дебольского (10), который в течение пяти лет был профессором СПбДА, но в целом вполне вписывался в университетскую философскую науку.

Изучение философии Канта в университетской науке в Казанском университете вылилось в такую интересную форму как написание специального философского словаря к трем «Критикам» Канта, в котором была самым тщательным образом описана и аналитически охарактеризована почти вся терминология немецкого мыслителя. Эта работа принадлежала доценту К. Сотонину (11), который написал также еще одну терминологически важную кантианскую работу «Заопытное и трансцендентное (История и метафизика)» (Казань, 1915).

В начале XX в. интерес к философскому учению Канта в среде университетской философии значительно возрастает. Последний библиографический указатель литературы о Канте насчитывает, например, десять кантианских публикаций у П. И. Новгородцева, одиннадцать у П. И. Линицкого (12). Внимательное изучение библиографии русской кантианы свидетельствует о высоком интересе к Канту у Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета и многих других.

Если С. Л. Франк насущную потребность русской философской мысли определил как «борьбу с кантианством», то целый ряд других русских мыслителей, таких как А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. Н. Челпанов восприняли кантовский критицизм в качестве основы собственных философских построений. Об этих русских философах можно говорить как о кантианцах, существенного не связанных с неокантианством начала XX в.

Профессора Санкт-Петербургского университета А. И. Введенского можно считать самым последовательным кантианцем в истории русской философ-

ской мысли. Уже в магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» ориентация на философское учение Канта была зафиксирована в специальной главе «Принципы критической философии». Начиналось исследование с определения общих задач философии: «Параллельно с естественнонаучными исследованиями почти каждый вопрос должен подвергаться также и философской обработке, цель которой состоит в том, чтобы на основании данных естествознания и главное путем анализа самой нашей познавательной способности выделить из первых то реальное, что в них содержится, и построить такие понятия о природе, которые имели бы реальное значение, т. е. которые изображали бы нам связь и законы самих явлений...» (13). Итак, задачей философии является осмысление и обработка данных естествознания, которые ставятся в зависимость от исследования познавательной способности. Исследовать же последние Введенский собирался исключительно в духе кантианской философии, хотя в качестве исходного принципа опирался на картезианское сомнение, утверждая, что в действительности «мы знаем только продукты нашего сознания по поводу вещей» (14).

Весь мир явлений предстает в диссертации русского кантианца как мое представление и оказывается порождением снабженного категориальным аппаратом сознания, или, иначе, «мир явлений неизбежно является нам как противостоящий нам объект, т. е. неизбежно объективируется нами» (15). Кантовское учение о вещи в себе как материальной основе явлений Введенский дополнил учением Фихте о субъекте, из себя полагающим свой объект, «не-Я». Из этой совокупности получился закон, которому подчинено сознание, условие возможности сознания. Положение «Я» без «не-Я» порождает в сознании пустоту, а краеугольный камень критической философии стоит на том, что сознание всегда состоит не в чем ином, как в объективировании. Это были центральные выводы магистерской диссертации, в которой Введенский в целом не выходил из рамок чистого кантианства, но проявил определенную самостоятельность в оценке основ критической гносеологии и критической метафизики. Особенно ясно и четко метафизические принципы были развиты в одной из ранних работ Введенского «О пределах и признаках одушевления». Русский философ настаивал на существовании особого «метафизического чувства» как особого органа познания, почти отождествляемого с нравственным чувством. Влияние «Критики практического разума» здесь было очевидным. «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны решения метафизических задач» (16) вплоть до построения метафизических систем.

В своих более поздних работах «Логика, как часть теории познания» (Пг., 1922) и «Психологии без всякой метафизики» (СПб., 1914) Введенский ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, так как он является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени Введенский стал называть свое учение не

критической философией, а логицизмом. Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта. Специально комплекс этих проблем был рассмотрен Введенским в статье «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (ЖМНП. 1909. Ч. 20). Важные мысли для понимания философского мировоззрения Введенского можно найти в статьях «О свободе воли» и «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (Философские очерки. Прага, 1924). Еще в магистерской диссертации Введенский высказал мысль о том, что мы не можем оставаться в мире явлений и что именно философия способна вывести нас за пределы явлений. В этюде «О свободе воли» мыслитель уточняет и развивает это положение: «Разница моего изложения с изложением Канта в том, что я исхожу из упущенного Кантом предположения, что существует... не только представление о времени у нас, но существует и время само по себе» (17).

Критическая философия Введенского, преобразованная им в логицизм, допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание и постижение посредством веры. В статье «О видах веры и ее отношении к знанию» русский последователь кантианской философии трактовал веру как «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании» (18). Это положение не вполне согласовывалось с духом философии критицизма, хотя кенигсбергский мыслитель оставлял для веры достаточно широкую сферу функционирования, но, разумеется, в границах, допускаемых теоретическим разумом.

Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может.

Особое место в философском творчестве Введенского занимала журнальная полемика по широкому кругу проблем кантианской философии. Особенно яркой и большой была полемика по поводу книги профессора СПбДА М. И. Карийского «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893), которая была почти полностью посвящена критике «Критики чистого разума» Канта. В полемику на стороне М. И. Карийского включился также профессор МДА Алексей Ив. Введенский. Содержательная сторона полемики нашла достаточно полное отражение в целом ряде исследований (18).

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» раздел о А. И. Введенском завершает следующим выводом: «Есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт “широкий простор” всего, что, с узкой точки зрения критицизма, “иррационально”, тогда было бы понятно, что он не видит недостаточности критицизма для истолкования познаватель-

ного творчества человека. Но если в нем так силен “голос сердца”, если “постулаты морального сознания” раскрывают такой “широкий простор” перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма» (19).

Кантианские взгляды Введенского полностью разделял его ученик И. И. Лапшин, который после написания работы «Полемика между Гассенди и Декартом по поводу “Медитаций”» был оставлен при СПб. университете для приготовления к профессорскому званию. По итогам командировки в Англию (1898–1899) была опубликована работа «Судьба критической философии в Англии до 1830 г.». В качестве приват-доцента вел семинары по «Федру» Платона, по философским учениям Г. Риккерта, Э. Кассирера, Э. Гуссерля, но вполне разделял общие установки логицизма Введенского, исходящего из подчинения деятельности сознания закону противоречия. В качестве магистерской диссертации Лапшин предоставил исследование «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906), содержащее кантианскую в своей основе теорию познания, и за высокие достоинства которой получил одновременно степень магистра и доктора философии.

Лапшин не во всем был согласен со своим учителем и не разделял его увлечений метафизическими построениями. Общность с критической философией Канта проявлялась у Лапшина в основном в сфере гносеологических разработок. Общую схему познания русский мыслитель почти полностью перенял у Канта, не утруждая себя даже ее подробным изложением и анализом. Но проблемы гносеологии интересовали Лапшина в несколько ином плане – в выяснении вопроса об отношении законов мысли к формам познания. В самой общей форме интерес к Канту был выражен следующим образом: «Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания, и в частности математического, обусловлена участием в процессе познания наряду с законами мышления и форм познания, но он недостаточно выяснил взаимоотношения между ними» (20).

У Лапшина было двойственное отношение к Канту из-за стремления одновременно доказать изначальную слиянность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления. Основную заслугу Канта мыслитель усматривал в решительном преодолении дуализма природы и духа, и сам занял позицию продуманного субъективизма. Для устранения дуализма природы и духа необходимо убедительно показать, что законы познания являются законами мира, а поэтому и сам мир предстает перед человеком как представление и еще доопытно подчинен «логическим условиям представимости – категориям».

Еще одно достоинство кантианства Лапшин видел в выведении познавательной деятельности из трансцендентального единства апперцепции, в сведении субъективности к логическому единству сознания. Последовательный субъективизм в кантианской интерпретации был, по мнению Лапшина, открытием для человеческого духа. Русский кантианец обратился к историко-философской аргументации проблемы: у Протагора субъективизм был простой кон-

статацией субъективных наполнений эмпирического «Я»; у Платона, Декарта и Лейбница трансцендентальное «Я» рассматривалось как субстанция, и только лишь у Канта субъективность превратилась в категорию, чем и был предотвращен метафизический дуализм.

Исследователь русского неокантианства Л. И. Филипов в книге «Кант и кантианцы» (М., 1978) писал: «Оторвав законы и формы мышления от отражаемых в них объективных закономерностей бытия, «очистив» свою гносеологию от мировоззренческой проблематики, Лапшин ставит задачу выяснения того, в каком отношении между собой находятся законы мышления, категории, формы интуиции и чувственное содержание опыта (ощущения). Гносеологический дуализм Канта преодолевается путем сквозного логизирования «низших» форм познания – интуиции и ощущений – доказательством подверженности их законам мышления» (21).

Интерес к кантианской проблематике, столь высоко проявленный в магистерской диссертации, в дальнейших работах Лапшина «Вселенское чувство», «Философия изобретения и изобретение философии» пошел значительно на убыль. В какой-то мере интерес к Канту проявился еще в работе Лапшина «Проблема “чужого Я” в новейшей философии», которая была оригинальным развитием идей А. И. Введенского, высказанных в книге «О пределах и признаках одушевленности» (1892).

Если А. И. Введенский и И. И. Лапшин были представителями Санкт-Петербургского университета, то кантианство в Московском и Киевском университетах представлял Г. И. Челпанов. Директор Психологического института, практикующий психолог-экспериментатор он никогда себя не почитал кантианцем или неокантианцем. Совокупность своих мирозерцательных установок Челпанов называл поначалу трансцендентальным реализмом, а впоследствии идеал-реализмом. Тем не менее аналитическая характеристика публикаций идеал-реалиста свидетельствует о глубочайшей приобщенности к кантианской проблематике: «Априоризм и эмпиризм», «Об априорных элементах познания», «Учение Канта об априорности». В журнале «Мир божий» Челпанов опубликовал большую статью «Философия Канта»; в четырех номерах журнала содержалось подробнейшее изложение всех трех «Критик» Канта (22).

Докторская диссертация Челпанова носила название «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1904). Самое интересное в Канте для Челпанова это гносеология, которая вообще является «главным фактором решения общих задач». Основы «эмпирической психологии» строятся в основном не на опытных исследованиях, а на интерпретации последних в духе идей Декарта и Канта о параллелизме души и тела. «Дуализм, признающий материальный и особенно духовный принцип во всяком случае лучше объясняет явление, чем монизм». Следуя философским традициям, восходящим к онтологизму Платона, Челпанов был убежден в том, что

понятия «материя», «атом» органически сопричастны понятиям идея, эйдос, форма, лектон и являются в своей основе умообразными, а не опытными. Представление о материи, по мнению трансцендентального реалиста, имеет символический смысл, как нечто «устойчивое, неизменное», являющееся носителем свойств «внешнего раздражителя».

Необходимым основанием любого познания является наличие в сознании априорных идей и элементов, которые объединяют в единое целое опыта все ощущения и чувственные представления. Самое главное в опыте – это работа мысли, которая посредством самонаблюдения и рефлексии обнаруживает наличие в сознании человека априорных идей, как основы познавательной способности. Основные гносеологические выводы Челпанова таковы: протяженность, неделимость, однородность, бесконечность и т. д. не могут восприниматься как видимые образы внешнего мира, а посему являются априорными понятиями, составляющими основу опыта и выступающими в качестве необходимых предпосылок познания.

Большое значение для характеристики философских взглядов Челпанова имеет его работа «Введение в философию» (М., 1912). Жанр «Введений в философию» имеет особое значение в философской литературе, так как отчасти предпринимает попытку ответить на сакраментальный вопрос: «что такое философия?», или, по крайней мере, предоставить вариативный перечень историко-философских ответов. Кантианское понимание этой проблемы раскрывается Челпановым в главах XVI и XXIII, при этом особый интерес вызывает характеристика кантианства в условиях возрастающей моды на материалистические и позитивистские философские учения. «В ту эпоху, когда господствовал материализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного через посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие только его теорию познания» (23).

В кантовский априоризм Челпанов ввел телеологический акцент и сформулировал созвучное со взглядами А. И. Введенского учение о постулатах как элементах, находящихся в структуре познания, но не соответствующих действительности. «Употребление постулата причинности оправдывается соображениями не логического характера», а тем, что «оправдание» знания заключено «не в области логического доказательства, а в области веры». Таким образом, Челпанов вполне допускал веру в мировоззренческую установку. Человек должен всегда иметь возможность уяснить свои общие цели, осознать принципы мирового начала и уметь ответить на столь не простые вопросы: что такое душа? что такое Бог? В своем «Введении в философию» Челпанов настойчиво подчеркивал

мысль о том, что философия, занимаясь самыми общими проблемами бытия, сосредоточивает в себе различные области знания в форме миропонимания, а так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться «руководительницей жизни».

Обращаясь к третьему уровню смысла термина «неокантианство», т. е. к прямой рецепции русскими мыслителями философских идей различных школ европейского неокантианства, необходимо отметить, что организационной основой русских неокантианцев был журнал «Логос». В немецких университетах Марбурга, Бадена, Гейдельберга, Фрейбурга училось очень много русских студентов. Особой популярностью пользовался Марбург, где философской кафедрой заведовал Герман Коген. Международный философский конгресс в Гейдельберге (1908) очень сблизил молодых русских философов Н. Бубнова, С. Гессена, Ф. Степуна с такими их неокантианскими коллегами как Р. Кронер, Г. Меллис. Многие из них получили в Германии ученые степени докторов философии, публиковали там свои философские исследования, а Н. Н. Бубнов стал даже профессором философии Гейдельбергского университета.

Важнейшим результатом этих активных философских общений стала организация «Логоса» – международного журнала по философии культуры. В состав русской редакции входили С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Э. К. Метнер, Б. В. Яковенко при участии А. Введенского, В. Вернадского, И. Гревса, Ф. Зелинского, Б. Кистяковского, А. Лаппо-Данилевского, Н. Лосского, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. Чупрова. Немецкое издание журнала редактировалось Г. Меллисом, Р. Кронером, А. Руге при ближайшем участии М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Вольфина, О. Гирке, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля и др. Предполагалась также организация французского издания «Логоса» (А. Бергсон, Э. Бутру, Э. Меерсон), итальянского (Б. Кроче, Б. Вариско) и американского (Г. Мюнстерберг, И. Ройс). Характерной особенностью нового журнала была не только последовательная пропаганда философских идей неокантианства, но и стремление на неокантианской основе начертать будущие пути развития русской философской мысли.

Ведущим автором «Логоса» был Б. В. Яковенко, среди многочисленных статей (24) которого особенно выделялась «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще».

«Критика чистого разума» Канта открыла, по мнению Яковенко, новую эру в развитии мировой философии, так как именно в этом философском трактате впервые было сознательно сформулировано то, что до него, начиная с древних греков, высказывалось в нечеткой и бессознательной форме. Фундаментальной основой качественно нового философствования стал трансцендентальный метод философии, который сумел освободить философию, с одной стороны, от прозрений мистического и интуитивистического характера, а с другой – от трансцендентного рационализма и имманентного эмпиризма. С помощью этого метода философия сумела также отграничить себя от других областей знания и сформу-

лизовать свой собственный предмет научного исследования. «Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков, Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма» (25).

В своих философских ориентациях Яковенко особое предпочтение отдавал системе трансцендентального идеализма Г. Когена, которая, по его мнению, являясь системой чистого и абсолютного бытия, бережно хранит в себе многовековую устойчивую традицию платоновской философии, переданную Лейбницем и Декартом таким представителям немецкой философии как Кант и Гегель. «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиныций, ценою лозунга: “Назад к Канту”, так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: «Вперед вместе с Когеном!» (26). Интересно о Яковенко в работе «Смысл творчества» писал Н. А. Бердяев: «У нас сторонником этого перерожденного гносеологизма в онтологизме на почве когенианства является Б. Яковенко, пришедший в конце концов к своеобразному кубизму, к распылению бытия» (27).

Система неокантианских воззрений воплотилась в мирозерцании Яковенко в концепцию плюралистического трансцендентализма. Поставив перед собой непростую задачу критического исследования гносеологического решения проблемы трансцендентности, русский неокантианец стремился выявить типологические особенности различных форм трансцендентального философствования: имманентного трансцендентализма как попытки сохранить трансцендентность в имманентных познанию границах; трансцендентного имманентизма как гносеологического стремления к устранению трансцендентности в абсолютном монистическом имманентизме. Сделав вывод о полной несостоятельности этих двух форм трансцендентального философствования, Б. Яковенко высказал убежденность в том, что единственно верное решение этой проблемы возможно только лишь в рамках трансцендентального плюрализма. «Адекватное выражение Сущего во всей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах трансцендентально Множественного или множественно Трансцендентального. А подлинной системой Сущего может быть потому только плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм» (28).

Последователями баденского неокантианства в «Логосе» были С. И. Гессен и Ф. А. Степун. К университетской философии можно отнести лишь С. И. Гессена, который получил образование в университетах Гейдельберга и Фрейбурга под руководством В. Виндельбанда и Г. Риккерта, защитил докторскую диссертацию «Об индивидуальной причинности» и, вернувшись в Россию, помимо работы в «Логосе», служил в Санкт-Петербургском и Томском университетах.

В рамках неокантианства баденской школы Гессен предпринял попытку построения особой концепции «метафизического мистицизма», как попытки преодоления метафизического разрыва между телеологией и причинностью. При характеристике научного и философского значения философско-методологических открытий неокантианства баденской школы Гессен писал: «В выработке гносеологического монизма формы, единственно способного обеспечить свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии, заключается философское значение теории Риккерта» (29). Эта мысль была высказана в предисловии к книге Риккерта «Науки о природе и науки о культуре», которую можно считать программной для баденского неокантианства.

Проблема сочетания рационального и иррационального знания получила определенное решение в статье Гессена «Мистика и метафизика». Исходным пунктом была фиксация существования в западноевропейской философской мысли двух напряженных противостояний: рационального мира, восполняемого «трансцендентным» Г. Когена, «идеальным» Э. Гуссерля, «миром ценностей» Г. Риккерта, а с другой стороны, восходящей к Фихте традиции иррационализации философии. Сама постановка проблемы мистики и метафизики заключалась в формулировании дефиниций самих этих понятий, а затем в начертании пути их возможного сопряжения.

Различая понятия «мистика» и «мистицизм», Гессен под мистикой понимал особого рода философские построения, основанные не на абстрактно-дискурсивном мышлении, а на господстве иррациональных начал в мире. Стремясь к точному и строгому определению метафизики, русский неокантианец отмечал, что всякая метафизика – это прежде всего смешение научных и общекультурных границ, что метафизика есть реализм понятий, не довольствующийся минимумом формальных предпосылок, а постоянно стремящийся к максимуму трансцендентально-бытийных предпосылок. Метафизика никогда не может не преступать границы между бытием и предпосылками бытия, между философией и наукой, между формой и содержанием. По принципу аналогии Гессен делал вывод о том, что и мистика, как и метафизика, возникает при нарушении «последних» границ между философией и жизнью с безнадежным стремлением охватить «все» понятием иррационального. «Для философии, понимаемой как наука о ценностях, проблема мистики есть, таким образом, проблема философии мистики, т. е. проблема науки, изучающей те предпосылки, которые позволяют нам поставить вопрос о положительной или отрицательной ценности какого-нибудь переживания как переживания. Говоря образно, система философии состоит из четырех томов, из которых самый толстый первый – логика. Как бы тощ, быть может, ни был четвертый том философии религии, но это все-таки том. Мистике – это мы и постараемся доказать – не соответствует никакого тома; ей соответствует лишь переплет, окружающий всю четырехтомную систему» (30).

Философия в своем функционировании и дальнейшем развитии так или иначе наталкивается на свои границы, но только критицизму, по мнению Гессена, свойственно осознание этих границ как последних. Мистицизм обретает черты метафизической теории хотя бы уже потому, что также является одним из «измов» и, так же как метафизика, преступает и смешивает границы. Однако если рациональная метафизика смешивает границы внутри философии и культуры, то мистицизм, или мистическая метафизика, нарушая последние границы философско-культурных областей, стремится расширить область понятий и вступить в область иррационального переживания. Самым емким определением мистицизма у Гессена можно считать следующее: «Мистицизм есть вид метафизики, возникающий там, где нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики» (31). При дальнейшем исследовании этих проблем были выделены четыре типа иррациональных переживаний и четыре им соответствующих типа метафизического мистицизма. Повышенный интерес к мистике совпал, по мнению Гессена, во времени с критикой философского учения Канта, открывшей новую и самостоятельную область философского знания. Развитие современной философии ведет к увеличению разрыва между областями объективного и субъективного, к вычленению из философии чуждых ей задач, к удалению рационалистических элементов из мистики. Постоянно возрастающее «обеднение» сферы объективного совпадает с усилением напряжения иррационального переживания.

Русские неокантианцы ориентировались, конечно, на какую-либо определенную школу немецкого неокантианства, но придавали системе своих воззрений, как правило, весьма оригинальную форму, сопряженную с теми или иными особенностями русского философствования. Например, Ф. А. Степун, уважительно раскланявшись с баденской школой, сформулировал принципы философского учения, которое называл «философией абсолютного». Основной круг идей этого учения был изложен в статье «Жизнь и творчество», которая была по сути небольшим философским трактатом, структурно разбитым на главы, параграфы и пункты. Программная статья содержала в себе: гл. I. «Историческое обретение понятий жизни и творчества», гл. II. «Феноменологическое узрение понятий жизни и творчества», гл. III. «Научное раскрытие понятий жизни и творчества» (§ 1. Понятие жизни; § 2. Понятие творчества), гл. IV. «Мирозерцательное истолкование понятий жизни и творчества».

«Философия абсолютного» была построена на осмыслении высших достижений кантовской философии с учетом ее многочисленных преобразований в трудах таких мыслителей как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль, Коген, Наторп, Зиммель, Дельтей. Величайшей заслугой Канта, по мнению Степуна, является замена трансцендентного как объекта философии на принцип трансцендентальной объективности, а также узрение абсолютного не в образе оформ-

ленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального элемента формы, которая единственная способна придать человеческой культуре характер необходимой всезначности. «Задача послекантовской философии должна была прежде всего определиться, как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них их трансцендентально-формального элемента, т. е. элемента абсолютного, от случайного и переходящего начала материальности» (32).

Перед своей «философией абсолютного» Степун ставил задачи мирозерцательного погружения философствующего духа в глубины величайших достижений человечества как художественного, так и религиозного характера. Русский мыслитель понимал, что строгие адепты философии трансцендентального идеализма, стремящиеся к объективности и научности, никогда не признают за его идеями статуса правомерности и философичности. «Но все же поскольку всякое явление жизни вскрывает свою подлинную природу лишь в образе ждущей его и всегда индивидуальной смерти, постольку и оговоренная нами мирозерцательная тенденция трансцендентального идеализма должна быть признана за его характерную черту» (33).

В своих мемуарах «Бывшее и несбывшееся» Степун вспоминал, что статья «Жизнь и творчество» воспринималась сотрудниками «Логоса» как программная, как набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал. Это уже было начало смены философских ориентаций, начало выхода из рамок неокантианского философствования. Относительную легкость преодоления Канта и неокантианства русский мыслитель объяснял чужеродностью всего этого строя философствования его собственному душевному и умственному складу. Увлечение немецкой романтикой и мистикой, чтение таких писателей как «Новалис и Шлегель, Шеллинг и Баадер, Мейстер Эккхарт, Плотин и Рильке не только помогли мне освободиться от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией» (34).

Русское неокантианство, возросшее на почве немецкого неокантианства (хотя в определенной мере в России были популярны также идеи французского неокантианства Ш. Ренувье), в своих основных проявлениях всегда стремилось к национальной независимости и самостоятельности, к выявлению нравственно-онтологических основ жизни. Многообразие форм русского неокантианства вообще лишь дополнительно подчеркивалось многообразием философских позиций и гносеологических оттенков теоретических построений сотрудников русского неокантианского журнала. Многочисленных русских авторов журнала «Логос» (Б. Кистяковский, А. Белый, П. Струве, Вяч. Иванов, Н. Лосский, Н. Алексеев, С. Франк, Г. Ланц, М. Рубинштейн, Э. Радлов, И. Ильин, Г. Ландау, С. Марголин и др.) в полной мере нельзя было отнести к неокантианскому

движению в России начала XX в., но все они в своих публикациях высказывали, прямо или косвенно, свое отношение к Канту и неокантианской философии, что, в свою очередь, оказывало определенное влияние на приверженцев неокантианской философии.

Значительную роль в дальнейшей эволюции философских взглядов русских неокантианцев сыграло также такое крупное культурно-идеологическое явление России начала века, как русский философско-религиозный ренессанс. По крайней мере первоначальная очень резкая критика религиозно-философской позиции издательства «Путь» в дальнейшем значительно смягчилась, переходя в определенное сближение и отыскание общих точек зрения. Первоначальный интерес к философским проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологии постепенно уступал место интересу к онтологическим проблемам сущего, к мировоззренческому пониманию «жизни», к мистическим откровениям человеческого и божественного сознания. Общая направленность этого смещения философских ориентаций относилась и к «плюралистическому трансцендентализму» Б. Яковенко, и к «метафизическому мистицизму» С. Гессена, и к «философии абсолютного» Ф. Степуна. Наиболее верным последователем неокантианской философии остался Б. Яковенко. Философские интересы С. Гессена сместились в область философии права с утратой акцента на неокантианском обосновании основных принципов философских и юридических воззрений. Ф. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Увлечение неокантианской философией было промежуточным этапом в эволюции философских воззрений русских сотрудников «Логоса» периода 1910–1914 гг., но этапом, философски очень содержательным и важным, составившим одну из самых ярких страниц русского неокантианства начала XX в.

Примечания

1. См.: *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994.
2. См.: *Троицкий М.* Немецкая психология в текущем столетии: Историко-критические исследования с предварительным очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка. М., 1883. Т. 2.
3. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 188.
4. См.: *Лопатин Л. М.* Нравственное учение Канта // ВФиП. 1890. Кн. 4; Он же. Положительные задачи философии. М., 1891, 1911. Ч. 1–2. Он же. Учение Канта о познании // ВФиП. 1905. Кн. 1 (76).

5. *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 57.

6. *Булгаков С. Н.* Сочинения. М., 1993. Т. 1. С. 334.

7. См.: *Булгаков С. Н.* Кант и его социальные идеи // Булгаков С. Н. История социальных учений XIX в. М., 1913; Он же. Отрицательное богословие // ВФиП. 1915. Кн. 1 (126), кн. 3 (128); Он же. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917; Он же. Трансцендентальная проблема религии // ВФиП. 1914. Кн. 4 (124).

8. См.: *Грот Н. Я.* Значение Канта // ВФиП. 1893. Кн. 5 (20); Он же. К вопросу о критерии истины // Русское богатство. СПб., № 4–5; Он же. К вопросу о реформе логики: Опыт новой теории умственных процессов. Лейпциг, 1882; Он же. К вопросу о истинных задачах философии // Русская мысль. М., 1888. № 11; Он же. О времени // ВФиП. 1894. Кн. 3 (23), кн. 4 (24), кн. 5 (25); Он же. Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879–1880.

9. См.: *Грузенберг С. О.* Вопросы о границах веры и знания в истолковании неокантианской школы: Критическая и догматическая вера // Вестник знания. СПб., 1910. № 12; Он же. Задачи и метод философского критицизма // Вестник знания. СПб., 1910. № 10.

10. См.: *Дебольский Н. Г.* Философия будущего: Соображения о ее начале, методе и системе. СПб., 1882; Он же. Философия Канта и учения, возникающие под ее влиянием // Дебольский Н. Г. Введение в учение о познании. СПб., 1870; Он же. Философия феноменального формализма. 1. Метафизика. Вып. 1. СПб., 1892.

11. *Сотонин К.* Словарь терминов Канта (к трем критикам). Казань, 1913.

12. См.: Иммануил Кант. Библиографический указатель литературы на русском языке. 1803–1994. М., 1996.

13. *Введенский А. И.* Опыт построения теории материи на принципах построения критической философии. СПб., 1888. С. VII.

14. Там же. С. 4.

15. Там же. С. 46.

16. ЖМНП. 1892. №7. С. 93.

17. *Введенский А. И.* Философские очерки. Прага, 1924. С. 98, 209.

18. См.: *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994; *Чернов С. А.* Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Там же.

19. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 235.

20. *Лапшин И. И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 171.

21. *Филипов Л. И.* Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978. С. 306.

22. См.: *Челпанов Г. И.* Априоризм и эмпиризм: (Ответ проф. Гилярову) // Тр. психол. семинарии. Киев, 1905. Т. 1. Вып. 3; Он же. Введение в философию. Киев, 1907; Он же. К вопросу об априорности и врожденности в современной философии // Изв. Киев. ун-та. 1892. № 10. Ч. 2; Он же. Об априорных элементах познания // ВФиП. 1901.

Кн. 5 (60); Он же. Отчет о деятельности Психологической семинарии // Тр. психол. семинарии. Киев, 1904. Т. I. Вып. 1: Он же. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев, 1986. Ч. 1; Он же. Учение Канта об априорности // Челпанов Г. И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев, 1904. Ч. 2; Он же. Философия Канта: 1. Теоретическая философия. 2. Практическая философия. 3. Моральная философия. 4. Эстетика и учение о целесообразности // Мир Божий. СПб., 1901. №№ 3–6.

23. *Челпанов Г. И.* Введение в философию. М., 1912. С. 272.

24. См.: «О логосе», «Что такое философия», «Путь философского познания».

25. Логос. 1910. № 1. С. 252.

26. Там же. С. 239.

27. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916. С. 334.

28. Логос. 1912–1923. № 1–2. С. 182.

29. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 28.

30. Логос. 1910. № 1. С. 130.

31. Там же. С. 131.

32. Логос. 1913. № 3–4. С. 72–73, 74.

33. Там же. С. 74

34. *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. С. 150–151.

ШЕЛЛИНГ В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ РУССКОГО РОМАНТИЗМА

Романтизм – это не только фантастическая иллюзия Средневековья, это – высокая, вечная поэзия, которая наглядно изображает то, что слова не могут передать или передают очень скудно, это – книга удивительных волшебных картин, которые поддерживают наше общение с темным миром духов; это – сияющая радуга; мост богов, по которому, согласно Эдде, они спускаются к смертным и избранные поднимаются к ним. Всегда ли отрицательное неверие нового времени имеет лучшую основу, чем опорощенное суеверие старого?

Л. Уланд

Романтизм, и притом наш, русский, в наши самобытные формы выработавшийся и отлившийся, романтизм был не простым литературным, а жизненным явлением, целой эпохой морального развития, эпохой, имевшей свой особенный цвет, породивший в жизни особые воззрения... Пусть романтическое веяние пришло извне, от западной жизни и западных литератур, оно нашло в русской натуре почву, готовую к его восприятию, – и потому отразилось в явлениях совершенно оригинальных.

А. Григорьев

Романтизм был одним из важнейших звеньев в культурно-историческом развитии человечества и представляет собой особый тип философско-исторического осмысления мира, особый тип эстетического сознания и литературно-художественного поведения. Предельно широкое понимание романтизма включает в себя философию, искусство, науку, социальное бытие. В своей первоначальной форме романтизм возник в середине XVII в. в Англии и через Францию проник в Германию, где стал одной из основных проблем немецкого духа. Йена и Гейдельберг стали центрами романтического движения, которое в своем идеалистическом универсализме претендовало на энциклопедический охват жизни, науки и искусства. Именно в рамках и границах йенской и гейдельбергской школ

романтизма произошло осмысление его философских основ и сформировалась плеяда целого ряда мыслителей, которых именуют философами немецкого романтизма. К их числу обычно относят Ф. В. И. Шеллинга, И. Г. Фихте, Ф. Э. Шлейермахера, Фр. Шлегеля. Проблемам теоретического осмысления искусства посвятили свое творчество такие романтики как А. Шлегель, И. Тик, Новалис, Ф. Аст, Й. Я. Вагнер, Зольгер; целые циклы естественнонаучных открытий и теорий осмыслялись в рамках шеллингианской натурфилософии Г. Риттером, Л. Океном, Г. Шубертом, Г. Стеффенсом, И. П. В. Трокслером, И. А. Г. Гюльденом; в области социально-политических утопий наиболее известным романтиком обычно почитается Ф. Баадер.

Сущность романтизма, его оригинальность и основная заслуга перед культурой состояли в том, что впервые культурная история всего человечества стала предметом научно-исторического рассмотрения. Романтизм – вот основное – это культурное самосознание человечества. Индия, Греция, Рим, Средневековье, Возрождение, немецкий идеализм – все эти периоды не в историческом, а в культурном смысле, конечно, открыты, очерчены, оценены и сопоставлены впервые в теоретических разработках романтических мыслителей. «Французы, немцы, англичане, итальянцы, испанцы, греки превращены романтизмом раз навсегда из природно-этнографического материала в основные начала историко-культурного порядка»¹. Эту характеристику романтизма, сделанную Ф. Степуном в статье «Трагедия творчества», содержательно дополняет типологический анализ романтизма, проведенный Н. А. Бердяевым в его философской автобиографии «Самопознание»: «Я готов сознать себя романтиком вот по каким чертам: примат субъекта над объектом, противление детерминизму конечного и устремление к бесконечному, неверие в достижение совершенства в “конечном”, интуиция против дискуссии, антиинтеллектуализм и понимание познания, как акта целостного духа, экзальтация творчества в человеческой жизни, вражда нормативному, противоположение личного, индивидуального власти общего»².

Такая подробная детализация «романтических признаков» позволяет достаточно легко выявить романтические слои в толще культуры, но иногда бывают очень важны короткие характеристики, позволяющие проанализировать один, но существенно важный признак. К таким характеристикам можно отнести высказывание Оскара Вальцеля в книге «Немецкая романтика» (1923), в которой романтика определялась и олицетворялась связью немецкого духа с неоплатонизмом. Это положение немецкого критика представляется принципиально важным для раскрытия нашей темы «Шеллинг в русском романтизме», так как она является составляющей частью темы «Шеллинг в русской философии», а последняя, в свою очередь, составляющей еще более широкой темы – «платонизм в русской философии».

¹ Степун Ф. Трагедия творчества (Фридрих Шлегель) // Логос. Кн. 1. М., 1910. С. 172.

² Бердяев Н. А. Самопознание. Париж, 1940. С. 113.

Платонизм как генерализирующая линия развития русской философской культуры вообще в определенной мере подготовил почву для более или менее органичного восприятия шеллингианства, а с другой стороны, философское учение Шеллинга способствовало стабилизации основных принципов платонизма в русском философском сознании, а также активизации исследовательского и издательского интереса к Платону и неоплатонизму. В одном из таких исследований прямо и недвусмысленно проводилась мысль о том, что «Платонова идеология» теснейшим образом связана с новейшими философскими достижениями в Европе.

Интереснейший духовно-академический мыслитель А. Н. Гиляров, высказавший это мнение в своей работе «Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии» (М., 1887), связывал платоновскую метафизику с эстетикой романтизма. «В области эстетики платонизм впервые стал лицом к лицу с христианством в т. н. романтизме – сложном явлении, вызванном встречей различного рода течений политических, религиозных, литературных и философских – поворотом общественного мнения к преданиям средневекового католицизма и рыцарства, поэтической деятельностью Гете и выросших на почве платонизма учениями Фихте, Ф. Шлегеля и Шеллинга»¹.

Решение проблемы установления связи платонизма и неоплатонизма с западноевропейской философией было достаточно распространенным явлением. Особенно подробно и тщательно это сделал П. П. Блонский в работе «Философия Плотина» (М., 1918), где в разделе о судьбах философии Плотина, он выявил понятийно-смысловые элементы платоновских «Эннеад» в философских учениях Лейбница, Мальбранша, Беркли, Шеллинга, Гегеля и т. д.

Историко-философские сопоставления, сделанные А. Н. Гиляровым, относительно кратки и лапидарны: идеи и сущности в системах Декарта, Мальбранша, Спинозы; монады Лейбница; понятия, идеи, вещи в себе в трех «Критиках» Канта – суть лишь видоизменения «идей» и «сущностей» Платона. Идеализм Фихте, Канта и многих других основан на предположении того, что разум в себе находит содержание, а это предположение ввел в философию Платон в своем учении о приобретении знания посредством припоминания. Панлогизм Гегеля образовался, по мнению русского исследователя платонизма, из соединения «идеологии Платона» с учением Спинозы, а трансцендентальные идеи Шеллинга суть «Платоновы первообразы».

Приступая к теме «Шеллинг в русском романтизме» необходимо уточнить ее структурное содержание и объем. Очевидно, что перечислением фактических ссылок русских романтиков на сочинения Шеллинга и обзором понятийных, даже хоть и генетических, заимствований эту тему не осветить и не

¹ Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии. М., 1887. С. 32.

исчерпать. Тем более что в определенной своей части, эта важная и содержательная историко-философская работа уже проделана. Многочисленные книги и статьи А. Каменского содержат почти энциклопедический охват темы русского шеллингизма первой четверти XIX в. Для того, чтобы не повторять сделанного нашим маститым ученым и иметь формальные основания для исследовательского продолжения этой темы, остается лишь предпринять попытку отыскания особого ее среза и особого дополнения за счет анализа философского творчества определенного круга мыслителей, которых обычно к романтикам не относят, но которые были близки к русскому романтическому движению на ранних стадиях эволюции своего философского мирозерцания. Можно заранее предположить, что особым срезом, исследовательской особенностью в решении заявленной темы будет попытка сопряжения русского романтизма с широким кругом платоновско-шеллингианских идей, а также попытка характеристики русского романтизма и его связи с шеллингизмом посредством анализа не только прямых связей с философским и эстетическим учением Шеллинга, но и с воззрениями теоретиков немецкого и французского романтизма во многом, но не во всем близкими с ним.

Особое положение в истории русского романтического движения занимал Н. И. Надеждин, который легко и органично вписывался и в русский платонизм, и в шеллингизм. Надеждин написал диссертацию под названием «О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической», но в выводах последней пришел к своеобразным «антиромантическим» результатам по отношению к современному романтизму. В четырнадцати тезисах, завершающих диссертацию, Надеждин настойчиво проводил мысль о том, что романтическая поэзия в настоящее время не существует, так как еще в средние века завершила свое существование. Современный романтизм – подражание прошлому романтизму и наносит «нашему времени» позор и ущерб. «Нашей родине следует особенно ревностно защищать себя от псевдоромантической заразы, что может быть достигнуто изучением классической древности»¹.

Начиналась же диссертация с указания на романтические ориентиры – сочинения Ф. Бутервека, Ж. Ш. Л. С. де Сисмонди, Августа и Фридриха Шлегелей. Будучи учеником таких русских духовно-академических философов как В. И. Кутневич и Ф. А. Голубинский, Надеждин был проникнут высоким пафосом платонического философствования, что отразилось в его первых публикациях в «Вестнике Европы» – «Идеология по учению Платона» (1830. № 11) и «Метафизика Платонова» (1830. № 13, 14). Уже в 1831 г. в своем журнале «Телескоп» Надеждин публикует главу из «Философии истории» Ф. Шлегеля в переводе Н. П. Огарева под названием «Сравнительное представление всеобщей пирамиды языков» (Т. 4. № 15), а также перевод (того же Огарева) предисловия

¹ Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 253.

французского шеллингянца В. Кузена к «Истории философии» В. Г. Теннема-на (Телескоп, 1832. № 20. Ч. 2). Устойчивый интерес самого Надеждина к шеллингянской философии зафиксирован в рецензии на «Учебную книгу натуральной философии Окена», изданную в 1831 г. в Йене (Телескоп, 183., № 8), а также в почитании самого Шеллинга «корифеем нынешней философии».

С конца 30-х гг. XIX в. в русской философской культуре стал активно возрастать интерес к идее филиации философских учений и идей. В очень большой степени она занимала и Надеждина. Русский философ-публицист и эстетик в статье «Всем сестрам по серьгам (Новая прогулка на старый лад)» выказывал себя адептом этой идеи: «Ибо современное человечество, по представительной системе, составляющей вечный закон бытия вселенной, преображалось в минувшем; и кто хочет объять оное в настоящем полном раскрытии, должен прежде видеть оное в миниатюрном стекле прошедшего... тем более еще в отношении к судьбам внутренней жизни духа человеческого. Шеллинг изъясняется – Платином, так же как и Наполеон – Цезарем. Гете есть новое издание Еврипида; Шиллер – второй экземпляр Вергилия... Возвести сию непрерывную систему повторения ко всеобщим законам духа человеческого – вот задача для теории изящной словесности! Вот философия литературы!»¹.

Таким образом, выстраивая историю судеб внутренней жизни человеческого духа и заявляя, что Шеллинг изъясняется Платином, Надеждин выявлял историко-философскую цепочку преемственности идей – Платон, Плотин, Шеллинг, Романтизм. Для философского писателя это была очень удобная форма изложения своих мыслей и идей, повторяемая им неоднократно.

Так, например, в большой статье «Всеобщее начертание теории изящных искусств Бахмана» русский философ и эстетик провел обстоятельный анализ истории эстетических идей, разделяя в ней три эпохи. Первую он начинал с «могущественного гения великого» Лейбница и с «глубокого и возвышенного» Христиана Вольфа. Именно в школе последнего А. Г. Баумгартен замыслил и сформулировал полную и связную теорию изящного, по философическому методу и началам. Свою философию изящного он назвал «Эстетикой» и ввел этот термин для всеобщего достояния образованного человечества. Вслед за этим Надеждин дал обзор целой плеяды немецких эстетиков и их сочинений. Особое внимание он обратил на «Первоначальные основания наук» Г. Ф. Мейера, «Всеобщую теорию изящных искусств» И. Г. Сульцера, «Историю древнего искусства» И. Винкельмана, «Теорию изящных искусств и наук» Ш. Ю. Риделя, «Начертание теории и литературы изящных наук» И. И. Эшенбурга, «Очертание теории и истории изящных наук» И. А. Эбергарда, а также на учебные книги и опыты систематических эстетик И. Х. Кенига, Г. С. Штейнбарта, А. Ф. Бюшинга, Е. Шнейдера, А. Г. Шотта, К. Мейнерса, К. В. Рамплера и др.

¹ Надеждин Н. И. Указ. соч. С. 119.

Вторую эпоху, как для эстетики, так и для философии вообще Надеждин связывал с именем Иммануила Канта. Обратив внимание на первый опыт немецкого мыслителя в области эстетики, а именно на «Опыт об ощущении высокого и изящного», Надеждин сосредоточил свое внимание на основной работе Канта в области эстетики – «Критике способности суждения», название которой переводилось им как «Критика силы судительной». В основание изяществу Кант, по мнению Надеждина, поставил неслыханное начало соразмерности «с целью без цели», ставшее эстетическим лозунгом «кантианистов».

«Вообще должно заметить, – писал русский критик кантианской эстетики – что особенный предмет Кантовых изысканий составляло изящное в природе, а не в искусствах, коих он касался только слегка и мимоходом»¹. Надеждин высказывал удивление по поводу того, что, несмотря на холодную наготу, кантианский трансцендентализм, «уединившийся от всякого сообщения с живой вещественностью», способен воспалять энтузиазмом такие немецкие головы как Ф. Шиллер, К. В. Снелль, Л. Бен-Давид, доктор Х. Ф. Михаелис, К. Ф. Шмидт-Физельдек, К. Л. Першке.

Конец второй кантианской эпохи Надеждин связывал с «Наукословием» Фихте, который проложив кантианский трансцендентализм, довел его до «идеалистического иступления» и вошел в третью эпоху умственной жизни Германии.

«Сия третья эпоха начинается Шеллингом, отцом нынешней германской философии. Муж, поистине великий и дивный, соединяя в себе исполинский ум с исполинской фантазией, не мог остановиться на крайней точке немецкого трансцендентального идеализма, на которую вознесся вслед за Фихте, но, опершись своею обширною опытностью на краеугольном камне натуральной философии, шагнул далее и утвердился в высшем пункте зрения, откуда природа и дух слились для него в одно великое целое. Пункт сей находится в идее безусловного тождества... Во свете сей идеи, все трансцендентальные построения духа человеческого – а следовательно, и изящное – получили высочайшую предлежательную вещественность, без малейшего ущерба своей идеальности. После того как началом и преобразованною формой всякого бытия и всякого действия признано было безусловное тождество, дух должен был только сознательно воссоздать то, что производится бессознательно природою»².

Это суть два полюса жизни или действительного проявления бесконечно-го в конечном, – продолжал развивать свои шеллингианские медитации Надеждин, – это проявление совершается в них по закону «тройственности», образуемое соединением двух противоположностей, составляющих условие являемости, в совершительном единстве, которое есть непреложное начало бытия.

¹ Надеждин Н. И. Указ. соч. С. 310.

² Там же. С. 313.

Познание и действие являются двумя противоположными факторами, порождающими основы духовной жизни. Их «совершенное единство» выражается в форме художественного творчества. Замечательным плодом художественного творчества является искусство, которое есть «торжественнейшее проявление духовной жизни». Идеалом искусства является изящное, как гармония истинного и доброго. Именно в таких выражениях Надеждин завершал изложение точки зрения Шеллинга на изящество, красоту и искусство.

Шеллинг стал одним из ведущих теоретиков немецкого романтизма среди его последователей. Надеждин перечисляет имена Г. Лудена, Ф. Аста, А. Мюллера, Фридриха и Августа Шлегелей, а также немецкого логика и эстетика Карла Фридриха Бахмана, русское издание книги которого и послужило поводом для аналитической характеристики трех эпох жизни германского духа.

Выше мы уже отмечали особое мнение Н. И. Надеждина о русском романтизме, который может обрести свою культурную значимость, только лишь обратившись к философским основам классицизма. Таким образом отрицалась сама суть романтического мирозерцания. Попытки примирения романтизма с классицизмом в истории русской литературы и русской критики предпринимались неоднократно. Помимо Надеждина, это пытались сделать Д. В. Веневитинов, А. С. Пушкин, О. М. Сомов. Вообще история русского романтизма состоит из целого ряда этапов, каждый из которых включал в себя различные уровни истолкования этого очень сложного, многогранного и противоречивого по своей природе явления мировой культуры, с одной стороны, и его конкретной национально-исторической формы – с другой. Споры и суждения о «развратных музах романтического Парнаса» (Дух журналов. 1817. № 27. С. 111) появились в русских журналах почти одновременно с проникновением идей западноевропейского романтизма и зарождением самобытных форм русского романтизма. Наиболее распространенным является мнение, характеризующее западноевропейский романтизм как своеобразный катализатор, ускоривший философское, социально-политическое и эстетическое созревание русского романтизма.

Одним из наиболее традиционных направлений западноевропейской философской мысли был неогавгустинизм, ставший, наравне с шеллингианством, одним из философских оснований романтического движения. Сочинения таких представителей неогавгустинизма, как Б. Паскаль, Ж.-Ж. Руссо, К. Эккартгаузен, Л. К. де Сен-Мартен, Дж. Пордедж, Ф. Баадер и др., импонировали русским романтикам своим нравственным радикализмом, интуитивизмом, противопоставлением мечты и фантазии реальной действительности, ориентацией не на теорию подражания, а на воображение, как специфический метод художественного творчества.

В шеллингианстве русских романтиков в первую очередь привлекали его пантеистические предпосылки о всеединстве и живой одухотворенности всего мироздания. Этот круг идей, неоплатонический в своей основе, через греческую

патристику и византийскую философию был уже привнесен в философскую культуру русского средневековья (XIV в.) киевским митрополитом Киприаном, который привез из Болгарии славянские переводы основных сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, пользовавшихся большой популярностью в среде русских книжников. Но в начале XIX в. русские романтики восприняли эти идеи из западноевропейской философии. Лишь в конце 30-х гг. консервативная форма русского романтизма в лице славянофилов обратилась непосредственно к святоотеческой традиции, возрожденной в XVIII в. «Добротолюбием» Паисия Величковского.

Своеобразие философских ориентаций русского романтизма заключалось также в невозможности прямого перенесения даже самых общих оценок западноевропейского романтизма. В России начала XIX в. не было еще буржуазных социальных движений, характерных для Европы, не было длительного периода предромантизма. По мнению такого авторитетнейшего, на наш взгляд, исследователя русского романтизма, как И. И. Замотин, широкий круг идей, заимствованных из сочинений западноевропейских романтиков, вылился в следующие формы оригинального русского романтизма: романтический индивидуализм А. А. Бестужева-Марлинского; националистический индивидуализм М. Н. Загоскина; романтический универсализм В. Ф. Одоевского.

Объединяющим началом различных разновидностей русского романтизма, как, впрочем, и западного, было полемическое отталкивание от философских принципов просветительского классицизма. В критической борьбе с «кораном Буало, Баттё и Лагарпа» и русскими приверженцами классицизма, возглавляемыми А. Ф. Мерзляковым, которые на страницах журналов «Вестник Европы», «Дух журналов», «Благонамеренный», «Галатея», «Дамский журнал», «Невский зритель» составили «классическую» оппозицию, русский романтизм развивал свои философско-эстетические принципы и осуществлял свою литературно-художественную практику.

Существенно важной стороной в характеристике русского романтизма является оценка М. Н. Сперанского, сделанная им в книге «История древней русской литературы» (М., 1920). Первым шагом любого романтического движения является, по Сперанскому, включение в круг философско-исторического осмысления различных жанров средневековой литературы. Применительно к русской романтической ситуации историк русской литературы имел в виду публикацию в 1790-е гг. «Русской Правды» Ярослава Мудрого, «Поучения» Владимира Мономаха, а также открытие на рубеже XIX столетия списка «Слова о полку Игореве».

Вторым шагом романтического движения является, по Сперанскому, выработка национальной идеи в понятии литературы. Понятие национальности в системе романтического мировосприятия является совокупностью отличительных черт народов – черт духовности и психологичности. Рядом с идеей национальности выдвигалось, как правило, романтическая история национальностей и разрабатывались методы изучения народности.

Наиболее точный и всеобъемлющий анализ типологии романтизма сделал в своем фундаментальном исследовании «Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе» вышеупомянутый И. И. Замотин, выявив три исходных принципа романтического теоретизирования: индивидуализм, национализм и универсализм. Различные романтически настроенные мыслители и художники делали особый акцент на тех или иных теоретических посылах и отдавали предпочтение в большей или меньшей степени принципам индивидуализма, национализма или универсализма. Таким образом, когда отмечалось, что Замотин различал три разновидности романтизма в русской литературе, то это означало выбор А. А. Бестужевым-Марлинским в качестве доминирующего принципа «личностного индивидуализма»; М. Н. Загоскиным – принципа национализма, а В. Ф. Одоевским – принципа универсализма. При этом необходимо учитывать тот факт, что выбор доминирующего принципа тем или иным мыслителем или художником, как основы своего интеллектуально-художественного творчества, осуществлялся из трех реально существующих и функционирующих принципов, составляющих в своем единстве теоретическую основу феномена русского романтизма.

Романтиками были отдельные представители славянофильства и почвенничества, которые сумели довести внимание к романтической посылке национализма до уровня панславизма. Еще дальше в этом отношении пошел К. Н. Леонтьев, который в своем социально-культурологическом трактате «Восток, Россия и славянство» развил романтический принцип национализма в национальную идею русизма. Определенная близость с романтизмом фиксируется также в творчестве ранних периодов таких писателей и поэтов как М. А. Бакунин, Ф. И. Тютчев, А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь (см.: *Корнилов А. А.* Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. М., 1915; *Мейлах Б.* Пушкин и русский романтизм. М.; Л., 1937; *Карташева И. В.* Гоголь и романтизм. Калинин, 1975).

Одной из самых центральных фигур русского романтического движения был князь В. Ф. Одоевский. Тема «Одоевский и Шеллинг» получила довольно широкое освещение в трудах П. Н. Сакулина и З. А. Каменского¹. Однозначно было доказано, что сам В. Ф. Одоевский считал себя последователем философского учения Шеллинга, самого немецкого мыслителя называл Колумбом XIX в., а высшей заслугой своего романтического альманаха «Мнемозина» называл деятельность по распространению сведений о философских идеях Шеллинга и Окена даже среди таких «неромантических» русских журналов как «Литературные листки», «Сын отечества», «Северный архив». Почти все исследователи творчества В. Ф. Одоевского подробно рассматривают философский роман «Русские ночи» и особенно девятую главу, описывающую девятую ночь, которая начина-

¹ *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. Т. I. 4.1. М., 1913; *Каменский З. А.* Московский кружок Любомудров. М., 1980.

лась пейзажной зарисовкой выпрессованно-романтического тона: «Вечернее солнце пылало над величавой рекою; алые облака рассыпались по сизому небу, и каждое светилось стороною, обращенной к солнцу, а другою исчезало в тумане»¹. Основное же внимание эта глава привлекала тем, что один из героев романа – Фауст излагал, и очень подробно, содержание важнейшего философского трактата Шеллинга «Системы трансцендентального идеализма» с подробными и подлинными ссылками на немецкие издания его сочинений, собственным переводом и оригинальными комментариями.

«Единственный предмет трансцендентальной философии есть внутреннее чувство, и предмет ее никогда не может быть, как в математике, предметом внешнего воззрения (*Anschaung*)», – приводит цитату Фауст-Одоевский и делает в духе шеллингианской трансцендентальной философии вывод о том, что «каждый человек должен образовывать свою науку из существа своего индивидуального духа, а процесс познания должен состоять в постоянном интегрировании духа, в увеличении его самобытной деятельности»². Над этим рассуждением витает романтическая идея индивидуализма, включенная мыслителем в общее функционирование исходных романтических посылок (национализма, индивидуализма и универсализма).

Очень большое удивление вызывают выводы отдельных исследователей о том, что философские мнения в сочинениях В. Ф. Одоевского весьма незрелы, носят отрывочный, подчас неясный характер, не сформулированы в какие-либо более или менее цельные концепции; что он не издал ни одного большого сочинения, а наброски его трактатов так и остались ненапечатанными, что в зрелом возрасте он не вернулся к ним и их не опубликовал, так как не придавал им достаточного значения. Подобная оценка философского творчества В. Ф. Одоевского свидетельствует об игнорировании почти всех его романтических устремлений. Помимо трех основополагающих посылок для романтизма необычайно важным был также принцип «*zum fragmentarische Welt und Leben*» (к фрагментарности мира и жизни). Принцип фрагментарности был одновременно жанровым, смысловым и генетическим, он восходил к самым ранним этапам немецкого романтизма – к временам предромантического движения «Бури и натиска» к геттевской поэзии: «В одном мгновеньи видеть вечность, огромный мир в зерне песка, в одном движеньи – бесконечность, и небо в чашечке цветка». Фрагмент – часть мира, и он сопряжен с ним не механически, а органически и способен репрезентировать его в полной мере и с полной ответственностью.

Фрагментарными были немецкие сочинения Тика и Новалиса, российские сочинения И. Я. Кронеберга, таким же образом и совершенно не случайно были фрагментарны отдельные работы В. Ф. Одоевского. Вот, например, фрагмент из

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 132.

² Там же. С. 136–137.

его трактата «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке»: «Какая степень соответствует степени божества. Его произведение? Вселенная – отпечаток божества, Бог в предмете... Цель человека уподобиться божеству. Эта истина повторяется от начал веков и в полном свете предстает в сторону откровения; отсюда все теории: искусства, нравственности, философии. Общее основание всех действий человека при созерцании всего есть сравнение степеней»¹. Эпиграфом к этому эстетическому трактату послужила цитата из Шеллинга на немецком языке: *Alles was ist absolute Einheit, Alles was ist, ist an sich Eins*.

Исследователи творчества В. Ф. Одоевского неоднократно подчеркивали мысль о том, что он был одним из немногих русских шеллингианцев, которые высоко оценивали не только ранний период философского творчества своего кумира, но и последний его этап – философию откровения. Интерес В. Ф. Одоевского к разным этапам шеллингианской философии был обусловлен той его характерной чертой, что все новые идеи воспринимались русским мыслителем в общем русле развития мирового платонизма.

В примечаниях к своему философскому роману «Русские ночи» В. Ф. Одоевский с высоким вдохновением писал о своих греческих штудиях и о глубочайшем впечатлении, которое на него произвели сочинения Платона. Со строем мыслей божественного Платона русский романтик и шеллингианец познакомился в церковнославянских переводах Сидоровского и Пахомова, которые еще при Екатерине II перевели, за исключением «Законов», все известные в то время платонические тексты. «Продолжительное чтение Платона привело меня, – писал В. Ф. Одоевский, – к мысли, что если задача жизни еще не решена человечеством, то потому только, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей... Отсюда вытекало убеждение в необходимости (!) привести все философские мнения к одному знаменателю»².

Романтическое стремление к универсализму, зафиксированное в одной из посылок романтизма, порождало у В. Ф. Одоевского стремление проанализировать все философские идеи от элеатов до Шеллинга, как в философском словаре в строгих, почти математических формулах, а затем создать огромную драму, как задачу человеческой жизни. Это был срез мысли предварительных работ, которые находят осмысленное выражение не в историко-философской характеристике, как панораме результатов, а на другом смысловом уровне – панорамы процессов. В «Русских ночах» это выразилось в том, что не Фалес и Платон вышли на сцену мира и жизни, а современные для В. Ф. Одоевского типы «кондиллькиста», шеллингианца и мистика (Фауст) – и «все трое – в струе русского духа». История человеческой работы принадлежит человечеству, полагал В. Ф. Одоевский, и от-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. М., 1974. С. 164.

² Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 192.

мечал, что в его романе «Русские ночи» читатель сможет найти достаточно точную и верную картину умственной деятельности московской молодежи 20-х и 30-х гг.. Мыслитель осознавал себя историографом и свидетелем своеобразного культурного строительства: «Между тем эта эпоха имела свое значение; кипели тысячи вопросов, сомнений, догадок – которые снова, но с большей определенностью возбуждались в настоящее время; вопросы чисто философские, экономические, житейские, народные, ныне нас занимающие, занимали людей и тогда, и много, много выговоренного ныне, и прямо, и вкось, и вкривь, даже недавний славянофилизм, – все это уже шевелилось в ту эпоху, как развивающийся зародыш»¹.

Помимо «Примечаний к “Русским ночам”» важное место в романтическом теоретизировании В. Ф. Одоевского занимал небольшой трактат «Русские ночи, или о необходимости новой науки и нового искусства». Называя себя другом человечества и рассматривая исторические бытописания народов, русский романтик и шеллингианец предпринял попытку сформулировать специфический круг историософских идей, которые впоследствии получают название теории культурно-исторических типов. Мыслитель обратил внимание на странные явления, которые не могут получить объяснение ни в одной из известных ему историй: «Каким образом в течение веков являются народы, процветают, наполняют всю землю своею славой и гибнут без возврата?». Теория органического фатализма в объяснении этого вопроса В. Ф. Одоевского не устраивала. Он полагал ложным мнение, что всякий народ следует физическим законам растений: рождения, жизни и смерти; философ полагал, что в подобном рассуждении заключена известная в логике ошибка, а именно заключать от вида к роду. В. Ф. Одоевский видел решение этой проблемы в постановке вопроса о том, какие силы составляют внутреннюю силу общества? «Сии стихии должны соответствовать действиям человека, или иначе его жизни. Мы видим в природе, что тело существует, когда составляющие его стихии не разрушены и боятся стихии разрушения; это общий закон природы. Если мы найдем стихии человечества и условия их разрушения, то найдем причины падения и возвышения народов»². Таким образом, для разрешения исторической проблемы русский романтик и шеллингианец поднимает вопросы о том, что есть жизнь жизненных стихий, чем сопровождается явление, называемое жизнью? Где как не в философской системе Шеллинга можно было в первой половине XIX в. найти ответы на эти вопросы? Романтиков, как западноевропейских, так и русских, объединяла с Шеллингом общность во взгляде на человека и его жизнь, как непрерывное борение с природой, другими людьми и, наконец, с самим собою.

В. Ф. Одоевский писал о «трех видах жизни человека», рассматривая их подробно и своеобразно: «Его потребности, не удовлетворимые наукою ищут не-

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 192.

² Там же. С. 193.

находимого в сем мире; сей мир становится для него тесен; ему нужен другой мир, удаленный от грубой грозной природы, мир, в котором вопреки обыкновенному миру природа побеждена, где человек не только властвует над природою, но творит ее по своему образу и подобию, где он царь, а не воин, где он отдыхает; а не борется, – это мир искусства, или поэзии. Искусство нужно обществу как отдых после труда, как успех после битвы – отнимите у человека успех, он ослабнет к битве, отнимите отдых – труд сделается ему невозможным, отнимите поэзию – общество разрушится так же, как без науки, но по другой причине, по недостатку нравственного чувства».

Победив с помощью науки и искусства природу, продолжает свои рассуждения В. Ф. Одоевский, человек сможет насладиться своей победой лишь при условии активного функционирования третьей стихии – Любви, которая не ограничиваясь одним человеком, простирает свои крылья на все человечество. Наука, Искусство и Любовь есть альфа и омега всех трех стихий человечества, а вера в них – неременное условие победы человека над природой, посредством ее сотворения, изображения, совершенствования. Совершеннейшее выражение чувственного акта веры заключено в откровении, но человеку эта вера врождена, как достоинство, как восторг нахождения творца. В общей связи людей шеллингянец-романтик способен узреть само провидение.

Сугубо романтический характер носят также фрагменты, собранные В. Ф. Одоевским под общим названием «Наука инстинкта. Ответ Рожалину». Разум и инстинкт, по мнению русского романтика, могут иметь различные степени в одном и том же человеке, то одолеет один, то другой. В историческом отношении это преобразование того или другого элемента в нравственные поступки есть следующее – и В. Ф. Одоевский вычерчивает схему в духе натурфилософских и историософских обобщений Шеллинга Окена:

Первый век	<ul style="list-style-type: none"> – элемент поэтический преобладает – религиозный – ученый 	Под общим преобладанием поэзии
Поэзия (времена беспокойные)		
Второй век	<ul style="list-style-type: none"> – ученый – религиозный – поэтический 	
Вера (времена индийского и египетского образования)		
Третий век	<ul style="list-style-type: none"> – поэтический – религиозный – ученый 	
Знание (времена греков)		
Четвертый век		

«Ничто не может быть труднее, как избавиться от судорог разума.

Мы не знаем безусловной истины, – читаем в одном из фрагментов русского шеллингианца и романтика, – но имеем инстинктуальное познание добра и зла, которое заставляет нас судить о других людях, вещах (ибо суждение есть применение предмета к какому-либо мерилу); это интеллектуальное познание развилось в людях; в простолюдине оно почти немо; познания разума не помешают развитию этого инстинкта, ибо разум противоположен инстинкту; одно искусство, действующее на нас вне условий разума, действующее сомнамбулически, погружающее нас в мир сновидений, может возвысить этот инстинкт точно так же, как в состоянии сна мы действуем инстинктуально вне условий разума».

«Первообразы поэтические являются душе лишь во время ее инстинктуального состояния, явление сих первообразов в материи есть преимущественно дело разума. Развитие этого инстинктуального страдательного чувства так же необходимо и трудно, как развитие разума».

«Отражение в зеркале может служить прекрасным примером, каким образом явление, действующее на чувство, может и не быть телом, не состоять из атомов».

«Инстинктуальная поэтическая деятельность духа отлична от разумной в образе своих действий, но в существе своем одинакова»¹.

Одним из самых блестящих афоризмов-фрагментов В. Ф. Одоевского можно считать следующий: «Умозрительные системы всегда религиозны, эмпирические никогда». Уж кому как не шеллингианцу и романтику разбираться и понимать толк в умозрительных системах Платона, неоплатоников и немецких трансценденталистов. «Можно неверующим дать, так сказать, ощупать возможность соединения духовного с вещественным посредством следующего соображения: мысль моя бесконечна, неудержима, в одно мгновение пробегает далекие пространства и века – эта самая мысль сжимается в слово, наконец в писаную речь, которая есть вещество, занимающее пространство, и может быть истреблена»².

Выше мы уже упоминали, что Одоевский был автором эстетического трактата «Опыт теории изящных искусств», и приводили в качестве цитаты один из его фрагментов, как романтический пример, а также эпитафия из Шеллинга, как символический ориентир. В принципе эпитафия-подсказка был, по существу, и не нужен, так как все содержание «Опыта теории изящных искусств» было пронизано эстетическими идеями «Философии искусства» Шеллинга. Следующую цитату из «Опыта теории изящных искусств» В. Ф. Одоевского можно считать

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 199–203.

² Там же. С. 213.

музыкально-поэтическим рефреном к поэтике: «Так в природе все сливается в одно неизмеримое для простолюдина созвучие. Тот лишь внимает ему, чей слух духовный возвышен созерцанием, тот лишь наслаждается гармоническим спокойствием – это философ. Он – слушатель, судья божественной музыки, поэт – исполнительный. Там высшая ступень совершенства, где слушатель есть вместе судия, где поэзия сливается с философией!»¹.

Упоминание о простолюдине в структуре романтической поэтики далеко не случайно. Простолюдин был дежурной антитезой в романтической теории гения, и В. Ф. Одоевский просто вторил Гете и Шеллингу в рассуждениях о поэтах, которые непонятным образом угадывают законы природы, тогда как простолюдинам до них необходимо, как правило, добираться ощупью.

Романтический универсализм В. Ф. Одоевского особенно ярко проявлялся именно в вопросах искусства и его теории. Мыслитель любил писать о тождественности космоса (макромира) и человека (микромира), исходя из идеи того, что искусство есть второе мироздание. Таким образом, описание планеты и описание человека тождественны. «Всякое изящное произведение есть развитие характера, точно так же как описание планеты есть описание сего развития. Следственно, описание характера – беспрестанная прогрессия, но мироздание безначально и бесконечно – вечно, безначален и бесконечен характер. Планета существует в отношении к своему абсолюту – солнцу и также в отношении к самой себе; характер существует относительно к своему духу и к обстоятельствам»².

Для философской характеристики В. Ф. Одоевского очень показательны два крохотных трактата «Сущее, или существующее» и «Гномы XIX столетия». Первый трактат, занимающий объем в три страницы, состоит из двух частей. Первая часть имела подзаголовок «Общий план теории сущего», в ней рассматривался вопрос о противоборстве природы и человека, как противоборстве рода и вида. По форме трактат даже не фрагментарен, а состоит из целого ряда пронумерованных пунктов. Первая часть заключает в себе таких пунктов шесть:

1. Познание, без коего не может быть никакое другое, есть Я и НЕ – Я.
2. Я – человек, НЕ – Я – все предметы.
3. Общий род для всех предметов есть сущее; далее его идти нельзя.
4. Познание НЕ – Я или сущего принадлежит всем людям.
5. Все люди согласны всему познанию, оно для всех есть истинное.
6. Сущее кончается на границе природы; здесь первая ступень в мире мышления.

Вторая часть трактата начинается с эпитафии из платоновского диалога «Федон» и состоит из тридцати пяти пунктов. Первый начинается с мысли о том,

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 161.

² Там же. С. 162.

что познание есть соединение познаваемого с познающим – мысли вполне платонической и шеллингианской. Содержание последнего пункта афористично – «философия есть теория сущего». Вся вторая часть трактата представляет собой концентрированное изложение философских идей Шеллинга периодов «философии тождества» и «системы трансцендентального идеализма».

В целом же весь трактат «Сущее, или существенное» являл собой синтетическую взаимосвязь фихтеанско-шеллингианских философских идей, использованных в целях построения общей теории русского романтизма. Эту же цель преследовала работа «Гномы XIX столетия». Первоначально она замышлялась как введение к эстетическому трактату «Опыт теории изящных искусств», что видно из черновых записей В. Ф. Одоевского, но дошло до нас как отдельный философско-эстетический фрагмент. «Дух стремится сделать себя предметом и вместе пребыть и духом. Так что в каждом явлении три момента: 1) дух устремляется к предмету, 2) дух становится тождественен с предметом, 3) предмет возвышается к духу»¹.

В. Ф. Одоевский был не только шеллингианцем и романтическим писателем, но и музыкальным критиком с развитыми теоретическими интересами. Полное название его эстетического трактата было таково: «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке». «Гномы XIX века» также заканчивались разделом «Мир музыки» – на городской площади ученые спорили о качествах и структуре музыкальных звуков, которые они стремились постичь с помощью математического аппарата. Спор был бесконечный, и все обратились за его разрешением к старцу, игравшему на лютне, и все показывали старцу свои математические выкладки и расчеты. «Вы хотите осязать то руками, – сказал старец с улыбкою, – что понимается духом; вы хотите определить неопределенное, вычислить неисчислимое, духовное расщепить, как грубое вещество. Тщетное, смешное усилие! Уловите прежде солнечный луч в хрустальную чашу и взвесьте его...»²

Многоточие в конце «Гномов XIX века» очень характерно и показательно – это не только прием романтической фрагментарности, но и указание на исторические истоки этого романтического принципа, восходящего к возрожденческому принципу «незаконченности» (нон-финита), сформулированному Микеланджело Буонарроти и Леонардо да Винчи.

Сотоварищем В. Ф. Одоевского по русскому романтическому движению был И. Я. Кронеберг, который также разделял философские пристрастия к шеллингианским идеям. Романтиком он стал еще во время учебы в университетах Йены и Галле, а как профессор философии Харьковского университета зареко-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 172.

² Там же. С. 176.

мендовал себя в русском романтизме книгами «Амалтея», «Минерва» и трактатом «Исторический взгляд на эстетику». Обе книги по форме были сборниками афоризмов и фрагментов, а эстетический трактат ориентирован на философские идеи Шеллинга и Ф. Аста. Мыслитель очень плодотворно работал в журналах «Московский вестник», «Московский телеграф», «Московский наблюдатель», где активно публиковал свои «Маргиналии и выписки», «Афоризмы» и «Отрывки». Очень важны и любопытны его «Материалы для истории эстетики», среди которых есть специальный раздел о Шеллинге. По мнению харьковского романтика, Шиллер завершал прошлое столетие, а Шеллинг начинал текущее, а с появлением «Системы трансцендентального идеализма» начался длинный «ряд эстетик и эстетических критик, и рассуждений и разборов. Одни держались Шеллинговой системы, другие пролагали себе особенный путь, лучшие все более или менее шеллингианцы...»¹.

Один из известнейших знатоков немецкого романтизма А. В. Михайлов в статье «Эстетические идеи немецкого романтизма», которая была предисловием к тому «Эстетика немецких романтиков» (М., 1987), обращал внимание на публичные лекции Фридриха и Августа Шлегелей, как на специфическую форму немецкого романтического движения. Русским аналогом такой деятельности были публичные «Лекции о русской литературе» профессора Московского университета С. П. Шевырева, который также был одним из активных участников русского романтического движения с глубокими интересами к романтической посылке национализма и исторической пиитики, нашедших яркое выражение в его историко-литературных трактатах «История поэзии» и «Теория поэзии». Пережив этап увлечения теорией классицизма (Лессинг, Винкельман, Ваккенродер), Шевырев написал в духе классицизма одну из своих первых статей «Разговор о возможности найти единый закон для изящного». В дальнейшем его философские симпатии были отданы романтическому философствованию позднего Шеллинга, братьев Шлегель и Жан-Поля. Высокую оценку лекциям С. П. Шевырева дал слушавший их славянофил И. В. Киреевский в статье «Публичные лекции профессора Шевырева об истории русской словесности, преимущественно древней».

В свое время мы достаточно подробно писали о романтизме С. П. Шевырева, славянофилов и почвенников («История эстетической мысли». Т. 3, 4. М., 1986), теперь же в наши задачи входит подчеркивание шеллингианских увлечений отдельных представителей этих русских социальных и философско-эстетических движений.

Тема «И. В. Киреевский и Шеллинг» начинается с писем 1830 г. к А. Елагиной. 28 апреля: «Пишите ко мне не в Париж, а в Мюнхен. В самом деле, стран-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 335.

но было бы уехать отсюда, не слыхавши Шеллинга. Он начинает завтра. Я между тем слушаю уже Окена натуральную историю и его же физиологию и Шорна историю новейшего искусства. У Шеллинга и Окена я был, познакомился с ними и надеюсь быть не один раз». 21 мая: «Система Шеллинга так созрела в его голове с тех пор, как он перестал печатать, что она, как готовый плод, совсем отделилась от той ветви, на которой начинала образовываться, и свалилась кругленьким яблочком между историей и религией. Вероятно, однако, что яблочко будет началом Троянской войны между философами и нефилософами Германии...»

И вдруг, после такого восторга, ушат холодной воды в письме от 3 июля: «...Шеллинговы лекции вряд ли придут к вам, потому что гора родила мышь. В сумме оказалось, что против прошлогодней его системы нового не много...»¹.

Мы более чем уверены в том, что для И. В. Киреевского последнее мнение было чисто эмоциональным всплеском, молодой студент поддался общему негативному мнению, которое в среде немецких и многочисленных русских слушателей котирировалось как правило хорошего тона. Впоследствии И. В. Киреевский отзывался о Шеллинге и его философских идеях с большим почтением и пиететом. В 1845 г. он слушал лекцию Шеллинга уже в Берлинской академии наук, после чего написал статью под названием «Речь Шеллинга». Темой этого выступления немецкого философа был мифологический образ римского божества Януса. Русский слушатель, как истинный философ, не занялся ординарным пересказом лекции, а изложил понятия шеллингианской философии религии вообще, да еще в ее отношении к философии мифологии. Свою статью И. В. Киреевский писал по собственным запискам, но, по существу, в ней изложены идеи таких работ Шеллинга, как «Историко-критическое введение в философию мифологии», «Философия мифологии», «Философия откровения».

Наиболее полно и содержательно отношение И. В. Киреевского к философским идеям Шеллинга нашло отражение в одной из важнейших его философских работ «О необходимости и возможности новых начал для философии». Первое, что обращает на себя внимание, это четкое осознание различных типов философствования Шеллинга и Гегеля. Формирование философского мировоззрения И. В. Киреевского происходило в период расцвета русского гегельянства, и он отдал определенную дань этому, но общее неприятие гегелевского панлогизма вернуло его в лоно шеллингианской философии. «Гегель долго почитался учеником и последователем Шеллинга. Ему принадлежит ее подробнейшее развитие, обнимающее все отрасли наук и представляющее доконченную круглоту наукообразно построенной системы. Поэтому Шеллинг и мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль»². Эта ци-

¹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 351–352.

² Там же. С. 328.

тата завершалась у И. В. Киреевского очень интересной и большой сноской, посвященной содержательно-аналитической характеристике различий между философией Шеллинга и Гегеля.

Общая характеристика философских идей Шеллинга, сделанная русским мыслителем, сопровождалась выявлением и описанием различных периодов в творчестве немецкого философа и завершалась предсказанием возможных судеб шеллингианской философии в общей структуре русского философствования. «Поэтому я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»¹.

И. В. Киреевский относился к тем, довольно немногочисленным, русским почитателям поздних философских идей Шеллинга, а именно идей «Философии откровения». Более того, в вопросе о соотношении философии и религии И. В. Киреевский занимал более правые и консервативные позиции по сравнению с Шеллингом. «Философия откровения» Шеллинга не могла еще, по мнению нашего славянофила, иметь сильного и правильного действия на общественное сознание, потому что соединяла в себе как минимум две противоположные стороны, из которых только одна могла быть истиной, а вторая, с несомненностью, ложная. Первая сторона – отрицательная, вскрывающая несостоятельность рационального мышления, а вторая – положительная, излагающая построение новой системы. Отрицательное влияние Шеллинга должно возрасти еще сильнее. Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости божественного откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем в необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания, Шеллинг не обратился к христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания, так как в глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу. «Только оторвавшись от этой глубины или не достигнув ее, может мысль человеческая кружиться в отвлеченном забвении своих основных отношений. Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями»².

Если среди романтически настроенных славянофилов связь с философией Шеллинга в наибольшей мере проявилась в творчестве И. В. Киреевского, то

¹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 332.

² Там же. С. 330.

среди почвенников она в наибольшей мере обнаруживается в поэтическом и литературно-критическом творчестве Аполлона Григорьева. Один из теоретиков почвеннических журналов «Время» и «Эпоха», он сам четко осознавал и неоднократно подчеркивал свою связь с шеллингианской философией. Он любил называть себя последним романтиком и последним шеллингианцем в тот исторический период русской истории, когда в России и романтизм, и шеллингианство как идейно-философские движения сошли на нет и потеряли свое очарование на уровне общественного сознания, а также утратили высокий уровень своей популярности.

Строй романтического мышления Ап. Григорьева был обусловлен его подчеркнутым вниманием к романтической посылке национализма, которая в рамках почвеннической доктрины переросла в тотальную идею панславизма. С другой стороны, поэтическое творчество Ап. Григорьева также развивалось в рамках романтической поэтики и романтических идеалов.

Благословение да будет над тобою,
Хранительный покров святых небесных сил,
Останься лишь всегда той чистою звездой,
Которой краткий свет мне душу озарил!

Связь Ап. Григорьева с Шеллингом просматривается в двух аспектах. Первый – это личные историко-философские симпатии, которые начались в период совместного с А. А. Фетом изучения философии. Оба поэта прошли достаточно длительный период увлечения гегелевской философией, затем А. А. Фет стал поклонником философии А. Шопенгауэра и переводчиком его основного философского сочинения «Мир как воля и представление». Ап. Григорьев же развивался в сторону эволюционистских и органических теорий шеллингианской философии. Именно эта сторона философских построений Шеллинга послужила фундаментальной основой литературно-критической концепции Ап. Григорьева (теории «органической критики»).

Шеллинг оказал глубокое влияние на многих русских поэтов, в том числе и на романтических. И все же первое место, по влиянию на них шеллингианской философии, занимают Ф. И. Тютчев и Ап. Григорьев. Если первого в наибольшей степени интересовала натурфилософия Шеллинга, то второго – философия искусства и то место, которое искусство занимает в универсуме.

Первые попытки сформулировать отдельные положения теории «органической критики» были предприняты Ап. Григорьевым в статье «О правде и искренности в искусстве», дальнейшее развитие эта эстетическая теория получила в статьях «Несколько слов о законах и терминах органической критики», «Парадоксы органической критики». В основу построения метода «органической критики» Ап. Григорьев положил представление о единстве мира, взаимосвязи и взаимопроникновении всех отдельных выделяемых нашим сознанием

сфер его, процессов и прочих явлений жизни. Развивая важнейшую для романтизма и шеллингизма идею об ограниченности искусства, Ап. Григорьев проводил аналогию между органической жизнью и бытием продукта художественного творчества. Для того чтобы подчеркнуть эту аналогию, русский романтик формулирует целый ряд особых терминов: «растительная поэзия», «допотопный талант», «цвет и запах эпохи».

Мир, по мнению русского шеллингизма, предстает перед сознанием человека как единый живой организм. Человеческое общество и сам человек как индивидуальность и его психика – все это части единого живого организма. Именно романтическому художнику свойственно глубокое, синтетическое восприятие мира как единого целого, во всем его многообразии, становящегося, меняющегося – живого.

В философии Шеллинга широкое развитие получило понятие интуитивного познания, или интеллектуальной интуиции, которое стало органическим содержанием многочисленных эстетических теорий и концепций. Художественное познание стало, как правило, основываться на интеллектуальной интуиции. Вычленение интуитивного как особой формы художественного познания имеет многовековую историю, и на разных этапах развития человеческой мысли оно сосуществовало совершенно по-разному.

В своей эстетической концепции Ап. Григорьев также решал вопрос о связи между интуитивным познанием и художественным постижением жизни как наиболее полным и верным. Мыслитель проводил различие между органическим взглядом своей теории и односторонним, по его мнению, историческим взглядом. Органический подход признает за свою исходную точку творческие, непосредственные, природные, жизненные силы; иными словами, не один ум с его логическими требованиями и порождаемыми необходимо этими требованиями теориями, а ум и логическое его требование плюс жизнь и ее органические проявления. Логические требования голого ума непременно так или иначе достигают своих в данную минуту крайних пределов и непременно поэтому укладываются в известные формы, известные теории. Прилагаемые к быстротекущей жизни, формы эти оказываются несостоятельными чуть ли не в самую минуту своего рождения, потому что ведь они сами, в сущности, суть не что иное, как результаты сознанной, т. е. прошедшей жизни.

«Я сказал уже, что некоторого рода пантеистическое созерцание подчиненное, тяготеет над отношениями к природе великорусской, но это подчиненное созерцание и сообщает им при переходе в творчество их особенную красоту и прелесть, дает 1) подметку тонких, почти неуловимых черт природы; 2) полнейшее, почти непосредственное слияние с нею и, наконец, 3) в Тютчеве, например, возводит их, эти отношения, до глубины философского созерцания, до одухотворения природы:

Не то, что мните вы, природа,
Не слепок, не бездушный лик:
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.»¹

Ф. И. Тютчев и его символическая поэзия высоко оценивались русскими романтиками, как, впрочем, впоследствии и русскими символистами, и те и другие почитали поэта своим духовным предшественником, черпая в его шеллингианской поэзии установочные миросозерцательные принципы. Не случайно различая в статье «О законах и терминах органической критики» термины «веяние» и «влияние», мыслитель отдавал предпочтение слову «веяние», которое точнее выражало его убеждение в реальном бытии сил, а что еще более для него важнее, так это общность всех этих воззрений с Тютчевым и Шеллингом.

В статье «Парадоксы органической критики» Ап. Григорьев назвал Шеллинга светоноснейшим мыслителем Запада и сделал своеобразный обзор близкой ему по духу литературы. «У направления мышления, которое я называю «органической критикой», мало книг, которые оно по всем правам могло бы назвать своими... Книг, которые могут служить ей пособиями, – как, например, книга Бокля, книга Льюиса о Гете и другие... сочинения всех славянофилов, сочинения покойного С. П. Шевырева... Белинского, до второй половины 40-х гг., сочинения покойного Венелина, покойного Надеждина... Но книги, собственно принадлежащие органической критике, – кроме, разумеется, исходной громадной руды ее, сочинений Шеллинга во всех фазисах его развития, – наперечет. Это: книга Карлейля – целиком, книга Эмерсона – отчасти, и притом далеко отстающая от гениальности Карлейля; несколько этюдов Эрнеста Ренана и, пожалуй... сочинения нашего Хомякова»².

Попытка раскрытия темы «Шеллинг в русском романтизме» привела к необходимости дать общую характеристику широкому кругу русских мыслителей первой половины XIX в. Для доведения темы до пределов относительной полноты необходимо указать, что был также целый ряд русских мыслителей, которые лишь в небольшой период своего творчества увлекались идеями романтизма и шеллингианства, а затем обрели иные духовные ориентиры и другие кормчие звезды. К таким мыслителям с полным правом можно отнести Н. П. Огарева. В свои молодые годы он был романтическим поэтом и шеллингианцем.

Интерес к Шеллингу и романтическим писателям-шеллингианцам проявился у Огарева еще во время учебы в Московском университете. В 1831 г. Огарев опубликовал главу «Из философии истории» Ф. Шлегеля в журнале Н. Надеждина «Телескоп» (1831. № 15. Т. 4). Через год Надеждин снова публикует

¹ Григорьев Ап. Эстетика и критика. М., 1980. С. 128.

² Там же. С. 164.

перевод Огарева – предисловие французского шеллингианца Виктора Кузена к «Истории философии» Теннемана.

В письме к А. И. Герцену от 10 мая 1833 г. Огарев писал, что читает «Трансцендентальный идеализм» Шеллинга и готов писать на него комментарии. В ответ Герцен в письме от 1 августа 1833 г. писал: «...Ты сделался шеллингистом. Это впрочем недурно – но, отчасти. Ибо надобно продолжение... Шеллинг – поэт высокий, он понял требование века и создал не бездушный эклектизм, но живую философию, основанную на одном начале, из коего она стройно развертывается»¹. Возражая против характеристики его как шеллингианца, Огарев объяснял Герцену, что в Шеллинге его привлекает лишь только исходная точка философствования, как попытка из безусловного начала систематически развить причину причин. Отрицая свою принадлежность к последователям шеллингианской философии, Огарев был вполне искренен, так как в это время его занимал уже другой круг философских идей, а именно Сен-Симона и Гегеля.

Тем не менее, Огарев успел проявиться как шеллингианец, об этом свидетельствует его самое большое философское произведение – философское эссе «Исповедание веры». Работа была написана на французском языке в 1836 г. и при жизни мыслителя не увидела своей публикации. Тем не менее, опубликованная уже в XX в., она стала ярчайшим примером романтических и шеллингианских теоретических разработок молодого философа.

Феномен шеллингианской философии начала XIX в. получил в русской философской культуре многообразие форм своего преломления. Одной из таких форм было бытие шеллингианской философии в структуре теоретических построений русского романтизма. С другой стороны, русский романтизм своим историко-философским выбором в значительной мере содействовал широчайшему распространению в русской философской и эстетической культуре философских идей Шеллинга и близких к нему немецких романтиков. Это был общий взаимообогащающий процесс культурного строительства, который дал интереснейшие всходы и плоды в области русской литературы, критической мысли и философии.

¹ Герцен А. И. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. М., 1954–1965. С. 21.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ПОРТРЕТЫ

ИСТОРИОГРАФИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XVIII в.

В истории Русского государства, в истории русской культуры XVIII век, с одной стороны, был качественно новым рубежом, отделяющим Московское царство от Российской империи, а относительную замкнутость русской православно-византийской культуры от широкой волны западноевропейских влияний. С другой стороны, в XVIII в. отчетливо еще просматривались культурные традиции Киевской и Московской Руси, которые нашли свое выражение в общей направленности особого стиля мышления вообще и в типологических особенностях русского средневекового философствования в частности. Более того, исследователи русской литературы XVIII в. устанавливают прямую и непосредственную связь отдельных произведений того века с конкретными памятниками русской средневековой письменности. Например, знаменитые оды М. В. Ломоносова, посвященные императрице Елизавете Петровне, имеют свои истоки в «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (XI в.); «Строфы похвальные России, сочиненные в Париже 1728 г.» В. К. Тредиаковского восходят к «Слову о погибели Русской земли» (XIII в.); «Россиаду» М. Хераскова исследователи соотносят с «Казанской историей» (XVI в.).

Проблема взаимосвязанности художественной культуры XVIII в. с древнерусской литературой была отчетливо поставлена историками русской литературы в начале 50-х годов. Дальнейшее свое развитие эта тема нашла в монографиях Г. И. Моисеевой «Ломоносов и древнерусская литература» (Л., 1971) и «Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII в.» (Л., 1980).

Петровские реформы взорвали устоявшиеся формы русского образа жизни и обеспечили приток западноевропейских научных и философских идей, затронувших разнообразные стороны русской духовной жизни и стимулировавших ее дальнейшее развитие. С другой стороны, Петровские реформы взволновали широкие народные массы, поставив перед ними огромные и неразрешимые вопросы о вере, о правде, о смысле жизни. Попытки разрешения этих вопросов вы-

лились в специфическую форму духовной жизни народа, а именно: в активность религиозных исканий, в сектантство и старообрядчество, которое вышло из недр такого религиозного движения XVII в., как раскол, и сформировалось в самостоятельное религиозное направление, которое целым рядом исследователей определяется как эсхатологическая разновидность русского православия.

Если XIX в. обычно называют веком Истории и историзма, то XVIII век, как правило, характеризуется как век философии, Разума, Просвещения и классицизма. Широко распространенные представления об «естественном разуме» и «естественной природе» человека, качественно неизменной и неразвивающейся, привели отдельных мыслителей XVIII в. к определенному антиисторизму, который в своей основе был особой, специфической формой просветительского историзма и представал как антиисторизм лишь с точки зрения эволюционных учений о развитии последующих веков. Не только просветительство, но и другие социально-философские течения XVIII в. (например, масонство) утверждали идею о духовной мощи человека, были преисполнены веры в человека как активного строителя жизни. В философской культуре XVIII в. человек понимался как центр вселенной, как мера всех вещей, как созидатель жизни. Вера в человеческий разум, пиетет перед ним зачастую экстраполировались на все человечество как абстрактное целое, что привело отдельных мыслителей XVIII в. к идеям космополитизма.

Огромным достижением историософской мысли XVIII в., представленной философско-историческими трактатами Г. Болинброка, А. Фергюсона, Ш. Монтескье, Д. Вольтера, Ж. Руссо, Г. Мабли, А. Тюрго, М. Кондорсе, Г. Лессинга, И. Канта, Г. Гердера, Д. Юма, У. Робертсона, Э. Гиббона, Г. Реймаруса, А. Шлецера и др., была сформированная ею устойчивая традиция объяснять человеческую историю не «божественными» законами (как это зачастую делалось в историографии XVII в. (Ж. Боссюэ)), а естественными законами, в основу которых были положены теории естественного права и учение об общественном договоре.

Высокий уровень исторического самосознания характеризует и русскую культуру XVIII в., что проявилось в появлении целого ряда исторических сочинений («Гистория Свейской войны», «История Российская» В. Н. Татищева и др.), в формировании широкого круга русских историографов¹, в возникновении в России различных исторических школ (например, борьба М. В. Ломоносова с норманнской исторической школой Г. Ф. Миллера).

¹ Анничков Д. С., Байер Г. З., Бантыш-Каменский Н. Н., Болтан И. Н., Вашилов С., Богданов А. П., Гомалин И. Г., *имп. Екатерина II*, Голиков И. Н., Елагин И. П., Зуев В. Ф., Карманов Д. И., Крашенников С. П., Крестинин В. В., Ломоносов М. В., Мальгин Т. С., Миллер Г. Ф., Новиков Н. И., Радищев Н. А., Рышков Н. И., Рубан В. Г., Соскин А. И., Татищев В. Н., Фишер И. Э., Чулков И. Д., Шелехов Г. П., Шлецер А. Л., Щербатов М. М., Эмин Ф. А. См. также: История исторической науки в СССР. М., 1965.

Важным признаком высокого уровня исторических исследований является появление уже в XVIII в. библиографических обзоров, которые можно считать специфической формой концентрированного выражения духовной культуры вообще и философской культуры в частности. Изучение и историко-философский анализ библиографических исследований¹, посвященных рассматриваемому периоду, являются первым и предварительным шагом в историографической характеристике философских источников XVIII столетия.

Вопрос о русской философии XVIII в., ее источниках, характере и общей оценке является спорным и дискуссионным; трудности состоят не только в субъективной пристрастности методологических установок различных исследователей, но и в ряде объективных причин. Одной из них является специфический характер источников русской философской мысли XVIII в. С одной стороны, Академия наук, М. В. Ломоносов, Л. Эйлер, переписка русских корреспондентов (Петр I, Екатерина II) с Лейбницем, Вольтером и Дидро, с другой стороны, переписка с Ж. де Местром, масонство и «Добролюбие» Паисия Величковского. Ярким примером противоречивой сложности духовной жизни XVIII в. является одна из ее центральных фигур – Феофан Прокопович, бывший пламенным поборником реформ Петра I и главой его «ученой дружины».

Огромное количество источников по истории русской философской мысли XVIII в. заключено в переписке, рукописных сборниках², многочисленных рукописях, которые рассеяны по различным архивам и библиотекам. Опираясь

¹ Опыт исторического словаря о российских писателях. ...собрал Н. Новиков. СПб., 1772, Вып. II. СПб.; Рига; Лейпциг, 1772–1787; Словарь исторический, или Сокращенная Библиотека, заключающая в себе жития и деяния: патриархов, царей... философов древних и нынешних веков... с показанием главнейших их сочинений: Пер. с фр.: В 14 т. М., 1790–1798; Опыт российской библиографии, или Полный словарь сочинений и переводов, напечатанных на славянском и русском языках от начала заведений типографий до 1813 г. ...собранный В. Сопиковым: В 5 т. СПб., 1813–1821; Митр. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. СПб., 1818. Ч. 2. Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России: В 22 т. М., 1845–1857; Биографический словарь профессоров Московского университета, 1755–1855. М., 1855. Ч. 2; Филарет (Гумилевский). Обзор духовной литературы. СПб., 1856; Сборник постановлений и распоряжений по Цензуре с 1720 по 1862 г. СПб., 1862; Неустров А. Н. Историческое разыскание о русских повременных изданиях и сборниках за 1703–1802 гг. СПб., 1875; Систематический и алфавитный указатель статей, помещенных в периодических изданиях и сборниках имп. Академии наук, а также сочинений, изданных Академией отдельно с ее основания по 1872 г. включительно. СПб., 1875. Ч. 2; Реестр книг львовского ставропигийного братства // Голубев С. Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1; Срезневский В. И. Список повременных изданий в 1703 по 1899 г. СПб., 1901; Лисовский Н. М. Русская периодическая печать 1703–1900 гг. СПб., 1915; Примаковский А. П. Библиография по логике. Краткий указатель произведений по вопросам логики, изданных на русском языке в СССР в XVIII–XX вв. М., 1955; Рейсер С. А. Хрестоматия по русской библиографии с XI в. по 1917 г. М., 1956; Русская периодическая печать (1702–1894). М., 1959; Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в., 1725–1800: В 4 т. М., 1962–1967; История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях: Аннот. указ. книг и публ. в журн.: В 4 т. М., 1976.

² Сперанский М. Н. Рукописные сборники XVIII века. М., 1963.

на богатства рукописных фондов, киевские ученые дали содержательное описание философских курсов Киево-Могилянской академии¹. Своих исследователей ожидают еще греческие и латинские рукописи Московской славяно-греко-латинской академии, архивы Шувалова, Воронцова и многие другие².

Русская журналистика также является одним из источников для изучения истории философской мысли XVIII в. Специальные философские журналы возникли в России лишь в XIX в., но философская проблематика и переводы многих философских сочинений были широко представлены в периодике XVIII столетия³. Только при Академии наук издавалось множество периодических изданий⁴, которые были трибуной для русской и западноевропейской научной и философской мысли. Так, например, в журнале «Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие» была опубликована лекция, прочитанная в Московском университете профессором Н. Н. Поповским: «Итак, с божииим споспешествованием начнем философию не так, чтобы разумел только один из всей России или несколько человек, но так, чтобы каждый, российский язык знающий, мог удобно ею пользоваться»⁵. Помимо статей по философии, журнал уделял много внимания переводам сочинений западноевропейских философов, особенно Вольтера («Микромегас», «Задиг», «Разговор с китайцем о славе», «Мемнон» и др.)⁶.

Интерес к различным философским проблемам проявляли не только академические журналы, но и частные. В философском отделе новиковского журнала «Утренний свет» печатались главы из «Сокращенной Бэконовской философии», переводы из Б. Паскаля, М. Мендельсона, Г. Юнга, К. Виланда. Событием большой философской важности было опубликование перевода четырех диалогов Платона⁷.

Переводы занимали важное место в философской жизни XVIII в. Большой популярностью пользовались сборники извлечений из знаменитых писателей под

¹ Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.

² Литературное наследство. М., 1933. Т. 9–10; М., 1935. Т. 29–30; Кононов Ю. Ф. История личных фондов государственных деятелей России XVIII–первой половины XIX в. М., 1964.

³ Берков П. Н. История русской журналистики XVIII в. М.; Л., 1952; Сборник материалов к изучению истории русской журналистики. М., 1952. Вып. 1; Западов А. В. История русской журналистики XVIII в. М., 1964.

⁴ Санкт-Петербургские ведомости, Примечания к ведомостям, Ежемесячные сочинения, Собрание новостей, Академические известия, Собеседник любителей российского слова, Российский театр, Новые ежемесячные сочинения.

⁵ Поповский Н. И. Речь, говоренная о начатии философических лекций // Ежемесячные сочинения. 1755. VIII. С. 174–175.

⁶ В журнале были опубликованы статьи: О философии (1760. XII); О порядке обучения наукам (1757, II); О великой обширности учения (1761); Обстоятельное изъяснение системы знаний человеческих Д'Аламбера (1763. VIII).

⁷ Феаг, или разговор о мудрости // Утренний свет Н. Новикова. 1777. Ч. 1; Первый Алкивиад, или о человеческой природе // Там же. Ч. 2; Федон или разговор о бессмертии души // Там же. Ч. 1; Пир Платонов о любви (разговор) // Там же. 1779. Ч. 5.

общим названием «Дух» (от фр. «esprit»)¹. Имена переводчиков этих сборников не известны, вообще в XVIII в. многие сочинения издавались анонимно или под вымышленными именами с ложным указанием места издания, иногда оригинальные сочинения выдавались за переводы. Например, перевод с латинского книги «Рассуждения Аристотелевы о добродетелях и пороках» (СПб., 1787) ничего общего с сочинениями самого Аристотеля не имел.

Инициаторами многих переводов были Петр I и Екатерина II², которая способствовала созданию общества по переводу на русский язык сочинений древних и современных авторов. Из переводов древних авторов (Гомер, Плутарх, Демосфен, Теофраст, Саллюстий, Цицерон, Афинагор, Валерий Максим, Авл Геллий, Афиней, Аполлодор, Боэций, Августин) особенно выделялся перевод диалогов Платона, который, за исключением «Тимея», «Софиста», «Парменида», «Кратила», включал в себя все сочинения греческого мыслителя³.

В. К. Тредиаковский приложил к своему переводу тридцатитомной «Древней истории» Ш. Роллена словарь философских терминов с их эквивалентами на латинском и французском языках. Из философских авторов Тредиаковский перевел Ф. Бэкона и книгу Д. Маллета о нем⁴.

Обществом переводчиков были изданы отдельные сочинения Э. Роттердамского, Парацельса, Т. Мора, Д. Локка, Ф. Фенелона, Ж. Д'Аламбера, К. Гельвеция, Э. Кондильяка, Ж. Руссо, Ш. Монтескье, Д. Мерсье, Ж. Бюффона, А. Попа. Почти полностью переводился Вольтер. Из немецких философов особенной популярностью пользовался Х. Вольф⁵. Переведены сочинения С. Пуфендорфа и Г. Греция, а также учебники Ф. Баумейстера⁶, которые были приняты в русских духовных академиях и семинариях в качестве учебных пособий.

¹ Дух Пифагоров. СПб., 1766; Дух или мысли блаженного Августина. М., 1787; Дух или нравственные мысли славного Юнга. СПб., 1798; Дух Бюффона. М., 1783; Дух или мысли св. Иоанна Златоуста. М., 1781; Дух изящнейших мнений, избранных большей частью из г. Рошекофольда. М., 1788; Дух Гельвеция. М., 1783.

² Архангельский А. С. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883; Он же. Императрица Екатерина II в истории русской литературы и образования. Казань, 1897; *Соболевский А. И.* Из переводной литературы Петровской эпохи: (Библиогр. материалы) // Сб. ОРЯС. 1908. Т. XXXIV, № 3; *Семенников В. П.* Собрание, старающееся о переводе иностранных книг, учрежденное Екатериной II, 1768–1783. СПб., 1913.

³ Творения великомудрого Платона, переложенные с греч. яз. на российский свясщ. Иоанном Сидоровским и колл. регистр. Матфеем Пахомовым, 3 части в 4 кн. при имп. Академии наук. СПб., 1780–1785. М. С. Куторга, например, полагал, что этот перевод по точности превосходит перевод В. Н. Карпова, сделанный в XIX в.

⁴ Сокращение философии канцлера Франциска Бакона. М., 1760. Т. I; Житие канцлера Франциска Бакона. М., 1760. См.: *Сиволоп И. И.* Социальные идеи Вольтера в России. М., 1971.

⁵ *Вольф Х.* Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды... СПб., 1765; Волфиянская экспериментальная физика. СПб., 1760; Волфиянская теоретическая физика. СПб., 1760; и др.

⁶ Христиана Баумейстера Логика. М., 1760; Он же. Нравоучительная философия в пользу благородного юношества. СПб., 1783; 2-е изд. М., 1788.

Большое место в переводной литературе XVIII в. занимали книги, вышедшие из кругов различных разновидностей русского масонства, которые в эволюции своих взглядов пришли от учения, соединяющего деизм, естественную мораль и естественное право, к идее синтеза алхимии, теософии и мистики, что обусловило их интерес к сочинениям, входящим в Герметический корпус, а также к произведениям Раймонда Лулия, Фомы Кемпийского, Иоанна Аронта, Иоанна Масона, Я. Беме, Л. Сен-Мартена.

Появление книг этих авторов, в том числе и в рукописных переводах, а также оригинальных сочинений русских масонов, например «Нравоучительно-го катехизиса истинных франк-масонов» И. В. Лопухина, вызвало ответную реакцию – волну антимасонской литературы. Издаются книги анонимного автора «Масон без маски» (пер. с фр. М., 1784), П. С. Батурина «Исследование книги о заблуждениях и истине» (Тула, 1790), где авторы критически разбирают сочинения Сен-Мартена и, критикуя масонство, обращаются к Ньютону, Бюффону, Лавуазье и др. По указанию Екатерины II в 1787 г. выходит перевод антимасонской книги Шарлотты фон-дер-Реке «Описание пребывания в Митаве известного Каллиостра на 1779 г. и произведенных им тамо магических действий». Сама Екатерина II пишет брошюру «Тайна противонелепого общества, открытая не причастным оному», которая является антимасонским памфлетом.

Французская Энциклопедия была одним из центральных событий духовной жизни XVIII в. Ряд философских статей из нее был переведен Я. П. Козельским, И. Костенским¹, вообще сборники энциклопедического характера имели широкое хождение в России². Например, «Сокращение всех наук и других частей учености» (М., 1781) было переводом книги вольфианца Зульцера, содержащей в философском разделе изложение онтологии, космологии, психологии и рационального богословия.

Особенностью развитого философского сознания является оценка и характеристика периодов и этапов становления и развития философских систем. Одной из первых книг по истории философии было сочинение Г. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии» (в 3 ч. СПб., 1751), к которому автор прило-

¹ Козельский Я. П. Статьи о философии и частях ее из Французской Энциклопедии. СПб., 1770. Т. I–II; Костенский И. Статьи о философических толках. СПб., 1774.

² Краткие разговоры о разных, до наук и до любопытства касающихся весьма курьезных вещах, в вопросах и в ответах представленный. СПб., 1761; Выбранные на языческих писателей истории: В 2 т. СПб., 1765; Собеседования мудрости, или Отборныя наставления, предложенныя в пяти вечеров. СПб., 1769; «Письмовник» Николая Курганова. СПб., 1769 (выдержал 11 изданий – последнее в 1837 г.); Краткое понятие о всех науках для употребления юношеству. 2-е изд. М., 1774; Зрелище вселенная. СПб., 1788; Кабинет любомудрия, переведенный с эллино-греческого и латинского студентом Московской славяно-греко-латинской академии Михаилом Цветихиным. М., 1783; Наставник, или Всеобщая система воспитания, издающая первые основания учености: В 12 ч. СПб., 1789–1792; Мнения нравоучительные на разные случаи с правильными рассуждениями господина графа Оксентштирна. СПб., 1792. Ч. 1–2.

жил таблицу двадцати семи русских философских терминов с их переводом на латинский и французский языки. Среди основных источников своего исследования Г. Теплов называл «Историю философии нравоучительной» Гундлинга, сочинения Бозля, Фабриция, Стэнлея и особенно книгу И. Г. Гейнецкого¹. Помимо сочинений по истории философии² в XVIII в. в России было переведено немало книг по логике и метафизике³.

Основным источником для изучения истории русской философской мысли XVIII в. являются сочинения самих философов. Особенность философских сочинений в России XVIII в. – необычайно широкий диапазон различных форм, условий и обстоятельств их возникновения, существования и функционирования. Например, научная и философская деятельность М. В. Ломоносова протекала в университетско-академической среде. Свои философские идеи Ломоносов излагал, как правило, в естественнонаучных трудах, исторических, литературно-филологических сочинениях⁴.

Ученые, в том числе и философские, труды были написаны деятелями «ученой дружины» Петра I (Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир). Особенно много было написано Феофаном Прокоповичем, который по поручению и при участии Петра I написал «Духовный регламент» и оказывал активное содействие в проведении в России церковной реформы. Всего в XVIII в. было опубликовано более двадцати отдельных сочинений Феофана Прокоповича, а также собрание его слов, речей и богословских трудов⁵. Большое количество рукописей мыслителя хранится в архивах (ЦГАДА, БАН, БИЛ, ЦБН, ЦБН АН СССР)⁶ и не опубликовано до сих пор. В последние годы подготовлен трехтомник философских произведений Феофана Прокоповича, изданных на украинском языке⁷.

¹ Гейнецкий И. Г. Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историей философической. М., 1765.

² Генцке Фр. История философическая или философия. СПб., 1781; Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. М., 1783; Древние мистерии или таинства, бывшие у всех народов. М., 1785; Зерцало древней учености или описание древних философов, их сект и различных упражнений. М., 1787; Краткое описание жизней древних философов, сочиненное Фенелоном Камбийским архиепископом, переведенное с французского в Московской духовной академии. М., 1787; Брукнер И. Критическая история философии, служащая руководством к познанию ученой истории. М., 1788.

³ Христиана Баумейстера Метафизика. М., 1764; Бавмейстеров метафизика. М., 1808; Баумейстер. Логика. М., 1760; Краткая логика, или Умозловие, служащее в пользу Российскому юношеству. М., 1788; Общепринятая логика, или Исследование науки умственной, приравливаясь общему понятию людей: Пер. с нем. М., 1789; Логика и риторика для дворян. М., 1789; Факциолати И. Логика. М., 1794; Эйлер Л. Письма о различных философических материях к некоторой принцессе. 4-е изд. СПб., 1796; Вильом П. Практическая логика, или Деятельное умозловие. СПб., 1802.

⁴ Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: В 11 т. М.; Л., 1952–1983; Он же. Избранные философские произведения. М., 1950.

⁵ Феофана Прокоповича... слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. I. СПб., 1760; Ч. II, СПб., 1761; Ч. III. СПб., 1765; Ч. IV. СПб., 1774 (сочинения богословские).

⁶ Подробную библиографию книг и рукописей Ф. Прокоповича см.: Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977. С. 177–182.

⁷ Прокопович Ф. Філософські теорії: В 3 т. Т. 1. Київ, 1979; Т. 2. Київ, 1980; Т. 3. Київ, 1981.

В. Н. Татищев широко известен как автор одной из первых «Историй российских...», но ему принадлежит также несколько сочинений, затрагивающих различные философские вопросы. «Разговор о пользе наук и училищ» носил ярко выраженный просветительский и антиклерикальный характер. Философия, по мнению В. Н. Татищева, «не токмо полезна, но и нужна. А запрещающие оную суть, или самые невежды, и неведущие в чем истинная философия состоит, или злоковарные некоторые церковнослужители и для утверждения их богопротивной власти и приобретения богатств вымыслили, чтобы народ был неученый»¹.

Знакомство с философской жизнью Англии и Франции, переписка с Вольтером, общение с Мопертюи в значительной мере определили тип и направление философских размышлений А. Д. Кантемира, что нашло свое отражение в «Письмах о природе и человеке», а также в обширных комментариях к переводу космологического трактата Б. Фонтенеля².

Глубокие философские идеи были заключены в «Книге о скудости и богатстве» И. Т. Посошкова. Целый ряд религиозно-философских проблем самобытный писатель затронул также в сочинениях «Зерцало очевидное», «Завещание отческое к сыну», в цикле писем к митрополиту Стефану Яворскому³.

Философские идеи Просвещения оказали чрезвычайно большое влияние на философскую жизнь России XVIII в., объединив в широкий круг многих русских мыслителей (Д. С. Аничков, А. М. Брянцев, Н. Н. Поповский, Н. И. Новиков, А. Я. Поленов, И. А. Третьяков, С. Е. Десницкий, А. Я. Козельский, П. С. Батулин, Д. И. Фонвизин, И. А. Крылов, П. А. Словцов, Ф. В. Ушаков) и найдя отражение в целом ряде их научных и философских сочинений⁴.

Философские идеи Просвещения были очень популярны в России на протяжении всего XVIII века, к концу которого и в первых десятилетиях следующего формировалась новая плеяда прогрессивных мыслителей, сыгравших значительную роль в развитии русской философской и общественно-просветительской мысли (И. П. Пнин, В. В. Попугаев, Ф. В. Кречетов, В. Ф. Малиновский, А. С. Кайсаров, А. П. Куницын, А. Ф. Бестужев, А. С. Лубкин, К. С. Ферельцт и др.).

¹ Татищев В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887. С. 58. См. также: Татищев В. Н. Духовная моему сыну. СПб., 1896; Он же. Письма за 1746–1750 гг. // Ист. арх. М., 1951, VI; Он же. Избранные произведения. Л., 1879.

² Разговоры о множестве миров господина Фонтенелла парижской Академии наук секретаря / С французского перевел и потребными примечаниями изъяснил князь Антиох Кантемир в Москве 1730 г. СПб., 1740; Сочинения князя Антиоха Кантемира. СПб., 1836; Сочинения Кантемира. СПб., 1847; Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. СПб., 1867–1868; Т. 1–2; Кантемир Антиох. Собр. стихотворений. Л., 1959.

³ Сочинения Ивана Посошкова. М., 1842–1863. Ч. 1–2; Посошков И. Завещание отческое к сыну. М., 1873; Он же. Зерцало очевидное. Казань, 1895–1900. Вып. 1–2; Он же. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. М., 1951.

⁴ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. М., 1952; Русские просветители: В 2 т. М., 1966; Новиков Н. И. Избранные сочинения. М., 1959; Новиков Н. И. Избранные педагогические сочинения. М., 1959; Н. И. Новиков и его современники. М., 1961; Крылов И. А. Сочинения. М., 1969. Т. 1–2; Фонвизин Д. И. Сочинения. М., 1981.

Внимание исследователей привлекают сочинения князя М. М. Щербатова¹. Широко известный как историк и политический мыслитель, в таких работах, как «Разговор о бессмертии души», «Рассмотрение жизни человеческой», «О пользе наук», «Размышление о самстве», «О способах преподавания разных наук», он предстает в качестве крупной фигуры русской идеалистической философии.

Ориентация на круг философских идей, близких философскому учению Платона, была характерна для немногочисленных сочинений русских масонов², которые в основной своей массе распространялись в рукописном виде.

Значительную роль в развитии русской философской мысли XVIII в. сыграли общественно-политические связи и культурная общность русского, украинского, белорусского и молдавского народов. Имена Феофана Прокоповича, Гавриила Бужинского³, Георгия Конисского⁴, Г. С. Сковороды⁵, Милеску Спафария⁶, Дмитрия Кантемира, Паисия Величковского⁷ органически вошли в историю русской философской мысли, в историю русской культуры.

На окраинах России в условиях идеологической экспансии католицизма, проводимой через густую сеть иезуитских колледжей, возникли мощная религиозно-философская реакция и противостояние как католическим, так и протестантским религиозно-идеологическим влияниям. В стенах Киево-Могилянской академии сформировался широкий круг европейски образованных мыслителей, из которого очень многие (например, Ф. Прокопович, С. Яворский⁸, Гавриил Бужинский) были призваны Петром I для проведения церковной реформы и вовле-

¹ Щербатов М. М. История Российская от древнейших времен. СПб., 1770–1791. Т. I–VII; Он же. Краткая повесть о бывших в России самозванцах. СПб., 1774; Он же. Сочинения. СПб., 1896–1898. Т. I–II. Он же. Незданные сочинения. М., 1935; Он же. О повреждении нравов в России. М., 1984.

² Магазин свободно-каменщический. 1784. Ч. I; Истина религии вообще. М., 1785. Ч. I; Записки московского мартиниста сенатора И. В. Лопухина // Рус. арх. 1884. Кн. 1; Массонские труды Лопухина И. В. М., 1913; Массонство в его прошлом и настоящем. 1914. Т. I–III; Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII в., 1780–1792 гг. Пг., 1915.

³ Бужинский Г. Предисловие к книге С. Пуфендорфа «Введение в историю Европейскую». СПб., 1718; 2-е изд. 1723; Он же. Доброхотному истории любителю // Старатман В. Феатрон, или Позор исторический. СПб., 1720; Он же. Предисловие к книге С. Пуфендорфа «О должности человека гражданина по закону естественному». СПб., 1726; Он же. Полное собрание поучительных слов. М., 1784; Он же. Проповеди. Юрьев, 1901.

⁴ Конисский Г. Собрание сочинений. СПб., 1835. Ч. I–II; Он же. Слова и речи. Могилев, 1892; Он же. Философские заключения // Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. Минск, 1962.

⁵ Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. Київ, 1973. Т. 1–2. Он же. Сочинения. М., 1973. Т. 1–2.

⁶ Спафарий Н. Г. Письмо к боярину Артемену Сергеевичу Матвееву // Русский архив. М., 1881. Кн. 1. Он же. Предисловие ко пречестнейшему князю П. М. Чаркасскому в чину ученичества возлежащему // Сборник историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Нежин. 1900. Т. III, отд. III; Он же. Эстетические трактаты. Л., 1978.

⁷ Величковский П. Добролюбие. М., 1880–1889. Т. 1–4.

⁸ Яворский С. Камень веры... М., 1728; Он же. Проповеди. М., 1803–1805. Т. 1–3. О нем см.: Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю. Ф. Соч. М., 1880. Т. 5; Захара И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв.: (Стефан Яворский). Киев, 1982.

чены в различные сферы общерусской культурной деятельности. Малоизученными, но важными источниками русской философской мысли XVIII в. являются идеи религиозного вольномыслия и еретические идеи сектантских и раскольничьих кругов¹. Русская православная церковь вела с еретичеством активную борьбу, и лишь очень немногочисленные рукописи идеологов и теоретиков религиозного инакомыслия (Дмитрий Тверитинов, Андрей Денисов) сохранились или получили известность в настоящее время.

Духовная культура России XVIII столетия была объектом пристального научного внимания многих исследователей XIX и XX вв. Особенно много было сделано и соответственно наиболее значительных результатов в изучении того периода отечественной культуры достигли исследования историков и литературоведов. В работах исследователей XIX–начала XX в.² собран огромный фактический материал, имеющий и по настоящее время большую научную ценность. Среди работ советских исследователей, прежде всего обращает на себя внимание целый ряд историографических исследований³, специально посвященных или включающих в себя исторический период XVIII столетия.

¹ Журавлев А. Полное историческое известие о старообрядцах. СПб., 1794. Ч. 1–3; Вардинов Н. История министерства внутренних дел. СПб., 1813. Т. 8 (весь том посвящен обзору борьбы министерства с расколом); Макарий. История русского раскола. М., 1855; Собрание постановлений по части раскола с 1734–1858 гг. СПб., 1858; Александр Б(рокович). Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861; Андреев В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870; Пругавин А. Раскол-сектантство. Вып. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; Сахаров Ф. Литература истории и обличения раскола. Тамбов, 1887; Юзов И. Русские диссиденты, староверы и духовные христиане. СПб., 1881; Климов Н. Ф. Постановления по делам православной церкви и духовенства в царствование Екатерины II. СПб., 1902; Пругавин А. С. Раскол вверх: Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909; Бороздин А. К. Русское религиозное разнообразие. СПб., 1909; Барское Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912; Власов П. Письма старообрядческих деятелей. СПб., 1915; Петров А. Л. Антирелигиозные тенденции в философской мысли в России первой половины XVIII в. // Материализм и религия. М., 1958; Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962; Корецкий В. И. Вольнодумец XVIII в. Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Т. 12; Миловидов В. Ф. Исторические судьбы раскола и старообрядчества // Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25.

² Устрялов Н. Об исторических трудах Петра Великого // Современник, 1845, № 1–3; Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 1–2; Иконников В. С. Очерки разработки русской истории XVIII в. Харьков, 1867; Пекарский П. Дополнение к истории масонства в России XVIII в. СПб., 1869; Он же. История императорской Академии наук в Петербурге. СПб., 1870. Т. 1–2; Бестужев-Рюмин К. П. Биографии и характеристики. СПб., 1882; Пыпин А. Н. Русская наука и национальный вопрос в XVIII в. // Вести. Европы. 1884. № 5; Корсаков Д. А. Из истории русских деятелей XVIII в. Казань, 1891; Миллюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. М., 1898; Соловьев С. М. Писатели русской истории XVIII в. // Собр. соч. СПб., 1901. Т. 13. Он же. Публичные чтения о Петре Великом // Избр. тр.: Записки. М., 1983; Пыпин А. Н. История русской литературы. СПб., 1902–1903. Т. 1–4; Бернгейм Э. Введение в историческую науку. М., 1908; Ключевский В. О. Лекции по русской историографии // Соч. М., 1958. Т. 3. Он же. Западное влияние в России после Петра // Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983.

³ Рубенштейн Н. Я. Русская историография. М., 1941; Тихомиров М. Н. Русская историография XVIII в. // Вопр. истории. 1948. № 2; Черепнин Л. В. Русская историография до XIX в. М., 1957; Пештич С. Л. Русская историография XVIII в. Ч. 1. Л., 1961; Ч. 2. Л., 1965; Ч. 3. Л., 1971; Шапиро А. Л. Историография с древнейших времен до XVIII в. Л., 1982.

Начало систематического изучения литературы XVIII в. относится к концу XIX–началу XX в.¹ Советские ученые также достигли значительных успехов в изучении этого важнейшего периода отечественной культуры. Особенно много писали о литературе XVIII столетия П. Н. Берков, Г. А. Гуковский, Г. П. Макогоненко, Л. В. Пумпянский², которые были инициаторами пробуждения глубокого интереса к истории литературы XVIII в. у широкого круга советских исследователей, что проявилось в публикации многочисленных книг, статей³ и самих литературных памятников.

С 1935 г. Пушкинский Дом издает специальное неперIODическое издание «XVIII век» (Сб. 1–14), в котором на протяжении многих лет анализируются и исследуются источниковедческие, текстологические, исторические и общепИлософские проблемы истории русской культуры XVIII столетия⁴. Например, тринадцатый сборник «XVIII век» посвящен проблемам историзма в русской литературе и содержит ряд статей литературно-историко-фИлософского характера⁵. Большое внимание уделялось также дискуссиям по различным проблемам русского Просвещения и классицизма.

¹ *Архангельский А. С.* XVIII век в истории русской литературы. СПб., 1884; *Петров Н. И.* Очерки по истории украинской литературы XVII и XVIII вв. Киев, 1911; *Сакулин П. Н.* История новой русской литературы: (Эпоха классицизма). М., 1918.

² *Берков П. Н.* Из истории русской поэзии первой трети XVIII в. // XVIII век. М.; Л., 1935. Сб. 1; Он же. Ломоносов и литературная полемика его времени. М.; Л., 1936; Он же. Итоги, проблемы и перспективы изучения русской литературы XVIII в. // XVIII век. М.; Л., 1958. Сб. 3; Он же. Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в. М.; Л., 1961; Он же. Литературное творчество М. В. Ломоносова. М.; Л., 1962; Он же. Введение в изучение истории русской литературы XVIII века. Ч. 1. Очерк литературной историографии XVIII века. Л., 1964; Он же. Русская литература XVIII века. М.; Л., 1964; Он же. Проблемы исторического развития литератур. Л., 1981; *Гуковский Г. А.* Очерки русской литературы XVIII века. Л., 1938; Он же. Русская литературно-критическая мысль в 1730–1750-е годы // XVIII век. М.; Л., 1962. Сб. 5; *Макогоненко Г. П.* Николай Новиков и русское Просвещение XVIII века. М.; Л., 1951; Он же. Н. М. Карамзин и русское Просвещение // Рус. лит. 1974. № 2; Он же. Проблемы Возрождения и русская литература // Там же. 1973. № 4; *Пумпянский Л. В.* Очерки по литературе первой половины XVIII века // XVIII век. Сб. 1; Он же. Тредиаковский и немецкая школа разума // Западный сборник 1. М.; Л., 1937; Он же. Ломоносов и немецкая школа разума // XVIII век. Л., 1983. Сб. 14.

³ *Перетц В.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVII–XVIII веков. М.; Л., 1962; Русская литература XVIII века и славянские литературы: Исслед. и материалы. М.; Л., 1963; Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. М.; Л., 1966; Русская культура и фольклор, XI–XVIII вв. Л., 1970; Русское искусство первой четверти XVIII века. М., 1974; *Демин А. С.* Русская литература второй половины XVII–начала XVIII в. М., 1977; *Левин Ю. Д.* Оссаян в русской литературе (конец XVIII–первая треть XIX века). Л., 1980.

⁴ Уже в первых номерах сборников «XVIII век» круг рассматриваемых проблем очень широк; см., например; *Кучеров А. Я.* Французская революция и русская литература XVIII века // XVIII век. Сб. 1; *Шамрай Д. Д.* Цензурный надзор над типографией Кадетского корпуса // Там же. М.; Л., 1940. Сб. 2; *Лотман Ю. М.* К вопросу о том, какими языками владел М. В. Ломоносов // Там же. Сб. 3. *Люблинский В. С.* Новое в русских связях Вольтера // Там же; *Лотман Ю. М.* Писатель, критик и переводчик Я. А. Галинковский // Там же. М.; Л., 1959. Сб. 4.

⁵ *Макогоненко Г. П.* Из истории формирования историзма в русской литературе; *Фридляндер Г. М.* История и историзм в век Просвещения; *Лотман Ю. М.* Идея исторического развития в русской культуре конца XVIII–начала XIX столетия; *Фоменко И. Ю.* Исторические взляды М. Н. Муравьева; *Лузянина Л. Н.* Проблемы историзма в творчестве Карамзина – автора «Истории государства Российского» // XVIII век. Л., 1981. Сб. 13.

Среди многочисленных работ литературоведов¹ особое внимание было уделено взаимосвязанности русского и западноевропейского классицизма. В исследованиях советских авторов на основании тщательного анализа творчества Феофана Прокоповича, Антиоха Кантемира, В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, Н. И. Новикова, М. М. Хераскова и многих других рассматриваются предпосылки возникновения теории классицизма и ее судьбы на протяжении всего XVIII в. В связи с проблемами русского классицизма в работах советских исследователей подняты и успешно разрешаются проблемы русского барокко², которые в литературно-исторической ткани русской действительности XVIII в. оказались сопряженными и взаимосвязанными.

Очень много внимания изучению XVIII в. уделено советскими историками³. Основные вопросы, которые они затрагивали в своих исследованиях, относились к петровским реформам, проблемам просвещенного абсолютизма, истории социально-экономических отношений, характеристике классового характера крестьянских восстаний. Особое значение имеют исследования, посвященные комплексу проблем, связанных с концепцией просвещенного абсолютизма, с характеристикой социально-исторического значения группы Паниных – Фонвизина.

¹ Тынников Ю. Н. Ода как ораторский жанр // Архансты и новаторы. Л., 1929; Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка. М., 1938; Соколов А. Н. Очерки по истории русской поэмы XVIII и первой половины XIX в. М., 1955; Благой Д. Д. История русской литературы XVIII века. М., 1960; Литературное творчество М. В. Ломоносова. М.; Л., 1962; Морозов А. А. М. В. Ломоносов: Путь к зрелости. М.; Л., 1962; Он же. Судьбы русского классицизма // Рус. лит. 1974. № 1; Кулакова Л. И. Очерки истории русской эстетической мысли XVIII века. Л., 1968; Москвичева Г. В. Жанры русского классицизма. Горький, 1971–1974. Ч. 1–3; Возникновение русской науки о литературе. М., 1975; Федоров В. И. Литературные направления в русской литературе XVIII века. М., 1979.

² Морозов А. А. Проблема барокко в русской литературе XVII–начала XVIII века // Рус. лит. 1962. № 3; Он же. Ломоносов и барокко // Там же. 1965. № 2.

³ Очерки истории СССР, XVIII век. М., 1962; Кафенгауз Б. Б. Внутренняя политика царизма и «просвещенный абсолютизм» в 1762–1772 гг. М., 1962; К истории экономики, классовой борьбы и общественной мысли в России конца XVIII–XIX столетий. Горький, 1963; Абсолютизм в России (XVII–XVIII вв.). М., 1964; Беляевский М. Т. Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е. И. Пугачева. М., 1965; Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.; Л., 1966; Фруменков Г. Г. Узники Соловецкого монастыря. Архангельск, 1970; Российская империя во второй половине XVIII века. М., 1972; Краснобаев Б. И. Очерки истории русской культуры XVIII века. М., 1972; Джеджула К. Е. Россия и Великая французская буржуазная революция конца XVIII века. Киев, 1972; Россия в период реформ Петра I. М., 1973; Троицкий С. М. Русский абсолютизм и дворянство в XVIII веке: Формирование бюрократии. М., 1974; Мавердин В. В. Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России в XVIII веке (1773–1790). Л., 1975; Культура и искусство Петровского времени. Л., 1977; Болебух А. Г. Передовая общественно-политическая мысль 2-й половины XVIII века и царизм. Днепрпетровск, 1979; Культура и искусство России XVIII века. Л., 1981; Троицкий С. М. Россия в XVIII веке. М., 1982; Геоэдикова Я. М. Салават Юлаев. Уфа, 1982; Российская империя в XVIII веке. М., 1983; Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984; Буганов В. И. Пугачев. М., 1984.

* * *

Первое исследование о русской философии XVIII в. относится к первой половине XIX в.: шестая, заключительная часть «Истории философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского) была посвящена истории русской философии, отличительная черта которой определялась как рационализм, соотносимый с опытом¹.

Особенно много работ по истории русской философии XVIII в. появилось в конце XIX–начале XX в.² Русская философия рассматривалась в них по-разному. Е. Бобров, например, полагал, что «главным и чуть не единственным приютом философии в России XVIII в. были духовные училища и по преимуществу духовные академии»³, и поэтому все его исследование свелось к длинному перечню имен префектов философии Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий. В историко-философских работах А. В. Введенского, Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпета русской философии вообще почти отказывалось в оригинальности, а мыслителей типа Феофана Прокоповича, Василия Татищева, Антиоха Кантемира, Ивана Посошкова совсем выводили за рамки историко-философского рассмотрения. В исследованиях Г. Гурвича, Д. А. Корсакова, В. Н. Тукалевского, посвященных конкретной разработке отдельных философских персоналий XVIII в., отдавалась слишком преувеличенная дань западноевропейским философским влияниям.

В отличие от работ упомянутых выше авторов, исследование В. Ф. Эрна, посвященное общей характеристике русской философской мысли, проводило мысль об исключительной оригинальности русской философии⁴. Концепция Эрна интересна, но в своем основном пафосе очень одиозна постоянным подчеркиванием религиозно-православных начал русской философской мысли.

¹ Гавриил (Воскресенский). История философии. Казань, 1840. Ч. VI: Русская философия. С. 5.

² Антонович М. А. Умственные движения в XVIII веке // Современник. 1865. № 12; Корсаков Д. А. Василий Никитич Татищев // Из жизни русских деятелей XVIII века. Казань, 1891; Сумцов Н. Ф. О влиянии схоластической литературы XVII в. на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства // Киевская старина. 1895. Т. I, декабрь; Введенский А. И. Судьбы философии в России. М., 1898; Бобров Е. Философия в России. Казань, 1902. Вып. 6; Филиппов М. Судьбы русской философии. СПб., 1904; Тукалевский В. Н. Из истории философских направлений в русском обществе XVIII в. // ЖМНП. 1911, № 5–6; Эрн В. Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения // Эрн В. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение. М., 1912; Гурвич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915; Радлов Э. Гельвеций и его влияние в России. Пг., 1917; Он же. Очерк истории русской философии. Пг., 1920; Он же. Очерк русской философской литературы XVIII века // Мысль. 1922. № 2–3; Ершов М. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922; Соловьев Е. Опыт философии русской литературы // Собр. соч. Казань, 1922. Т. 1; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. I; Яковенко Б. Очерки русской философии. Берлин, 1922; Сиповский В. В. Этапы русской мысли. Пг., 1924.

³ Бобров Е. Философия в России. Вып. 6. С. 3.

⁴ Эрн В. Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения // Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

Очень интересна также историко-философская концепция П. И. Сакулина, который в русской культуре XVIII столетия выделил три типа философских направлений: философия веры (масонство), философия разума (вольтерьянство), философия чувства (русоизм). Характеризуя и описывая все эти направления, исследователь особенно акцентировал внимание на том, что вольтерьянство в России было специфическим течением философской мысли, вызванным к жизни широким распространением идей Просвещения¹. Сходную трактовку философской мысли России XVIII в. находим в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского и «Путиях русского Богословия» Г. Флоровского.

Поворотным моментом в качественной новой оценке философской мысли XVIII столетия явилась «История русской общественной мысли» Г. В. Плеханова, которая основывалась на методологических принципах научного исследования сложных культурных и идейно-общественных образований. В круг своего исследования, помимо традиционной историко-философской проблематики, Г. В. Плеханов включил широкий комплекс социально-политических и историко-аксиологических вопросов (общая оценка Петровских реформ, отношение «ученой дружины» к самодержавию, идеологическая значимость народных волнений в культурном контексте эпохи, политические настроения и взаимная борьба общественных сил), что сделало его работу актуальной и научно значимой и в настоящее время.

Советская историко-философская наука в своем развитии не только активно опиралась на «Историю общественной мысли» Г. В. Плеханова, но и преодолевала отдельные ее погрешности. В первую очередь это относится к оценке Плехановым такого сложного идейно-общественно-философского феномена, как просветительство. Анализируя отношение «ученой дружины» к самодержавию, В. Г. Плеханов пришел к выводу о том, что «просвещение становилось у нас источником своеобразного политического обскурантизма»².

Одной из первых книг советских историков философии был «Краткий очерк истории философии» под редакцией А. В. Щеглова³. Девятая глава этого исследования, написанная И. Лупполом, была посвящена истории философии в России. Начало зарождения русской философской мысли относилось к XVIII в.; рассматривались философские взгляды М. В. Ломоносова, Г. С. Сковороды, А. Н. Радищева и декабристов. В книге подчеркивалась мысль, что история русской философии представляет борьбу материализма и идеализма, что характерной чертой русской философии «является ее теснейшая связь с общественно-политической мыслью и борьбой»⁴.

¹ Сакулин П. История новой русской литературы: Эпоха классицизма. М., 1918.

² Плеханов Г. В. Соч. М.; Л., 1925. Т. 21. С. 207.

³ Краткий очерк истории философии. М., 1940.

⁴ Краткий очерк истории философии. С. 168.

В 40-х–начале 50-х годов значительно возрос интерес научной общественности к истории русской философии, появляется целый ряд новых исследований¹, в которых усилиями группы авторов (П. Н. Федосеев, М. Т. Иовчук, Г. С. Васецкий, В. С. Кружков, И. Я. Щипанов, О. В. Трахтенберг, Б. М. Кедров и др.) была выработана концепция, объясняющая и интерпретирующая процесс развития русской философской мысли вообще и русской философской мысли XVIII в. в частности.

Разработанная историко-философская концепция стала общепризнанной в советской историко-философской науке, стала директивно-методологическим основанием общего направления дальнейших исследований в области истории русской философской мысли.

Концентрированную формулировку этой концепции можно найти, например, в статье М. Т. Иовчука «Об исторических особенностях и основных этапах развития русской философии»: «В середине и второй половине XVIII в. философская мысль в России оформляется в материалистические философские системы Ломоносова и Радищева, от которых пошли две ветви в развитии материализма в России: материализм в области естествознания и материализм, обосновывающий российское освободительное движение»².

Такой подход к истории русской философской мысли предоставлял исследователям возможность, с одной стороны, сконцентрировать особое внимание исключительно на материалистических учениях и концепциях, которые в исследованиях многих буржуазных ученых трактовались как явления неразвитости философского знания или же вовсе опускались и замалчивались, а с другой стороны, возникала якобы обоснованная возможность не придавать особой значимости идеалистическим и религиозно-мистическим течениям русской философской мысли.

Историко-философская концепция о «двух ветвях в развитии материализма в России» в определенной мере тормозила развитие советской историко-философской науки, но не потеряла своей силы и в настоящее время. Анализ многих современных изданий позволяет прийти к выводу о том, что в их методологическом основании лежит все та же историко-философская концепция, но уже в более развитом, уточненном и дополненном виде.

Одним из первых обобщающих исследований по истории русской философской мысли, включающим в себя период XVIII в., были двухтомные «Очерки

¹ Иовчук М. Т. Развитие материалистической философии в России в XVIII–XIX веках. М., 1940; Он же. Основные черты русской классической философии XIX в. М., 1944; Он же. Формирование философской и общественно-политической мысли XV–XVIII вв. М., 1946; Он же. Основные черты и особенности развития русской философии. М., 1946; Васецкий Г., Иовчук М. Очерки по истории русского материализма XVIII–XIX вв. М., 1942; Кружков В., Федосеев П. Основные черты русской классической философии // Большевик. 1943. № 6; О классической русской философии. М., 1945; Из истории русской философии: Сб. ст. М.; Л., 1949; Из истории русской философии XVIII–XIX вв. Минск, 1952; Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2 т. М., 1955; История философии: В 6 т. М., 1957–1965.

² Из истории русской философии. С. 14.

по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», изданные в 1955 г. под редакцией Г. С. Васецкого, М. Т. Иовчука, А. Н. Маслина, А. Ф. Окулова, З. В. Смирновой, И. Я. Щипанова. В главах с пятой по десятую этого исследования рассматривались вопросы развития философской мысли периода усиления крепостничества и зарождения капиталистических отношений в России; философские взгляды М. В. Ломоносова как основоположника материалистической философии и передового естествознания; общественно-политические и философские взгляды А. Н. Радищева и русских просветителей второй половины XVIII в. Отдельные главы были посвящены также характеристике философской мысли XVIII в. в Белоруссии и на Украине.

В 1957 г. вышел 1-й том 6-томной «Истории философии»¹. В написании глав по истории русской философии XVIII в. принимали участие такие ученые, как О. В. Трахтенберг, Б. М. Кедров, М. Т. Иовчук, И. Я. Щипанов. Это издание сыграло важную роль в советской историко-философской науке, вобрав в себя многие достижения марксистско-ленинской методологии историко-философского исследования.

Издание «Истории философии в СССР»² в наибольшей мере охватывает ложное многообразие философских течений, направлений и учений, которые составляют феномен философской культуры XVIII столетия. Отдельные главы издания посвящены персоналиям (Ломоносов, Радищев), просветителям. В главе «Идеалистическая и религиозно-мистическая философия второй половины XVIII в.» рассматриваются философские взгляды М. М. Щербатова и масонов. Большой заслугой издания является тот факт, что наряду с изложением истории русской философии в отдельных главах рассматривается развитие философской мысли Украины, Белоруссии, Литвы, Молдавии и т. д.

Историки философии в наших республиках приложили много усилий для написания научных исследований по истории своей отечественной философской мысли. Отдельные главы и разделы их книг посвящены и философской мысли XVIII в.: отношениям, связям и взаимовлияниям с русской философской мыслью XVIII столетия.

Большая группа украинских ученых специализируется на истории философской мысли XVIII в., они проводят исключительно важную работу по переводу и изданию памятников философской мысли того периода, пишут содержательные статьи и книги³. Особенно много внимания отводят они изучению, исследованию и пропаганде философского наследия Г. С. Сковороды⁴. Важная ра-

¹ История философии. Т. 1.

² История философии в СССР. М., 1968. Т. 1–2.

³ Ничик В. М. Феодан Прокопович. М., 1977; Она же. Из истории отечественной философии конца XVII–начала XVIII в. Киев, 1978; Кашуба М. В. Георгий Конисский. М., 1979.

⁴ Від Вишеньського до Сковороди. Київ, 1972; Філософія Григорія Сковороди. Київ, 1972; Григорій Сковорода. Київ, 1975; и др.

бота проводится также по изучению рукописного наследия профессоров Киево-Могилянской академии, по осмыслению и историко-философскому анализу их философских учений¹. Изучение философских курсов Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий является важной и актуальной задачей историко-философского исследования при написании полной и всеобъемлющей истории философской мысли XVIII столетия.

Московский университет, основанный в XVIII в. по инициативе М. В. Ломоносова и графа И. И. Шувалова, был одним из важных центров изучения и преподавания философии².

В развитии русской философской мысли особенно велика и значительна была роль М. В. Ломоносова. Когда В. И. Ленин писал о наличии в России солидной материалистической традиции, то в первую очередь подразумевалось философское наследие М. В. Ломоносова. Советские исследователи уделили много внимания творчеству великого русского мыслителя. Библиографические указатели по истории русской философии, изданные Институтом научной информации³, насчитывают за период 1917–1977 гг. 288 публикаций о М. В. Ломоносове, в которых самым тщательным образом рассмотрены и проанализированы многообразные стороны его энциклопедической деятельности. Общим выводом из исследований советских авторов является утверждение за мыслителем статуса родоначальника материалистической традиции в формировании, становлении и развитии русской философской мысли XVIII в.⁴ Среди монографий, посвященных этой теме, необходимо отметить коллективный труд под редакцией С. Р. Микулинского и А. П. Юшкевича «Развитие естествознания в России, XVIII–начало XIX в.» (М., 1977) и книгу Н. Ф. Уткиной «Естественнонаучный материализм в

¹ Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрущенко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.

² Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России. М., 1957; История философской мысли в Московском университете. М., 1982.

³ История русской философии: Указ, лит., изд. в СССР на рус. яз. за 1917–1967: В 3 ч. М., 1975; История русской философии: Указ, лит., изд. в СССР на рус. яз. в 1968–1977 гг. М., 1981.

⁴ Райков Б. Е. Естественно-историческое образование в XVIII веке: (Этюд по истории школьного естествознания в России) // Просвещение: Пед. сб. Пг., 1822. Вып. 2; Громбах С. М. Материалистические взгляды русских врачей XVIII века // Клиническая медицина. М., 1949. № 3; Zubov B. P. О некоторых работах по истории естествознания, появившихся в России на рубеже XVIII и XIX вв. // Ин-т истории естествознания и техники АН СССР. 1955. Т. 4; Уткина Н. Ф. Взаимоотношение математики и естественных наук в России в XVIII веке // Вопросы философии. 1964. № 8; Перель Ю. Г. К вопросу о времени признания учения Коперника в России // Историко-астрономические исследования. М., 1966. Вып. 9; Святский Д. О. Астрономия петровского времени // Там же. Болгарский Б. Отражение понятия о пространстве и времени в философии некоторых русских деятелей науки в XVIII и XIX веках // Учен. зап. Казань. Гос. пед. ин-т. 1968. Вып. 60, сб. 15; Иванов А. П., Дятлова В. И. К истории развития в России взглядов о единстве и целостности организма // Тюмен. гос. ин-т. 1968. Т. 1.; Шапов С. А. Некоторые проблемы атомизма в русской философии и их значение для современности // Учен. зап. Моск. обл. ин-та. 1979. Т. 261. Философия, вып. 16; Юшкевич А. П. История математики в России до 1917 г. М., 1968; см. также: Zubov B. P. Историография естественных наук в России (XVIII–первая половина XIX в.). Л., 1956.

России XVIII века». Авторы первой книги особенный акцент сделали на рассмотрении натурфилософской идеи в контексте философских и общественно-политических взглядов крупнейших русских естествоиспытателей XVIII столетия. Вторая монография выявляет и рассматривает типологические особенности естественнонаучного материализма. «В условиях России XVIII в. ...наблюдалось повышенное тяготение естественнонаучного фрагментарного материализма к системному философскому материализму. С наибольшей определенностью это нашло свое выражение в трудах М. В. Ломоносова, признанного основоположником материалистической традиции в русской философии»¹. Автор уделил особенное внимание внутренней взаимосвязанности естественнонаучного материализма с философскими идеями русского и западноевропейского Просвещения с его культом разума, человеческого познания и прогресса.

Проблема русского Просвещения является коренной и основополагающей в русской культуре XVIII столетия. Выше уже была приведена общественно-политическая оценка этого культурного явления, сделанная В. Г. Плехановым. Еще более резкую оценку русских просветителей можно найти у Г. Г. Шпета: «...просвещением забаррикадировали себя от серьезной науки и от философии»². Советские исследователи при подходе к проблемам просвещения опираются на ленинские оценки западного и русского просветительства, высказанные в известной статье «От какого наследства мы отказываемся?» (1897).

Сложность проблемы зафиксирована уже на уровне терминологических различий, которые в той или иной мере эксплицируют сами термины «просвещение» и «просветительство». В большинстве случаев «просвещение» понимается как форма деятельности. «Между тем “просветительство” обозначает не форму деятельности, а форму идеологии. Это идеи, мировоззрение, прогрессивная философская система XVIII в.»³

Важность и особая значимость сложного и широкого комплекса проблем, связанных с определением и интерпретацией культурного феномена «Просвещение», характеризуются уже одним наличием большого количества статей в различных энциклопедиях и энциклопедических словарях⁴, наличием большо-

¹ Уткина Н. Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века. М., 1971. С. 194.

² Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. С. 24.

³ Всеволодский-Гернгросс В. Н. О терминах «просвещение» и «просветительство» // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.; Л., 1961. С. 141.

⁴ Кареев Н. Просвещение // Энцикл. слов. Брокгауз и Ефрон. СПб., 1898. Т. 25; Дынин М. Просветительская философия // МСЭ. М., 1930. Т. 6; Верцман И. Просвещение // Лит. энциклопедия. М., 1935. Т. 9; Зутис Я. Просвещения эпоха // БСЭ. М., 1940. Т. 47. Просветители в России // БСЭ. 2-е изд. М., 1955. Т. 35; Просвещения эпоха // Там же; Просвещение // Филос. энциклопедия. М., 1967. Т. 4; Фишман О. Л., Левинсон А. Г. Просвещение // СИЭ. М., 1968. Т. 2; Володин А. И. Просвещение в России // Там же; Верцман И. Е., Володин А. И. Просветительство // Крат. лит. энциклопедия. М., 1971. Т. 6; Володин А. И. Просвещение в России // Там же; Просветительство // Филос. слов. 3-е изд. М., 1972; Левинсон А. Г., Фишман О. Л. Просвещение // БСЭ. 3-е изд. М., 1975. Т. 21; Ям К. Е. Просвещение // Филос. энцикл. слов. М., 1983.

го количества книг, статей и исследований¹. Широкое распространение получили публикации, построенные на характеристике отдельных персоналий в контексте идей русского Просвещения².

Историко-философская характеристика русских просветителей второй половины XVIII в. нашла свое обобщающее выражение в книге И. Я. Щипанова. Автор осветил широкий круг философских проблем, проникнутых просветительским мирозерцанием (отношение просветителей к крепостному праву и общественному устройству; специфические условия зарождения просветительской философии в борьбе с религиозно-идеалистическими направлениями русской мысли XVIII в.; проблемы онтологии и гносеологии у просветителей; атеизм и антиклерикализм просветительской мысли; отношение просветителей к теориям «естественного права» и «общественного договора»).

Большую общественно-политическую и философскую значимость как одна из центральных проблем истории русской философской мысли XVIII столетия несет на себе проблема отношения к Петровским реформам. Философская мысль в эпоху петровских преобразований долгие годы оставалась недостаточно изученной. Исключение составляли только философские идеи М. В. Ломоносова, которые в советской историко-философской литературе всегда были объектом пристального внимания.

Во второй половине 50-х годов были опубликованы два историко-философских исследования с оценкой исторической значимости петровских преобразований³. Эти работы прорвали брешь в славянофильской критике петровских реформ, которые в советской историографии оцениваются в целом, за немногочисленными исключениями отдельных мнений, как прогрессивное явление, способствовавшее укреплению общественно-политической и культурной мощи Русского государства.

Оценка Петровских реформ содержится почти во всех исследованиях, затрагивающих русскую культуру первой половины XVIII в., и они рассматрива-

¹ Вульфийс А. Г. Основные проблемы эпохи Просвещения. Пг., 1923; Орлов В. Русские просветители 1790–1800-х годов. М., 1950; Проблемы русского просвещения в литературе XVIII в.; Русские просветители (от Радищева до декабристов). М., 1966. Т. 1–2; Проблемы просвещения в мировой литературе. М., 1970; Век просвещения. М.; Париж, 1970; Каменский З. А. Философские идеи русского просвещения. М., 1971; Щипанов И. Я. Философия русского Просвещения. М., 1971; Малинин В. А. Философия русского просвещения // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1972. № 2. Поспелов Г. П. Просветительство в истории русской литературы // Вопр. лит. 1975, № 7.

² Макогоненко Г. П. Николай Новиков и русское Просвещение XVIII века. Л.; М., 1951; Серман И. З. Тредиаковский и просветительство (1730-е годы) // XVIII век. М.; Л., 1962. Сб. 5; Витнер Э. Феофан Прокопович и начало русского Просвещения // Там же. М.; Л. 1966. Сб. 7. Макогоненко Г. П. Карамзин и Просвещение // Славянские литературы: VII Междунар. съезд славистов, Варшава, август 1973 г.: Докл. сов. делегации, М., 1973; Он же. Карамзин и Просвещение // Рус. лит. 1974. № 2.

³ Петров Л. А. Философские взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира // Тр. Иркут. ун-та. Сер. философии. 1957. Т. 20. Вып. 1.; Бетяев Я. Д. Общественно-политическая и философская мысль в России в первой половине XVIII в. Саранск, 1959.

ются в широком диапазоне конкретного выражения – от простой постановки вопроса¹ до типологической характеристики петровских преобразований как культурно-исторического феномена², формирующего в общественном сознании и в идеологии русского общества такие оппозиции, как «свое – чужое», «Россия – Запад» и т.д.

К концу 40-х годов относится одна из первых советских публикаций о масонстве³. В главе «Масонская литература» был сделан подробный анализ философских и этических идей русского масонства второй половины XVIII в. Впоследствии появился целый ряд статей⁴, в которых рассматривались идейно-литературные позиции масонов; социально-психологические аспекты критики масонством официальной религиозной морали; философская реакция масонства на рационалистические и материалистические идеи русских просветителей. В целом можно сказать, что еще не изучены и не проанализированы все источники и все проявления масонской идеологии и что наши представления о философских идеях масонства XVIII в. находятся в стадии научной разработки и изучения.

В связи с масонством встает сложная проблема историко-философской оценки творчества Н. И. Новикова. Формальная принадлежность его к масонской ложе московских розенкрейцеров дает основание рассматривать его деятельность в русле масонской идеологии. С другой стороны, конкретный анализ его философского мирозерцания требует включения философских идей Н. И. Новикова в контекст развития идеологии русского просветительства. Ряд публикаций рассматривает масонские связи Новикова⁵. Этим работам противостоит

¹ Лихачев Д. С. Была ли эпоха так называемых «петровских реформ» перерывом в развитии русской культуры? // Междунар. науч. конф. «Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций (XVIII–XIX вв.)»: Тез. докл. и сообщ. М., 1974.

² Лотман Ю., Успенский Б. К семиотической типологии русской культуры XVIII века // Художественная культура XVIII века: Материалы науч. конф. М., 1973; Успенский Б. А.

³ Масонская литература // История русской литературы. М.: Л., 1947. Т. 4, Ч. 2. Гл. III.

⁴ Плимак Е. Г. Масонская реакция против империализма в России (70–90-е годы XVIII века) // Вopr. философии. 1957. № 2; Кочеткова Н. Д. Идейно-литературные позиции масонов 80–90-х годов XVIII в. и Н. М. Карамзин // Русская литература XVIII века: Эпоха классицизма. М.: Л., 1964; Некрасов С. М. Поиски «истинного христианства» русским масонством XVIII века и Л. Н. Толстой // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Л., 1976. Вып. 3; Некрасов С. М. Принцип свободы и равенства в идеологии русского масонства XVIII в. и крепостное право // Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976; Некрасов С. М. Элементы социально-психологической мотивации идеологии русского масонства // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Л., 1974; Павлов Г. В. К характеристике социальных идеалов русского масонства // Науч.-техн. конф. по итогам науч.-исслед. работ. Реф. докл. Секция обществ. наук. М., 1971; Солодкий Б. С. К вопросу об оценке русского масонства в современной советской литературе // Актуальные проблемы истории общественной мысли. М., 1973. Вып. 2; Солодкий Б. С. Проблема человека в русском масонстве // Науч. тр. Кубан. ун-та. Краснодар, 1974. Вып. 184.

⁵ Вернадский Г. Николай Иванович Новиков. Пг., 1918; Рогинский А. М. Н. Новиков и «Орден русских рыцарей» // Тарт. ун.: Материалы 22-й науч. студ. конф. Поэтика. История литературы. Лингвистика. Тарту, 1967; Биленкис Б. заметки о Н. И. Новикове // Quinquagenario. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972.

подавляющее большинство исследователей, в работах которых делается вывод о просветительском характере его общественно-политических и философских взглядов.

По историографической разработке философских персоналий XVIII в. Н. И. Новиков стоит на третьем месте после М. В. Ломоносова и А. Н. Радищева. Среди монографий о Н. И. Новикове следует упомянуть еще о работах В. П. Семенникова, А. В. Западова и Л. А. Дербова¹, в которых дается историко-философская характеристика разносторонней деятельности русского мыслителя. Вообще монографической разработке персоналий XVIII в. уделяется еще недостаточное внимание².

Важное место в историографическом обзоре философской литературы XVIII в. занимают исследования, посвященные связи и взаимовлияниям русской и западноевропейской философской мысли³.

А. В. Гулыга разыскал философский трактат под названием «Дианиология, или Философская схема мышления», написанный А. М. Белосельским-Бе-

¹ Семенников В. П. Книгоиздательская деятельность Н. И. Новикова и Типографической компании. Пг., 1921; Западов А. В. Новиков. М., 1968; Дербов Л. А. Общественно-политические и исторические взгляды Н. И. Новикова. Саратов, 1974.

² Берков П. Н. А. П. Сумароков, 1717–1777. М.; Л., 1949; Рабинович В. И. Революционный просветитель Ф. В. Каржавин. М., 1966; Денисов А. П. Леонтий Филиппович Магницкий, 1669–1739. М., 1967; Федосов А. И. Из истории русской общественной мысли XVIII столетия: М. М. Щербатов. М., 1967; Кислягина Л. Г. Формирование общественно-политических взглядов Н. М. Карамзина (1785–1803 гг.). М., 1976; Табачников И. А. Г. С. Сковорода. М., 1972; Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977; Кашуба М. В. Георгий Конисский. М., 1979; Бобынз Г. Е. Философские воззрения Антиоха Кантемира. Кишинев, 1981; Он же. Гуманизм в философской и общественной мысли Молдавии в XVII–начале XVIII в. Кишинев, 1988.

³ Радлов Э. Л. Гельвеций и его влияние в России. Пг., 1917; Луппол И. К. Русский гольбахинец конца XVIII в. // Под знаменем марксизма. 1925. № 3; Пумпянский Л. В. Кантемир и итальянская культура // XVIII век. М.; Л., 1935. Сб. 1; Он же. Тредиаковский и немецкая школа разума // Западный сборник. М.; Л., 1937. Т. 1; Он же. М. В. Ломоносов и немецкая школа разума // XVIII век. Л., 1983. Сб. 14; Нечкина М. В. Вольтер и русское общество // Большевик. 1944. № 22; Алексеев М. П. Вольтер и русская культура XVIII века // Вольтер: Статьи и материалы. Л., 1947; Прийма Ф. Я. Антиох Кантемир и его французские литературные связи // Русская литература. (Тр. отд. нов. рус. лит.). М.; Л., 1957. Т. 1; Алексеев М. П. Д. Дидро и русские писатели его времени // XVIII век. М.; Л., 1958. Сб. 3; Гуковский Г. А. Русская литература в немецком журнале XVIII века // Там же; Лотман Ю. М. Радищев и Мабли // Там же; Он же. Руссо в русской культуре XVIII века. // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969; Люблинский В. С. Новое в русских связях Вольтера // XVIII век. Сб. 3; Першковиц З. И. Идеинные связи русских и французских просветителей 18 века: (Кантемир и Монтескье) // Вестн. истории мировой культуры. 1959. № 4; Русская литература XVIII века и славянские литературы. М.; Л., 1963; Западов В. А. Державин и Руссо // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. М., 1974. Вып. 1; Лихотин Г. А. Марешаль и «Завещание Екатерины II»: (К истории одной литературной мистификации). Л., 1974; Антохина Н. В. Ломоносов и французская научно-философская культура XVIII века // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1977. Вып. 4; Гулыга А. Из забытого // Наука и жизнь. 1977. № 3; Ланжевен Л. М. В. Ломоносов и Р. Бойль // Ломоносов. Сб. ст. и материалов. Л., 1977. Вып. 2. Русская культура XVIII века и западноевропейские литературы. Л., 1980; Кибальник С. А. Об одном французском источнике эстетических взглядов Тредиаковского // XVIII век. Л., 1981. Сб. 13.

лозерским и высоко оцененный И. Кантом. Трактат русского автора XVIII в. был написан на французском языке и издан в 1790 г. в Дрездене. Впоследствии появились издания этой работы на немецком, английском и итальянском языках. Русский перевод «Дианиологии», подготовленный А. В. Гулыгой, опубликован в «Историко-философском ежегоднике, 1988» (М., 1988).

Для характеристики русской философской культуры XVIII столетия существенны исследования по истории эстетической и психологической мысли, работы по истории атеистической мысли этого периода¹. Особенно выделяется исследование М. В. Соколова², в котором в заключительной главе по существу дана историко-философская характеристика философских и психологических воззрений Н. В. Татищева, А. Д. Кантемира, М. В. Ломоносова, Г. С. Сковороды, Я. П. Козельского, А. Н. Радищева.

Среди последних исследований, посвященных историко-философскому анализу философской мысли XVIII в., обращает на себя особенное внимание публикация рукописных курсов по этике профессоров Киево-Могилянской академии. Перевод с латинского языка и научный комментарий осуществила М. В. Кашуба, включившая в свою публикацию философские тексты Стефана Калиновского, Сильвестра Кулябки, Михаила Казачинского и Георгия Конисского³.

Различные точки зрения в теоретическом осмыслении философской культуры России XVIII в. представлены в исследовании сотрудников Института философии АН СССР⁴. Сборник включает в себя разнообразный по характеру материал: описание еретических кружков XVIII столетия (В. В. Мильков), историко-философский анализ рукописного философского словаря начала XVIII в. (Л. А. Черная), а также ряд проблемных статей, рассматривающих вопросы русского просвещения XVIII в. (Н. Ф. Уткина) и аристократической оппозиции (А. Д. Сухов), а с другой стороны, философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII в. (А. И. Абрамов).

Большое внимание проблемам истории русской философии уделяют зарубежные исследователи. Основной акцент при этом делается на русской филосо-

¹ *Ананьев Б. Г.* Из истории психологических воззрений в России в XVIII столетии // Сов. педагогика. 1939. № 11/12; *Гурова Р. Г.* Передовая психологическая мысль в Московском университете XVIII в. // Там же. 1952. № 4; Она же. Вопросы психологии в трудах физиологов XVIII века // Очерки по истории русской психологии. М., 1957; *Линькова Н. П.* Вопросы психологии в русской периодике второй половины XVIII века // Тез. докл. на I съезде о-ва психологов, 29 июня–4 июля 1959 г. М., 1959. Вып. 3; *Голодно А. И.* Из истории русской общественной мысли XVIII века: (Рукописная материалистическая, атеистическая и политическая литература в России конца XVIII века) // Тр. Моск. ин-та тонкой хим. технологии. М., 1962. Вып. 3; *Коган Ю. Я.* Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962; *Наина Р.* Литература и публицистика XVIII века в борьбе с религией // Художественная литература в борьбе с религией. Минск, 1962; *Валицкая А. П.* Русская эстетика XVIII века. М., 1983.

² *Соколов М. В.* Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963.

³ Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст. Киев, 1987.

⁴ Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987.

фии XIX в., но и философские идеи России XVIII в. все чаще становятся объектом историко-философского исследования¹. Проблемы русской философии XVIII в. привлекают внимание также и ученых социалистических стран².

Современная западная историография в своем возрастающем интересе к философской культуре России XVIII в. особое внимание уделяет анализу социально-философского творчества А. Н. Радищева, характеристике исторической значимости Петровских реформ, социально-историческим вопросам, связанным с оценкой восстания Е. Пугачева³.

При общей направленности методологических установок исследования некоторых западноевропейских ученых последних лет значительно отличаются по тону и характеру общих оценок русской философской мысли XVIII в. Нигилистическое отношение к русской культуре в отдельных работах сменилось более объективной оценкой значения русской философской культуры XVIII в. в развитии общеевропейской философской мысли.

При характеристике общей направленности исследований по истории русской философской мысли XVIII в. обращает на себя внимание тот факт, что советские ученые постоянно расширяют круг изучаемых источников, вводят в научный оборот новые имена, много внимания уделяют осмыслению закономерностей историко-философского процесса.

¹ *Grasshoff A.* Antioch Dmitrievic Kantemir und Westeuropa. B., 1966; *Lauch A., Lehman U.* Humanistische Traditionen der russischen Aufklärung. B., 1972; *Donnert E.* Politische Ideologie der russischen Gesellschaft zu Beginn der Regierungszeit Katharinas II.: Gesellschaftstheorien und Staatslehren in der Ära des aufgeklärten Absolutismus. B., 1976; *Donnert E.* Zur Weltaussehung und gesellschaftspolitischen Wirksamkeit N. J. Novikowes // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. B., 1983. Jg. 31, H. 4.

² См.: подробную библиографию их работ в кн.: *Русская литература XVIII века и славянские литературы*. М.; Л., 1963.

³ *Tompkins S.* Russian mind from Peter the Great Through the Enlightenment. Oklahoma, 1953. Vol. 1; *The Eighteenth Century in Russia*. Oxford, 1973.

ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В РУССКОМ КОНСЕРВАТИВНОМ ГЕГЕЛЬЯНСТВЕ (К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ Б. Н. ЧИЧЕРИНА)

Термин метафизика возник случайно, но со времен библиотекаря Александрийской Библиотеки Андроника Родосского прочно вошел в историю западноевропейской философской культуры. Наука о первых причинах и о первой сущности, именуемая в свое время Аристотелем «первой философией», была названа метафизикой и с тех пор умозрительная наука о бытии, в противоположность конкретным эмпирическим наукам, изучающим отдельные части бытия, стала также называться метафизикой. Метафизика всегда стремилась познать бытие в целом, постигнуть сущность, первооснову бытия, так сказать, истинное бытие. Поднимая вопрос об истинном бытии, метафизика неизбежно удваивала все проблемы – вопросы, разрешенные эмпирическими науками, метафизика решала еще раз совершенно особым философским способом. Этим объясняются многочисленные конфликты метафизики с частными науками, которые, как правило, возникали из-за того, что иногда не проводилось различие между различными уровнями, различными срезами бытия. Если конкретные науки занимались исследованием различных конкретных форм бытия, исследованием имманентного бытия, то объектом метафизического рассмотрения всегда было трансцендентное бытие.

«Вечность» философских проблем особенно наглядно проявляется при знакомстве с различными системами метафизических учений. Многовековая история метафизики¹ свидетельствует о многочисленных попытках переосмысления самого понятия «метафизика», о периодах ее высочайшего расцвета и полного отрицания.

Современная западноевропейская философия также далека от окончательного решения вопроса о метафизике. Например, Мартин Хайдеггер послесловие к своей лекции «Что такое метафизика?» начинал с утверждения того, что «вопрос “Что такое метафизика?” остается вопросом»². Более того, он утверждал, что

¹ Любомудров И. М. Введение в историю метафизики. Ковров, 1906.

² Хайдеггер М. Работы по культурологии и теории идеологий (Европейский нигилизм). М., 1961. С. 205.

подобный вопрос может возникнуть лишь внутри такой мысли, которая стоит на пути к преодолению метафизики. Всякое отношение к сущему, писал в послесловии к вышеупомянутой лекции Хайдеггер, характеризуется определенным уровнем знания о бытии и неспособностью воспринять истину этого знания и следовать ей. «Эта истина есть истина о сущем. Метафизика есть история этой истины». Метафизика всегда и постоянно пребывает в сфере истины бытия, которая является для нее «неузнанным необоснованным основанием»¹. Эта неузнанная необоснованность оснований привела к тому, что лекция «Что такое метафизика?», прочитанная М. Хайдеггером 24 июля 1929 г. в Фрейбургском университете, вызвала ряд серьезных сомнений его современников и подверглась резкой критике в немецкой философской периодике. Философские взгляды Хайдеггера были определены как законченный «нигилизм философии ничто», как философия ужаса, как философия голого чувства, ставящая под угрозу «точное» мышление рассудочного эмпиризма.

Перефразируя хайдеггеровскую оценку этой критики, можно сказать, что философ считал очень полезным для себя и своей дальнейшей работы не только сомнения думающего вопрошания, но и грубые заблуждения полемической ярости. Последующее продумывание в покое терпеливого осмысления, подчеркивал Хайдеггер, привело его к написанию послесловия к своей лекции «Что такое метафизика?» Оставив в стороне ответы Хайдеггера своим оппонентам, отметим лишь тот момент в его рассуждениях, в котором подчеркивается его фундаментальное убеждение, что метафизика всегда была и остается одной из актуальнейших областей приложения философских усилий мыслящего человечества.

Высокая оценка метафизики как одной из важнейших областей философского знания разделялась многими мыслителями. Еще задолго до Хайдеггера с обоснованием и защитой метафизики выступил русский философ Л. М. Лопатин, который, называя метафизику умозрительной философией, считал, что продолжает дело Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Спинозы и Гегеля. Защищать метафизику Лопатину приходилось в основном от критики со стороны позитивизма. Философ был убежден, что «метафизика далеко еще не пережита человечеством, что ее нельзя сдавать в архив, нельзя относиться к ней с презрительным высокомерием, что, напротив, без нее невозможно обойтись, – без нее жить нельзя тому, кто мыслит и в то же время не хочет сам себя обманывать призраками»².

Активный интерес к метафизике возник в России еще в конце XVIII – начале XIX вв. – как учебная дисциплина метафизика преподавалась в духовных академиях, был издан также целый ряд переводов, а также и отечественных со-

¹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 207.

² Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов, М., 1911. С. XXII.

чинений по метафизике, которая в то время часто отождествлялась с логикой или умословием¹.

Много внимания проблемам метафизики уделяли С. Н. Трубецкой² и В. С. Соловьев. Последний полагал, что метафизика или умозрительная философия в своих основоположениях должна исходить из религиозной истины, что между умозрительной системой метафизики и теософией нет явно различимых границ.

* * *

Одним из крупнейших русских метафизиков можно считать Б. Н. Чичерина. Анализ попытки В. Н. Чичерина обосновать метафизику как систему философских знаний представляет определенный интерес в плане истории метафизических учений. Высокую оценку его философского творчества дал В. Ф. Асмус: «В университетской философии второй половины XIX в. Чичерин безусловно был одной из виднейших фигур. По широте и основательности образования, по разносторонности творчества он стоял выше других университетских деятелей в области философии»³.

Период университетской деятельности В. Н. Чичерина был невелик (1861–1868), прочитанный им курс лекций по государственному праву большой популярности ему не принес. Вообще В. Н. Чичерин никогда не был властителем дум, и влияние его философских идей в истории русской общественной мысли было невелико, что объясняется, может быть, тем, что он был одним из основателей юридической школы государственного права, утверждающей ведущую роль государства и юридических установлений в социально-историческом процессе.

Заслуги В. Н. Чичерина больше признавались в высших сферах государственной власти. При императоре Александре II философ был приглашен воспитателем к наследнику престола, как уверенный идеолог монархического строя. Он был автором сочинений «Собственность и государство» (1881–1883), «Курс государственной науки» (1884–1890), «Философия права» (1900).

Начав свою деятельность в лагере западничества, как один из молодых представителей «идеалистов 40-х годов», Б. Н. Чичерин глубоко изучил и воспринял гегелевскую философскую систему. На протяжении всей своей жизни

¹ Христиан Баумейстер *Метафизика*. М., 1764; Баумейстеровая метафизика, перевод Толмачева. М., 1808; *Метафизика* Евгения Булгара на еллино-греческом. Вена, 1805; *Начертание метафизики* Лубкина. Казань, 1816; *Юрьевич И. И.* Краткое начертание метафизики. Т. 1–2. СПб., 1824–1825; *Черты умозрительной философии* Галича. СПб., 1829.

² *Буткевич Т.* Метафизические воззрения кн. Сергея Трубецкого // *Вера и Разум*, 1891. Т. II. Ч. 1.

³ *Асмус В. Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX в. // *Гегель и философия в России*. М., 1974. С. 183–184.

он оставался последовательным гегельянцем, развивая наиболее консервативные и теистические стороны философии Гегеля.

Философское мышление Чичерина всегда отличалось ярко выраженной консервативностью и высокой степенью догматизма. Критическое отношение к философии Гегеля, начавшееся в России после 40-х годов XIX в., охватило по-разному многих (Герцена и Огарева, Киреевского и Самарина), но только не Чичерина, который полагал, что теоретические построения критиков гегелевской философии строятся на неверном понимании умственных определений и диалектического метода немецкого мыслителя. Чичерин был далек от признания «Логики» Гегеля совершенным и безукоризненным произведением: язык варварский, мысли темны, переходы искусственны, структура работы несовершенна. «Но это все-таки единственная грандиозная и истинно научная попытка вывести всю систему умозрительных понятий, которыми руководится человеческий разум в познании вещей. Гегель положил прочные основания этому зданию; вся дальнейшая работа должна примыкать к нему. В этом состоит главная задача настоящего времени, никакой философ не может от нее уклониться, ибо это основа всей философии»¹.

Чичерин прожил долгую жизнь, наполненную, с одной стороны, активной общественно-политической деятельностью, а с другой – напряженно-аналитической работой кабинетного ученого. Если даже отвлечься от многообразия приложений его интеллектуальных усилий (вплоть до написания труда «Система химических элементов») и ограничиться исключительно областью философской характеристики, то и здесь мыслитель предстает в различных и далеко не однозначных планах. Чичерин чутко реагировал на современные ему философские идеи и зачастую выступал с резкой их критикой. Книга «Положительная философия и единство науки» (1892) была посвящена обстоятельной критике первого позитивизма Конта. Книга Чичерина «Мистицизм в науке» (1880) и ряд публикаций в журнале «Вопросы философии и психологии» («Существо и методы идеализма», «Еще об идеализме», «О началах этики», «Реальность и самосознание»)² раскрывали отношение русского гегельянца к философским взглядам В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого, которые состояли с ним в длительной философской полемике.

Критическое отношение Вл. Соловьева к позитивизму (им был написан целый цикл сочинений направленных против западноевропейского позитивизма – «Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания»,

¹ Чичерин Б. Н. Метафизика есть ли наука? // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. IV (54). С. 650.

² Журнал Вопросы философии и психологии опубликовал двенадцать больших статей Б. Н. Чичерина и целый ряд направленных против него полемических статей Вл. Соловьева и С. Н. Трубецкого. – См.: Указатель статей, рецензий и заметок // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. V (100).

«Критика отвлеченных начал») не снимало остроты критического неприятия Чичериным «Оправдания добра» – книги послужившей поводом к их философско-религиозным и метафизическим разногласиям.

Совокупность философских идей, характеризующих Чичерина как метафизика, в той или иной мере содержалась во всех его книгах и статьях. Наиболее полное и систематическое изложение метафизические идеи нашли в таких работах как «Основания логики и метафизики», «Наука и религия», «Вопросы философии», «Метафизика есть ли наука?», «Пространство и время».

В реферате «Метафизика есть ли наука?», посланном Чичериным на международный философский конгресс в Париже, актуальнейшим философским вопросом второй половины XIX в. объявлялось противопоставление метафизики и науки. Является ли опыт единственным источником знания? Может ли наука существовать и развиваться без метафизических понятий? Чичерин часто обращал внимание на ограниченность опытного знания, на отсутствие внутренней связи между явлениями, которые даются опыту посредством внешних и внутренних чувств. Познающий индивид, по мнению Чичерина, посредством своих чувств познает очень ограниченную сферу бытия и окружен бесконечностью непознаваемого. Природа, жизнь, сама сущность человека, все высшие вопросы нравственного мира остаются для него непроницаемой тайной. По Чичерину, именно этот мир непознаваемого составляет круг проблем, к которому разумом и сердцем стремится человек. «Разум, по своей природе, выступает из пределов опыта»¹ и опытная наука сама признает свои границы. Но точно ли наука находится в этом положении? – ставил вопрос Чичерин и тут же высказывал предположение: не идет ли наука за пределы того, что указывают нам чувства, и нет ли другого источника знания, открывающего более широкие горизонты? Опытная наука, продолжал русский метафизик, не должна ограничиваться установлением последовательности явлений, а должна разыскивать их причины. Чичерин возводил причинность в общий закон на основании того, что это понятие возникает «...из самого разума, для которого оно является необходимым требованием, и который поэтому, в силу собственных законов, прилагает его ко всем явлениям, хотя часто он не может указать, какая между ними есть рациональная связь»².

Эмпирические теории позитивистов не признавали общезначимости категории причинности, понятий субстанции и силы и считали их не более как пустыми созданиями умозрения. Позитивистскому отношению к умозрительным понятиям Чичерин противопоставлял подход Гегеля, у которого логический вывод категорий построен на метафизических основаниях. Гегель, по мнению

¹ Чичерин В. Н. Метафизика есть ли наука? // Вопросы философия и психологии. 1900. Кн. IV (54). С. 641.

² Там же. С. 643.

Чичерина, придавал огромное значение метафизическим принципам и основаниям. «Его метафизика вся заключается в его логике»¹.

Русский гегельянец проводил различие между логикой конкретной и логикой отвлеченной. Первая занимается описанием и определением всех действий человеческого ума в познании вещей; вторая, осуществляет вывод *a priori*, описывает и определяет все рациональные понятия, заключающиеся в разуме. Отвлеченная логика, по мнению Чичерина, сливается с метафизикой и составляет ее основание. На вопрос является ли метафизика наукой? – русский метафизик дает следующий ответ: «Если логика есть наука, то такова же и метафизика»².

Метафизика являлась для Чичерина строгой дисциплиной и имела очерченное содержание, точно определенное и доступное исследованию, так как умозрительные понятия разума суть достоверный факт, такой же достоверностью обладает и их логическая связь. Законы разума являются одновременно и законами реального мира, и поэтому понятия разума, выражая эти законы, соответствуют природе вещей. Русский философ полагал необходимым, чтобы метафизика выработала ясные и точные понятия, слагающиеся в цельную систему, а с другой стороны, чтобы опытные науки были достаточно развиты для восприятия рациональных конструкций разума. Если нет одного из этих двух условий, то в конкретном приложении отвлеченных понятий к эмпирической науке всегда возможна ошибка: «В этом заключается тайна всех заблуждений философии в истории человеческой мысли»³.

В работе «Основания логики и метафизики» Чичерин вновь обращался к противопоставлению метафизики и науки. Мыслитель подчеркивал противоположность двух отношений к метафизике в XIX веке. Большое увлечение метафизическими основаниями и построениями метафизических систем сменилось полным отрицанием метафизики, в связи с обращением философской мысли к опыту, как единственному источнику познания материальных и духовных явлений действительности.

Отрицание материализмом и позитивизмом умозрительных метафизических начал являлось, по Чичерину, данью временному увлечению, так как они не в состоянии свести к единству противоположные явления мысли и материального бытия. Естественнаучные представления о материи, о силе, об атомах, о законе как господствующей в мире необходимости, являлись сугубо метафизическими понятиями, и опытная наука, как и метафизика, использовала их в обосновании своих взглядов.

Общность метафизики и науки проявлялась в непосредственном совпадении метафизики с эмпирическим опытом человеческой деятельности. Метафи-

¹ Чичерин В. Н. Указ. соч. С. 650.

² Там же. С. 651.

³ Там же. С. 653.

зические начала одной своей стороной обращены к сфере умознания, а другой к сфере явлений. «Первая область, в которой метафизические начала становятся явлением, есть единичная душа человека»¹.

Дальнейшей сферой проявления метафизических начал являлась область общественных отношений, определяемая руководящим принципом, выраженном в праве. «Право есть определение свободы, а понятие свободы есть метафизическое начало»². Вопросы соотношения свободы и необходимости, вопрос о сущности самого понятия свободы не могут быть, по Чичерину, разрешены без метафизического истолкования. Соединение гегелевского монизма с настойчивым утверждением «свободы воли» определило своеобразную направленность его философских взглядов, которые, в конце концов, выразились в религиозном характере его метафизической системы.

Другим метафизическим началом, регламентирующим общественные отношения, являлась нравственность, которая заключалась в сознании необходимости абсолютного нравственного закона. Определение нравственности осуществлялось русским мыслителем через определение метафизических понятий необходимости, свободы и закона. На правовом и нравственном началах строилось философски обоснованное начало государственности. В недостаточном обосновании этого принципа Чичерин усматривал причину «шаткости» социалистических теорий государства.

Право, нравственность и государственность были, по мнению Чичерина, практическими метафизическими началами, но очень тесно связанными с умственными метафизическими образованиями – религией и философией, которые, определяя и детерминируя сознание человека, становятся регулятивными источниками его существования.

Религия, как всемирно-историческое явление, содержит в себе метафизику не в виде отвлеченных научных истин, а как живое поклонение абсолютному, которое является, по мнению Чичерина, реальным источником всего сущего. Метафизика раскрывает реальные силы и смысл истории человечества, заключенный в истории религий, как в своей существенной части. «Наконец, сама метафизика есть историческое явление и должна быть изучаема как таковое»³.

История, как проявление человеческого духа, не может обойтись без философско-метафизических оснований. Исторические концепции, отрицающие метафизические начала, превращались в бессмысленное собрание фактов, представляющих собой явление чистого произвола или ложного освещения, предвзятого мнения.

Почти все важнейшие области человеческой деятельности, репрезентируя собой явления метафизического порядка, требовали метафизического объясне-

¹ Чичерин В. Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 196.

² Там же. С. 197.

³ Там же. С. 202.

ния, которое представляло собой, по Чичерину, конструктивное сочетание методов индукции, дедукции, анализа и проверки. Философ рассматривал три уровня конструктивного сочетания методов. Первый уровень полагал в свою основу принцип возможности – это гипотезы, ставящие перед собой задачу объяснения явлений. Второй уровень конструктивного сочетания методов содержал в себе принцип необходимости – это физические законы, обоснованные математическими выводами. Философия являлась высшим уровнем, высшей ступенью конструктивного сочетания методов, объединяя их в сфере действительности. Дедукция строила систему метафизических определений, которые представляли собой общие способы понимания вещей, фактического материала, поставляемого индукцией, что, в свою очередь, позволяло философии соединить максимальную рациональность с максимальной достоверностью. «Этим достигается полнота истины, то есть, соответствие субъективных определений с объективными, составляющее высшую цель всего логического процесса»¹.

Чичерин понимал философию, как развивающуюся истину, которая, двигаясь по кругу, основной своей задачей и конечной целью своего развития имеет опять таки постижение истины. Переход от логики, предваряющей метафизику, к ней самой, мыслитель заканчивал описанием форм развития философии в соотношении с логической последовательностью отношения индукции и дедукции. Исходную точку философского мышления составляло непосредственное сознание единства. Вера в связь индукции и дедукции сменялась анализом этой непосредственной связи, чтобы воплотиться в рациональном синтезе, который являлся, по Чичерину, высшей задачей философской науки.

Логическая система Чичерина, построенная на переформулированных гегелевских принципах, содержала в себе четыре части: формы, способности, законы, методы.

Не останавливаясь на изложении логики русского философа, на его незначительных расхождениях с гегелевской логикой, обратимся к системе метафизики русского гегельянца, которая состоит в конструктивном единстве категорий сущего, категорий относительного и категорий абсолютного.

Метафизикой или «наукой понимания» Чичерин считал науку о вытекающих из законов разума способах понимания вещей, которые представляют собой логические определения или категории. Разум оперирует этими категориями на материале впечатлений, получаемых от изучения объектов окружающей действительности. Исходя из этого «...метафизика состоит в развитии системы категорий»², которая как выражение логических законов, есть для разума единственный способ понимания вещей и поэтому, делал вывод Чичерин, признается им системой объективных определений самих вещей. Гегелевское тождество

¹ Чичерин В. Н. Указ. соч. С. 212.

² Там же.

бытия и сознания формулируется, как тождество законов разума и законов внешнего мира.

Логическое развитие метафизики есть последовательные ступени развития осознания отношения субъективных определений к объективным, так как разум имеет два пути познания: один составлявший сферу умознания; второй образующий область опыта. Категории, понимаемые как непосредственное определение сущего, составляют первую ступень развития метафизики. Категории относительного развиваются через противопоставление субъективного начала объективному. Характерной особенностью третьей ступени является возвышение к абсолютному, как результат осознания внутреннего тождества противоположных начал.

Определение объекта с точки зрения разума, в границах которого происходит все развитие метафизики, Чичерин производил следующим образом: 1) в последовательной смене понимания его, как сущего вообще в непосредственном тождестве с собой; 2) как относительного в противоположности субъективного и объективного определения; 3) как абсолютного в смысле высшего тождества сущего и относительного.

Русский метафизик сформулировал определение абсолюта, который является, по его мнению, бытием, независимым от другого, не имеющим границ, изъятым из изменяющихся условий пространства и времени, вечным и неизменным, не определяемым другим бытием – следовательно единым, количественно и качественно заключающим в себе все, вплоть до различий, существующих в нем самом, а не вовне, составляющим логически определенное начало.

Понятие абсолюта, продолжал нить своих рассуждений Чичерин, присуще разуму, который содержит в себе: категорию бытия, категорию границы, отрицательную связь первых двух категорий (бытие отрицающее границу), положительную связь категорий (бытие заключающее в себе границу, как единство, поглощающее в себе различия). «В абсолютном все эти определения полагаются как определения бытия независимого от другого¹.

Ссылаясь на закон достаточного основания (все существующее имеет свою причину), Чичерин писал о познаваемости абсолютного. Никакая частная причина не есть абсолютная причина, но последняя представляет собой диалектическое единство конечной, формальной, материальной и производящей причин. «Достигнув полноты определений абсолютного, мысль логически переходит к новой противоположности, которую можно назвать абсолютной, к противоположению абсолютного неабсолютному»². Причины конечная, формальная и производящая составляли триединое абсолютное. Материальная причина составляла сферу неабсолютного и определяется как сущее, которое вместе с тем есть и несущее.

¹ Чичерин В. Н. Указ. соч. С. 325.

² Там же. С. 347.

Человек, как реальное существо, пребывает в этом несущем, но, с другой стороны, возвышаясь своим сознанием к абсолютному находится и в нем, воспринимая абсолют через чувство, которое есть вера. «Таким образом, вера есть явление реального взаимодействия субъекта с абсолютным. Если существует в человеке религиозное чувство, то есть и реальное взаимодействие человека с божеством»¹. Всякое религиозное познание содержит в себе метафизические начала, так как ими определяется абсолютное, которое в той или иной форме содержится во всех религиях.

Чичерин в антиномической взаимосвязанности рассматривал две точки зрения: 1) разум пребывает в служебном отношении к религиозной вере, так как богопознание представляет собой результат реального взаимодействия с абсолютным; 2) разуму не присуще служебное положение, так как он сам в себе является началом в акте самопознания и, как самоопределяющийся, имеет собственные определения, которые служат основанием для составления суждения и о внешнем мире, и об абсолютном. Это противопоставление является принципиальной основой разногласий религии и науки. Религия признает истинность определений разума только тогда, когда они удовлетворяют ее требованиям. Наука считает, что для установления истинности все объекты познания должны подвергаться верификации, а последнее есть дело и функция разума.

Чичерин понимал разум, как развивающуюся способность, выражающую в своем развитии свои законы и неизменные начала, которые являются высшим критерием истины и составляют основную задачу метафизики. «Но как мировой процесс является двояким: от начального единства к противоположению и от противоположения к высшему единству, так и развитие разума представляет две последовательные ступени: от начального единства к абсолютному раздвоению и от абсолютного раздвоения к конечному единству»².

Выйти из антиномичности научной и религиозной точек зрения Чичерин не смог, так как гегелевскую идею поступательного развития мирового процесса по спирали заменил положением о диалектическом вращении. Под диалектическим вращением русский метафизик понимал кругообразное развитие мирового процесса, который от первоначального единства, через раздвоение, движется к единству конечному посредством смены синтетических и аналитических периодов.

В синтетические периоды наибольшее развитие получали религиозные идеи и понятия, в аналитические – философские. Периоды (синтетический и аналитический) состояли из одного или нескольких циклов, заключающих в себе развитие основных определений мышления и бытия: первоначального единства,

¹ Чичерин В. Н. Указ. соч. С. 348–349.

² Там же. С. 352.

как производящей причины, двух противоположных причин – формальной и материальной, а также конечного единства, как конечной причины.

Несовместимость науки и религии, разрыв между ними имеют место на различных этапах и ступенях диалектического вращения мирового процесса. Причиной несовместимости иногда бывает недостаточность научного развития в тот или иной период исторического развития общества, иногда недостаточность и ограниченность религиозной точки зрения, но конечной целью развития является высшее объединение этих двух сфер, конечный синтез духовного мира.

Метафизическая система, построенная Чичериным, включала в себя наукообразность гегелевской системы, но не смогла удержаться на ее уровне в своем отношении к религии. Если Гегеля иногда обвиняли в пантеизме и даже в атеизме, то русскому гегельянцу нельзя предъявить подобные «упреки». В своей религиозно-идеалистической метафизике он выступал как убежденный и последовательный теист. Более того, рационалистический характер религиозного философствования Чичерина привел его к реабилитации опровергнутых И. Кантом рационалистических доказательств существования бога (онтологического, космологического и телеологического).

Во все времена основной задачей философских и религиозных систем было приложение умственных категорий к абсолютному существу: «Высшее существо всегда определялось, как бесконечная Мощь, как верховный разум и как Конец всех вещей... Отношения Божества к миру составляют материальную сторону его существования... приложение умственных категорий к абсолютному Существованию принадлежит к высшим задачам метафизики. Оно не составляет ее основания, но является ее завершением»¹.

Чичерин развивал идею Бога, как высшего метафизического понятия, особенно подробно в своей работе «Наука и религия»: «Абсолютное, как объективное начало бытия, на всех языках носит название Бога»², который не соотносится с внешними чувствами человека, познается только умозрительно. Понятие разума логически приводит к представлению о сверхъестественном, чисто духовном мире, который противостоит миру материальному (как нами уже отмечалось выше, Чичерин в работе «Основания логики и метафизики», при определении абсолюта, различал причины производящие, формальные и конечные, а также причину материальную, порождающую материальную действительность). Понятие о Боге несет в себе представление о божественном провидении, которое нашло наиболее полное выражение в христианстве, как высшей из всех религий.

Религия рассматривалась Чичериным как общий элемент в развитии человеческого духа. Если философия, в своем предельном значении, является процессом познания абсолютного, то «...религия, как общее явление человеческого

¹ Чичерин В. Н. Вопросы философии. М., 1904. С. 17.

² Чичерин В. Н. Наука и религия. М., 1901. С. 84.

духа, есть стремление к живому общению с абсолютным. Она относится к философии, как молитва относится к силлогизму»¹. Ссылаясь на высказывание Френсиса Бэкона о том, что немного философии отвращает от религии, а глубокая философия возвращает человека к религии, Чичерин присоединяется к той широко распространенной точке зрения, которая считает религию необходимым явлением в жизни человека и общества.

В высшей точке своего развития наука, в форме всеобъемлющей философии проникая в сущность мира, представляет из себя только лишь отвлеченное знание для своих адептов. Религия же является достоянием всех, так как отсутствие религиозного чувства Чичерин понимал как искажение человеческой природы.

Существенным элементом религии является разумное начало, лежащее в религиозном мирозерцании, которое раскрывает понятие Бога в его отношении к миру. Если у Гегеля содержание религии и философии совпадают, то Чичерин полностью этого взгляда не разделяет, считая, что философская сторона религии является догмой, развитие которой составляет предмет богословия.

Более того, Чичерин считал, что Гегель принизил религию, признавая ее неразвитой формой философского сознания. Главная ошибка Гегеля, писал его русский последователь, заключалась в том, что немецкий мыслитель, начиная построение своей системы с отвлеченно-общего принципа, с чистой логики, завершает свое философское построение опять отвлеченно-общим началом. «Но по внутреннему смыслу его системы, конкретное должно быть поставлено выше абстрактного, следовательно, религия выше философии, а не наоборот»². Причиной такой аберрации является, по Чичерину, гегелевское понимание религии как мышления в форме представления. Для философии религия является у Гегеля предметом исследования, а не источником познания, как у Чичерина.

В противоположность Гегелю, русский метафизик считал, что философские начала заключаются в религиозном мирозерцании, что философия, развиваясь как последовательный ряд научных теорий, является элементом самой религии.

Философия, как чистое логическое мышление, включает в себя анализ и синтез, но в общности человеческого духа, религия является синтетическим началом, а философия – аналитическим. Религия подчиняет верховному, абсолютному принципу все стороны человеческого существования, выливаясь в форму неподвижного и неизменного мирозерцания. Философия, напротив, является подвижным, прогрессивным элементом человеческого духа, так как в силу закона диалектического развития подвергает абсолютный принцип логическому испытанию, действуя иногда на религию, как разлагающее начало.

Как характерный образец религиозно-теистического философствования В. Н. Чичерина приведем следующее место из его книги «Наука и религия»: «Че-

¹ Чичерин В. Н. Наука и религия. С. 174.

² Там же. С. 187.

ловечество исходит от Бога и снова возвращается к Богу. Религиозный синтез занимает средину исторического пути, связывая исходную точку с конечной целью. Каждая из этих форм религиозного поклонения раскрывает человеку известную сторону божественного естества. Первоначальный синтез есть откровение Силы, средний – откровение Слова, последний же, восполняя остальные, должен быть откровением Духа, все собой завершающего. Первый есть откровение Бога в природе, второй – откровение Бога в истории, которая движется Божьим духом к конечному совершенству. Таким образом, история, как положительная наука, сама приходит к Богу»¹.

Как уже отмечалось выше, религиозно-идеалистическая метафизика Чичерина, в основном своем содержании, была построена на гегелевских принципах объективного идеализма, модифицированных в сторону теизма. Свою метафизическую систему, основанную на рациональных принципах и началах, русский гегельянец противопоставлял, с одной стороны, мистическому и иррациональному толкованию гегелевского абсолютного идеализма, а с другой стороны, позитивистским и материалистическим учениям.

Особенно большое внимание Чичерин уделял критике позитивизма, так как последний в корне подрывал метафизические начала, которые изначально присущи всякому философскому мышлению. Но даже воззрения позитивистов, отрицающие метафизику как науку, являлись, по мнению русского философа, моментом в истории развития человеческого духа, и позитивизм, – считал он, – сам в процессе своего дальнейшего развития придет к осознанию необходимости философских, метафизических качал.

В какой-то мере это «пророчество» Чичерина сбылось. Современные формы неопозитивизма (логический позитивизм, лингвистический анализ, прагматический анализ, «научный материализм» и т. д.) в настоящее время интерпретируются его представителями в плане более компромиссного отношения к метафизике с ее «вечными проблемами» и к традиционным формам философского мышления. «Метафизика объявляется «вполне законной» философской дисциплиной, неустранимым элементом всякой теоретической деятельности: настойчиво подчеркивается мысль о необходимости специальной разработки метафизической проблематики и создания «новой метафизики», соответствующей современному уровню научного знания»².

Обращение к метафизике свойственно не только современному позитивизму, но и ряду других течений западноевропейской философии – экзистенциализму, феноменологии, реализму. Выше уже упоминалось о внимании М. Хайдеггера к метафизической проблематике. Дав обстоятельную критику метафизики как типа западноевропейской культуры, он пришел к доплатонов-

¹ Чичерин В. Н. Наука и религия. С. 450.

² Юлина Н. С. Позитивизм и «новая метафизика» // Вопросы философии. 1974, № 1. С. 139.

ским истокам метафизики, как неузнанному и необоснованному основанию истинного бытия.

Э. Гуссерль, избегая употребления термина метафизика, писал прямо о «первой философии», которая предшествует всем прочим философским дисциплинам и теоретическим наукам и осуществляет телеологическое единство научного знания. «Трансцендентальная феноменология, возрождающая идею античной универсальной науки, является первым приближением к истинной и подлинной первой философии»¹.

Чичерин в своей приверженности к метафизике и метафизическим основаниям научного знания оспаривал даже мнение своего учителя – Гегеля. Немецкий мыслитель подверг резкой критике докантовское понимание метафизики, отождествляющее ее с онтологией или «первой философией». В предисловии к первому изданию «Науки логики» он писал о полном крушении и гибели всех прежних систем метафизики. «То, что до этого периода времени называлось метафизикой истреблено, так сказать, с корнем и стеблем и исчезло из ряда наук»². Причину «гибели» метафизики Гегель видел в несостоятельности ее метода. Более того, он перенес смысл термина метафизики с ее предмета на ее метод, противопоставляя метафизическому методу – диалектический метод подлинной спекулятивной философии.

Русский гегельянец, в своей метафизической настроенности, не принял гегелевской критики старой метафизики. Для него метафизика всегда была высшей философской наукой об изначальных принципах бытия. В силу своих общефилософских установок он не видел и не осознавал, что метафизика, стремящаяся овладеть абсолютом в его чистоте, является выходом знания за пределы себя самого в форме самого знания и потому с необходимостью должна придти к разрушению специфических законов знания, к саморазрушению науки.

¹ Гуссерль Э. Первая философия (1923–1924) // В кн.: Философия Э. Гуссерля и ее критика. М., 1983. С. 117.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 75.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Г. С. СКОВОРОДЫ В КРУГУ ЕГО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИНТЕРЕСОВ (Совместно с А. В. Коваленко)

Философское творчество выдающегося украинского мыслителя Г. С. Сковороды является достоянием не только истории философии Украины XVIII века, но и истории русской философии. Традиция обращения к книжной учености Киева сформировалась в Московской Руси еще в XVII веке и была воспринята Российской империей; в общерусское культурное строительство была вовлечена большая группа деятелей украинской культуры. Как правило, это были выпускники Киево-Могилянской академии. Среди наиболее известных, сыгравших значительную роль в развитии русской культуры, можно назвать Феофилакта Лопатинского, Феофана Прокоповича, Георгия Конисского, Стефана Яворского, Гавриила Бужинского, Дмитрия Ростовского (Туптало) и многих других. Помимо разносторонней литературно-философской деятельности все они были включены в активную административно-государственную работу эпохи петровских преобразований. Все они были крупными церковными иерархами и отдали много своих сил и незаурядных способностей служению русскому монархическому государству.

Совсем иной была судьба Г. С. Сковороды. Оставив придворную должность в императорской капелле, решительно отклонив приглашения включиться в высший слой церковной иерархии, поступившие от Киево-Печерской Лавры и Троице-Сергиева монастыря, Сковорода выбрал посох странствий и жребий бедности, опрощенчества и религиозного вольномыслия.

Не менее странной и необычной была судьба сочинений Сковороды. Уже при жизни его песни пелись в народе, рукописи его религиозно-философских сочинений широко распространялись и хранились у поклонников и почитателей его. Первая публикация одного из его ранних диалогов произошла уже после смерти мыслителя в 1798 году. К столетнему юбилею Сковороды в Харькове под редакцией профессора Д. И. Баголея были изданы «Сочинения Гр. С. Сковороды» (1894). Под редакцией Вл. Бонч-Бруевича в 1912 году вышел первый том «Собраний сочинений Г. С. Сковороды». В Киеве на языке оригинала были

опубликованы «Сочинения в двух томах» (1961) и «Полное собрание сочинений в двух томах» (1973). Последнее издание, как и московское издание «Сочинения в двух томах» (1973) были посвящены 250-летию украинского философа.

Вполне естественно, что юбилеи и издания сочинений украинского мыслителя сопровождались публикацией целого ряда статей и исследований. В целом библиография статей и книг о Сковороде невелика. Первые статьи появились в 1894 году в журналах «Вопросы философии и психологии», «Журнал Министерства Народного Просвещения», «Труды Киевской Духовной Академии». Первой монографией о Сковороде была книга Вл. Эрн «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение» (1912), в которой мыслитель назван родоначальником русской философской мысли и духовным основоположником всех последующих теоретических направлений русской общественной мысли. «В лице Сковороды происходит рождение философского разума в России»¹, – писал Эрн.

В своих «Очерках развития русской философии» Г. Г. Шпет назвал книгу Вл. Эрн вдохновенным взвинченно-литературным произведением, а не историко-философским исследованием, так как в книге наибольшее выражение получило мировоззрение самого автора, «но по отношению к Сковороде – хвалебная песнь, в которой последний рисуется читателю таким, каким автор хотел бы видеть первого русского философа, но не таким, каким был Сковорода реальный»². Шпет различал три уровня философского знания: понимание философии как мудрости и морали; более высокий уровень понимания философии как метафизики и мировоззрения; и, наконец, высший уровень развития философии, как чистого знания. Творчество Сковороды, по мнению Шпета, можно отнести только лишь к первому уровню мудрости и морали, а поэтому нет никаких оснований называть украинского мудреца философом.

Диаметральная противоположность оценок Эрн и Шпета положила лишь начало огромному множеству оценок, мнений и характеристик философского творчества Сковороды. В советском сквородоведении также существует большое количество разнообразных мнений и оценок. Были попытки приблизить Сковороду к материализму и атеизму, его называли народным мыслителем и демократом, пантеистом и просветителем. В одном из последних обобщающих историко-философских исследований раздел о Сковороде завершается таким выводом: «У Сковороды мы не обнаружим даже намека на признание Бога-творца. В его понимании Бог – невидимая натура, пружина, первопричина видимого мира. Поэтому он провозглашает принцип «*materia aeterna*», делая шаг вперед по сравнению со своими предшественниками на пути пантеизма... Все это свиде-

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

² Шпет Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. Пг., 1922. С. 70.

тelleствует о том, что оригинальная философская концепция Сковороды сформировалась на почве, подготовленной высоким уровнем философского просвещения в Киеве»¹. С таким выводом, по нашему мнению, согласиться нельзя. Мы вернемся к этому вопросу ниже.

Сразу же хотелось бы обратить внимание на тот факт, что по отношению к Сковороде очень многие оценки и характеристики, как правило, не бывают однозначными. Взять хотя бы вопрос о народности мыслителя. Сковорода вышел из народа и, был всю жизнь ему очень близок. Об этом свидетельствует весь его образ жизни и все его поэтическое творчество. «Сад божественных песен» и «Харьковские басни» были необычайно популярны в народе. С другой стороны, Сковорода являл собой пример рафинированного ученого-интеллигента, получающего истинное интеллектуальное наслаждение от чтения Плутарха на греческом языке, ведущего переписку на латинском языке и переводящего Цицерона, а также размышляющего о предпочтительности выбора между апофатическим и катафатическим методами богословского исследования библейских текстов.

Сковорода не рассчитывал на большую популярность своих идей и учения. Обращаясь к своему любимому ученику Михаилу Коваленскому, мыслитель с христианско-стоическим смирением писал о многочисленных примерах непониманий и даже о нежелании современников понять строй его мыслей и рассуждений. Философа обвиняли в том, что он якобы отвергал Ветхий и Новый заветы. Основанием для этого было его нежелание следовать буквальному смыслу библейского сказания. Сковорода полагал необходимым подходить к Библии с точки зрения духовного разума, усматривая смысл сущего сквозь букву и форму.

Сам Сковорода философом себя не считал и свои сочинения подписывал «Старец», «Пустынник», «Любитель и сын мира», «Любитель священных Библии» и т. д. Тем не менее, почти все его диалоги и разглаголы были законченными и по форме и содержанию детально разработанными философскими трактатами. Многие из них, например, «Алфавит, или букварь мира», заключали в себе целый комплекс онтологических, гносеологических, этических и социальных воззрений мыслителя. Это объясняется, может быть, тем, что бродячий украинский философ не рассчитывал на публикацию своих сочинений, которые писал для узкого круга своих учеников и почитателей, и в каждом новом труде стремился к максимальной степени самовыражения.

Тема нашей статьи не нова и в большей или меньшей степени нашла свое отражение в работах многих исследователей. Круг историко-философских интересов Сковороды привлек внимание одного из первых его библиографов и комментаторов. Можно считать, что проф. Ф. А. Зеленогорский в большой статье «Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия» // Вопросы философии и психологии/ 1894/ Кн. 23(3), 24(4) с исчерпывающей полнотой

¹ Философская мысль в Киеве. Киев, 1982. С. 156.

рассмотрел историко-философскую судьбу украинского мыслителя. Можно назвать А. Ефименко, А. С. Лебедева, Н. И. Петрова, В. Леонтовского, В. Эрн¹.

Советское сквородоведение также уделило много внимания историко-философской характеристике сочинений мыслителя², подняты и рассмотрены такие темы как «наука Нового времени и Сковорода» (Н. Ф. Уткина), «М. Казачинский и Сковорода» (М. Д. Рогович), «Г. Конисский и Сковорода» (М. В. Кашуба), «С. Яворский и Сковорода» (И. С. Захара), «неоплатонизм и Сковорода» (И. В. Паславский)³.

Почти все исследователи философского творчества Сковороды цитируют М. Ковалинского, описавшего круг его древнегреческих штудий: «Любимейшие им были следующие писатели: Плутарх, Филон Иудеянин, Цицерон, Гораций, Лукиан, Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Ареопагитский, Максим Исповедник, а из новых относительные к сим...» На этом месте цитата, как правило, обрывается, но мы попробуем продолжить ее: «...глава же всем – Библия. Сила, содержания и конец учебного их упражнения было сердце, то есть основание блаженной жизни»⁴.

Фраза, завершающая цитату, представляется нам очень важной. Понятие «сердце» занимает определяющее, можно даже сказать ключевое место, в гносеологических воззрениях Сковороды. С другой стороны, это понятие и сам призыв мыслителя «Глянь в сердечные пещеры!» помогает выстроить линию исторической преемственности от религиозно-философских идей греческой патристики, Псевдо-Дионисия Ареопагита, от славянской рецепции византийского исихазма и созерцательного философствования русского нестяжательства к Сковороде, а затем к П. Д. Юркевичу («Сердце и его значение в духовной жизни человека») и Ф. М. Достоевскому, придававшего огромное значение сердцу, как сосредоточию нравственной жизни личности⁵.

Любовь к вышеперечисленным греческим и римским писателям сформировалась уже в годы ученичества в Киево-Могилянской академии (1734–1755). Основное, что вынес Сковорода из академических стен, было знание латинско-

¹ Ефименко А. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии, 1894, кн. 25 (5); Лебедев А. С. Г. С. Сковорода как богослов // Вопросы философии и психологии, 1895, кн. 27 (2); Петров А. И. Первый (малоросский) период жизни и научно-философского развития Г. С. Сковороды. – Труды Киевской Духовной Академии, 1902, № 12; Леонтовский В. Религиозно-философские взгляды. Григория Саввича Сковороды в связи с преподававшимися в Киевской академии курсами философии и в зависимости от них. Киев, 1904; Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

² Ничик В. М. Сковорода и философские традиции Киево-Могилянской академии // Философия Григория Сковороды. Киев, 1977; Григорий Сковорода. 250. Киев, 1972; Вид Вишневого до Сковороды. 3 истории философской думки на Украине XVI–XVIII ст. Киев, 1972; Лощиц Ю. М. Сковорода. М., 1972.

³ Проблемы историко-философских исследований // Вопросы философии, 1986. № 2. С. 44–45.

⁴ Коваленский М. И. Жизнь Григория Сковороды. – Григорий Сковорода. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 386.

⁵ Бурсов Б. Личность Достоевского. Л., 1974.

го, греческого и немецкого языков. Среди наиболее выдающихся профессоров были Симон Тодорский, Михаил Казачинский, Георгий Конисский. Первый был знатоком древних и восточных языков, остальные – профессорами и префектами философии, излагавшими свои философские курсы на основании аристотелевского учения («Синтагма всей аристотелевской философии к услугам перипатетической школы»)¹. Общей характеристикой философского умонстроения Киево-Могилянской академии можно считать вывод, сделанный киевскими учеными, описавшими профессорские курсы по философии и риторике: «Выработанная в этом учебном заведении на основе творческого переосмысления и дальнейшего развития идей античности, патристики, схоластики, гуманизма и реформации философская система взглядов, которую по типу философского мышления и особенностям изложения концепций следует отнести к позднесредневековой или проторенессансной»². О господствующем положении здесь аристотелевской философии в XVII–XVIII вв. писали многие. Например, историк академии проф. Ф. Голубев так охарактеризовал преподавание философии: «Схоластикой веет от тогдашнего курса философии, но она имела громадное влияние на формальное развитие учащихся: приучала их к умственной работе, к последовательному мышлению... а это давало возможность питомцам академии при борьбе с латино-папской наукой поражать ее собственным оружием»³.

Из Сковороды не получилось писателя-полемиста, защищающего основы православного вероучения от римско-католической экспансии. Более того, у мыслителя сформировались идеалы и внутренние ориентиры, совершенно отличные от принципов и норм схоластицированного аристотелизма. Духовными ориентирами украинского мыслителя стали платонизм, александрийская богословская школа, Псевдо-Дионисий Ареопагит. Проф. Ф. А. Зеленогорский прямо называл Сковороду последователем Платона и утверждал мысль о непосредственном его знакомстве с сочинениями греческого философа. Более скептически настроенный Г. Шпет полагал, «что здесь можно найти кое-какие отзвуки платонизма, но только очень большим желанием иметь в XVIII веке первого русского серьезного философа можно объяснить тот факт, что Сковороду называют последователем Платона»⁴; но даже он признавал, что есть все основания говорить о христианизированном платонизме.

Суммируя результаты прямых и косвенных заимствований Сковороды, можно назвать Платона, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Лейбница и даже Спинозу⁵.

¹ Стратий Я. М. Литвинов В. Д. Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 298–308.

² Там же. С. 3.

³ Труды Киевской Духовной Академии, 1901. Т. XI. С. 306.

⁴ Шпет Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1, Пг., 1922. С. 70.

⁵ Ефименко А. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии, 1894. Кн. 2115. С. 422–423.

Особенно много в сочинениях Сковороды платонических и неоплатонических реминисценций. Прямых ссылок на Платона немного, хотя в «Иконе Алкивиадской» мыслитель и сделал заявление о том, что «любомудрое слово Платоново»¹ встречается с ним часто. Особенно характерен диалог в «Беседе 2-ой Нареченной, по-еврейски – Сион»:

«Афанасий. Опасно, чтоб ты не накадил и духом Платоновским, а мы идем Христова духа.

Лонгин. И мне кажется, будто запахли платоновские идеи.

Яков. Пифагорейству или платоновскую – нет нужды, только бы не идо-лопоклонствовал» (1, 292).

Можно также сопоставить очень важное «платоническое» место в сочинении Сковороды «Диалог Имя ему – поток змиин» («Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы» (2, 151) с сочинением Георгия Конисского «Философские заключения», в котором платоновская теория идей подвергалась критике. «Не платоновские идеи, истолкованные или как сущности, отдельные от индивидов, или как образы, существующие в уме Бога, не термины, но именно свойства индивидов, в конце концов сросшиеся с ними, являются всеобщими как в сущности, так и в их выражении»².

Из такого сопоставления с неизбежностью вытекает вывод о том, что платонические симпатии и платоническое умонастроение Сковороды сформировалось отнюдь не под влиянием философских идей профессора Киево-Могилянский академии.

Примеров подобных сопоставлений можно привести очень много. Чтобы не повторять выводы из вышеперечисленных работ Ф. А. Зелиногорского, В. Эрн, В. М. Ничик и других исследователей философского творчества Сковороды, мы обратимся к какой-нибудь одной сквозной теме сквородинского философствования, какому-нибудь одному символическому образу, который мог бы репрезентировать, с одной стороны, философское учение украинского мыслителя в целом, а, с другой стороны, помог бы в решении поставленной задачи – освещении круга его историко-философских интересов.

Такой сквозной темой, проходящей через все философские сочинения Сковороды, таким символическим образом является, на наш взгляд, солнечный свет. Вдумчивое и внимательное знакомство с творчеством Сковороды дает обоснованную возможность постановки вопроса о метафизике света и философии солнца в системе философских воззрений украинского мыслителя. Сама по себе поста-

¹ Сковорода Г. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 16 (В дальнейшем цитирование будет производиться по этому изданию с указанием тома и страницы непосредственно в тексте).

² Конисский Г. Философское заключение. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1967. С. 348.

новка такого вопроса не нова, достаточно сослаться на книгу. В. Байервальтеса¹. В определенной мере эта тема нашла свое воплощение в различных томах «Античной эстетики» А. Ф. Лосева, а также в одной из его ранних работ «Античный космос и современная наука» (М., 1927). Первая глава в книге В. Байервальтеса называется «Свет как символ». Очевидно в многозначности понятия и термина «свет», в его символической интерпретации и состоит его метафизичность.

Свет – это не только способ постижения солнца человеческим глазом, но и способ бытия солнца для человека и его органов зрения, более того – единственно «истинный» способ бытия солнца в «солнцеобразной» сфере человеческого глаза: иным способом оно не может существовать в этой сфере.

В ином аспекте, свет – это также и единственно адекватный способ, каким человеческий глаз существует для солнца, в мире солнечных лучей, в космосе, созданном солнечной активностью, солнечными ритмами, солнечными импульсами.

Метафизичность света состоит в том, что он есть нечто тождественное, адекватное самому себе. Он истинное в том смысле, что в качестве света ничего не скрывает за собой, по ту сторону самого себя (куда обычно стремится проникнуть познание, особенно научное).

Свет есть данность, в которой способ бытия совпадает со способом переживания, как два аспекта одного и того же феномена явления, возникающего в смысловом сопряжении понятий солнца и глаза.

В общем, свет – это такой феномен (человеческий и космический), в котором нагляднее всего демонстрируется совпадение созидания с переживанием, а переживания – со способом бытия. Это такой феномен, в котором целиком и полностью отсутствует какое бы то ни было различие субъекта и объекта, человеческого и космического. Это такой феномен, в котором человек дан самому себе как космос, космос дан самому себе как человек в единстве его бытия и переживания.

Теорией света интересовались многие мыслители, но свое наибольшее развитие эта теория получила в неоплатонизме. Уже у Платона все существующее является светом или отсветом. Вся платоновская гносеология, онтология и эстетика основывались на учении о солнце и свете. Солнце и свет были для Платона одновременно и богом и высочайшим благом.

Философские тексты неоплатоников пронизаны многочисленными световыми образами, рассуждениями о световидном уме, о световидных идеях, о световидных душах. Например, у Плотина Единое не что иное как Солнце, Ум у Плотина всегда Свет, а Душа световидна или темна, по мере своего приближения к Уму...

Христианство очень органично восприняло неоплатоническое учение о свете. Вообще в большинстве религий и почти во всех религиозно-философских

¹ *Beierwaltes W. Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957.*

умозрениях свет занимает исключительно большое место. Более того, познание Бога зачастую отождествлялось со светом, понимаемым то в смысле метафизическом, то в смысле реальном как сущность религиозного опыта. В христианской экзегетике учение о солнце и свете получило самую тщательную проработку, как учение о *Lux Dei*, в котором были проанализированы все световые оттенки от тьмы и мрака до слепящего солнца истины.

Достаточно вспомнить, что центральной темой ожесточенной богословско-философской полемики Григория Паламы и Варлаама Калабрийского был вопрос о Фаворском свете, о его божественной сущности и природе. В наиболее завершенной форме световая символика неоплатонизма предстает в текстах так называемых Ареопагитик.

Из христианства и византийского богословия внимание и интерес к учению о солнце и свете был привнесен в культуру Киевской, а затем и Московской Руси. Световые образы солнца, луны и свечи можно найти уже в XI веке в «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Илариона, истолкование образов солнца и света содержится в сочинениях Владимира Мономаха, Даниила Заточника, Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Зиновия Отенского.

В XVIII веке с наибольшей рельефностью учение о свете сказалось в философском творчестве Сковороды, непосредственно воспринявшего как христианскую, так и неоплатоническую традицию световой символики.

«Перед очами твоими благокруглой радуги лик, – писал Сковорода, – а за спиною у тебя царь небесных кругов – солнце. На прекрасную его в облаке, как в чистом источнике, тень, гляди внешним взором, а на животворящее и спасительное его сияние взирай умным оком. Чистый ум есть то же солнце» (1, 272).

Предпримем попытку сквозного чтения сочинений Сковороды с точки зрения солнечной темы. Первым литературно-философским опытом была написанная для студентов Харьковского коллегиума «Начальная дверь к христианскому добронравию». Преддверие к сочинению начинается с утверждения мысли о том, что царство божие находится внутри человека. «Счастье в сердце, сердце в любви, любовь же в законе вечного. Сие есть непрестающее ведро, и незаходящее солнце, тьму сердечной бездны просвещающее» (1, 111). Уже в первом сочинении Сковорода выдвигает фундаментальный онтологический принцип, который в дальнейшем будет неоднократно повторять, обосновывать и варьировать. Весь мир, по мнению мыслителя, состоит из двух натур, из которых одна является видимой, а вторая – невидимой. Первую, видимую натуру Сковорода называл Богом. Обращение к характеристике премудрости Бога потребовало целого ряда определений (образ божий, слава, свет, слово, путь, правда, судьба, благодать, истина, сила божья, имя божье, воля божия, камень веры, царство божие и т. д.). В этом иерархически выверенном списке определений свет стоит на третьем месте, так как является светом разума – не впади в ров безумия, будь в свете ничего нет, кроме видимостей, и будь имя сие (Бог) пустое есть» (1, 118).

Второй диалог «Наркис» имеет подзаголовок «Разглагол о том: Узнай себя» и посвящен обоснованию очень важной для философского учения (особенно для комплекса гносеологических воззрений) Сковороды идеи самопознания человеком своей духовной сущности как необходимого условия достижения внутреннего мира. В связи с библейским текстом «Вы есть свет миру, то есть солнце» в диалоге поднимается вопрос о том, как это может быть, чтобы человек мог преобразоваться в солнце? Солнце является источником, писал Сковорода, не по своему внешнему виду, «не по лицу», а по своей энергетической («источничьей») силе. Так и человек божий, источающий животворящие лучи божества, является (в переносном смысле) Солнцем не по солнечному лицу, а по своему сердцу. «Ныне мой Наркис преобразится в истое, не в пустое солнце. Вопрос лицемеров: «Что се? Так ли в Солнце едином два будут солнца?» Ответ: «А где же Ваши уши тогда, когда громчайшею трубою небеса проповедуют: «В солнце положил селение свое?» (1, 124).

Снова подняв вопрос о том, что мир состоит из двух натур – видимой и невидимой – Сковорода видоизменяет его и ставит в такой форме: «Где ты видал, чтобы кто разумел тьму, не видав никогда света» (1, 154). Свет освещает (открывает) все, что плохо видно во тьме, как и Бог освещает истину и кто сможет уразуметь что-либо, не соприкоснувшись с тем, кто составляет основание всего? Начало премудрости, писал Сковорода, заключено в познании Бога и кто этому не сопричастен, подобен узнику в темнице, так что если возникает желание и страсть к познанию, то необходимо «взойти на гору ведения божия» и просветиться тайными божественными лучами. «Но кто нас выведет из преисподнего рова? Кто возведет на гору, господню? Где ты, свет наш, Иисус Христос? Ты один говоришь истину в сердце своем. Слово твое истина есть. Евангелие твое есть зажженный фонарь, а ты в нем сам свет. Вот единственное средство к избежанию обмана и тьмы незнания» (1, 155).

Введя образ узника в темнице Сковорода обратился к христианско-платоническим реминисценциям светской символики. Более того, в «Наркисе», а затем и других диалогах, украинский философ прямо и непосредственно обращается к платоновским образам, а именно к своеобразной христианской переработке и интерпретации знаменитого платоновского символа «пещеры» из шестой книги «Государства». «Разве мало сего водится, что стена грань делает, разделяя наше собственное от чужого? А сия богосозданная стена как же может назваться пределом, когда она граничит между светом и между чужестранною тьмою? Сия стена имеет темную сторону, ту, которая смотрит ко тьме. Но сторона ее, к востоку обращенная, есть внутренняя и вся светом высшего Бога позлащенная, так что если темный житель приходит к ее дверям, изнаружи темным, не видит никакой красоты и отходит назад, бродя во мраке; когда же уверится и, паче чаяния, откроются двери, в то время светом воскресения облиставшиеся, закричит, с Давидом: «...Не сие, но дом божий и сии врата небесные» (1, 158).

Как и «Наркисе», диалог «Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя» посвящен проблеме самопознания и построен на аллегорическом толковании библейских текстов («Я есть свет миру», «Светильник ногам моим – закон твой», «Светом тебе тьма будет, уснувшего же вода тебя покроет» и т. д.). Само Священное Писание является для Сковороды фонарем, божьим светом, блистающим для путников в море житейском и жаждущих познания этого мира. «Библия подобна ужасной пещере, в которой жил пустынный, братом своим посещенный. «Скажи братец, что тебя держит в сем угрюмом обиталище?» После сих слов отворил пустынный висящую на стене завесу... «Ах, боже мой» – закричал гость, узрев великолепие, всякий ум человеческий превосходящее» (1, 224).

Три следующие диалога («Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко», «Беседа 1-я, Нареченная Observatorium (Сион)», «Беседа 2-я. Нареченная Observatorium specula по-еврейски Сион») объединены общей проблематикой: только осознанием двойственности своей натуры человек может путем самопознания прийти к счастью. «Зеваешь на раду, а не памятуешь о солнце, образуемом красками ее. Сие значит: одно пустое в себе видеть, а посему и не разуметь, и не знать себя, самого себя. Разуметь же – значит сверх видного предмета провидеть умом нечто невиданное, обетованное видным: «Поклонитесь, и увидите...» Сие то есть хранить, наблюдать, примечать сиречь при известном понять безвестное, а с предстоящего, будто, с высокой горы, умный лук, как праволучную стрелу в цель, метать в отдаленную тайность. Отсюда родилось слово символ» (1, 281).

Участники второй беседы Афанасий и Григорий рассуждали о том, что эллины называли истинным блаженством свет, хотя он и не является солнцем. Афанасий: «Не для того ли, что умное око, как свет и фонарь во тьме, предводительствует нам, когда блаженства ищем? А всякое сомнение и невежество есть тьма». Григорий отвечал: «Каждый же человек состоит из двоих, противостоящих себе и борющихся начал, или естеств: из горнего и подлого, сиречь из вечности и тления. Посему в каждом живут два демона или ангела, сиречь вестники и посланники своих царей: ангел благой и злой, хранитель и губитель, мирный и мятежный, светлый и темный» (1, 283). Таким образом, каждый человек, по Сковороде, состоит из разных противоположных начал (антитетический метод философствования украинского мыслителя), в том числе из начал светлого и темного. Выше уже отмечалось, что в большинстве религий и почти во всех религиозно-философских умозрениях свет занимал исключительно важное место, что богопознание почти отождествлялось со светом, понимаемым то в метафизическом смысле, то в реально-конкретном как сущность религиозного опыта. Но для полного познания божества важное значение имеет и мрак, так как он способен указывать на наличие определенного состояния, сопутствующего божественному присутствию. В библейских текстах это нашло отражение в XIX и

XX главах «Исхода», а также в семнадцатом псалме («И мрак сделал покрывалом своим»). Мрак, покрывающий гору Синай, трактуется, как правило, в связи с познанием Бога, а само восхождение Моисея на Синай у христианских экзегетов стало аллегорическим символом богопознания. Основным богословским сочинением, посвященным «свету преображения» и проблемам «света и мрака», является «Томос агиоритикос» – трактат, написанный под наблюдением и руководством Григория Паламы будущим константинопольским патриархом Филофеем Коккином во время его монашества на Афоне. Нет никаких свидетельств о знакомстве Сковороды с этим сочинением, но зато мы помним, что среди любимых его писателей названы Ориген и Филон, у которых тема света получила фундаментальную разработку. По отношению к Оригену можно привести следующую характеристику: «Это мистика света в своем, быть может, предельном выражении»¹, а Филон, помимо разработки и истолкования понятия «Свет», различал два значения «мрака» – объективное и субъективное. В первом значении мрак выступал как символ, выражающий непознаваемость божественной сущности, которая является трансцендентной для всего тварного мира. Во втором значении мрак у Филона выступал как определение «безобразных и слепых исканий» познающего субъекта, не способного постигнуть Бога.

Из сочинения Сковороды «Диалог, или разглагол о древнем мире» приведем лишь заключительные строки: «Не сливай в тождестве ночи и дня... Не полагай же болезней в сердце твоём. Полагаешь, если простираешь через день и через ночь: Простираешь, если не даешь места тут же и дню господню, не веруя, не взирая на высоту небесную... Для чего называешь ничтожное естество основательною твердию? Кто ослепил око твое? Ах, сия слепота от рождения твоего тебе. Не видишь истины, кроме тени ее. Не чувствуешь, что проходит мир сей... «Горе нарицающим свет тьмой!» (1, 312). Та же тема света и тьмы продолжена Сковородой в диалоге «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни. (Разговор дружеский о душевном МИПР)». Характерен тот факт, что в этом диалоге есть прямая ссылка на одного из великих каппадокийцев – Григория Богослова Назианзина, который, по мнению такого знатока византийского богословия, как Вл. Лосский, превзошел Оригена в разработке мистического учения о свете². Участник диалога Лонгин, характеризуя мир Библии, начнет ряд определений с понятия «свет»: «Все в Библии приятные имена, например: свет, радость, веселие, жизнь, воскресение, путь, обещание, рай, сладость и пр. – все те обозначают сей блаженный мир» (1, 337). На вопрос Якова, для чего мир называется Богом? – Лонгин отвечал: «Для того, что он все кончит, сам бесконеч-

¹ Danielou P. Origene. Paris, 1948. P. 291.

² Лосский В. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Журнал Московской Патриархии, 1968, № 9. С. 63; Лосский В. Очерк мистического богословия восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972.

ный, а бесконечный конец, безначальное начало и Бог – все одно» (1, 332). А на вопрос, для чего мир называется светом? – последовал ответ: «Для того, что ни в одном сердце не бывает, разве в просвещенном. Он всегда вместе с незаходимым светом, будто сияние его. А где в душе света сего нет, там радости жизни, веселия и утехи нет, но тьма, страх, мятеж, горесть, смерть, геена» (1, 333). Из всех сочинений Сковороды диалог «Кольцо» пользовался наименьшей популярностью, что было обусловлено сложностью его восприятия. В этом сочинении с наибольшей активностью были использованы библейские тексты, сопровождавшиеся сложными «комментариями различных выражений, символов, фигур и эмблем». Для нас этот диалог особенно интересен тем, что является ярко выраженным свидетельством идейно-религиозной взаимосвязанности украинского мыслителя с александрийской богословской школой и ее символично-аллегорическим методом истолкования библейских текстов. Библия для Сковороды великое светило и познать ее может лишь просвещенное вечностью сердце. «Мне кажется, что и сама Библия есть Богом создана из священно-таинственных образов: небо, луна, солнце, звезды, вечер, утро, облако, дуга, рай, птицы, звери, человек и проч. Все сие суть образы высоты небесной премудрости, показанной Моисею на горе; все сие и вся тварь есть стена, образующая вечность. Кто бы мог догадаться, если бы сын Сираха, похваляя божественную премудрость, сказал, «Слава высоты, твердь чистоты... Солнце в явлении сжигающее горы... Луна всем... месяц по имени сему есть... Доброта небес, слава звезд... Гляди на дугу и благослови сотворившего ее, очень прекрасна сиянием своим» (1, 375).

И опять Сковорода задавался вопросом – В какой же земле вселяется свет? Тьме же какое есть место? Среди участников диалога ответ был вложен в уста Якова: тьма внушается человеку для того, что открылся свет, так как тот, кто научил, что такое есть красивое, тот тем более перед этим показал прямое. Познав черное – познаешь и белое, Саул и Давид, приводил пример Яков, являют собой два противоборствующие естества. Одно ассоциируется с селением света («В солнце положим селение свое»), другое – с жилищем тьмы. «Око есть природный циркуль, центр его – зеница. Она просвещает око – владыку всех дел. Что коло в колесе, что зеница в оке и что луч в солнце, то есть Бог, в небесных и земных тьмах знамений, как только из тьмы их блеснули его лучи – божества. Вдруг невидимая и неустроенная библейная земля, приняв на себя новый вид, просвещается; когда Библия маленький мир, тогда Бог есть солнце ее. Когда есть планета Земля, тогда Бог центр ее. Когда же она человек, послан от него, Бог есть ей дух, сердце, глава, око, зеница. Язычники сверх стихий ничего не прозирали. Посему образы иногда называют языками. «Свет блистания твоего во свете языков изойдет...» (1, 397).

«Разговор, называемый алфавит, или букварь мира» начинается песней, взятой Сковородой из своего поэтического сборника «Сад божественных песен».

Если ж не право зрит мое око,
Ты меня, Отче, настави здесь.
Ты людских видишь, сидя высоко,
Разных столь мнений бессчетну смесь.

(1, 412).

В этом диалоге ведущей темой была концепция сродности и тема света рассматривалась походя и вскользь. «Кто дерзнет из числа праведников исключить светильник слова, через всю жизнь гласившего сие: «Покайтесь...» Не был он свет, но имел и любил в себе свет, свидетельствовал и ходил в свете, окончив в нем и за него течение жизни своей. Свидетельствовать о свете – значит благовестить истину, правду и царствие божие внутри нас» (1, 447).

«Книжечка, называемая *Silenus Afciviadis*, сиречь икона Алкивиадская (Израильский змий)» является поздним сочинением Сковороды. Уже в посвящении много ссылок на Эпикура, Горация, Сенеку и, конечно, на «боговидца Платона» (2, 8), Библия характеризуется как христианский Бог и солнце «зацепилось» за Иисуса Навина. Предел 3-й (третья глава) рассматривает онтологическую проблематику. «А я вижу в нем (в шаре – А. А. и А. К.) единое начало, так как один центр и один умный циркуль во множестве их. Но когда сие начало в сей центр есть везде, а окружая его нигде нет, тогда вижа в сем целом мире два мира, один мир составляющие: мир видный и невидный, живой и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей – риза, а тот – тело, сей – тень, а тот – древо; сей – вещество, а тот – ипостась, сиречь основание, содержащее вещественную грязь, так как рисунок держит свою окраску. Итак, мир в мире есть то вечность в тлении, жизнь в смерти, восстание во сне, свет во тьме, во лжи истина, в плаче радость, в отчаянии надежда. В сем месте встречается со мною любомудрое слово Платоново...» (2, 16). По мнению Сковороды, все идет в бесконечность и конец мира является его началом. Начало мира и сам мир, который является его тенью, не имеют границ. «Дерево жизни стоит и пребывает, а тень умалется, то преходит, то рождается, то исчезает и есть ничто. *Materia aeterna*» (2, 17).

Здесь уместно вернуться к выводу, сделанному в книге «Философская мысль в Киеве», о том, что у Сковороды нет даже намек на признание Бога-творца, так как мыслитель придерживался принципа «*materia aeterna*». Если бы даже сам Сковорода не сделал прямую ссылку на Платона, то общеизвестно, что платонизм и неоплатонизм дали очень сложную теорию материи. Уже у Платона материя – это «Меон» (иное), структура которого усложняется или упрощается по мере приближения или удаления от мира идей. Именно потому, что материя у Платона была вечной, хоть и вторичной, платонизм подвергался критике со стороны христианства. Таким образом, попытку автора главы о Сковороде увидеть в украинском мыслителе противника теизма, вставшего на путь хотя бы частичного наполнения своей философской системы материалистическими элементами не подтверждается. В данной главе принцип «*materia, aeterna*» ха-

рактизуется как шаг вперед на пути пантеизма. С этим можно согласиться, но лишь с очень большими и существенными оговорками. На наш взгляд, здесь необходимо выяснить и уточнить вопрос, о каком пантеизме можно говорить по отношению к системе философских взглядов Сковороды? Как правило, в нашей историко-философской литературе пантеистические учения характеризуются как оппозиционные по отношению к господствующему религиозно-теистическому мировоззрению и содержащие целый ряд натуралистических элементов, растворяющих Бога в природе и приближающихся к материализму. Тем не менее в истории философии различаются по крайней мере четыре основные формы пантеизма: 1) так называемый, теомонистический пантеизм, лишающий мир самостоятельного бытия и наделяющий существованием только Бога; 2) физиомонистический пантеизм, лишающий Бога самостоятельного существования, и признающий существование лишь природы, которая только называется Богом; 3) панентеизм – разновидность трансцендентно-мистического пантеизма, 4) имманентно-трансцендентальный пантеизм, осуществляющий боговоплощение в вещах (гилозоизм).

Из всех перечисленных форм пантеизма выбор надо остановить на третьей, которая является своеобразным объединением теизма и пантеизма. Мир пребывает в Боге, но Бог не растворяется в мире, так как сущность Бога носит личностный характер и мир является лишь способом проявления Бога. Эта концепция разделялась Платоном, Августином, Иоанном Скотом Эриугеной. И хоть термин панентеизм был введен немецким философом Карлом Христианом Фридрихом Краузе в 1828 г., есть все основание считать, что система религиозно-философских взглядов Сковороды развивалась в русле именно этой разновидности пантеизма.

В изложении солнечной темы в сочинениях Сковороды мы остановились на Пределе 3-м диалога «Икона Алкивиадовская». Предел 6-й носит такое название: «Библия есть маленький богообразный мир, или мирок, мироздание касается одной ее, не великого, тварями обитаемого мира». Как и в диалоге «Кольцо» здесь очень много символично-аллегорических толкований. «И говорит Бог: вижу сквозь мрак присносущное начало... И говорит Бог: слушай, Моисей! Пускай будет солнечный свет фигурою моею! Она станет показывать пальцем истину мою», сияющую в тленной нашей натуре, невероятную смертным. «Да будет свет!» Итак, вдруг солнечный свет надел блистание славы божией и образ ипостаси его, а тлень светила сего сделалось солнцем правды и селением истины, как только вечный в солнце положил селение свое» (2, 19–20). Сковорода посвящает целую главу (Предел 7-й) вопросу о сопоставительном анализе символов, образов, эмблем и иероглифов у «эллинских любомудров» и в Библии. «И не дивно, что весь Израиль толчет в ступах манну. Манна значит что-то? Сиречь чудо, а чудо есть образ или фигура» (2, 22).

О символическом толковании Библии гласит название следующего диалога – «Книжечка о чтении Священного Писания, нареченная жена Лотова».

Основной элемент солнечной темы – «в солнце положил селение свое», повторяется и здесь. Жена Лотова, писал Сковорода, есть след (символ) и гора земная Сион является следом, так как возводит к горе небесной, взирающей на весь мир. «Там-то твой Лот обитает! Гора Сион, в нас же вселился ты». Где же наш Сион небесный? Солнце на весь мир взирает. Вот тебе гора небесная! Солнце истинный Содом есть. «Лотова есть жена солнце» (2.36). Первая глава диалога называется «О наставнике» и помимо Иисуса, Павла, Иеремии в ней перечислены имена Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Амвросия, Иеронима, Августина и папы Григория Великого. «Сии-то могли с Павлом сказать: «Мы же ум Христа имеем» (2. 37).

В диалоге «Брань архистратига Михаила со сатаню о сем: легко быть благим», как и в предыдущем диалоге солнечная тема в основных своих мотивах повторяется, так же как и в диалогах. «Пря беса со Варсавою», «Благодарный Еродий», «Убогий жаворонок». Среди наиболее ярких мест можно привести следующие: «Ах, око и свет, вера и Бог есть то же. Мелкое око – светильник телу. Маленькая церковь – свет миру» (2, 102). В притче «Убогий жаворонок». Сковорода затронул вопрос о памяти. «Скажите мне, гости мои, что есть память?.. Память есть недремлющее сердечное око, видящее всю тварь, незаходимое солнце, просвещающее Вселенную. О память утренняя, как нетленные крылья!.. Что есть память? Есть беззабвение. Забвение эллинами называется лифа, беззабвение же – алифия; алифия же есть истина. Какая истина? Се сия истина господня: «Я путь, истина и жизнь» (2, 139–140).

Завершая обзор темы света и солнца в философском творчестве Сковороды, обратимся к последнему сочинению мыслителя «Диалог. Имя ему – потоп змиин», в котором Душа беседует с нетленным Духом. Первая ассоциация, возникающая при чтении диалога – это «Диоптра» Филиппа Пустынника, которая получила широкое распространение в Киевской и Московской Руси и была необычайно популярна среди русских книжников. Диалог начинается целой серией вопросов. «Что есть Библия, если не мир? Что есть мир, если не идол деирский? Что есть залатая глава ему, если не солнце? Что есть солнце, если не огненное море?.. Не солнце ли видит свой образ в зеркале вод облачных? Не солнце ли глядит на солнце, на второе свое солнце? На образ образуемый, на радость и на мир твердый? Не туда ли глядит сей вождь наш, не туда ли волхвов ведет?» (2, 146–147).

У Сковороды, как и в «Диоптре» Дух поучает и просвещает Душу, отвечая на ее вопросы. Душа попросила разъяснить притчу о слепом и зрячем, о двух пришельцах в Соломоновом храме. Дух отвечает, и в этот ответ Сковорода вместил в очень концентрированном виде все свое учение о мире, всю свою онтологию. Пришельцами в этом мире являются все – и зрячие и слепые. Но этот мир не один – их три. Первый мир, в котором все рожденное пребывает, является всеобщим и великим миром и состоит из бесчисленных «мир-миров». Два оставшихся мира Сковорода называл малыми мирами или частными. Таким образом,

если первый и великий мир есть не что иное как макрокосм, то первый из двух малых миров является микрокосмом («сиречь мирик, мирок») или человеком. Вторым малым миром является символический мир Библии. Солнце является оком великого мира и главой его и человек глава маленького мира – микрокосма. Библия же является миром потому, что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей и существ символы, фигуры и эмблемы, которые ведут человеческую мысль к понятию вечной природы, то есть Библия, можно сказать, является связующим звеном между микрокосмом и макрокосмом. «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы. Они суть первородные миры нерукотворенные, тайные веревки, переходящую сень, или материю, содержащие. В великом и в малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символическом, или библейном, мире, собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамение своим ведет тварь, есть форма. Ибо и в сем мире есть материя и форма, сиречь плоть и дух, стена и истина, смерть и жизнь. Например, солнечная фигура есть материя, или стена. Но понеже она значит положившего в солнце селение свое, того ради вторая мысль есть форма и дух, будто второе в солнце солнце» (2, 151).

В заключение хотелось бы остановиться еще на одной его мысли. Сообщая о том, что все миры состоят из естеств: злого и доброго, Сковорода писал о злом змие, нашептывающем Еве соблазны и грозящим миру потопом и концом. «Представь же себе, душа моя, тогдашнее душ христианских от сего змия мучение», которое «ввернуло Христову философию в крайнее презрение и поругание...» (2, 161).

Таким образом, Сковорода поднял и поставил вопрос о философии Христа, которую можно было бы назвать также философией Библии.

В кругу историко-философских интересов Сковороды Библия занимала первое и наиболее важное место. Можно ли вообще говорить о Библии в связи с развитием философской мысли? Современные исследователи средневековой философии делают это довольно часто¹. В Библии целые разделы («Притчи Соломоновы», «Послания апостола Павла» и др.) наполнены философемами, которые на протяжении многих веков служили питательной средой для развития западноевропейской и византийской философии. И в XVIII веке, который принято называть веком Философии Разума, Просвещения и Классицизма, находились мыслители, ориентированные на Библию и на христианскую философскую традицию. При этом Сковорода был далеко не одинок. Достаточно вспомнить тот факт, что его современником был Паисий Величковский, создавший «Добротолюбие» – антологию из религиозно-мистических сочинений отцов и учителей восточно-православной церкви.

¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Вторым мощным пластом историко-философского влияния был платонизм. Выше был перечислен целый ряд мыслителей, оказавших на Сковороду прямое или косвенное влияние, но почти все они были или неоплатониками или философствующими богословами, ориентированными на неоплатонизирующий аристотелизм (например, Иоанн Дамаскин, Григорий Назианзин и др.). Сочинения Сковороды пестрят ссылками на Платона, скрытыми цитатами и многочисленными платоническими реминисценциями. Попытка выявить их только лишь на уровне одной темы – «солнца, света, солнечных лучей и световых символов» дала обильные результаты. Можно с уверенностью сказать, что метафизика света Сковороды, построенная на философии солнца, своими корнями зиждется в философских учениях платонизма и неоплатонизма. Библия и Платон никоим образом не исчерпывали круга историко-философских интересов украинского философа, но в значительной мере определили круг его любимых тем и симпатий.

Остановимся на последнем утверждении коллективной монографии «Философия в Киеве» о том, что оригинальная философия Сковороды имеет своей почвой философское просвещение в Киеве и что сам он, выражая интересы плебейско-крестьянского сословия, выступал как один из представителей отечественного просветительства. На наш взгляд здесь произошло широко распространенное в нашей историко-философской литературе смещение понятий. Просвещение и просветительство имеют, по крайней мере, два содержательных уровня. В одном случае, просвещение можно рассматривать как форму деятельности и, конечно, Сковороду с его ярко выраженными педагогическими устремлениями есть все основания называть просветителем (народа, своих друзей, своих учеников и почитателей). Во втором случае, просвещение и просветительство – это идеологическое, системно-философское образование духовной культуры XVIII века, ставящее себе целью заменить воззрения, основывающиеся на церковно-религиозном и догматическом авторитете, такими, которые вытекают из требований человеческого разума и могут выдержать критику со стороны каждого индивида в отдельности. К историческим формам философского просвещения относятся рационализм и деизм. Сущность деизма состоит в том, что Бог существует в мире как его первопричина, однако после сотворения мира движение последнего совершается без его участия. Таким образом, ни чудеса, ни послание Богом своего Сына на землю никакого отношения к миру не имеют. Такая система взглядов была для Сковороды совершенно чужда. В системе его философских взглядов теизм сочетался, как мы уже отмечали выше, с отдельными, элементами пантеизма, но никак не более того. С рационализмом дело обстоит гораздо сложнее – Сковорода во многом рационалист, но с другой стороны, в систему его гносеологических представлений входит сократическое самопознание и ряд мистических элементов, воспринятых через неоплатонизм и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

К ВОПРОСУ О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В. П. СОЛОВЬЕВА В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНОМ РЕНЕССАНСЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

Очень часто при характеристике русской философской и общественно-политической мысли конца XIX–начала XX в. обращаются к такому духовно-идеологическому образованию как русский религиозный ренессанс. Внешним проявлением и отличительной чертой этих явлений было смещение интеллектуальных интересов определенной части русского общества в сторону религиозности, мистики и оккультизма, а также появление многочисленных религиозно-философских кружков, обществ, журналов и издательств.

Каков бы не был на самом деле удельный вес такого явления как русский религиозный ренессанс, оно требует своего осмысления, характеристики и определенной интерпретации в живой ткани русской общественной мысли начала XX века.

Причины возникновения и условия развития русского религиозного ренессанса в целом оцениваются одинаково как самими его представителями, так и его критиками.

В России с конца XIX века, как и во всей Европе господствовал дух сайентизма, который был одной из главных тенденций в развитии философской мысли того периода. Тип философствующего ученого, излагающего философские идеи в определенной естественнонаучной манере, строящего энергетические, психофизические концепции, был обычен. Это было время разгрома спекулятивных и метафизических философских систем. Современными, научными и истинными считались лишь такие воззрения, которые проповедовали и пропагандировали культ эксперимента и факта, а также связывали себя с той или иной формой естественнонаучной ориентации.

Таким образом, сайентизм был определенной ориентацией и установкой, характеризующейся верой в науку и прогресс научного познания, понимаемых как главный стимул общественного развития и кардинальное средство разрешения социальных затруднений, а также стремлением обязательно придать философским рассуждениям научную форму за счет терминологии, классификаций,

внешней строгости, ссылок на факты и опыт обращения к логике науки. При этом эталоном для философских наук считались естественные науки, их концепция и методы.

По мнению представителей русского религиозного ренессанса вера в науку была той предпосылкой, над которой не слишком много раздумывали и которую даже не собирались верифицировать. Просто наука считалась основой и опорой любой формы человеческой деятельности в том числе и философской. Различные размышления о социальной роли науки, размышления об отношении научного познания к миру и т. д. – все это относилось в разряд запретных для сайентизма тем, называемых «метафизическими».

Подобную научную ориентацию можно назвать позитивистской, хотя в целом сайентизм может непосредственно и не совпадать с позитивизмом как конкретным и определенным философским направлением европейской философской мысли.

Очень многие крупные ученые и мыслители испытали влияние идей и отдали определенную дань позитивизму. Претерпев целый ряд модификаций, пройдя путь от О. Конта и Г. Спенсера, до Л. Вингенштейна, Р. Карнапа и Б. Рассела, потеряв свою первоначальную наивность и облачаясь в одеяния строгого логицизма, приобретя вид солидной научности, позитивизм сохранил свою веру в разум, который один может разрешить все проблемы, все вопросы и затруднения на основании построенной им непротиворечивой научной системы, которая только лишь отбросит целый ряд псевдонаучных и метафизических проблем как совершенно ненужный мусор и хлам. Позитивизм привлекал очень многих, так как был необычайно удобным философским воззрением, отметавшим на своем пути все противоречия и парадоксы человеческого мышления как метафизику, невежество, суеверие или как глупую веру в божественное проведение.

В России позитивизм получил очень широкое распространение, обрета популярность не только в университетской, но даже и в духовно-академической среде. Определенные симпатии к позитивизму испытывали также материалистически настроенные мыслители и ученые.

Таким образом антисайентистская реакция многих деятелей русского религиозного ренессанса сформировалась одновременно как реакция на позитивистские и материалистические воззрения, так как представители тех и других подходили к «последним вопросам бытия» исключительно с логической точки зрения. «Материалисты, как известно, были большей частью очень добрыми людьми, – писал сочувствующий идеям “нового религиозного познания” Л. Шестов, – обстоятельство, не мало смущавшее историков философии. Проповедуют материю, ни во что не верят, а готовы на всяческие жертвы ради ближнего. Как это примирить, как понять? Но ведь тут перед нами один из типичнейших случаев яснейшей логической последовательности: человек любит ближнего, видит, что небо безучастно к земному горю и потому сам берет на себя роль

благого провидения. Если бы он был равнодушен к страданиям других, он легко бы стал идеалистом, поручил бы, как это часто делалось, ближних судьбе, а сам занялся бы собственными делами и заботами. Любовь к ближнему и сострадание убивает в человеке веру и делает его в философских воззрениях позитивистом или материалистом. Когда он видит чужое горе, он перестает размышлять, ибо хочет действовать»¹

По мнению Л. Шестова, а также других представителей русского религиозного ренессанса в русской действительности начала XX века было очень много действия и побуждений к деятельной форме поведения, а вот мысли было мало и недостаточно. Из этого следовал вывод о том, что отрицательная реакция на позитивизм и материализм была вполне естественна, так как людям якобы просто захотелось подумать без всякой борьбы за истины и идеалы. Например, в трактовке В. В. Розанова эта мысль приняла такую афористическую форму: я не хочу истины, я хочу покоя. Очень многие представители русского религиозного ренессанса неоднократно подчеркивали мысль о том, что «философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорватьсь сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно»².

Одним из первых серьезных выступлений против позитивизма была магистерская диссертация В. С. Соловьева «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874), которая основывалась на том положении, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания завершила свое развитие и окончательно потеряла свой смысл. Философия, по мнению Соловьева, может иметь смысл только лишь в том случае, если ей удастся отрешиться от своей отвлеченности и теоретичности и вступить в органический синтез с основными жизненными стихиями, как иными и новыми основаниями и началами жизни, человеческого мышления и, наконец, новой философии. «Философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, – писал Соловьев в работе “Исторические дела философии”, – тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя то и другое в форму свободной человечности... Если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездн мистицизма»³. Дальнейшее развитие эти идеи получили в таких работах как «Первое начало теоретической философии», «Философские начала цельного знания»: «Освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может очевидно лишь соединяясь внутренне с тем, что само по себе, по своему существу свободно от всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя, и дру-

¹ Шестов Л. Апоеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. СПб., 1905. С. 12.

² Шестов Л. Указ. соч. С. 41.

³ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 11. СПб., 1901. С. 385–386.

гими слогами человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно сущим, то есть в истинной религии»¹.

Предметом философии является, по мнению Соловьева, цельное знание, которое органически синтезирует теологию, философию и опытные науки, целью же философии является стремление содействовать в сфере знания перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир. «Явления мистические, как наиболее центральные и глубокие, имеют важность первостепенную и основную, за ними следуют явления психические и, наконец, как самые поверхностные и не самостоятельные – явления физические»². Тем не менее в своей религиозной философии Соловьев стремился выявить божественное начало во всех человеческих и природных явлениях, как он считал, дух и материю. «Достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии, так же как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, – то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до полноты своей, получает синтетический характер и становится цельным знанием»³.

В простой и общедоступной форме свое отношение к философии Соловьев выразил в письме к В. П. Федорову: «Что касается до общего состояния философии, то оно представляется в таком виде: то философское направление, которое со времен Декарта старалось построить вселенную на голове мыслителя, т. е. признавало наше мыслящее я безусловным основанием и источником всякой истины, – это философское направление оказалось несостоятельным и всеми оставлено. Но, сознавши бессилие человеческой мысли самой по себе, современные философы вместо того, чтобы обратиться к тому, что выше, и сильнее, и лучше нашей мысли, т. е. к Богу и всему божественному – они, напротив, привязались исключительно к тому, что ниже нашей мысли: к немощным и скудным стихиям видимого мира и повели свою философию в хвосте естественных наук»⁴.

Философская система Вл. Соловьева, получившая название философии всеединства или метафизики всеединства, была сложным по содержанию и структуре духовным образованием. Основными структурно-смысловыми элементами ее были: принцип всеединства и учение о цельном знании, учение о Софии, учение о богочеловеке («Чтения о богочеловечестве»), идея соборности («Будущность теократии»).

Не менее сложной, а может быть, и более сложной и более запутанной является совокупность идей, представлений и философских идеалов русского религиозного ренессанса. Термин «русский религиозный ренессанс», как и тер-

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. СПб. 1901. С. 262.

² Там же. С. 289.

³ Там же. С. 265.

⁴ Соловьев В. С. Письма. Т. 3. СПб. 1911. С. 2.

мин «новое религиозное сознание» являются в принципе самосознанием его представителей. В рамках советской историко-философской науки рассмотрение, анализ и критика социально-философских идей и учений деятелей русского религиозного ренессанса протекало в русле критики так называемого богоискательства. Современные исследователи в самом богоискательстве различают самостоятельные течения (например, учения социологов и имеславцев)¹. Нет никаких оснований избегать термина «русский религиозный ренессанс», который как наиболее широкое понятие включает в себя «новое религиозное сознание», «богоискательство», «софиологию» и т. д.

Генетически русский религиозный ренессанс восходил не только к Вл. Соловьеву, но и к светскому богословию славянофильства. Но если религиозная философия славянофилов зародилась в салонах Москвы, то в начале XX века религиозные искания протекали в религиозно-философских кружках Москвы и Петербурга, а светское богословие сблизилось с церковно-православным вероучением.

Русский религиозный ренессанс был неоднородным явлением и содержал в себе множество идейных направлений и частных мнений отдельных своих представителей. Одним из внешних противостояний, наиболее бросающимся в глаза, было различие религиозно-философских умонастроений Москвы и Петербурга. Например, организационной основой деятельности таких религиозно-философских писателей как Н. Бердяев, С. Булгаков, Е. Трубецкой, В. Эрг, П. Флоренский было московское философское издательство «Путь». Другой московский кружок – М. А. Новоселова, объединял таких людей как В. Кожевников, А. Самарин, П. Мансуров, свящ. Езерский, ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор. Э. К. Метнер, поклонник Гете, Вагнера и Ницше, вокруг петербургских издательств «Мусaget», «Орфей», «Логос» объединил большую группу писателей-символистов с ярко выраженными симпатиями к религиозно-философским изысканиям (А. Белый, А. Блок, С. Дурылин, Эллис, Садовский, Ф. Степун, С. Соловьев, В. Брюсов, З. Гиппиус).

Таким образом, интеллектуальное противостояние Москвы и Петербурга в определенной мере можно охарактеризовать на уровне философских разногласий «Пути» и «Логоса». Светлая религиозность петербуржцев на неокантианской философской основе трудно и очень болезненно сочеталась с откровенно православным умонастроением сотрудников издательства «Путь» и уж совершенно была враждебна общему направлению новоселовского кружка с его симпатиями к религиозно-философской идеологии русского старчества.

Среди петербургских представителей русского религиозного ренессанса особое место занимал Д. С. Мережковский, творчество которого репрезентировало «новое религиозное сознание» как начальную фазу становления и разви-

¹ Семенкин Н. С. Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей социологов. М., 1986.

тия всего «ренессансного» движения. Например такой исследователь как С. Левицкий по поводу столетнего юбилея Мережковского писал о том, что религиозный мыслитель «играл ведущую роль в развитии символистской поэзии в России и способствовал религиозному возрождению в начале этого века»¹.

Русский религиозный ренессанс охватывал очень широкий круг гуманитарных проблем русской культуры начала XX века. Но, останавливаясь на рассмотрении литературных, художественно-эстетических и общественно-политических проблем, попробуем обратиться к сугубо философским основаниям этого сложного общественного явления. При этом общей задачей будет не более или менее полная характеристика этих философских оснований, а лишь выявление основных преемственных линий в развитии русской идеалистической философии.

Начало XX века в истории русской идеалистической философии было ознаменовано организованным выступлением философов-идеалистов в целой серии философских сборников: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909), «Из глубины» (1918). Основное ядро авторов во всех трех сборниках было постоянно и представлено деятелями русского религиозного ренессанса. Все эти сборники в определенной мере выражали философское кредо нового религиозного сознания, которое противостояло позитивистскому теоретизированию и отличалось от различных метафизических систем прошлого в таком лишь существенном пункте, что полагало невозможным смешивать метафизическую философию с наукой, так как методы ее ненаучны. Основное содержание философских выводов сборника «Проблемы идеализма» заключено в нескольких положениях²: 1) по форме и содержанию «новое» философствование являет собой моральную доктрину, признающую первостепенную важность проблемы о должном; 2) в решении широкого комплекса моральных проблем положительная наука недееспособна и нефункциональна; 3) проблемы морали независимы от категории бытия, а религия и философия вполне равноправны с наукой; 4) абсолютные моральные понятия формальны, лишены содержания и являются лишь простыми велениями, категорическими императивами (следование дуалистической гносеологии Канта); 5) положительная роль науки состоит в том, что она способна помочь нравственной философии, «дает пустой форме абсолютного долженствования конкретное, относительное содержание»³. С другой стороны, необходимо знать конечные цели мироздания, которые в определенной мере отражаются в истории, так как процесс истории является процессом создания абсолютной морали, «в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль»⁴.

¹ Вопросы литературы. 1986. № 1. С. 15.

² Рожков Н. Значение и судьбы новейшего идеализма в России // Вопросы философии и психологии. Кн. 1 (66), 1903.

³ Проблемы идеализма. М., 1903. С. 294.

⁴ Там же. С. 14.

В критической рецензии на эту книгу Ю. Айхенвальц сожалел о том, что преобладающая роль в ней выпала на долю элементов общественных, а не философских. Но тем не менее, писал критик, «Проблемы идеализма» могут сослужить большую воспитательную службу и рассеять царящий у нас предрассудок, будто спиритуалистическое мировоззрение несовместимо с дорогими заветами общественного либерализма¹. В определенной мере это соответствовало тому, что было декларировано редактором сборника П. И. Новгородцевым в предисловии ко всему изданию: «Особенность нового направления состоит в том, что оно, являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности. Так понимаем мы возникновение современного идеалистического движения»².

В значительной мере комплекс этих религиозно-идеалистических идей нашел свое воплощение на страницах таких журналов как «Новый путь» и «Вопросы жизни», а также в сборнике «Вехи». Особенно тщательному и беспощадно-критическому разбору подвергся в нашей литературе последний сборник. Ленин писал о том, что «авторы “Вех” выступают как настоящие идейные вожди целого общественного направления», что основными темами сборника являются борьба с идейными основами всего мирозерцания русской демократии. Он обращает внимание на отречение от освободительного движения недавних лет, за открытое провозглашение своих «ливрейных» чувств по отношению к старой власти³. Тем не менее, многие исследователи находят для себя возможным говорить о так называемой «философии веховства», выявляя ее типологические черты и особенности. При этом веховство зачастую оказывается одновременно философией, идеологией, консервативной реакцией и контрреволюционной политикой⁴. Таким образом получается, что «философия веховства» включает в себя неокантианство (П. И. Новгородцев), легальный марксизм (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков), религиозный экзистенциализм (Л. Шестов), православный спиритуализм (С. Аскольдов), православный логизм (В. Эрн) и другие течения русской идеалистической философии.

Такой же обще-идеологический характер, не связанный единой философской платформой, носил сборник «Из глубины», изданный в 1918 году в Москве и переизданный в 1967 году в Париже. Активная социально-идеологическая позиция многих статей сборника: «Религиозный смысл русской революции» С. А. Аскольдова, «Духи русской революции» Н. А. Бердяева, «На пиру богов» С. Булга-

¹ Вопросы философии и психологии. Кн. 1 (66), 1903. С. 334.

² Проблемы идеализма. М., 1903. С. 9.

³ Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 19. С. 167, 168.

⁴ Дуденков В. Н. Философия веховства и модернизм. Л., 1984.

кова, «Социализм, культура и большевизм» В. Изгоева, «Исторический смысл русской революции и национальные задачи» П. Б. Струве сочеталась с целым рядом статей религиозно-идеалистического, но почти индифферентно-политического характера: «Наш язык» В. Иванов, «Рев племени» В. Н. Муравьев и др.

Различные представители русской идеалистической философии неоднократно подчеркивали свое идейное родство с философским учением Вл. Соловьева. Например, в посмертном номере журнала «Вопросы философии и психологии» русскому мыслителю посвятили статьи, подчеркивая духовную общность с ним, такие разноплановые философы как неокантианцы А. И. Введенский, П. И. Новгородцев; спиритуалист Л. Н. Лопатин; религиозные философы С. Н. Трубецкой и Г. А. Рачинский¹.

Но наиболее последовательно отмечали свою зависимость от центральных идей «философии всеединства» представители русского религиозного ренессанса. В большой статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» С. Н. Булгаков дал очень высокую оценку Русскому мыслителю как философу: «В истории философии положительно нельзя указать философской системы, которая была бы в такой степени многосторонняя, как Соловьевская: не говоря уже о том, что вся новейшая философия, начиная с Декарта, является для нее необходимой предпосылкой, нет ни одного великого философского и религиозного учения, которое не вошло бы как материал в эту многогранную систему: философия греков, находящая свое историческое завершение в Платоне и неоплатониках, буддизм и христианство, каббалистическая философия, всему отведено свое место. В этом смысле система Соловьева есть самый полновзвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии»². Различая в философской системе Соловьева философию практическую и теоретическую, С. Е. Булгаков особенно подчеркивал мысль о том, что основное начало всей системы есть не что иное, как жизненное начало христианства. «Целостное и последовательно развитое христианское мирозерцание, – вот что дает современному сознанию философия Соловьева»³.

Другим прямым свидетельством наличия преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века является статья Вяч. Иванова «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания». Теоретик русского символизма был одним из активных участников русского религиозного ренессанса и очень интересовался истоками философских умонастроений: «Итак, само понятие “нового религиозного сознания” идет от Соловьева, как от него же идут и все другие лозунги и определения наших позднейших религиозных исканий»⁴.

¹ Вопросы философии и психологии. Кн. 1 (56), 1901.

² Там же. Кн. 1 (66). 1903. С. 53–54.

³ Там же. Кн. 2 (67). 1903. С. 165.

⁴ Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 55.

С Вяч. Ивановым в определенной мере согласен также такой представитель русского религиозного ренессанса как Н. О. Лосский, который в философско-религиозном журнале «Путь» (Париж) опубликовал историко-философское исследование о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русской идеалистической философии¹.

В 1911 году книгоиздательство «Путь» отметило десятилетие смерти Вл. Соловьева новой серией сборников на актуальные религиозно-философские темы (например, «Сборник о религии Льва Толстого»). В первый «Сборник» серии редколлегия издательства помимо вышеупомянутой статьи Вяч. Иванова поместила статьи о. Н. Булгакова «Природа в философии Вл. Соловьева», Е. Н. Трубецкого «Личность В. С. Соловьева» и «Влад. Соловьев и его дело», Ал. Блока «Рыцарь-монах», Н. А. Бердяева «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева», Вл. Эрн «Гносеология В. С. Соловьева».

Близкий друг и почитатель Вл. Соловьева князь Е. Н. Трубецкой был убежден в том, что русский мыслитель являлся одновременно богословом и философом, «что в учении Соловьева есть нечто сверхвременное, что пребывает в смене явлений и в чередовании исторических эпох. Это сверхвременное есть то самое, что Соловьев считал важнейшим своим делом – его учение о смысле жизни или, что то же самое – его учение о Богочеловечестве»². Эта же мысль варьировалась и у Вл. Эрн: «Основная идея христианства – идея богочеловечества есть живой принцип всего мышления Соловьева»³. Вл. Эрн полагал, что Соловьев первый после Платона сделал новое крупное открытие в метафизике, а именно то, что в умозрении ему открылась душа Мира как образ вечной женственности. «Метафизически, религиозно, мистически пробуждаясь из “кошмара сонного человечества”, Соловьев всем организмом, т. е. духом, умом и телом одновременно, видел иную действительность, с ясностью, которая превосходит решительно все интуиции великих философов и ставит Соловьева непосредственно наряду с божественным Платоном»⁴.

Соловьев был не только философом и богословом, но тонким, проникновенным поэтом. Свое «метафизическое» открытие он излагал и в форме поэтической лирики:

Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет,
В свете немеркнущем ног богини
Небо слилось с пучиною вод...
В ней не ищите напрасно подхода

¹ Лосский Н. О.

² Трубецкой Е. Н. Владимир Соловьев и его дело. Сборник первый О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 75.

³ Эрн Вл. Гносеология В. С. Соловьева. Там же. С. 36.

⁴ Эрн. Вл. Указ соч. С. 133.

Умные черти! Зачем же шуметь?
То чего ждет, тем томится природа,
Вам не замедлить и не одолеть...

В многочисленной литературе о Вл. Соловьеве появившейся в начале XX века, мыслителя зачастую называли «русским Оригеном» и «Великим философом земли русской»¹. Смысл характеристики Вл. Соловьева как «русского Оригена» заключался в вписывании мыслителя в христианско-неоплатоническую философскую традицию, которая в русском средневековье развивалась и функционировала в форме неоплатонизирующего аристотелизма Иоанна Дамаскина, в форме исихастских идей Псевдо-Дионисия Ареопагита, в комментариях византийского монаха Максима Исповедника. В XVIII веке христианско-неоплатоническая философская традиция в русской философии была представлена творчеством Г. С. Сковороды, Паисия Величковского, Дмитрия Ростовского.

Наиболее ярким представителем этой философской традиции в России XIX века был В. С. Соловьев. Блестящий переводчик сочинений Платона на русский язык, автор большого исследования «Жизненная драма Платона», Вл. Соловьев очень органично воспринял идеи платонизма и неоплатонизма, включив их во внутреннюю структуру своего философствования. В наибольшей мере философская система Вл. Соловьева в основных своих положениях опиралась на учения Платона об идеях, на платоновское учение о Мировой Душе, а также на плотиновское учение о Душе, Уме и Едином.

Более того, когда идет речь о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе XX века, то необходимо иметь ввиду связующую роль русского мыслителя в установлении общей непрерывности философской традиции, идущей от Платона. Влияние философских идей Вл. Соловьева на последующее развитие русской идеалистической философии было очень велико, распространяясь на сферу поэзии (А. Блок, Вяч. Иванов, И. Анненский) и другие области художественной и философско-эстетической жизни России конца XIX века.

В 1906 году в Москве возникло новое «Религиозно-философское Общество» имени Владимира Соловьева. Основателями и активными членами этого Общества были такие деятели русского религиозного ренессанса как А. Белый, В. Иванов, Н. Трубецкой, Н. Бердяев, В. Эрн, В. С. Энтицкий, С. Дурылин, С. Булгаков, П. Флоренский. При новом «Религиозно-философском Обществе» был организован также «Вольный Богословский Университет», в котором с 15 марта 1907 года началось чтение лекций. В частности, П. А. Флоренский (тогда еще студент Московской Духовной Академии) объявил о прочтении курса на тему «Философское введение к христианской догматике».

¹ Никольский А. Русский Ориген XIX века. Вл. Соловьев // Вера и разум. 1902, май II, июнь I и II, июль I и II, авг. I и II, сент. I и II, дек. I и II; Апостолов Л. Я. Вл. Соловьев, великий философ земли русской. Приложение к № 4 циркуляра по управлению Кавказ. учебн. округом. 1909.

О знакомстве П. А. Флоренского с сочинениями Вл. Соловьева и о влиянии последних на его собственное мировоззрение можно судить по целому ряду прямых и косвенных свидетельств. Уже упомянутое выше издание 1911 года – «Сборник первый. О Владимире Соловьеве» завершалось очень подробной библиографией сочинений Вл. Соловьева, составленной В. Эрном, который выказал особую признательность П. А. Флоренскому за помощь в этой работе.

В своем основном и центральном религиозно-философском сочинении – «Столпе и утверждении истины» П. А. Флоренский прямо и непосредственно отмечал влияние на него лишь философа-монаха архимандрита Серапиона (Машкина), но уже первые главы, вводящие, читателя в область религиозной метафизики и отвлеченного знания, показывают, что автор религиозного трактата владеет строем идей «Критики чистого разума» И. Канта и «Критики отвлеченных начал» Вл. Соловьева. Подробное сопоставление философских идей Соловьева и Флоренского можно найти в книге Н. С. Семенкина «Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологов». Под определенным углом зрения эту книгу можно было бы назвать «АнтиФлоренский» – так подробно, тщательно и скрупулезно сделал автор подборку разных степеней «участия» П. А. Флоренского в общественно-социальной и религиозно-философской жизни русского общества конца XIX–начала XX века.

Прямым последователем, «учеником», продолжателем «дела» Соловьева и его основной идеи П. А. Флоренского назвать никак нельзя. Очень во многом он расходился с «отцом» русского религиозного ренессанса, но были и самые широкие, общие точки соприкосновения, например, во взгляде на церковь. В самом широком смысле Вл. Соловьев определял церковь как мистическое общество. Флоренскому эта мысль была близка и понятна. Комментируя общеизвестное евангельское положение о том, что «царство Божие внутри нас», Флоренский писал: «Есть в ней (в церкви – А.А.) эсотеризм. Это таинственность ее жизни для всякого, в эту жизнь не посвященного, существование в ней особого устройства души, без коего ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо... В этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям»¹.

Сочинение «Столп и Утверждение Истины» было написано в форме теодицеи в двенадцати письмах и выросло из магистерской диссертации П. А. Флоренского, которая имела название «О духовной Истине». Диссертации предшествовала небольшая работа «Эмпирия и Эмпирия», написанная Флоренским после окончания университета и в канун поступления в Московскую Духовную Академию. До настоящего времени это сочинение находилось в архивах и было опубликовано лишь в двадцать седьмом номере «Богословских трудов» пропагандистом творчества П. А. Флоренского – игуменом Андроником. Диалог «Эм-

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 782.

«Эмпирея и Эмпирия» был написан в 1904 году и является очень важным для понимания роли места П. А. Флоренского в русском религиозном ренессансе. Уже тот факт, что диалог в этом сочинении состоялся между теистом и позитивистом, свидетельствует о том, чем была репрезентирована духовная ситуация и какие основные оппозиции породили сам феномен русского религиозного ренессанса. «Эмпирея и Эмпирия» затрагивала целый ряд важных и сложных проблем: о возможности построения «Цельного религиозного мировоззрения», об абсолютной истине; христологическую проблему о взаимоотношении Бога и человека, обсуждаемую в христианской литературе со времен четвертого вселенского собора в Халкидоне платоническую проблему о взаимоотношении двух миров; проблему символизма, христианского мировоззрения.

В изложении П. А. Флоренского самые традиционные богословские вопросы приобретали философскую окраску, самые общие церковно-политические проблемы перерастали в богословско-метафизические, а последние – в философско-гносеологические.

Один из собеседников в диалоге «Эмпирея и Эмпирия» прямо обвиняет оппонента в приверженности позитивистскому мировоззрению и аргументирует правомерность своего теистического видения мира. Охарактеризовав позитивистское мировоззрение как натуралистическое, а свое – теистическое как символическое, П. А. Флоренский в целом ряде последующих работ («Общечеловеческие корни идеализма», «Смысл идеализма», «Пределы гносеологии», «Первые шаги философии», «Памяти В. Ф. Эрна» и др.) вновь и вновь обращался к выявлению своих философских «корней», к установлению общей линии преемственности философского идеализма. Учитывая тот факт, что П. А. Флоренский внимательно относился к проблеме филиации философских идей, к проблеме философских истоков, тщательно выявляя и подчеркивая даже самые малейшие сходства и подобию, можно с уверенностью сделать вывод о том, что в определенном смысле работа «Эмпирея и Эмпирия» является одним из завершающих звеньев в цепи русской платонической традиции философствования. Платоновское диалогическое мышление имело широкое хождение уже в философской культуре русского средневековья, представленное «Диоптрой» Филиппа Пустынника. В XVIII веке русские традиции платонизма глубокое воплощение нашли в творчестве Г. С. Сковороды, в XIX веке к традиции платоновско-сковородиновских диалогов обращались А. Козлов и Вл. Соловьев. Диалог П. А. Флоренского «Эмпирея и Эмпирия» также написан в духе этой традиции.

ФИЛОСОФСКОЕ ТВОРЧЕСТВО П. Д. ЮРКЕВИЧА И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX–НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Русскую философскую мысль первой половины–середины XIX в. исследователи русской философской культуры иногда характеризуют как философскую журналистику. Определенные основания для такого вывода действительно существуют. В России этого периода не появлялись книги с изложением оригинальных философских систем. Уровнем журнальных публикаций ограничивалось увлечение философскими идеями Шеллинга в 10–20-х годах и гегельянством в 30-х, философская деятельность романтически настроенных Любомудров и декабристов также нашла свое отражение на страницах русских журналов. В журналах излагали свои философские и философско-исторические идеи П. Я. Чаадаев, славянофилы и почвенники. Именно наличие философских статей привело к закрытию «Телескопа» Н. И. Надеждина, «Европейца» И. В. Киреевского, «Эпохи» братьев Достоевских. Наиболее крупные философские работы А. И. Герцена «Письма об изучении природы» и «Дилетантизм в науке» также были предназначены для журнальной публикации.

Специфика журнальных публикаций в значительной мере определяла и сам стиль философских построений, его форму и даже тематику, сопряженную с определенными полемическими задачами. В сферу философской журналистики были вовлечены лучшие философские умы России, но отдельные очень высокие философские потенциалы не нашли своей реализации. Примером такой «неразвернутости» философских возможностей являются такие разноплановые фигуры как Н. П. Огарев и М. Н. Катков. Философский потенциал обоих был очень высок, но по разным причинам не нашел выражения именно в области «чистой» философской деятельности.

В истории русской журналистики зафиксировано большое количество философских «схваток»-полемики, дискуссий и споров. Ожесточение философских споров иногда достигало очень высокого накала, чему не всегда соответствовал уровень философской полемики. Примером такого несоответствия является известная философская полемика между П. Д. Юркевичем и Н. Г. Чернышевским. Описание и характеристика этой полемики не являются задачей настоящего

исследования, хотя и заслуживают особого внимания ввиду многолетней традиции тенденциозного искажения в нашей литературе, посвященной философскому творчеству Н. Г. Чернышевского. Настоящее исследование ставит перед собой более широкую цель – общую характеристику философского творчества П. Д. Юркевича, а также характеристику влияния его философских идей на развитие русской философской мысли конца XIX–начала XX веков.

Памфил Данилович Юркевич родился в 1827 г. в семье сельского священника Полтавской губернии. Согласно устойчивой жизненной традиции, сын украинского священника получил воспитание и образование в Полтавской семинарии, а в 1847 г. поступил в Киевскую Духовную Академию. Полный курс духовно-академического образования был рассчитан на пять лет и завершился в 1851 г. Киевская Духовная Академия была наследницей знаменитой Киево-Могилянской академии и в первой половине XIX века насчитывала уже двухсот-летнюю традицию развития богословских и философских наук.

Среди наиболее выдающихся профессоров Киевской Духовной Академии П. Д. Юркевич слушал лекции архим. Феофана (Авсеньева), который был последователем шеллингянца Шуберта и особенно интересовался философскими и психологическими идеями о сопринадлежности человеческой души безбрежному океану бытия, об открытости души для духовных воздействий, как гаран-та реальности всего выходящего за пределы «дневной жизни души»¹.

Во время учебы проявились выдающиеся способности П. Д. Юркевича, позволившие ему блестяще окончить академический курс с причислением к первому разряду воспитанников и сделать блестящую академическую карьеру. Решением академической конференции выпускник был назначен на должность наставника по классу философических наук. В 1852 г. П. Д. Юркевич получил степень магистра с переименованием в бакалавры академии, а через год ему уже было объявлено особое благоволение св. Синода «за отлично усердные и весьма полезные труды». В 1854 г. произошло назначение П. Д. Юркевича на должность помощника инспектора академии, но административная работа не понравилась молодому философу и через два года он подал прошение об увольнении. С 1857 г. помимо ведения философского курса П. Д. Юркевича обязали преподавать также немецкий язык, а в 1858 г. состоялось возведение в звание экстраординарного профессора. К этому времени относятся первые научные публикации мыслителя в «Журнале Министерства Народного Просвещения» и «Трудах Киевской Духовной Академии». Научная и педагогическая деятельность Юркевича получила высокую оценку со стороны академического начальства: в 1861 г. «определением св. Синода за примерно усердную службу, обширные сведения и отличное преподавание возведен в звание ординарного профессора»².

¹ *Архим. Феофан Авсеньев*. Из записок по Психологии. Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1859.

² Русский биографический словарь. Т. 16. СПб., 1912. С. 333–334.

После долгого перерыва в 1861 г. в Московском университете была открыта кафедра философии. В «Очерке развития русской философии» Г. Г. Шпет писал об П. Д. Юркевиче, как о единственном «в России, кто оказался достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной “заграничной командировки” университетскую кафедру, когда философии вновь разрешили появиться в университете»¹. В октябре 1861 г. приглашение Московского университета было утверждено специальным императорским указом и П. Д. Юркевич в качестве ординарного профессора занял кафедру философии. В Москве П. Д. Юркевич читал курс по логике, психологии, истории философии и педагогике, работая также в учительской семинарии военного ведомства. Оценка философских лекций П. Д. Юркевича, сделанная его современниками, очень неоднозначна². Среди немногочисленных слушателей, сумевших понять глубину мысли и тонкость философского анализа лекций киевского философа, можно назвать В. С. Соловьева и В. О. Ключевского. Последний в своих письмах к П. П. Гвоздеву оставил очень интересную и сочувственную характеристику философских лекций П. Д. Юркевича: «У нас наконец читает Юркевич. Перетаскивали-таки его из Киева, к досаде Киевской академии. Ведь он... был ее украшением... Представь же себе. Аудитория переполнена студентами и стульями для “высоких” посетителей. Вот расступаются толпы (плохо живописую, что делать), является блестящая свита под командой военного мундира, а на кафедру всходит маленький человек, смуглый, вовсе не с маленьким лицом, замечательно широким и выдающимся ртом, лет 35-ти, в густых синих очках, с перчаткой коричневого цвета на левой руке, раскланивается так медленно и, не садясь, стоя, начинает говорить экспромтом с сильным хохладским акцентом. А напротив него, как раз уселись будто нарочно Чичерин и Сергиевский – эти два великих софиста нашей науки... После каждой лекции в голове остается такое ясное представление о всем прочитанном, что стоит только употребить небольшое внимание, чтобы после быть в состоянии повторить весь ряд мыслей. Так ясно, диалектически последовательно изложение Юркевича. Признаться, я не ждал этого, судя о Юркевиче по его статье, подавшей повод к курьезной полемике в “Современнике”. Не читал ли отзыв о ней Чернышевского в “Современнике”?»³.

В целом же лекции П. А. Юркевича были встречены холодно и критически. Умы и сердца студенческой молодежи были отданы таким столпам философской журналистики, как Д. И. Писарев, Н. Г. Чернышевский, М. А. Антоно-

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. I. Пб., 1922. С. 32.

² Прощание Киевской Духовной Академии с проф. Юркевичем // Православное обозрение. 1862. № 1; О пробной лекции Юркевича в Московском университете. Домашняя беседа. 1862, вып. 5, 6; Сын отечества. 1862. № 18; Большой резонанс имели публичные лекции П. Д. Юркевича О материализме: Захарьин И. Заметка читателя. Современная летопись. 1863. № 11; Московские ведомости. 1863. № 5, 6; Очерки, 1863. № 93; Домашняя беседа. 1863, вып. 30; Современник, 1963. № 4; Современное слово, 1863. № 60.

³ Ключевский В. О. Письма. Дневники, Афоризмы и мысли об истории. М., 1986. С. 72–73.

вич. Еще свежи были в памяти «Полемические красоты» Чернышевского, обиженного на П. Д. Юркевича за критику «Антропологического принципа в философии» и устроившего журналистский разгром своего философского противника. Общественное мнение, не вникая в суть философских проблем, было настроено против казенного духовно-академического философа, вдумчивого критика модного материализма и поддерживаемого к тому же революционно-консервативным «Русским вестником» М. Н. Каткова. Статья П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе», помещенная в непопулярном у широкой публики академическом издании («Труды Киевской Духовной Академии»), может быть, осталась и незамеченной, если бы журнал «Русский вестник» не перепечатал из нее больших извлечений, сопроводив в качестве предисловия статьей самого М. Н. Каткова. О характере и уровне «философской критики, обрушившейся на П. Д. Юркевича, можно судить, например, по такому замечанию Н. Г. Чернышевского, что он не читал труды своего оппонента, но знает, что в них написано по своим семинарским тетрадкам. «Теория, которую считаю я справедливой, составляет самое последнее звено в ряду философских систем... Я чувствую, – продолжал свою “критику” Чернышевский, – себя настолько выше мыслителей типа Юркевича, что решительно нелюбопытно мне знать их мнение обо мне»¹. Таким образом, сочинения и лекции П. Д. Юркевича подвергались, как правило, не философским, а общественно-политическим и идеологическим оценкам. Например, «Курс общей педагогики» П. Д. Юркевича был охарактеризован на страницах демократической печати П. Н. Ткачевым, как гнусная попытка под личиной идеалистической фразеологии и туманной мистики оправдать все дикое и безобразное, что только освящает предание и поддерживает рутину².

Положительное влияние лекции П. Д. Юркевича оказывали лишь на небольшой круг лиц, интересующихся философией. Группа студентов под руководством своего профессора занялась переводом различных философских сочинений, и после его тщательного редактирования опубликован курс «Истории философии» А. Шwegлера.

Высшей ступенью университетской карьеры П. Д. Юркевича было занятие им с 1869 по 1873 гг. должности декана историко-филологического факультета Московского университета.

В последние годы жизни (умер в 1874 г.), чувствуя себя несвоевременным мыслителем, П. Д. Юркевич почти совсем отошел от философских занятий, сосредоточив основное внимание на разработке теоретических проблем педагогики. В таких его книгах как «Чтения о воспитании» и «Курс общей педагогики» педагогические принципы выводились из психологических, логических и философских оснований, что обусловило, с одной стороны, последовательную цель-

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. VII. М., 1950. С. 771, 773.

² Дело. 1869. № 3. С. 68–80.

ность педагогического учения, а с другой стороны, критическое отношение противников философских принципов П. Д. Юркевича. Особенное возмущение критики вызвал раздел из «Курса общей педагогики» «о видах наказания, как специальных воспитательных мер», но при этом, как правило, уже не обращалось внимание на раздел о трех видах любви: любви к истине, ученикам и добру.

По воспоминаниям А. Н. Аксакова, у Юркевича в последние годы жизни возник также большой и устойчивый интерес к спиритизму и органологической натурфилософии Э. Сведенборга¹. Такое увлечение вполне объяснимо, во-первых, тем, что еще философский учитель мыслителя архим. Феофан Арсеньев постоянно поднимал оккультные проблемы «темной стороны» жизни человеческой души, проблемы ясновидения и лунатизма, а во-вторых, постоянным интересом самого П. Д. Юркевича к мистической стороне познавательных способностей и чувств человеческой души. Одной из часто повторяющихся идей П. Д. Юркевича была мысль о смысловом и сущностном несовпадении абсолютного знания и знания об абсолютном. Абсолютное знание, по П. Д. Юркевичу, в принципе вообще невозможно, знания же об абсолютном достигнуть можно, так как к нему ведет три пути: путь сердечного чувства, путь добросовестного философского размышления и путь мистического познания.

В порядке самой общей характеристики теоретического наследия П. Д. Юркевича необходимо учитывать тот факт, что он был одновременно философом и богословом. В критико-философских отрывках «По поводу статей богословского содержания, помещенных в Философском лексиконе» религиозный мыслитель провел четкое разграничение между предметом богословских и философских наук, но при чтении его собственных сочинений иногда бывает неуловима грань, когда общие философские рассуждения переходят на натуралистический уровень физиологического описания, выливаясь в выводы метафизического и богословского характера. Например, такое сочинение П. Д. Юркевича как «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» написано было по традиционной схеме средневекового религиозно-философского трактата с подчеркнуто выраженной ориентацией на византийские образцы. Начиналась работа рядом аргументов из Святого Писания, затем шли аргументы от авторитета Отцов и Учителей церкви, а уже завершалась эта работа рядом авторских аргументов от разума. В эти рассуждения от разума П. Д. Юркевичу удалось вместить целую философско-антропологическую концепцию о сердце как фундаментально-определяющей основе человека и его жизни (физической, нравственной и духовной).

Христианско-телеологический идеализм философского учения П. Д. Юркевича развивался в сторону «конкретного» идеализма в основании которого

¹ Аксаков А. Н. Медиумизм и философия. Воспоминание о профессоре Московского университета Юркевиче. Русский вестник. 1876, № 1. С. 442–469.

лежал, по мнению Э. Д. Радлова, «широкий, от всяких произвольных или предвзятых ограничений свободный эмпиризм, включающий в себя и все истинно рациональное, и все истинно сверхрациональное, так как и то, и другое прежде всего существуют эмпирически в универсальном опыте человечества с не меньшими правами на признание, чем все видимое и осязаемое»¹.

Корни философского мировоззрения П. Д. Юркевича находили питательную среду в традициях духовно-академического философствования. Глубинной основой этой традиции был никогда окончательно не пропадающий интерес к христианизированному платонизму, даже в периоды почти полного господства в академических курсах схоластического аристотелизма. В первой половине XIX века в русской философской мысли значительно возрос интерес к философскому учению Платона, и философское творчество П. Д. Юркевича было ярким свидетельством этого процесса. Почти во всех своих сочинениях мыслитель постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственной философской системы.

«В продолжении тысячелетий господствовало в философии платоническое учение о разуме... можно сказать, что относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философа разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая – Кантом»². П. Д. Юркевич решительно возражал против определения платоновской идеи, как постоянного в смене явлений, как единого и равного самому себе в разнообразии и противоположности бытия, так как этому требованию удовлетворяют различные системы материалистического атомизма и реализма, которые надеются достигнуть истины в мыслях разума, пригоняя их к представлению вечного бытия. Напротив, следуя учению Платона, что идея есть истинно сущее, П. Д. Юркевич сводил «мнимо-вечное» бытие вещей на истину разума. И как философ и как богослов он считал, что мышление не исчерпывает всей полноты духовной жизни человечества и, перерабатывая платонизм в плане личностно-теистического понимания абсолюта, стремился к определенному сближению знания и веры³.

Совершенно не случайно две важнейшие философские работы П. Д. Юркевича называются «Идея» и «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». По мнению мыслителя, философские учения Платона и Канта являются фундаментом общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии. Более того, истина учения Канта об опыте, продолжал свои мысли русский философ, возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление и историко-философский анализ философских

¹ Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 21. СПб., 1904. С. 420.

² Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. Моск. ун. изв. 1865. № 5. С. 323.

³ Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии. Платон и его эпоха. М., 1979. С. 225.

систем Платона и Канта, выполненный П. Д. Юркевичем, можно считать одним из самых глубоких по содержанию и изящных по форме изложения мысли в русской историко-философской науке:

«Платон. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

Кант. Только видимое чувственное явление познаваемо.

Платон. После опыта есть область теней и грез; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

Кант. Стремиться разумом в мир сверхчувственный – значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

Платон. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

Кант. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Платон. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это царь-наука.

Кант. Это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души.

Платон. Познание истины возможно для чистого разума.

Кант. Познание истины невозможно для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда, что в последнем случае познание возможно; но это будет не познание истины, а только познание общегодное... Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и не одного условия для познания истины. – Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры»¹.

Любое подлинное философствование, по П. Д. Юркевичу, должно начинаться с понятия «идеи», так как является исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов философского трактата «Идея» была мысль о том, что философия, как целостное мирозерцание, является делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями. Духовная жизнь человечества имеет особенность раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности своих составных элементов. И поэтому нет никакой необходимости, писал П. Д. Юркевич, в том, чтобы всякое доброе убеждение во что бы то ни стало доказывать из общих теоретических или логических оснований. Русский философ-платоник был убежден в том, что нельзя выводить духовное начало из материального, так как само материальное начало только во взаимодействии с духовным приобретает формы, знакомые нам из опыта.

¹ Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 493–494.

В своем философском творчестве П. Д. Юркевич очень много внимания уделял критике материализма. Научный характер материализма, по его мнению, заключается в указании многосторонней зависимости между явлениями физиологическими и психологическими, а также в определении причинной взаимосвязанности всего окружающего мира. При определенных условиях у материализма, по П. Д. Юркевичу, существует возможность стать подлинной философией с развитой метафизической проблематикой, но опытным установкам материализма противоречит понятие чувственного воззрения, как чего-то постороннего для субъекта, какого-то в себе сущего и потому способного изъяснять этот субъект и его сознание. Современный П. Д. Юркевичу материализм рассматривал опыт в рамках понятий безусловного механизма и строгих причинных отношений. Подлинная же философия, по убеждению П. Д. Юркевича, должна относиться к механизму как к принципу вторичному и зависимому и даже закон причинности ставить ниже идеи бытия и сущности, которые не определяются физическими началами: и механизм, и причина только лишь фиксируют изменения в системе уже существующего мира явлений и бытия, но совершенно не способны охарактеризовать бытие мира вообще.

Обращенность к платонизму, как историко-философской традиции духовно-академического философствования, вылилась у П. Д. Юркевича в разработку еще одной сквозной для русской философской мысли темы, которую можно было бы определить как метафизику любви и философию сердца. Гносеологическая интерпретация и философско-метафизическое осмысление таких понятий как сердце и любовь были восприняты христианством из античного платонизма, развиты в византийском богословии и очень органично восприняты в философской культуре Киевской и Московской Руси. Среди ближайших предшественников П. Д. Юркевича в разработке этой темы можно назвать украинского мыслителя XVIII века Г. С. Сковороду. Эта проблематика была настолько дорога и близка П. Д. Юркевичу, что он не ограничился одной только специальной работой «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», а постоянно обращался к ней и в других своих сочинениях, вплоть до педагогических. Например, в работе «Из науки о человеческом духе», послужившей причиной известной полемики на страницах многих русских журналов, П. Д. Юркевич писал: «Человек начинает свое развитие из движений сердца, которое везде хотело бы встретить существа радующиеся, согревающие друг друга теплотою любви, связанной дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме существенного всеобщего счастья мир представляется ему как нечто достойное существования»¹.

Консерватизм общественно-политических идеалов, положение и статус «официального философа, приглашенного из Киевской Духовной Академии в

¹ Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. ТКДА, 1860. № 4. С. 98.

Московский университет якобы для критики и разгрома модного материализма, полемика с либеральной и демократической журналистикой обусловили резкую критику П. Д. Юркевича не только со стороны его современников, но и со стороны целого ряда исследователей русской философской мысли XIX века. Почти общей установкой для пишущих об Юркевиче было стремление во что бы то ни стало попытаться доказать, что он был не прав в философском споре с Н. Г. Чернышевским. Собственные воззрения Юркевича рассматривались не из стремления выявления их места и роли в общей линии развития русской идеалистической философии, а исключительно из их критического противостояния антропологическому материализму русского революционного демократа.

Определенное исключение, в немногочисленной историко-философской литературе посвященной П. Д. Юркевичу, составляет статья в пятом томе «Философской энциклопедии», объективно-взвешенно рассматривающая философское творчество русского мыслителя. Особенно интересны выводы о влиянии философских идей П. Д. Юркевича на дальнейшее развитие русской религиозно-идеалистической философской мысли. Гносеологические и аксиологические установки антропологической философии П. Д. Юркевича роднят ход его мыслей «с некоторыми исходными интуициями значительно более поздних философских направлений – философии жизни, экзистенциализма, персонализма. Противопоставлением Юркевичем конкретного знания, формирующего способ существования человека, отвлеченному мышлению стало характерным для русской религиозной и экзистенциалистской мысли конца XIX–начала XX вв.»¹.

Прямых оснований для подобных выводов нет, но тщательный анализ философского наследия мыслителя, построенный на методе ассоциативных сопоставлений, может привести к определенным результатам в установлении подобных параллелей. Особенно убедительным выглядит подчеркивание общности философских идей П. Д. Юркевича с персонализмом. Самыми прямыми линиями этой общности является философский антропологизм персонализма и философского учения П. Д. Юркевича, а также рассмотрение отдельной личности как гносеологического субъекта, активно участвующего в процессе познания окружающего мира.

Интересную оценку философского творчества П. Д. Юркевича можно найти в первом томе «Историк русской философии» В. В. Зеньковского: «Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени и недаром он имел влияние на Вл. Соловьева. Можно только пожалеть, что замечательные работы Юркевича почти совершенно недоступны для читателя – они никогда не перепечатывались. Если придет когда-нибудь время, когда философские работы Юркевича будут собраны и перепечатаны, его глубокие воззрения вновь оживут для русской мыс-

¹ Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 603.

ли. Особенно хотелось бы отметить у него его построения в духе конкретного идеализма, который позднее развил кн. С. Трубецкой¹.

Очень важным представляется вопрос о преемственности философских идей П. Д. Юркевича и В. С. Соловьева. Место, занимаемое Вл. Соловьевым в истории русской философии, настолько велико и значимо, что фигура его философского учителя также выдвигается на авансцену русской философской мысли.

Философская система Вл. Соловьева впитала в себя множество самых разнообразных влияний и вычленил среди них влияния самого П. Д. Юркевича во всей их полноте представляется достаточно сложной задачей. Самое общее описание этих религиозно-философских влияний можно свести к нескольким, но существенно важным, моментам. Несомненным представляется влияние профессора духовной академии в выработке у молодого Соловьева замысла «внести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, то есть безусловную форму»². Отличительной чертой всего творчества Вл. Соловьева был историзм, необычайно острое ощущение истории. Помимо несомненного влияния Гегеля и историка-отца, большое влияние на формирование у Соловьева принципа историзма оказал и П. Д. Юркевич, который в своих лекциях и сочинениях постоянно проводил мысль о том, что при изучении философии исследователь имеет дело не с отрывочными явлениями духовной жизни человечества, а с целостным состоянием духа в данную историческую эпоху. Очевидным представляется также восприятие Соловьевым одной из ранних работ П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» в плане продолжения развития темы метафизики любви и философии сердца. Тень П. Д. Юркевича стоит за спиной Вл. Соловьева, когда в работе последнего «Смысл любви» читаешь такие строки: «Истина, как живая сила, овладевшая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью»³.

От П. Д. Юркевича и Г. С. Сковороды в философское творчество Вл. Соловьева вошла еще одна очень тонкая философская тема – тема женственности философии, развитая им в учении о «вечной женственности» и в учении о «жене, облаченной в солнце», сопряженных с его софиологией. Самым общим определением философии Вл. Соловьева является ее характеристика как метафизики всеединства. Помимо И. В. Киреевского с его концепцией «цельного знания», определенное влияние на формирование у Соловьева идеи «положительного всеединства» оказал своими идеями о синтезе религии, философии и науки П. Д. Юркевич. Именно в философских учениях своего учителя. Вл. Соловьев мог найти предварительный эскиз синтеза всеединства, как единства веры, мысли и опыта.

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. М., 1956. С. 298.

² Соловьев В. С. Письма. Т. II. М., 1909. С. 89.

³ Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 50.

Среди многочисленных влияний П. Д. Юркевича на философское творчество Вл. Соловьева¹ наиболее значимыми являются два: любовь и вкус к метафизической проблематике, к метафизике как учению о сущем; устойчивый интерес к платонизму и интегрирование его в структуру собственных философских построений.

Непосредственное влияние философского учения П. Д. Юркевича на развитие русской философской мысли было невелико. Сочинения его были малодоступны даже для публики, интересующейся философскими вопросами, определенный успех его лекций сопровождался также резкой критикой, бранью и журнальным освистыванием.

К важным влияниям философских идей П. Д. Юркевича можно было бы отнести и имя председателя Московского Психологического Общества и редактора журнала «Вопросы философии и психологии» Н. Я. Грота, который преодолел увлечение позитивизмом посредством усвоения платонизма, как более высокой и истинной основы для построений собственной философской системы.

В целом же основная значимость философских идей П. Д. Юркевича в развитии русской философской мысли сказывалась опосредственно через Вл. Соловьева, но сказывалась широко и очень глубоко, охватывая и такое мощное культурно-историческое явление конца XIX–начала XX вв. как русский религиозно-философский ренессанс.

¹ Развернутую характеристику влияния на Вл. Соловьева различных представителей русской философской мысли, в том числе и П. Д. Юркевича, см. в кн.: *Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева*. Т. I. М., 1913. С. 59–72.

ОПЫТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ ПОЛЕМИЧЕСКОГО ТРАКТАТА П. Д. ЮРКЕВИЧА «ИЗ НАУКИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ»

Антропология как наука о человеке восходит своими корнями к первоисточникам мировых цивилизаций. «Когда Великий Путь утрачен – появляются “человечность” и “долг”» (Даодэцзин), «Человек, удовлетворенный своим долгом, достигает совершенства» (Махабхарата), а греческий софист Протагор был еще более категоричен: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Античное мышление, особенно в свой досократический период, было обращено к космосу и природе, к человеку же лишь постольку, поскольку он был связан с ними. В период Средневековья человек рассматривался как составная часть божественной упорядоченности в мире. В Новое время человека затмил его собственный разум в форме абсолютного разума вселенной, и человек стал познающим субъектом. Философские системы Шеллинга и Кьеркегора совершили поворот западноевропейского мышления в сторону индивидуальной и исторической конкретизации человеческого существования и в сторону философски осознанного понятия жизни. Философское творчество Ницше и Шелера способствовало развитию представлений о человеке перерасти в принципы и постулаты экзистенциалистской антропологии. Именно труды Макса Шелера показали, что философская антропология представляет собой не столько отдельную философскую дисциплину, а лишь философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте и определяет место и отношение человека к окружающему миру.

Помимо философской антропологии существуют естественнонаучная и медицинская антропологии, которые определяют место человека в царстве живых существ и изучают его телесную организацию, отличающую человека от всего живого мира. Всем этим комплексом проблем занимаются такие науки как анатомия, физиология, учение о расах и т. п. Значительный вклад в философскую антропологию внесла наука психология посредством попыток установить и уточнить понятие личности. Необходимость решения вопросов, выдвигаемых философской антропологией, в связи с учетом развития других наук привела к

возникновению целого ряда областей антропологии: социологической антропологии, педагогической антропологии, теологической антропологии и т. д.

Философская антропология П. Д. Юркевича развивалась в рамках христианского теизма православного вероучения. Философское творчество украинского мыслителя, особенно на последнем этапе, включало в себя интересные разработки в области педагогической антропологии, но эти поиски были тесно сопряжены с его общей христианско-теистической антропологической концепцией. Антропологические проблемы в той или иной мере представлены почти во всех сочинениях Юркевича: «Идея», «Сердце и его значение в духовной жизни человека», «Материализм и задачи философии», «Мир с ближними как условие христианского общежития», «Язык физиологов и психологов», «Курс общей педагогики», но особенно полно они представлены в большой статье «Из науки о человеческом духе».

По форме своего изложения «Из науки о человеческом духе» – рецензия на сочинение Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (Современник. 1860. Кн. IV–V). Юркевич выразил несогласие с позицией неизвестного автора («Антропологический принцип в философии» вышел без подписи), который в душевных явлениях видел лишь видоизменения органической жизни. По мнению Юркевича, совершенно невозможно объяснить духовные явления из материальных, так как материальное начало только во взаимодействии с духовным становится тем, что мы воспринимаем как опыт. Полемика между Юркевичем и Чернышевским приняла одиозный характер, полный взаимного непонимания. Например, оба мыслителя относили свое философское мирозерцание к философии реализма, который у Чернышевского восходил к реализму психологических течений XIX в., а у Юркевича – к классическому идеализму средневековых споров об универсалиях, к спорам реализма с номинализмом. Корни философской системы Юркевича находили питательную среду в традициях духовно-академического философствования. Глубинной основой этой традиции был постоянный интерес к христианизированному платонизму (в т. ч. и к платоническому реализму). Почти во всех сочинениях мыслитель постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления», в русле развития собственной философской системы. Многие века и тысячелетия в философии господствовало, по мнению Юркевича, платоническое учение о разуме, разделяющее всю историю философии на две неравные эпохи: эпоху Платона и эпоху Канта.

Помимо философских учений Платона и Канта, философских идей Фихте, Шеллинга, Гегеля, Якоби, Шлеймахера и Шопенгауэра в структуру философских построений Юркевича был включен широчайший круг идей западноевропейских философов, психологов и других ученых (Бен, Бенеке, Бюхнер, Галль, Герbart, Гумбольдт, Гуфеланд, Краузе, Кювье, Либих. Лотце, Льюис, Молешотт, Ренан, Фейербах, Фехнер, Флуранс, Фохт, Франклин, Шпурцгейм, Шталь, Штейнталь, Эрдман).

Христианско-телеологический идеализм философского учения П. Д. Юркевича развивался в сторону т. н. «конкретного» идеализма, в основании которого лежал широкий и свободный от всяких произвольных и предвзятых ограничений эмпиризм, включающий в себя и все истинно рациональное и все истинно сверхрациональное, так как и то, и другое прежде всего существует эмпирически в универсальном опыте человечества с не меньшими правами на признание, чем все видимое и осязаемое.

«Из науки о человеческом духе» П. Д. Юркевича – сочинение критико-полемическое, где философская антропология излагалась в противопоставлении материалистической антропологии Н. Г. Чернышевского. Описание и характеристика этой полемики не является задачей настоящего исследования, хотя и заслуживает особого внимания ввиду многолетней традиции тенденциозного искажения в нашей литературе, посвященной комплиментарной характеристике философского творчества Чернышевского. Если отстраниться от полемического характера этой работы и попытаться рассмотреть ее как историко-философский трактат, то предоставляются определенные основания и возможности для реконструкции комплекса взглядов, позволяющих говорить о философской антропологии П. Д. Юркевича.

В духе декартовского принципа сомнения П. Д. Юркевич начинал свою работу с вопроса о возможности существования науки о человеческом духе как таковой. В отличие от комплекса естественнонаучных сублимаций человеческого духа, эта наука в ходе своего исторического развития объединила в своем русле великое множество противоречащих теорий, неосновательных гипотез и произвольных мнений. Характерной особенностью науки о человеческом духе было то, что предмет своего исследования она объясняла не из непосредственного наблюдения над ним самим и его изменениям, а из понятий и предположений, вырабатываемых человеческим духом в других сферах научного исследования. Объяснение этому Юркевич видел в том, что предмет наук о человеческом духе, в отличие от предметов физического мира, не поддавался прямому визуальному наблюдению. Например, когда психолог вопрошает о душе, то она в качестве субъекта не становится из-за этого вопрошания объектом – готовым и неподвижным образом вещи. В вопросах о предикате субъекта исследования психолог, как правило, встречает затруднения, о которых ничего не знает естествоиспытатель.

Развивая свой скепсис в отношении проблемы возможности существования наук о человеческом духе, Юркевич довел обобщение до максимума: «Есть ли такое обстоятельство в безмерном мире Божиим, которое не могло бы сделаться причиною того или другого состояния человеческого духа?»¹

¹ Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 105. (В дальнейшем цитаты из Юркевича будут приводиться по этому изданию непосредственно в тексте с указанием страницы заключенной в скобки).

Профессор философии Киевской духовной академии, а затем императорского Московского университета читал содержательные курсы по истории философии, что определило историко-философский стиль его аргументаций в собственных оригинальных работах. Так, например, вышеприведенный вопрос о причине духовности Юркевич окружает аргументацией из «Монадологии» Лейбница. «Точно, скажем с Лейбницем, если бы мы знали эту *монаду* вполне, мы могли бы прочитать в ней судьбу всего мира – так она приимчива, так она чувствительна ко всякому внешнему событию... Начало индивидуальное так развито здесь, что почти всегда оно дает душевным явлениям какое-нибудь особенное направление, которого мы вовсе не ожидали на основании знания общих законов душевной жизни» (С. 105).

Обращаясь к истории существования наук о человеческом духе, Юркевич особо подчеркивал мысль о том, что эти науки всегда, как правило, строились на метафизических идеях и началах. Логика здравого смысла требовала определенной последовательности: если в рамках определенной теории принимается та или иная точка отсчета в объяснении явлений внешнего опыта, то она должна быть сохранена и в объяснениях явлений внутреннего опыта. «Этот метафизический прием, как понятно само собой, основывался на предположении, что внутренний опыт как таковой не может дать нам никакого откровения о *бытии*, не может содействовать образованию наших понятий о существе мира и что только опыт внешний может привести нас к мысли об истинно-сущем» (С. 106).

Идеалистическое философствование всегда признавало научное значение внутреннего опыта, оно принимало чувства, стремления и мысли в их непосредственном значении, а не за сочетания и движения атомов. Именно поэтому в рамках метафизики идеализма психология могла иногда обретать самостоятельный статус, в определенных отношениях независимый от общей метафизической мысли о мире. Идеалистическое философствование, как правило, мало интересовалось частными законами и формами душевной жизни человека. Оно решало самую общую задачу психологии, спрашивая, каким образом из общей идеи мира эманурует разумность и необходимость совокупности явлений, именуемых душевной жизнью, а также каким образом эти явления относятся к общему смыслу или к идеальному содержанию феноменов. «Так поставленная задача психологии имеет для мыслящего духа особенное достоинство, потому что мыслящий дух никогда не перестанет спрашивать себя, как он относится к общему и целому, какую ступень занимает он на общей лестнице бытия и какой имеет смысл его появление именно на этой ступени» (С. 106).

Психологическая задача идеализма была бы неестественной и праздной, если бы человеческий дух не имел такой фундаментальной обоснованности в бытии для другого, если бы не имел таких четких представлений о себе, своем существовании, о своих состояниях и трудах. Время от времени в истории человеческой мысли возникали сомнения в возможности метафизики осмыслить

положение человеческого духа в целостной системе мира. Таким образом, если психология желает быть наукой, то она должна совершенно отказаться от объяснения идеального смысла душевных явлений и должна общаться с духом, как физическая наука со своими объектами, и исследовать только феноменальные формы душевной жизни, не интересуясь, что означает все разнообразие этих форм, к чему оно и для чего. Юркевич был убежден в том, что психология может совершенно отрешиться от метафизических предположений о сущности мира, как поступило в этом отношении естествознание. Подобный подход не означает, что психологию можно рассматривать также как частную и эмпирическую науку. Но, тем не менее прежде всего «необходимо изучать феноменальные законы и формы душевной жизни, необходимо познать душевные явления в их фактической необходимости, то есть в их взаимном сплетении и сочетании, по их образованию и выходу одного из другого под влиянием опытно познаваемых причин и условий. Идеализм, преследуя высшие задачи, не удовлетворял этому простому требованию эмпирической психологии» (С. 107). Круг феноменов, объективированных для внутреннего опыта, гораздо шире и разнообразнее, чем факты внешнего опыта, однако подобно тому, как действительные события, они могут быть рассматриваемы и подвергаться интерпретации по той же индуктивной «методе», которая особенно продуктивна в области естественных наук. Метафизический вопрос о сущности феноменов, описывающих человеческий опыт не может иметь влияния на способ эмпирической характеристики душевной жизни. Таким образом, в очередной раз подчеркивает Юркевич, наука изучает мир явлений, в первом случае душевных, а во втором – материальных, не касаясь трудной проблемы о подлинной сущности окружающего мира.

Центральным принципом философских воззрений на жизнь к концу XIX в. стала выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма, а наблюдения зоологов, медиков и физиологов решительно опровергали всякую мысль о дуализме человека. Для Юркевича же понятие дуализма имело особый интерес, так как оно отделяло знание о человеке от представлений общего смысла. «Когда греческий философ Платон учил, продолжал свои историко-философские аргументации Юркевич, что тело человека создано из вечной материи, которая не имеет ничего общего с духом, то он таким образом допускал дуализм *метафизический* как в составе мира вообще, так и в составе человека. Христианское мирозерцание отстранило этот метафизический дуализм: материю признает оно произведением духа; следовательно, она должна носить на себе следы духовного начала, из которого произошла она» (С. 114).

Идеи, цель, форма, законообразность всегда были атрибутами материальных явлений, и если человеческий дух развивался в материальном теле, то эта связь не насильственная, а положенная беспредельным произволом божественной воли. Связь духа и тела в человеке определяется, по Юркевичу, смыслом человеческой жизни, ее назначением и идеей. «Материя, как говорит Шеллинг,

стремится, порывается родить дух; она не равнодушна к целям духа, она имеет первоначальное и внутреннее отношение к ним» (С. 114).

Затрагивая вопрос о дуализме человека, который был якобы устранен исследованиями представителей естественных наук, Юркевич замечал: «Известно, что после устранения дуализма *метафизического* остается еще дуализм *гносеологический*, дуализм знания.

Сколько бы мы ни толковали о единстве человеческого организма, всегда мы будем познавать человеческое существо двояко: внешними чувствами – тело и его органы и внутренним чувством – душевные явления. В первом случае мы будем иметь физиологическое познание о человеческом теле, а во втором – психологическое познание о человеческом духе. Или и этот дуализм устранен наблюдениями физиологов, зоологов и медиков?» (С. 114).

В вопросе о единстве человеческого организма естествознание и философия находят, по мнению Юркевича, много общего: первое рассматривает единство человеческого организма как феномен, как нечто являющееся, кажущееся; вторая же объясняет, каким образом осуществляется это единство – как целостность или как один в себе законченный образ. «Когда говорят о *явлении*, то это слово или не имеет смысла, или оно означает, что предметное событие видоизменилось формами видящего и понимающего субъекта. Кто, например, изъясняет представление и мышление из нервного процесса, тот или не выясняет себе, что значит явление, или же признает нервы и их движение *вещию в себе*, бытием метафизическим и сверхчувственным; потому что в противном случае он согласился бы, что нервный процесс есть феномен, т. е. что способ явления уже условлен формой представления, которое он еще только хочет произвести из него» (С. 118).

Обращение Юркевича к понятию «вещь в себе» свидетельствует о знакомстве с основными принципами критической философии. Впоследствии мыслитель напишет работу «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», которая будет попыткой оригинального синтеза платонизма и трансцендентальной философии немецкого мыслителя. Работа «Из науки о человеческом духе» является одним из первых подходов к этому синтезу, робкой и пока еще неуверенной попыткой включить отдельные элементы философского учения Канта в общую структуру собственного философствования.

Общность философии и естествознания заключается также и в том, что обе науки признают данное для непосредственного воззрения явлением. Из этой общей точки соприкосновения естествознание сосредотачивается на объектах внешнего мира, а философия – мира внутреннего. Естествознание разлагает мнимые единства и сущности на отношения, писал Юркевич, а философия показывает те формы воззрения и представления, по силе которых эти отношения являются феноменальными единствами, феноменальными сущностями в кантовском смысле. Критическое направление трансцендентальной философии Канта в самом начале постулирует эти принципы для того, чтобы затем яснее опре-

делить характер не феноменального, подлинного бытия. «Так, например, она действительно учит о единстве человеческого организма, но находит это единство только в *идее цели*, а не как нечто данное в физических элементах» (С. 119).

Подчеркивая значительную общность философии и естествознания, Юркевич вместе с тем обращал внимание на глубокое и принципиальное различие между естествознанием и философией материализма: первое изъясняет человеческий организм из материальных оснований, а вторая из этих оснований изъясняет все *существо* человека, *всего* человека. «Материализм не отвергает общечеловеческих опытов, а только дает им небольшое значение в системе науки: он представляется как критика содержания внутреннего чувства и поэтому не может остаться без влияния на развитие и успехи психологии. Здесь мы можем, по крайней мере, спрашивать: справедлива ли эта критика, точно ли явления внутреннего опыта представляются духовными только в *субъективном* нашем понимании, а сами в себе суть явления органической жизни? Если, как мы сказали, эти последние не даны для нас вне форм видящего их и понимающего их субъекта, то где же тот другой субъект, в воззрении и понимании которого самые формы видящего и понимающего субъекта становятся субъективными? Если явления возможны только для другого зрителя, то где этот другой зритель в области самонаблюдения и самовоззрения?» (С. 121).

В обосновании своей философской антропологии Юркевич не мог обойти закон причинности, который формулировался им примерно в такой форме: откуда же эти явления, которых не было в причине? Не есть ли это чудо или безусловное творчество, которое одно может полагать то, чего не было в причине? В постановке этой проблемы Юркевич ссылался на философскую традицию, представленную именами Декарта, Гейлинкса и Мальбранша. Причина заключает в себе все, что существует в действительности. Всякий излишек существования, не обоснованный причинно, есть чудо, которое возможно объяснить только лишь из непрестанного творчества Божия. Именно поэтому Декарт отождествлял Божий промысел о мире с Божественным творчеством, а Гейлинкс и Мальбранш полагали, что Бог есть единственная, ближайшая и непосредственная причина всех изменений в природе и духе и что так называемые физические причины явлений суть вымысел языческой философии. Картезианская философская традиция, во многом разделяемая Юркевичем, была основана на твердом убеждении, что «выражения, каковы “количественное различие переходит в качественное” или “в химическом явлении есть то, чего нет в его причинах”, не имеют никакого разумного смысла, что они понятны для привычек воображения, а не для логического рассудка... все эти теории только умозаклучали о причине рассматриваемого здесь явления, а не указывали ее в области опыта» (С. 126).

Отметив определенную общность своих взглядов на причинность с картезианской философской традицией, Юркевич высоко оценивал концепцию причинности также и Д. Юма, который обосновывал ее с точки зрения строгого эм-

пиризма. Д. Юм ни в каком опыте не находил причинной связи и полагал, что так называемая причинная связь есть понятие, порожденное воображением. Какой опыт укажет нам мост, вопрошал Юркевич с подачи Юма, по которому мысль могла бы логически переходить от одного из качеств рассматриваемого объекта к другому? «Итак, если причинная связь между явлениями есть вымысел нашего воображения, то мы не имеем никакого достоверного знания о мире явлений: науки опытные, науки точные не могут дать нам никаких всеобщих и необходимых положений; они никогда не откроют, что явление не только так *есть*, но так и *должно быть* и иначе быть не может» (С. 128).

С комплексом философских проблем, связанных с принципом причинности, в определенной мере сопряжен также закон о переводе количественных различий в качественные различия. Юркевич называл этот закон мнимым законом природы и излюбленной областью материалистического философствования. По его мнению, рассматриваемый закон «разъяснен с математической отчетливостью философией Канта». Природа не может обладать волшебной силой превращения количества в качество, так как гносеологический субъект предстает в роли зрителя, воспринимающего действия явлений, и только его дух принимает явления и формы ему одному свойственные. Количественные различия превращаются в качественные не в самом предмете как вещи в себе, а в отношениях предмета к ощущающему субъекту. Явление только лишь потому обладает статусом явления, что оно есть продукт с очень сложной структурой: составляющие его элементы даны, с одной стороны, в предмете наблюдаемом, а с другой стороны, в формах воззрения и представления наблюдающего духа. Поэтому очень странно, по мнению Юркевича, объяснять и анализировать качества этого духа из внешних явлений, которые сами, поскольку они суть явления, обусловлены этими качествами.

«Мир явлений неизъясним из самого себя; для его изъяснения нужно брать в расчет ощущающий, представляющий и познающий дух как одно из *первоначальных* условий, почему вещи являются нам такими, а не другими... Торжество естествознания состоит в том, что по данным явлениям в предмете оно определяет из начал логических его будущие состояния и будущие изменения. Это знание будущего было бы невозможно, если бы в предмете не было логического перехода от одного из его состояний к другому. Бездна, которая отделяет в предмете одно качество от другого, лежит не в самом предмете, а в вас, в формах вашего чувственного воззрения» (С. 130).

Юркевич был убежден в том, что, когда отдельные философы учили об одушевленности мира, о том, что человеческий дух есть смысл природы, то они не говорили ничего противного опытам и экспериментам естественных наук. Когда современные философы затрагивают вопрос о материи как она есть сама в себе, то они делают и создают абстрактную фикцию, отвлечение, существующее только в абстрактной мысли. Уже величайшие философы древности, вновь обраща-

ется Юркевич к историко-философской аргументации, пришли к убеждению, что чистая материя, отрешенная от идеальных определений, есть ничто, небытие, меон. Отталкиваясь от мнения Аристотеля о том, что видение есть форма всего видимого, а мышление есть форма всего мыслимого, мыслитель утверждал мысль о том, что дух со своими формами воззрения и познания есть начало, из которого должно объяснять внешнее, а не наоборот. Смысл внешних явлений окружающего мира раскрывается только лишь из самосознания, и это была общая исходная точка зрения очень многих философских учений.

В процессе построения своей христианской антропологии Юркевич затронул также вопрос о различии душевного устройства человека и животного, обращаясь при этом к Божественному Писанию. «В божественном откровении указаны основания, по которым легко можно образовать правильную идею о жизни и душе животных, поскольку они отличаются от духовной жизни человека. Бог сотворил животных по роду их, сотворил не независимо от природы вещественной, но повелел воде и земле произвести живые души их (Быт. 1, 20–24). Отсюда следует, что животное не может проявлять себя как дух личный, имеющий и сознающий в себе такие неделимые определения, которые не совпадали бы с тем, что оно есть по своей природе. Животное не есть личность, а экземпляр природы, и об этом оно знает» (С. 139).

Назначение человека, по мнению Юркевича, и его достоинство не исчерпывается полностью его безотчетным служением целям рода; человеческий дух при этом есть не родовой, а личностный и свободный, не обязательно сопряженный с влечениями к продолжению рода. Действия человеческого духа это не простые и элементарные поступки, связанные с продолжением рода, но действия человеческой жизни в сложных рамках личной вины и личной заслуги. В своем доминирующем значении человеческий дух репрезентирует не идею рода, а свою собственную идею, споспешествующую его индивидуальному развитию, свободному избранию и свободной постановке целей жизни и деятельности. Человек и его дух в рамках божественного подобия, как исключительно богоподобный, развивается под знаком нравственных идей, а не под реальным грузом физических влечений. Свой союз с родом человек определяет на уровне природных оснований физического мира, но по законам нравственных отношений любви и правды.

Философское учение Юркевича включало в себя достижения не только античной и средневековой мысли, но и достижения философии Нового времени и современной ему философии и психологии. В этом отношении весьма характерно имя Фридриха Эдуарда Бенеке, который, будучи активным противником метафизики, считал эмпирическую психологию важнейшей из наук и своим сочинением «Прагматическая психология» внес немалый вклад в развитие субъективно-идеалистической концепции внутреннего опыта. Юркевич достаточно высоко оценивал его научное и философское творчество и часто цитировал: «Психолог Бенеке говорит, что нужно различать сознание, существующее в психи-

ческих актах, от сознания об этих актах. На основании этого различия мы могли бы доказать, что только человеческая душа как способная мыслить, то есть образовать невоззрительные понятия о вещах, имеет самосознание в последнем значении слова, то есть самосознание, которое есть сознание не только в актах души, но и об этих актах» (С. 146).

Сложный комплекс психологических вопросов и проблем о душе, самосознании, мышлении, памяти, воспоминании в значительной мере был общим для философии, психологии и философской антропологии. У христианских богословов также не было возможности уклониться от обсуждения всех этих проблем. Гносеологическая проблематика задавала общий тон в выборе предмета и объекта научного исследования для представителей всех философских течений и направлений, для представителей самых различных отраслей науки, философии и искусства. Ярким примером был сам Юркевич – философствующий богослов при рассмотрении чисто психологического вопроса об определении границы самосознания животных делал выводы самого широкого философско-гносеологического характера. Общие психологические вопросы физиологии животных зачастую были лишь поводом высказаться о познавательных способностях человека. Всякое познание, писал Юркевич, происходит из опыта, а воспоминание всегда объясняет нам, откуда и почему какой-нибудь предмет оказывается нам знакомым. Именно воспоминание открывает человеку источник его знакомства с предметом, следовательно, оно есть знание о знании, знание не только предмета, но также знание и о том, откуда и почему гносеологический субъект знает этот предмет.

Вновь возвращаясь к Бенеке, Юркевич приводит его мысль о том, что в самом простом или элементарном чувственном ощущении дано уже сознание предметного и сознание того настроения или состояния, в котором находится при этом душа, следовательно, в каждом знании дано и самосознание. Об этом самосознании Бенеке говорит, что оно существует в психических актах или есть самосознание прилагательное, а не субстанциональное, т. е. не то, по силе которого человек говорит о своем Я или знает свое Я. Юркевич вполне согласен с Бенеке в том, что самое развитое животное не способно подняться выше этого прилагательного самосознания. «Кант в своем трансцендентальном выводе категорий доказал и показал с особенной определенностью, что признание вещи как *вещи* или как *объекта* и знание о Я или самосознание обозначают одну и ту же степень развития человеческого духа, только первое – со стороны внешней, а последнее – со стороны внутренней» (С. 151).

Юркевич вместе с современной ему психологией пришел к выводу о существовании двух форм самосознания: сущностной основой первой было критическое отношение духа к своему собственному эмпирическому состоянию; основой второй формы самосознания было знание о Я как основе душевных явлений. В этой связи Юркевич перечисляет целый ряд сопряженных проблем: как отно-

сятся между собой обе формы самосознания, что подразумевает человек, когда говорит о себе – я, чем и многим ли отличается это человеческое Я от того, о котором учил Фихте как о чистой, безусловной деятельности. Профессор Киевской духовной академии предпринял попытку сформулировать отличительные свойства человеческого духа: человек развивается под идеей истины, человек не довольствуется фактическим состоянием ни своих представлений, ни внешних воззрений, которые он подводит под «невоззрительные», метафизические категории и таким образом подгоняет их к общим, необходимым законам. В своих чувственных воззрениях человек отличает существенные формы явлений от случайных, а в своем душевном строе он отличает субъективные представления от мыслей, отражающих действительный ход развития мира. «Итак, если говорят, что человеческий дух отличается от животного тем, что в нем или ему открывается *метафизическая* сущность вещей, то и это выражение может оказаться странным или сомнительным только для незнакомого с характером и свойствами человеческого познания» (С. 152). Философская антропология Юркевича не была бы полной без рассмотрения вопроса о нравственной деятельности человека. Подходя к этому комплексу проблем, мыслитель декларирует несколько общих положений, опять-таки основанных на изучении и ассимиляции философского наследия прошлых веков и современного состояния философской и психологической мысли. В выражении, что добро есть польза, заключается, по мнению Юркевича, плохо понятое философское учение о том, что необходимое условие нравственного совершенства разумных существ носит абсолютный характер. Разумный дух человека, как и желудок, требует определенных форм своего удовлетворения, но удовлетворение человека как разумного духа не только не противоречит человеческой пользе, но, более того, вносит в чувственное бытие человека смысл и ясное осознание значения целей и средств, ведущих к человеческому счастью.

«Добро есть польза – это значит: поступок другого существует только для моего рассчитывающего суждения, а не для сердца, не для чувства; это значит: я отыскиваю в нем полезное, как справки в архиве, как слова в лексиконе! Такова другая сторона нравственности утилитаризма, которая не позволяет ему быть нравственностью души живой, любящей и ненавидящей, сочувствующей и отвращающейся...» (С. 171). Юркевич обращал особое внимание на телеологический характер понятия пользы, которая не может существовать как гора, как неизбежность, как вещь. Польза есть то, что она есть, она существует только по отношению к целям, которые человек преследует как нечто достойное. Для христианского мыслителя была неприемлема нравственность, построенная на принципах утилитаризма и ригоризма, как несообразная с существом человека, обращенного к добру, благу, счастью, удовольствию и удовлетворению. В качестве позитивного примера Юркевич указывал на христианскую нравственность, ори-

ентированную на благо, которое человек должен найти в Боге. Если бы человек сумел развить в себе потребность, которую можно было бы удовлетворить только познанием сущности и законов мира явлений, то таким образом свою пользу и свое счастье он смог бы найти только в истине. Историко-философским примером в данном случае для Юркевича стал Спиноза. Последний утверждал мысль о том, что познание Бога может стать основной страстью человеческого духа, а удовлетворение этой страсти, т. е. активное и последовательное богопознание, способно доставить духу величайшую радость и блаженство. Есть основания предполагать, что в подобных случаях идея удовольствия и пользы не исключается из сферы нравственной деятельности, но только лишь изменяется сообразно с задачами, стремлениями и целями, достижения которых интересует дух. В любой области функционирования человека (в земном мире страстей или в небесном мире истины и добра) последний всегда будет оставаться живым существом, чувствующим удовольствие и скорбь и стремящимся к тому, что доставляет ему счастье и благо. С одной стороны, подобный подход можно охарактеризовать как чисто эпикурейский – в строе мыслей и тоне чувствований почти дословное повторение этического учения Эпикура: «Когда оно (счастье) у нас есть, у нас все есть, когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь». С другой стороны, эта этическая концепция несет в себе мощный комплекс христианских идей. «Полезно и то, что приводит нас в согласие с общим *смыслом* всего существующего или, проще, с волею Божией, насколько люди знают или надеются знать об ней из различных источников» (С. 173).

Утилитаризм в нравственности Юркевич сравнивал с фетишизмом в религии, который почитал Бога только за то, что может быть полезен человеку в его поисках счастья. Так и мораль утилитаризма требовала только лишь полезности поступка, не спрашивая, как он относится к той идее, которая составляет высшие идеалы человечества. В философском творчестве Юркевича работа «Из науки о человеческом духе» предшествовала работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека», с которой начинается характеристика такой стороны философского учения мыслителя, как кардиогносия, вносящая в гносеологическую концепцию аксиологическое предпочтение не разуму и рассудку, а сердцу, как особой константе познавательных способностей человека. Ориентация на познание сердцем была включена и в структуру философской антропологии в качестве органического элемента обще-христианского мирозерцания духовно-академического философствования.

В рамках философского антропологизма Юркевича человек начинал свое нравственное развитие из движений сердца, которое всегда предпочитало лицемерить благо, счастье, сладкую игру жизни, умонастроение сердечности всегда и везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотой любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. «Только в этой фор-

ме осуществленного всеобщего счастья мир представляется ему как нечто достойное существовать», а «ваше сердце испытывает легкое волнение от идеи общего блага, которой осуществление вы хотели бы замечать везде, куда ни обратился взор ваш» (С. 181).

И еще одна из многочисленных историко-философских ассоциаций, обильно наполняющих антропологический трактат «Из науки о человеческом духе». На этот раз Юркевич привел мысль Шеллинга о том, что человек, когда он в первый раз обратил отчетливое внимание на свою жизнь и деятельность, уже застал себя охваченным особым нравственным и общественным порядком, который представляет собой осуществление идеи общего блага в больших или меньших размерах.

Добро, общее благо, истина были основными понятиями и категориями философской антропологии Юркевича. Понятие истины было смысловым рефреном всего трактата «Из науки о человеческом духе» и всего философского творчества мыслителя. Человек находит удовлетворение в знании как знании или, другими словами, он обретает удовлетворение в перестройке своего мира субъективных представлений по законам и идее истины. В своих познаниях и в своих поступках человек признает право того, что не есть он сам, так как развивается или под идеей истины, или под идеей добра. В первом варианте человек предстает как знающий истину ум, а во втором – как любящее и жертвующее сердце. «Если ум стремясь воспроизвести объективный порядок мира, жертвует для него теми субъективными, хотя часто приятными сочетаниями представлений, которые развивались в нем из встречи его личных состояний с случайными влияниями внешней среды, то и сердце имеет эту же способность жертвовать или приносить жертвы для общего блага, имеет способность сдерживать и подавлять эгоистические стремления» (С. 183).

Принципы и постулаты философской антропологии рассматривались Юркевичем не только в работе «Из науки о человеческом духе». Можно даже утверждать, что эта тема была сквозной во всем философском творчестве украинского мыслителя, плодотворно трудившегося на поприще русской культуры. Высокий дух идеалистического философствования, восходящий к платонической традиции, высокий уровень метафизической проработки сложнейших философских понятий и категорий обусловили выдающееся место Юркевича в истории русской философской мысли XIX в. Частная задача изложения и характеристики идей философской антропологии Юркевича на материале одной из его работ носят характер историко-философского эксперимента. Обоснованием идеи подобного опыта может послужить следующая мысль Гете: «В одном мгновенье видеть вечность, огромный мир в зерне песка, в одном движении – бесконечность и небо в чашечке цветка».

Христианская антропология Юркевича носила развитый философский характер и содержала в себе множество метафизических тонкостей, проблем и

их смысловых нюансов. «Из науки о человеческом духе» полностью не перекрывает антропологическую проблематику всего философского творчества Юркевича, но вполне очерчивает общую направленность и ведущие линии развития этого антропологизма. Определенным итогом антропологической концепции, изложенной в этой работе, можно считать утверждение мысли о том, что в человеческом духе есть целый ряд условий, взаимодействие которых порождает «искрублагожелания», способную при определенных обстоятельствах воспламенить всего человека на подвиги правды и любви. Человек не есть злой дух, несущий в себе разрушительное начало, но он не является и светлым ангелом. Очень часто естественные потребности человека в самосохранении в своем гипертрофированном развитии выливаются в эгоизм, равнодушный к идеям любви и правды и манкирующий счастьем других людей из-за своей утилитарной пользы. Но, к счастью, эгоистические чувства полностью не исчерпывают всей душевной жизни человека. Человек прежде всего остается человеком, находя человеческое прежде всего в себе, в своих понятиях, в своих сердечных движениях, как в своей судьбе, связывающей его с человеческим родом; «поэтому с какой-нибудь стороны в нем всегда остается психическая возможность любви, сострадания, уважения к другим» (С. 186).

ПРОБЛЕМЫ РЕАЛИЗМА, МЕТАФИЗИКИ И ПЛАТОНИЗМА В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ П. Д. ЮРКЕВИЧА

Рассуждая о предмете и задачах философии, П. Д. Юркевич при характеристике своего собственного мирозерцания употребил выражение «философия чистого идеализма». В работе «Материализм и задачи философии» есть место, которое могло бы послужить эпиграфом ко всему философскому творчеству нашего мыслителя. Перечисляя представителей новейшей философии, Юркевич назвал имена Герберта, Бенеке, Шопенгауэра, Лотце, соотнеся их с наследием прошедших эпох и построив такой широкий образ. «Храм истины не может быть создан, пока одни, как жрецы, ясно будут сознавать идею божества, не зная при этом, как может или должна эта идея определять образ храма, его устройство, части и их взаимное отношение, и пока другие, как простые зодчие, будут знать устройство отдельных частей храма и лучший для этого материал, не имея этой безусловной идеи, которою определяется окончательно как целое здание, так и взаимное положение частей его» (39, 239).

В этом образе, на наш взгляд, соотнесены проблемы метафизики и реализма. Если проблеме платонизма Юркевич посвятил специальную работу «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» и если платонизм вообще является стержнем всего философствования украинского мыслителя, то не менее значимые проблемы реализма и метафизики необходимо вычленять в ходе анализа всего его творчества. Наиболее просто это сделать в отношении к метафизике, так при анализе этой проблемы, это тот факт, что реализмом называли свои философские взгляды такие философские противники, как П. Д. Юркевич и Н. Г. Чернышевский. Сразу же возникает подозрение, что под термином «реализм» они понимали разное, иное и отличное.

Реализм в своем общем историко-философском смысле является точкой зрения реальности, утверждающей наличное бытие действительности, лежащей вне сознания. Эта действительность может пониматься как материальная или как идеальная. Средневековый католицизм породил философию реализма, утверждающую реальность всеобщих понятий и противопоставившую себя сред-

невековому номинализму. По сути это было противостояние средневекового платонизма и аристотелизма.

В XIX в. возникли философские течения так называемого теоретико-познавательного реализма, которые – в противоположность «чистому идеализму» – настаивали на принятии мира вещей как существующих независимо от познающего субъекта. Этот наивный реализм полагал, что мир вещей точно или приблизительно таков, каким мы его воспринимаем. Представители этих философско-психологических течений – В. Вундт, Г. Льюис, А. Риль, О. Кюльпе, Ф. Brentano и др. – называли реализмом именно то мирозерцание, которое пыталось оправдать различные (материальные и идеальные) составные части, на которые, как оказывается, мир расчленяется уже для донаучного мышления и которое пытается сохранить значение, соответствующее влиянию каждой из этих частей на действительность. Большое влияние на понимание Юркевичем проблемы реализма оказал также трансцендентальный реализм кантианского толка, объявляющий наш пространственный и временной мир явлений действительностью, существующей независимо от нашей чувствительности.

Для того, чтобы осознать, что философская полемика Н. Г. Чернышевского и П. Д. Юркевича была глуха и беспредметна (русский революционный демократ просто не понимал того, о чем говорил его противник), необходимо учитывать, что реализм философских оснований Чернышевского восходил к психологическим учениям наивного реализма XIX в.¹, а реализм Юркевича – к платонизму, средневековому реализму с его знаменитыми спорами об универсалиях, а также к трансцендентальному реализму кантианских философских интенций.

При характеристике комплекса проблем реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве Юркевича мы, пожалуй, не станем излагать эти проблемы отдельно и последовательно в плане их логико-систематического содержания, а лишь взглянем на их совокупность в тех или иных работах нашего мыслителя. Уже в первой своей публикации «Идея» Юркевич предстал вполне зрелым мыслителем. Вскрывая противоречие между философскими учениями Платона и Аристотеля, украинский мыслитель отдавал предпочтение платонизму. Платоновское понимание идеи поднимает, по его мнению, философию на уровень действительных познавательных актов, а не является сферой одних только человеческих желаний и неопределенных стремлений духа, как это утверждала положительная наука и современное Юркевичу естествознание. Само

¹ В России второй половины XIX в. не только знали, но и переводили отдельные сочинения представителей философии наивного реализма. В 1858 г. вышли первые тома сочинения В. Вундта «К теории чувственного восприятия» (1858–1862), а в 1862 г. «Лекции о душе человека и животных» (русский перевод 1865–1866 гг.). В 1861–1862 гг. вышел русский перевод двух томов «Физиологии общественной жизни» Г. Льюиса. «Современник» (1862. № 2) сразу же откликнулся рецензией М. А. Антоновича «Современная физиология и философия».

название первой работы Юркевича – «Идея» – свидетельствует о его платонических симпатиях. Мыслитель осознавал, что достаточно сложно в одном общем определении описать все особенности и оттенки историко-философского употребления термина «идея», который одновременно означает также образ, вид, форму. В континууме элементов, составляющих общую материю космоса, вид и форма наиболее существенны и значимы. «И когда Платон возвысился от созерцания мира чувственного к признанию и познанию мира сверхчувственного, то и этот мир открывался сознанию философа как царство форм, образов и первообразов, в которых господствует правильность, гармония и единство. Поэтому идея, в которой был дан для мышления этот высший мир или некоторая часть его, была созерцаема умом точно, как глазами созерцается явление идеи или чувственный предмет» (39, 9).

П. Д. Юркевич был ярчайшим представителем духовно-академического философствования, выучеником киевской школы философского теизма и вполне разделял платоническую точку зрения о том, что мышление есть воспоминание духа о том, что он некогда созерцал в своем домирном существовании и как следствие этого понятия, порожденные этим мышлением, являются умозрительными предметами. «Развитие предмета предполагает закон и тип, которые мы сознаем в идее. Мы говорим, что развитие предмета нормально или ненормально, смотря по тому, соответствует ли оно идее или нет» (39, 10–11). Юркевич дал множество вариаций характеристик и определений термина «идея», его постоянно занимал вопрос о правомерности философии как науки основываться на идее как специфическом начале, изъясняющем ход явлений для нашего сознания, с одной стороны, и одновременно начале, обосновывающем и развивающем явления в их действительности. В философском трактате «Идея» затрагивался вопрос об идее высшего существа, идее мира как замкнутой полноты явлений внутреннего и внешнего опыта, идее нравственной деятельности, которая в своей духовной чистоте не подлежит нашему опыту. В человеческом познании Юркевич различал три формы: представление, понятие и идею. В представлении происходит встреча бытия и мышления на уровне случайности. Необходимая связь бытия и мышления возникает в понятии, однако эта связь в своем движении носит параллельный характер как нечто чуждое друг другу, нечто внешнее по содержанию и форме. Только лишь в идее мышление и бытие полностью совпадают; идея в форме мысли или разума начинает признаваться объективной сущностью вещей; идея познается как основа, закон и норма явления; в идее мы выступаем за пределы опыта.

Если Платон утверждал, что вне идей, вне сферы их проникновения вечнорасходящееся, не сомкнутое, не сосредоточенное бытие не может ни мыслиться, ни познаваться, выпадая из слов, изъяснений и определений, то Юркевич развил эту мысль еще дальше: идея – основа гармонии между мышлением и бы-

тием и служит необходимым предположением всякой науки, и когда естествознание пытается разрешить метафизическую задачу о начале и основе явлений мира и думает опереться при этом на представления о механическом процессе, то ему никогда не удавалось избежать тех категорий, которые лежат в основе объективного значения идеи.

«Этот мир подчиняется духовному законодательству самосознания раньше и прежде, чем мы отвлеченным мышлением пытаемся указать в нем присутствие духовных или идеальных связей, – так что изъяснение мира явлений из идей есть простое предположение той работы, которую совершает дух непрерывно в течение своего временного развития. Во всяком случае, идея есть факт общечеловеческого сознания» (39, 14).

Признание идеи есть дело факта, дело анализа явлений, а не предположение так называемой априорной мысли, продолжает свою характеристику «Идеи» Юркевич; без признания идеи мы получили бы такой образ мира, к которому нелегко приручить живое и деятельное сознание человека; без признания идеи нелегко перевести в мысль бытие, чуждое мысли, найти смысл в произведении, не имеющем смысла, понять явление, которое сложилось несообразно с понятием; в идее мы видим вещи по их неподдельной натуре; идея есть подлинное место вещей и подлинная вещь; «истинная сущность предмета познается не в воззрении на предмет, а в идее предмета, а отсюда следует, что и сама она идеальна» (39, 25).

В этой платонической характеристике «Идеи» Юркевич иногда почти полностью отождествляет себя с Платоном, а иногда проводит линии отстранения аналитического и историко-философского порядка, напоминая, что он все же православный мыслитель и профессор Киевской духовной академии. Идея есть начало и конец, основа и цель всех явлений в мире, но полнота ее еще не исчерпывает все эти явления; в идее заключено бесконечно больше совершенств, чем в целости этого мира; идея обладает самобытностью, составляет самостоятельный мир, наполненный бесконечным содержанием. Идея есть не только единство, но и целость. Согласно платоническому видению мира, последний находится как бы между двумя полюсами: чистым небытием материи и безусловным бытием идеи, именно идея есть сущность и первообраз космоса.

Юркевич был очарован платонизмом, но как историк философии был достаточно строг в его осмыслении, замечая, например, «что Платон занимается больше изъяснением идеи, чем изъяснением явлений из идеи, или что у Платона истолкование феноменальной действительности из идеи недостаточно. Так, когда требовалось указать в вещи ту выдающуюся сторону, которая служит откровением идеи, то Платон видел присутствие идеи только в общих родовых свойствах вещи. В этом отношении он определяет идею как сущность, общую одному множеству или множеству однородному» (39, 28). Украинский мыслитель

тель постоянно подчеркивал метафизический и онтологический характер платонизма. Внутри платоновской идеи, полагал он, лежит динамическая разность возможного и действительного, которые именно и обуславливают движение, развитие и жизнь мира. Идея в своем предельном значении является мыслимой, метафизической сущностью вещи; идея полагает себя в бытии по мере своей целесообразности; идея есть действительное бытие, по мере того, как она входит в конечную цель мира. Мир подчинен одновременно двум всеобщим началам: логическому мышлению и метафизической целесообразности. И здесь Юркевич делает «платонический вывод», который уже задолго до него стал любимейшей темой русского философствования: «Законы природы имеют в законах нравственных свой конец и завершение».

Наиболее известная работа Юркевича «Из науки о человеческом духе» так же, как и «Идея», содержала в себе множество пассажей об общей метафизической мысли о мире, о реализме и платонизме. По общности тематики и сюжетов к этой работе примыкала также большая статья «Материализм и задачи философии», опубликованная в популярном периодическом издании «Журнал Министерства Народного Просвещения». По мнению Юркевича, в его время пришла в упадок не только вера в бытие Бога, но и сама философия. Причин такого упадка много, но одной из них было широкое распространение философских идей наивного реализма, который обратился к опытному знанию, к частным задачам, а не к великим загадкам бытия. Философствующие психологи наивно-реалистического и материалистического толка не могли и не хотели смириться с мыслью о том, что каждый новый факт в области положительного знания природы или истории имеет сторону, неуюяснимую по началам и приемам физики, и этот остаток бытия всегда будет ожидать своего метафизического истолкования. Термин «метафизика» Юркевич употреблял в аристотелевском смысле «первой философии» – науки, сделавшей предметом своего исследования существующее как таковое, но с поправкой на неоплатоническую и христианскую трансформацию этого термина.

Неоплатонизм и христианская схоластика внесли в аристотелевское понимание метафизики объективный дуализм между посясторонним и потусторонним, между чисто чувственным существованием и так называемым истинным бытием. Таким образом, основной задачей спекулятивной метафизики было познание «истинного бытия», в том числе и бытия Бога на основе «чистого разума». Юркевич обосновывал и защищал основной метафизический принцип – «объяснение из сущности», так как материализм, по его мнению, разрешая онтологические и гносеологические проблемы своими средствами, объяснял явления только из причин и отказывался самым решительным образом от метафизических объяснений. Основная мысль Юркевича в статье «Материализм и задачи философии» сводилась к положению о том, что материализм ставит себе «мета-

физическую» задачу и стремится ее научно разрешить, но это невозможно, так как обоснование философии частными науками является невыполнимой задачей.

Статью «Из науки о человеческом духе», направленную против работы Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», Юркевич начинал с вопроса: возможна ли наука о человеческом духе и существует ли она? Трудность определения предмета науки о человеческом духе связана, по его мнению, с тем, что разъясняющие начала и метод брались из других наук, а не из непосредственного наблюдения над самим духом. Исторически эта наука развивалась в рамках метафизического идеализма, особенно в учениях о внутреннем опыте. Интерес метафизического идеализма к общей проблеме, «как из общей идеи мира выходит разумность», привел к забвению вопросов о законах и формах душевной жизни человека. Украинский мыслитель не отрицал психологию как частную науку, но считал, что она не может полностью освободиться от метафизических предпосылок о сущности мира. По его мнению, в первую очередь ей необходимо изучать феноменальные законы и формы душевной жизни. Здесь имеет смысл обратить внимание на определенную философскую амфиболию критических доводов Юркевича, так как, ориентируя психологию на чисто идеалистические «законы и формы душевной жизни», он пытался опереться также и на разработанные «философским реализмом» формы опытного знания.

«Статья “Антропологический принцип в философии” относится к философии реализма, которая сделала в наше время так много открытий в области душевной жизни, одарила нас таким точным анализом явлений человеческого духа, что, по всей вероятности, это направление рано или поздно должно представить большие интересы для самого богословия. Мы уверены, что науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни. В этом отношении, повторяем, современный философский реализм есть явление, мимо которого богослов не может проходить равнодушно: он должен изучать эту философию опыта, если хочет успеха своему собственному делу» (39, 109).

Для профессора духовной академии признание того, что содержащиеся в философии реализма наблюдения и открытия могут представлять интерес для богословия, было в определенной мере большой вольностью. Однако, не отрицая полностью философию реализма и экспериментальную психологию, Юркевич настаивал на том, что философия и психология могут получать материал для своих обобщений и выводов исключительно из внешнего опыта. Для платоника и теиста был неприемлем принцип материалистического монизма в объяснении природы и сущности человеческого организма. Критикуя принцип материалистического монизма в мирозерцании Н. Г. Чернышевского, украинский мыслитель не принимал также и метафизического дуализма, т. е. дуалистического

представления о духе и материи (в целом мире и человеке) как самостоятельных началах.

«Когда греческий философ Платон учил, что тело человека создано из вечной материи, которая не имеет ничего общего с духом, то он таким образом допускал дуализм метафизический как в составе мира вообще, так и в составе человека. Христианское мирозерцание отстранило этот метафизический дуализм: материю признает оно произведением духа; следовательно она должна носить на себе следы духовного начала, из которого произошла она. В явлениях материальных вы видите форму, законосообразность, присутствие цели и идеи» (39, 114).

От метафизического дуализма следует отличать, писал Юркевич, дуализм гносеологический, который разграничивает материю и сознание, естествознание и философию, физиологию и психологию. Материалистическая философия, философия реализма, по мнению нашего мыслителя, устраняя метафизический дуализм, не замечает дуализма гносеологического, дуализма знания. Сформулировав этот свой основной аргумент против материализма, он неоднократно подчеркивал мысль о том, что Чернышевский был совершенно не силен в различении вопросов метафизических от вопросов, решение которых принадлежит точным (или опытным) наукам.

Построенная на принципе гносеологического дуализма теория познания Юркевича противостояла теории материалистического монизма в сфере познания, основанного на соединении двух уровней: чувственного и рационального, посредством методов индукции и дедукции. Для гносеологических построений Юркевича была характерна, как мы уже выше вскользь отмечали, трехступенчатая структура человеческого знания: уровень постижения явлений чувственного мира; уровень умопостигаемого мира идей; и, наконец, уровень безусловного, интуитивного постижения обоих миров. Переход от одной ступени к другой почти невозможен, но если он происходит, то каждая ступень так связывается с другой, что различие между ними стирается. В конечном счете Юркевич пришел к интуитивно-иррационалистической гносеологической концепции, отвечающей на запросы его собственного платонического и теистического мирозерцания.

Выше была отмечена мысль о том, что понимание Юркевичем проблемы реализма прошло также через фильтр трансцендентального реализма кантовского толка. Большое значение сыграл Кант и в уяснении Юркевичем проблем метафизики, что нашло определенное выражение в работе «Материализм и задачи философии».

«Когда в настоящее время так охотно ссылаются на Канта, когда так часто повторяют, что Кант доказал невозможность метафизики, то нам кажется, что этим еще вовсе не обозначается дух и направление кантона скептицизма. Спра-

ведливо, что ни один критик не потряс так сильно оснований метафизики, как Кант; однако же, с его точки зрения, были возможны метафизические основания естествознания и основания для метафизики нравов. Один этот факт должен бы убедить нас, что Кант понимал под метафизикой несколько направлений, из которых одни научно основательны, другие неосновательны. Невозможна метафизика сверхчувственного, то есть лежащего за пределами всякого возможного опыта; возможна метафизика природы и метафизика нравов. Эти два факта, природа и человечество, которые составляют всю данную, подлежащую для мышления действительность, могут быть сведены к окончательным, абстрактным формулам, которые будут представлять изъясняющие начала для всего мира явлений, как из ньютоновой теории изъясняются перемены и передвижения Солнечной системы» (39, 203–204).

В философии чистого идеализма, подчеркивал Юркевич, довольно часто возникает потребность соотнести идею абсолютного с самыми общими формулами феноменальной действительности, и сам Кант дал блестящий пример такого применения этой идеи. Как правило, эта идея носила значение регулятивное, значение логического принципа, как достояние человеческого разума; идея эта как нечто законное и действительное, «образуется строго логически, по необходимым законам мышления, хотя именно по этой причине она есть только идея» (39, 204).

На почве непосредственного видения, слышания и осязания человек имеет дело одновременно и с вещью в себе, и с подлинным бытием, из которого изъясняются и все другие явления природы и духа. Отсутствие верного критического начала порождает развитие материалистических воззрений, которые непоследовательно и нелогично превращаются из реализма. В процессе познания различие между эмпирическими представлениями и идеями имеет большое значение для познающего субъекта, но оно почти ничего не значит в отношении к познаваемому объекту. Но на пути от чувственного воззрения на эмпирический предмет до абсолютной идеи можно и не встретиться с бытием. Метафизика, писал Юркевич, также не дает нам знания об объективном бытии. Метафизика наряду с чувственным воззрением и опытом является «в истине» логическим процессом, относительно которого нет возможности сказать, чтобы они повторяли в себе, воспроизводили для нашего сознания натуру и отношения действительных предметов.

Очень характерным является тот факт, что метафизические проблемы Юркевич рассматривает в связи с критикой материализма, с одной стороны, и определением общих задач философии, с другой. «Новейшая философия, как увидим, ищет этот пункт реальности в области воззрения, чтобы с него, как с прочного основания, идти далее в изъяснении явлений природы и духа: материализм не признает даже тех затруднений, какие сопряжены с этой проблемой

подлинного метафизического бытия; для него физическая материя есть непосредственно бытие метафизическое. Поэтому при видимой простоте и ясности он обладает существованием смешанным; он движется между физикой и метафизикой, становится то на ту, то на другую почву или из последней получает проблемы, а из первой – методу их изъяснения; однако же, воображая, что эти проблемы могут быть и поставлены с точки зрения естествознания, он стремится в истине создать абсолютную физику, при которой не имела бы уже места метафизика» (39, 206). Бессилие мышления в построении метафизики, писал Юркевич, происходит прямо и непосредственно из его специфической силы, а именно: созидать и строить, исходя из собственных ресурсов, всю чувственную область физики с ее порядком и закономерностями, которые обхватываются общим понятием механизма. Здесь же Юркевич дает определение предмета философии, которое заключено в бесконечном, так как именно только оно может полагать само себя в себе: чтобы получить даже простое понятие о конечном, необходимо выступить из области философии и вступить в область условного физического знания, которое, в свою очередь, не имеет ничего общего с истиной философии. Образцы истинной философии реализма заключены были, по мнению Юркевича, в сочинениях Герберта. Бенеке, Шопенгауэра и Лотце, но при самом общем обращении к проблемам реализма, метафизики и платонизма украинский мыслитель в наибольшей мере обращался к самому Платону и Канту. Одним из любимейших его философских положений была мысль о том, что окружающий нас мир мы обсуждаем и разъясняем по началам мира мыслимого, как по его образцам. Мир существует только в разуме и для разума – и в этом сущность платонического учения об идеях, которое на протяжении тысячелетий господствовало в философии. Только лишь с приходом Канта, с его учением об опыте открылась вторая философская эпоха в европейской культуре.

Мы не станем в нашей работе цитировать знаменитые тезисы Юркевича о Платоне и Канте, которые, как правило, приводятся почти во всех исследованиях, посвященных философскому творчеству Юркевича. Заметим лишь, что рассматриваемые нами проблемы реализма, метафизики и платонизма нашли в этих тезисах если не свое дальнейшее развитие, то более завершенное оформление и завершение. Столь внимательное рассмотрение комплекса этих проблем и выводы из них совершенно не означают того, что они до настоящего времени были лишены исследовательского внимания. В качестве примера приведем один из обобщающих выводов из предисловия к первому украинскому изданию сочинений П. Д. Юркевича, сделанному А. Г. Тихолазом: «Критика новітніх форм матеріалізму та трансцендентального ідеалізму Канта примушує Юркевича здійснити рішучий вибір на користь ідеалізму платонічного типу. Але, приймаючи істинність платонізму, він чудово усвідомлює його обмеженість: його не задовольняє пафос абстрактної всезагальності, який панує у платонівській

філософії і не дозволяє задовольнити й псяснити ані таємницю тварного буття, ані буття абсолютного. З цього випливає його власна філософська програма, яка полягає у “переробці платонізму в дусі особистісного (теїстичного) розуміння абсолюту”. Це дає йому змогу побудувати гармонійну й динамічну метафізичну концепцію, яка поєднує вчення про ідеї як загальні першообрази, що втілюють у собі можливе буття, з ідеєю творчої активності абсолюту; поєднує платонівське вчення про благо з християнською ідеєю творця» (24, XIII).

Мы почти полностью согласны с выводами украинского мыслителя, и скромной сверхзадачей нашего исследования является лишь более полное изложение и более развернутая характеристика проблем реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве П. Д. Юркевича.

Таким образом, при тщательном изучении небольшого по объему, но очень философски емкого наследия Юркевича перед нами вырисовывается образ украинского мыслителя, представителя киевской школы философского теизма. Став профессором философии Московского университета, он активно включился в процесс развития русской и мировой философской мысли. Последнему предшествовал высокий стиль его философствования, не заикленного на частностях регионального самоопределения, которое в стремлении к своей самодостаточности ведет, как правило, к тематическому и содержательному измелчанию. Юркевич – представитель самого широкого и содержательного во всем мире философствования – платонизма. При этом платонизм Юркевича, с одной стороны, основывался на глубочайшей византийско-православной традиции русского средневекового философствования и русского платонизма XVIII в., а с другой стороны, через его знаменитого ученика В. Соловьева является основанием русского платонизма конца XIX–начала XX вв. Более того, В. В. Зеньковский в определенном смысле неправ, озаглавив одну из своих статей в бердяевском журнале «Путь» как «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (10).

Именно философское творчество Юркевича самым активным образом обеспечивает непреодолимость платонизма в наше время, очаровывая склонные к философствованию умы высочайшим образцом и стилем мыслей и идей «божественного Платона».

Критикуя современную философию реализма с точки зрения своего понимания, Юркевич также оставался все тем же платоником, имея за своими плечами платонический реализм западноевропейской схоластики. Проблема общности и отличий реализма Юркевича и реализма философского психологизма XIX в. еще очень долго будет для историков философии интереснейшей областью философских дизъюнкций и смысловых уточнений.

И наконец, что действительно делает Юркевича философом *par excellence*, или, говоря на русском языке, философом от Бога, так это его метафизичность с ее интересом к сущему как таковому и с ее сопряженностью с платонизмом, с ее

органичной «замешенностью» на платонизме. Именно глубочайший интерес Юркевича к метафизической проблематике обусловил возникновение метафизики всеединства В. Соловьева и дальнейшего разнообразия русских «метафизик всеединств» С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина.

В варианте философии всеединства Флоренского, получившего название «конкретной метафизики», мы видим непосредственное обращение к тексту П. Д. Юркевича. Отрывок из работы украинского мыслителя «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» просто в качестве XXI главы вошел в состав «Столпа и утверждения Истины». Философская система Л. П. Карсавина в своих онтологической и гносеологической частях, являясь также одной из русских философий всеединств, была построена на тщательной проработке метафизической системы Готфрида Лейбница. И, наконец, С. Л. Франк свои самые общие философские представления изложил в работе «Непостижимое» (онтологическое введение в философию религии). В предисловии он прямо говорит о том, что является приверженцем вечной философии платонизма и продолжает линию Плотина, Дионисия Ареопагита, Августина и В. Соловьева. И все же выше всех он ставил Николая Кузанского, объединившего духовные достижения античности и средневековья. «Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не более чем систематическим развитием – на новых путях – в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем – основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины» (29, 184).

Старые и вечные проблемы, упомянутые С. Л. Франком, и есть та метафизическая проблематика, которую П. Д. Юркевич привнес в структуру русского философствования, привив ей историко-философский вкус и продемонстрировав навыки ее терминологической проработки.

СТАТЬИ ИЗ ФИЛОСОФСКИХ ЭНЦИКЛОПЕДИЙ И СЛОВАРЕЙ

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – содержание этого понятия охватывает собой филос. курсы, преподававшиеся в рус. Духовных Акад., сформированных на основании Устава Духовных Акад. 1809 г., филос. творчество проф. и преподавателей этих акад., филос. статьи и обзоры в богословских журн., издававшихся при этих же академиях.

В России было четыре Духовных Акад. – в Москве, Киеве, Санкт-Петербурге и Казани. Киевская и Моск. акад. имели более чем вековую предысторию, восходящую ко второй пол. XVII в. Киево-Могилянская акад. и Славяно-Греко-Латинская акад. к нач. XIX в. пришли в упадок и были возрождены в качестве Духовных Акад. в Москве деятельностью митрополита Платона (Левшина) и в Киеве деятельностью епископа Иннокентия (Борисова). Т. о., на основании акад. Устава 1809 г. первой была сформирована столичная акад., затем Московская (1814), Киевская (1817) и Казанская (1842).

Полный акад. курс был рассчитан на четыре года и предполагал изучение Свящ. Писания, догматического и нравственного богословия, гомилетики, пастырского богословия, педагогики, церк. права, истории церкви, патристики, церк. археологии, философии с логикой, психологией, метафизикой и историей философии.

Философия в системе богословского образования занимала далеко не доминирующее положение и зависела от решения вопросов – об отношении философии и богословия, об отношении разума и веры. Рус. православие еще из Византии восприняло общую антифилософскую установку, а с 1850 по 1859 г. имп. указом преподавание философии было запрещено на целое десятилетие. Правда, в стенах Духовных Акад. сохранилось преподавание логики и истории философии.

В нечетко выраженной форме возобладало все же умонастроение об отсутствии строгой аналогии между отношением веры и разума и отношением богословия и философии. Очень многое в богословии все же воспринималось как теоретически выраженная вера, а в определенном смысле как сама философия.

В первые годы существования Санкт-Петербургской Духовной Акад. филос. дисциплины здесь преподавали иеромонах Евгений (Казанцев) (1809–10), Игнатий Фесслер (1810), Иоган фон Хорн (1810–14), И. Я. Вертинский (1814–26), Т. Ф. Никольский, И. М. Певницкий, А. Красносельский (1826–1829). Осн. филос. дисциплинами были история философии и лейбнице-вольфианская философия по учебникам Бруккера, Винклера и Карпе. Только лишь в 1829 г. каф. философии занял Ф. Ф. Сидонский, читавший собственный филос. курс «Введение в философию» (СПб., 1833). Преемником его на каф. философии стал В. В. Карпов, известный переводчик соч. Платона, автор собственного «Введения в философию» (1840). В дальнейшем на каф. философии и метафизики друг друга сменяли А. А. Фишер, И. А. Чистович, А. Е. Светилин, И. Л. Янышев, М. И. Каринский, М. И. Смоленский, Н. Г. Дебольский, В. С. Серебренников, Д. П. Митров.

Выпускник С.-Петербург. Духовной Акад. 1814 г. В. Кутневич стал первым преподавателем философии Моск. Духовной Акад., а выпускник 1817 г. И. Скворцов начал преподавать философию в Киевской Духовной Акад. Позднее всех открывшаяся Казанская Духовная Акад. получила учителей философии уже из Москвы.

Каф. философии Моск. Духовной Акад. оказалась более стабильной в смене своих проф. После В. Кутневича каф. философии на протяжении всего XIX в. возглавлялась тремя проф. – Ф. А. Голубинским (учеником В. Кутневича), В. Д. Кудрявцевым-Платоновым, А. И. Введенским. С 1900 по 1917 г. среди философов Моск. Духовной Акад. можно назвать С. С. Глаголева, П. А. Флоренского, М. М. Тареева.

Филос. школа Моск. Духовной Акад. отличалась самостоятельностью и оригинальностью. Почти каждый из ее представителей сказал свое собственное слово в философии. Ф. А. Голубинский в своих «Лекциях философии» изложил теистическое учение о Бесконечном Существо, В. Д. Кудрявцев-Платонов сформулировал рел.-филос. систему трансцендентального монизма, П. А. Флоренский развил конкретную метафизику всеединства, М. М. Тареев создал православный вариант экзистенциалистской философии жизни.

Философы Киевской Духовной Акад., опираясь на филос. традиции Киево-Могилянской Акад., создали киевскую школу филос. теизма. Выдающимся представителем этой школы были епископ Иннокентий (Борисов), П. С. Авсеньев, И. М. Скворцов, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич и др. В России происходил процесс сращивания дух.-акад. философии с университетской. Мн. выпускники филос. каф. становились проф. философии разл. рос. ун-тов. Среди представителей школы киевского филос. теизма такими были С. С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич.

Преемственность на каф. философии Казанской Духовной Акад. осуществлялась следующим образом: первым проф. был ученик Ф. А. Голубинского И. А. Смирнов-Платонов, затем последовательно сменяли друг друга Н. Соко-

лов, А. И. Лилов, М. И. Митропольский, В. А. Снегирев, В. К. Мысовский, А. К. Волков.

По мнению К. Харламповича – автора ст. «Казанская Духовная Акад.» в Православной Богословской Энцикл. (СПб., 1907. Т. 8), филос. каф. этой акад. выдающихся успехов в области философии не достигла. Исключение могли бы составить только лишь архимандрит Гавриил (Воскресенский), служивший в Казанской Духовной Семинарии при акад. и в Казанском ун-те, также В. И. Несмелов со своей концепцией православного антропологизма, изложенной в труде «Наука о человеке».

Важное место в дух.-акад. философствовании занимала периодика, издававшаяся при акад. и сосредоточившая в себе огромный по объему филос. материал. Среди осн. дух.-акад. журн. назовем: «Христианское чтение», «Православное Обозрение», «Чтения в об-ве любителей духовного просвещения», «Православный собеседник», «Прибавления к творениям св. отцов», «Тр. Киевской Духовной Акад.», «Странник», «Душеполезное Чтение», «Богословский вестник». Много периодических изд. было при Духовных Семинариях, но среди них ярко выраженный филос. характер имел только лишь харьковский журн. «Вера и Разум».

Философия рус. духовных акад. носила характер конфессиональной замкнутости, но она все же была частью рус. филос. мысли и испытала на себе все ее взлеты и падения, весь круг внешних ист.-филос. влияний. Среди представителей духовно-акад. философствования были шеллингианцы, гегельянцы, кантианцы (гораздо больше, конечно, было антикантианцев), последователи Я. Беме, Ф. Баадера, Эккартенгаузена и Сведенборга, почитатели англ. эмпиризма и даже позитивизма.

При всей неоднозначности оценки рус. духовно-акад. философии она стала важной частью рус. философской и общественной мысли XIX–нач. XX в., без аналитического учета к-рой невозможно построить общую панораму ист. духовности России.

Л и т.: Сб. из Лекций бывших проф. Киевской Духовной Акад. К., 1869: Сб. ст. в память столетия Имп. Моск. Духовной Акад. Сергиев Посад, 1915. Ч. 1; У Троицы в Акад. 1814–1914 гг.: Юбилейный сб. истор. материалов. М., 1914; *Флоренский П. А., Даниловский А.* История преподавания филос. наук в духовно-учебных заведениях России // Богословский вестник. 1912. № 2; *Харлампович К.* Казанская Духовная Акад. // Православная Богословская Энцикл. СПб., 1907. Т. 8; *Диакон Асмус В.* Место Моск. Духовной Академии в истории рус. культуры: Моск. Духовная Акад. (1685–1985) // Богословские тр.: Юбил. сб. М., 1986; игумен *Андроник*. Свящ. Павел Флоренский – проф. Моск. Духовной Акад. // Богосл. Тр.: Сб., посвящ. 175-летию Ленингр. Духовной Акад. М., 1986; протоиерей *Мустафин Вл.* Филос. дисциплины в СПб. Духовной Акад. // Там же; *Абрамов А. И.* Кант, в рус. дух.-акад. философии // Кант и философия в России. М., 1994; *Печурина О. А.* Философия в дух. академиях // Начала. 1993. № 3. *Гайдадым Э. Л.* Феникс, или Забытая статуя Галатеи? Философия истории рус. неортодоксального теизма XIX–нач. XX в. Донецк, 1990.

ПЛАТОНИЗМ – Ист. развитие рус. филос. Культуры было неразрывно связано с П. и неоплатонизмом, понимаемыми предельно широко как нек-рое духовное устремление, «как указующий перст от земли к небу, от долу – горé» (*Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 6). Для рус. философствования было характерным восприятие традиций П. не только в связи с учением Платона об идеях, но и с идеализмом вообще (в ист.-филос. плане), с реализмом в споре об универсалиях, с априоризмом и рационализмом в теории познания, со спиритуализмом и теологией в онтологии.

Филос. соч. Платона непосредственно были включены в рус. филос. культуру достаточно поздно (XVIII в.), но общий строй идей П. был освоен уже на самых ранних этапах. Христ.-правосл. культура Киевской Руси через византийское и болгарское влияние восприняла александрийскую парадигму платонизирующего аристотелизма. Ист. судьбы П. всегда были тесно связаны с различными формами аристотелевской философии. Именно александрийский аристотелизм, наполненный интенциями П. и пифагореизма (*Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1932. Т. 10. С. 235), был воспринят великими капподакийцами как учение, тождественное с платоновской философией. Среди византологов возникла даже ист.-филос. концепция, рассматривающая развитие филос. мысли средневековья как следствие дихотомической борьбы аристотеликов и платоников. П. был очень удобен для христ. догматики (особенно догмата о Св. Троице). Однако П. в значительной мере усложнял христианство, а учение П. о материи (низшей в онтол. иерархии, косной, пассивной, но вечной) вообще подрывало христ. идею о творении мира из ничего, т. е. креационистские учения патристики и схоластики. Но даже официальное церк. осуждение Иоанна Итала в «Синодике в неделю православия» за следование философии Платона и его учению об идеях (церк. Собор 1082 г.) не снизило интереса византийского богословия к платоновской философии. В плане прямого и непосредственного влияния и распространения филос. идей Платона и Аристотеля болг. филос. культура сказала более существенным образом в филос. культуре рус. средневековья. *Первое болгарское влияние*, связанное с золотым веком болг. письменности эпохи царя Симеона и кирилло-мефодиевским культ. наследием, принесло в культуру Киев. Руси целый ряд замечательных памятников слав. письменности: «Житие Константина», «Сказание Черноризца Храбра «О письменах»», «Сборник царя Симеона». (Изборник Святослава 1073 г.), «Шестоднев» и «Небеса» Иоанна Экзарха Болгарского, «Учительное Евангелие» Константина Преславского и др. Филос. характеристикой всех этих памятников являлся неоплатонизирующий аристотелизм. Филос. основой исихазма был неоплатонизм, и сам факт распространения исихастских идей в Болгарии, а затем и на Руси свидетельствовал о том, что филос. культура обеих слав. стран была готова к восприятию различных модификаций неоплатонических идей. Такой почвой, подготовившей благоприятное распространение идей исихазма, был славянский пер. в 1371 г. целого ряда соч. из кор-

пуса текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита сербским монахом Исайей, к-рый, по-видимому, был игуменом рус. Пантелеймоновского монастыря на Афоне. Важнейшие из его пер. — «О небесной иерархии», «О церк. иерархии», «О божеств, именах», «О таинственном богословии». Переведенный список текстов Ареопагитик сопровождался обширными комментариями византийского богослова Максима Исповедника, к-рые также были пер. на древнеслав. язык. В кон. XIV в. киевскую митрополицию каф. занял болгарин Киприан, и в составе его б-ки был собственноручно составленный список пер. Псевдо-Дионисия Ареопагита с комментариями Максима Исповедника. Т. о., под влиянием деятельности болг. патриарха Евфимия и его тырновской школы сложилась ситуация двойной взаимозависимости влияний: распространение исихазма в определенной мере подготовило условия для пер. Ареопагитик, к-рые способствовали усвоению идей исихазма.

Не менее важным был также славянский пер. «Диоптры» Филиппа Пустынника, написанной в форме платоновского диалога Души и Плоти, пользовавшийся большой популярностью на Руси вплоть до XVIII в. Влияние исихастских идей, воспринятых посредством распространения болг. тырновских и серб. ресавских изводов, было настолько велико, что явственно сказалось в творчестве *Нила Сорского*, определив идеологию заволжских старцев с их богосл.-полит. программой нестяжательства, в творчестве Андрея Рублева. Влияние неоплатонических идей исихазма длилось вплоть до XVIII в., вылившись в платонические диалоги *Г. С. Сковороды*, кн. *М. М. Щербатова* и «Добротолюбие» *Павсия Величковского*.

Неизвестно, изучал Сковорода Ареопагитики в подлиннике или по киприановским спискам, функционировавшим в Киево-Могилянской академии. Мн. диалоги Сковороды пестрят платоновскими реминисценциями, а под определенным углом зрения их содержание вполне поддается характеристике, вмещающейся в рамки своеобразного учения о «философии солнца» и «метафизике света», к-рое было присуще также платоновской онтологии, гносеологии и эстетике.

В филос. классах Киево-Могилянской и Моск. славяно-греко-лат. академии господствовали курсы схоластизированного аристотелизма, но это не означало того, что филос. идеи Платона и неоплатоников были в полном забвении.

Первые публикации диалогов Платона появлялись в масонском журн. *Н. Новикова* «Утренний свет» (1777–78). В пер. Сидоровского и Пахомова вышли 4 т. «Творений велимудрого Платона» (1780–85). Большое значение для распространения П. в России имело изд-ние в кон. XVIII в. автобиографических, полемических и гомилетико-экзегетических соч. Августина и Псевдо-Августина. Авторитет имени Августина был очень высок, а идея предпочтения платоновской философии пронизывала все его сочинения.

В кон. XVIII в. широко распространились издания энцикл. характера — «Кабинеты любомудрия» и «Зеркала древней учености», в к-рых философия

определялась как «платонический нектар» и давалась характеристика филос. учений Платона и Аристотеля: «Христиане одни только Платоновой философии держались, как в первые времена, так и несколько после, как-то Юстин Мученик, Климент Александрийский, Ориген, Василий, Григорий Назианзин и Августин... Но Аристотель... многих имел защитников и последователей... к-рые везде в публичных школах, ими учрежденных, Аристотелевы книги, на арапский яз. переведенные, читать приказывали» (Зерцало древней учености, или Описание древних философов, их сект и различных упражнений. М., 1787. С. 17). Нач. XIX в. ознаменовано высоким интересом к философии Платона. Светские и церк. власти в России, исходя из общего убеждения в том, что катол. богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии, поставили вопрос: не сможет ли П. послужить основой религ.-филос. умозрения, способного не нарушить интересов православия? Изучение философии Платона было введено в филос. курсы ун-тов и дух. академий. Во мн. журн. появились ст. и рец. о Платоне. «Что сделал Декарт? Комментарий на Платона. Место начальных первообразов заступили врожденные идеи. Академия восстает, и... почти все мыслители века Людовика XV были Платониками» (Моск. Телеграф, 1826, № 1. С. 178). Распространению идей П. в России 20-х гг. XIX в. способствовала популярность философии Шеллинга. Воззрения нем. философа оказали влияние на рус. мыслителей. Д. М. Велланский, И. И. Давыдов, В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, П. Я. Чаадаев, А. И. Галич, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и др. в той или иной мере отдали дань системе трансцендентальной философии, философии тождества или философии откровения Шеллинга. Связь с Платоном заключалась в непрерывности филос. традиции противопоставления реального и идеального, природы и духа, субъекта и объекта. Особенно сближало Шеллинга с Платоном учение о «мировой душе». Рус. шеллингианцы Велланский и Давыдов осознавали свою связь с платоновской философией: познания естественного мира были очерчены Платоном, но окончательно «созрели в Шеллинге»; «озаренные светом сего (Платона. – А.А.) высочайшего учения новейшие писатели (Шеллинг. – А.А.) соединили свет разума со светом веры» (Давыдов И. И. Опыт руководства к истории философии. М., 1820. С. 38).

Высока оценка философии Платона в филос. творчестве Любомудров. Чтение соч. Платона привело В. Ф. Одоевского к мысли о том, «что если задача жизни еще не решена человечеством, то только потому, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей» (Рус. ночи. Л., 1975. С. 191). Д. В. Веневитинов был секретарем Об-ва Любомудров и свидетельствовал о серьезном изучении филос. учений Платона, Шеллинга, Окена, а в ст. «Письмо к гр. Н. Н.» писал: «Божественному Платону предназначено было представить в древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на к-ром в последние времена воздвигнули непоколебимый храм богине» (Полн. собр. соч. М.; Л., 1934. С. 254). Такие же высокие оценки филосо-

фии Платона можно найти у мн. рус. мыслителей 1-й пол. XIX в. – в «Истории филос. систем» (СПб.; 1818) А. И. Галича, в ст. *Н. И. Надеждина* «Платон. Философ оригинальный, систематический» (Вестн. Европы, 1830. № 5), «Метафизика Платонова» (Там же. № 13, 14). К филос. различиям между Платоном и Аристотелем возводили свои построения славянофилы. Антитеза зап. и вост. способов мышления была определена, по их мнению, рационализмом Аристотеля и «ценностью в умственных действиях» Платона. Платонизм с его «гармонией в умозрительной деятельности разума» является если не основой учения вост. церкви и православия, то во многом их существенным филос. элементом. Филос. система Аристотеля разрушила изначальную «ценность умственного самосознания», а также нравственный и эстетический смысл внутр. жизни человека, сводя его на «отвлеченное сознание рассуждающего разума». Один из теоретиков славянофильства, И. В. Киреевский, писал: «Почти то же отношение, какое мы замечаем между двумя философами древности (Платоном и Аристотелем. – А. А.), существовало и между философией латинского мира, как оно выработывалось в схоластике, и той дух. философией, к-рую находим в писателях Церкви Восточной, особенно ясно выраженную в Св. Отцах» (Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 199).

Существенно важным пластом филос. культуры XIX в. была философия в рус. дух. академиях, к-рая зафиксировала интерес к философии Платона вплоть до усвоения и ассимиляции отд. элементов его учения. Для филос. соч. *Ф. А. Голубинского*, *С. С. Гогоцкого*, *В. Н. Карпова*, *В. Д. Кудрявцева*, *П. Д. Юркевича* и мн. др. объединяющим началом было убеждение в том, что «в учении Платона религия и философия находятся в наитеснейшем контакте, но уже в системе Аристотеля философия порывает с религией окончательно» (Сб. ст. в память столетия имп. Моск. дух. акад. Сергиев Посад, 1915. Ч. 1. С. 153). Большим знатком и почитателем философии Платона был проф. философии С.-Петербург. дух. академии *В. Н. Карпов*, к-рый перевел и издал 6 т. «Соч. Платона» (1858–79), а в своем «Введении в философию» (СПб., 1840) изложил свою систему «филос. синтетизма», построенную на платоническом видении мира.

Многие из университет. проф. философии отдали дань уважения платоновской философии еще до введения в силу Устава 1884 г., предписывавшего уделять осн. внимание изучению философии Платона. Проф. Моск. Ун-та *П. Г. Редкин* опубликовал семитомное исследование «Из лекций по истории права в связи с историей философии вообще», в к-ром т. 3–5 содержали буквальный пер. мн. диалогов Платона. Во 2-й пол. XIX в. появляется много кн. и ст., посвященных Платону, делаются попытки вписать греч. философа в христ. филос. традицию: «Самое высокое учение о божестве принадлежит Сократу и Платону», – писал *А. И. Чистович*. Проф. Киев. дух. акад. *Н. Скворцов* полагал, что объективность идей является мыслью, «к-рая ни в коем случае не должна позволить сближать идеализм Платона с каким бы то ни было подобным учением и по силе,

с к-рой идеальное учение Платона всегда останется оригинальным единственным учением во всей истории философии» (Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. М., 1871. С. 223).

Одним из наиболее ярких рус. платоников был П. Д. Юркевич. 12 янв. 1866 г. в торжественном собр. имп. Моск. ун-та он произнес речь «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», в к-рой предпринял оригинальную попытку синтезировать филос. умения Платона и Канта. Почти во всех своих соч. П. Д. Юркевич стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственного мирозерцания. Важным этапом в изучении платонизма были кн. А. Н. Гилярова, А. А. Козлова, Н. Я. Грота, ст. Вл. С. Соловьева «Жизненная драма Платона». Вл. Соловьев был блестящим переводчиком соч. Платона, в собственных филос. построениях, в своей метафизике всеединства он был последовательным платоником. Платоновские идеи выполняли у него функции несущей конструкции всей филос. системы. «Платон ставит себе впервые ту самую задачу “оправдания добра”, к-рая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева» (*Трубецкой Н. С.* Протагор Платона // ВФиП, 1901. Кн. III(58). С. 223). Вл. Соловьев оказал платоническое влияние на последующее развитие рус. религ. философии и философии рус. символизма. Центральные принципы метафизики всеединства (см.: *Всеединства философия*) послужили основой философствования С. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, В. Ф. Эрн. П. А. Флоренского и мн. др. Особенно органично платонизм вошел в филос. творчество П. А. Флоренского и С. Л. Франка. В. В. Зеньковский назвал Франка последним представителем рус. неоплатонизма. Это высокое «звание» можно присвоить также А. Ф. Лосеву и В. В. Зеньковскому. Филос. творчество А. Ф. Лосева можно назвать энциклопедией платонизма.

Характерной особенностью рус. восприятия платоновской философии было почти постоянное стремление к ее христианизации. Исключение составляли оценки платоновской философии, сделанные В. С. Соловьевым и В. В. Зеньковским. Для Соловьева был характерен акцент на языческом осмыслении платоновского мирозерцания; для В. В. Зеньковского же – утверждение о слишком большой философичности Платона для христианства, т. к. платоновский дуализм усложняет не только само понятие мира, но и вносит «осложнение и в понимание Бога» (Зеньковский В. В. Основы Христ. философии. Париж, 1964. Т. 2. С. 15).

Л и т.: Гиляров А. Н. Платонизм как отношение совр. мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887; Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Соч. М., 1990; Грот Н. Н. Очерк философии Платона. М., 1896; Флоренский П. А. Смысл идеализма: Пропедевтические лекции к ряду чтений из истории платонизма, читанных студентам 1-го курса МДА // В память столетия МДА. Сергиев Посад, 1915. Ч. 2; Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // ВФиП. 1917. Кн. 137/138; Лосев А. Ф. Очерки антич. символизма и мифологии. М., 1993; Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24;

Чижевский Д. Платон на Древней Руси // *Анналы Рус. ист. об-ва в Праге*. 1931. Т. II; Скворцов Н. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. М., 1871; Абрамов А. И. Оценка философии Платона в рус. идеалистической философии // *Платон и его эпоха*. М., 1970; Тихолаз А. Г. Платон в философии всеединства Вл. Соловьева // *Филос. и соц. мысль*. 1991. №7.

КАНТ В РОССИИ – сложный и содержательно-емкий комплекс ист.-филос. тем, включающий в себя первоначальное знакомство с филос. идеями К., перевод и первые публикации сочинений К. в Р., осмысление и реакцию (положит. и отриц.) на его учение, осознание особого места К. в истории русско-немецких филос. связей, восприятие и развитие разл. школ нем. неокантианства на рус. почве, отношение к К. и кантоведение в период господства маркс. идеол. системы, состояние и описание библиог. исследований, посвященных К. в Р.

В процессе взаимоотношений немецкой и русской филос. культур К. занимает особое место. В целом не сложилось духовного образования, к-рое можно было бы назвать феноменом рус. кантианства, сравнимого с рус. шеллингианством 10–20-х гг. XIX в. и рус. гегельянством 30–40 гг. XIX в. Сложилось мнение о почти полном неприятии К. в Р., о том, что философия в России испытывает якобы идиосинкразию к строю кантианских идей (А. В. Ахутин), правда, это мнение в целом ряде исследований (А. И. Абрамов, П. Г. Торопыгин) подвергается крит. анализу.

История русской кантианы началась с дела 1794 г. об избрании К. в Петербург. АН, с переписки с рус. дипломатом кн. А. М. Белосельским-Белозерским и положительного, почти хвалебного, отзыва К. на его филос. трактат «Дианиология, или Философская схема мышления». В черновике письма К. к его рус. корреспонденту содержится высочайшего уровня похвала: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет, – метафиз. определение границ познавательных способностей человека, но только с другой, а именно с антропологической стороны» (Гулыга А. К. М, 1981. С. 278). Первое знакомство с филос. идеями К. было связано с приглашением в Россию в 1786 г. проф. Л. Мельмана (Геттинген), к-рый был последователем крит. философии и первым пропагандистом ее в Моск. ун-те (1792/3–93/4), но из-за радикальных выводов религиозного характера он был снят с должности и выдворен из страны (Биогр. словарь профессоров и преподавателей Имп. Моск. ун-та. М., 1855. Ч. 2. С. 46–47).

Имя К. еще при его жизни было настолько известно в России, что отд. русские дипломаты и путешественники искали встреч и общения с кенигсбергским мыслителем. В 1791 г. в «Моск. журнале» было опубликовано одно из «Писем рус. путешественника» Н. М. Карамзина с описанием встречи с К. «Сын Отечества» поместил на своих страницах воспоминания рус. посланника в Гамбурге И. М. Муравьева-Апостола о его встречах и беседах с К. о нем. языке и литературе.

Особой приверженностью филос. учению К. славился Геттингенский ун-т. В пер. трети XIX в. число его рус. студентов доходило до 250 (Н. Тургенев,

А. Тургенев, П. Каверин, А. Куницын, А. Галич и мн. др.), лекции читались такими последователями кант. учения, как Штейлинг, Сарториус, Гуго, Бутервек, Кестнер, Блюменбах, Буле, Краус, Лихтенберг, Бюргер и др.

Среди нем. профессоров философии наибольшее значение в деле распространения кантианских идей в России имели те, кто был приглашен для работы в рос. ун-ты. Напр., нравств. философию в кантианском духе в Моск. ун-те (1795–97) читал проф. Шаден, а с 1803 г. в этом же ун-те работали проф. И. Буле и Х. Ф. Ренгардт, последний опубликовал даже неск. сочинений, построенных на кантианских идеях (Система практической философии. М., 1807; Естественное право. Казань, 1816). Кантианство всегда импонировало разл. правовым теориям. Об этом свидетельствовали лекции и теор. разработки проф. Харьковского ун-та А. Стойковича и И. Шада, а также проф. Казанского ун-та И. Х. Финке (Естественное частное, публ. и нар. право. Казань, 1816).

Филос. идеи К. вызывали к себе глубокий интерес и в среде представителей дух.-акад. философии, где преподавание истории философии было поставлено гораздо лучше, чем в ун-тах. Существует неск. свидетельств о функционировании в духовных академиях рукописных переводов «Критики чистого разума» и др. соч. К. Одним из первых рус. приверженцев К. был проф. логики и метафизики Моск. ун-та А. М. Брянцев, получивший богословское и филос. образование в Славяно-Греко-Лат. академии. В своих лекциях он использовал учебник кантианца Снелля (Handbuch der Philosophic Eissen, 1802). Проф. Казанского ун-та П. Кондырев и А. Лубкин сделали свой перевод и публикацию этого учебника (Нач. курс философии. Соч. Г. Снелля, ч. 1–5. Казань, 1813).

О широком интересе к личности и идеям К., выходящем за рамки унив. и дух.-акад. философии, свидетельствуют многочисленные статьи и заметки в журн. «Улей», «Мнемозина», «Северная Минерва», «Б-ка для чтения», «Телескоп», «Вестн. Европы» и др. С 1803 г. в России стали издаваться отд. переводы тех или иных соч. самого К.: «Кантово основание для метафизики нравов» (Николаев, 1803), «Замечания о чувствах великого и прекрасного» (Лейпциг, 1804), «Иммануила К. наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного» (1812), «Кантова философия» Ш. Ф. Виллера, ч. 1, пер. с франц. П. Петровым (СПб., 1807). Соч. К. и реакция на них в России тщательно регистрировались в многочисленных «Системат. обзор. литературы...», «Опытах рос. библиографии», «Росписях рос. книг...», сост. ведущими рос. библиографами (А. Шторх, Ф. Аделунг, В. С. Сопиков, В. Н. Рогожин, В. Г. Анастасевич, В. Плавильщиков, А. Д. Смирдин и др.).

Филос. идеи К. воспринимались разными рус. мыслителями с разной степенью интенсивности. Напр., Я. Кайданов в своей латинской дис. (1813) лишь изредка упоминал и цитировал К.; проф. Моск. ун-та П. А. Сохатский в примеч. к своему переводу соч. кантианца Мейнерса «Главное начертание теории и истории изящных искусств» (1803) уже настойчиво рекомендовал читать «Кантово

сочинение об изяществе и величии»; проф. С.-Петербург. ун-та А. И. Галич в своей «Истории философских систем» (кн. 1–2. СПб., 1818–19) посвятил изложению филос. идей К. целый раздел, где к характеристике учения приложил достаточно обширную библиографию кант, литературы.

Важными и существенными элементами рус. кантианы были многочисленные переводы работ зап.-европ. историков философии (Арнима, Тидемана, Швеглера, Гомперца, Виндельбанда, Фишера), а также ист.-филос. исследования рус. авторов («История философии» архимандрита *Гавриила* (В. Н. Воскресенского), ч. I–IV. Казань, 1839–40; «Филос. Лексикон» С. С. Гогоцкого). В первой из них был спец. параграф 122, к-рый носил название «Крит. идеализм К.». Во второй – в большой ст. «Кант» в «Филос. Лексиконе» (Т. I–IV. К., 1857–73) обстоятельно излагалась философия К. Следует напомнить, что С. С. Гогоцкий посвятил нем. мыслителю свою канд. дис. «Крит. взгляд на философию К.» (К., 1847).

В первом рус. «Введении в философию» (СПб., 1833) *Ф. Ф. Сидонского* нет ссылок на К., но объединение таких проблем, как бытие действительности, образование познания и законы деятельности, само определение философии были сделаны в духе и тоне кантовской философии (*Шпет* Г. Г. Соч. М., 1986. С. 161). В «Введении в философию» *В. Н. Карпова* были уже прямые ссылки на К. и дана общая характеристика его учения: «Явилась философия и, изумив ученый мир строгостью своих методов и правильностью своих выводов, изумила его также своим бесплодием, своей сухостью и непреложностью – стройным остовом из одних чисто лог. понятий (*Карпов* В. Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. 66).

Собственные филос. взгляды С. С. Гогоцкого в большей мере тяготели к гегельянству, а В. Н. Карпова к платонизму, потому, отдавая должное глубине филос. системы К., они критически относились к его учению в целом. Общая характеристика филос. учения К. в пер. пол. XIX в. была редкостью, хотя ист.-филос. оценке и интерпретации подвергались почти все стороны кантианского учения: гносеология и натурфилософия, право и этика, учение о государстве и эстетика. По мнению З. А. Каменского, кантианство не образовало на рус. почве школы, но способствовало развитию рус. философской мысли (Философия К. и современность. М., 1974. С. 298). В большей или меньшей степени кантианские идеи нашли отражение в соц.-гос. проектах *М. М. Сперанского*, лекциях рус. шеллингианцев *И. И. Давыдова* и *М. Г. Павлова*, в учебниках по философии *Лодия* и *Якоба*, в многотомных курсах по философии права *П. Г. Редкина* и рукописях *Л. В. Сухово-Кобылина*, в филос. штудиях моск. Любомудров (напр., «Дамский журнал» (1824, авг., № 15) упрекал *В. Ф. Одоевского* в том, что он «великий трансценденталист» и «новый К.»), в филос. сочинениях *Чаадаева*, *Герцена*, *Станкевича* и *Бакунина*.

В пер. пол. XIX в. для распространения и популяризации филос. идей К. возникла уникальная ситуация, обусловленная тем, что официальная идеология через свою, по выражению *Шпета*, «правительственную интеллигенцию»

усмотрела в философии нем. мыслителя стремление «истребить гордость ума», приведшую философию XVIII в. к безверию. Это был один из жесточайших просчетов официальной идеологии, т. к. «Религия в границах одного только разума» и вообще религ. взгляды К. стали объектом наибольшей критики со стороны православной дух.-акад. философии. Во второй пол. XIX в. появляются новые переводы соч. К., выполненные М. Владиславлевым и Н. Соколовым, но в целом в унив. филос. среде интерес к кантианству значительно снизился. Одна из причин этого – мода на материализм и позитивизм, к-рая привела к тому, что все метафиз. проблемы, в т. ч. и метафизика К., были объявлены псевдопроблемными, и весь филос. дискурс был направлен в сторону опыта, эксперимента и психологизма. Крит. интерес к философии К. был сохранен лишь в стенах рус. Духовных Академий, где отношение к его религ.-филос. наследию строилось на решении вопроса о том, полезно ли его учение для русского православия или вредно и опасно как рассадник филос. ересей. Характерным примером такого отношения к К. служит богословие и филос. наследие школы филос. теизма, сформировавшейся в Киевской Дух. Академии (КДА): И. Гриневич и И. Михневич считали, что «Критика чистого разума» содержала в себе мысли «весьма опасные для религии», проф. КДА И. М. Скворцов полагал, что все лучшее в религ. взглядах Канта принадлежит Евангелию, а все худшее – его философии. Даже такой знаток философии Канта, как С. С. Гогоцкий, отдал предпочтение филос. системе Гегеля, хотя постоянно в своих работах («Введение в историю философии». Киев, 1871), «Философия XVII и XVIII вв. в ср. с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию» (вып. 1–3. Киев, 1878–84) выражал свое крит. отношение к философии К. Коренной его ошибкой он считал ограничение сферы познания миром явлений, в результате чего «разум остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей без возможности быть понятою». Правда, многое в учении К. им признавалось, прежде всего гносеол. характер философии К., обращение философии к исследованию мышления, разработка практической философии, утверждающей первенство духа над природой и раскрывающей свободную и разумную самостоятельность духа внутри самого человека. Высшим же достижением К. он считал «Критику способности суждения», к-рая связывает безусловное с явлениями и раскрывает не только истинное значение изящного, но и целесообразное развитие духа в соответствии со свободными целями, а не в соответствии с причинной связью.

Одним из наиболее выдающихся представителей киевской школы филос. теизма был П. Д. Юркевич, для к-рого история философии разделяется на две неравные эпохи: первая открывается Платоном, вторая – К. Он полагал, что учения Платона и К. служат фундаментом общеевроп. филос. мысли. Более того, истина учения К. об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление Юркевичем филос. систем Платона и К. – одно из наиболее глубоких. Во всех филос. работах Юркевича много ссылок на соч. К., в них

анализируются и комментируются разл. разделы его филос. учения. Оставаясь в целом платоником, Юркевич пришел к своеобразному синтезу филос. учений Платона и К. Если в работе «Разум по учению Платона и опыт по учению К.» предпочтение отдается метафиз. идеализму Платона, а не трансцендентальной философии К., то в анализе ряда проблем Юркевич уже не может обойтись без филос. прозрений К. Напр., для того, чтобы от бытия мысленного перейти к бытию «сущему», недостаточно одного признания мира платоновских идей, т. к. действительность не исчерпывается одной только лог. идеей. «Начало», порождающее окружающую действительность, есть, по Юркевичу, уже не «сущность», а «сущее» к откровению, данное познающему субъекту в идеях, не может ввести его в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, к-рое переводит то, что может быть (идею), в то, что есть (действительность). Влияние филос. идей Юркевича сказывалось на филос. творчестве не только таких мыслителей, как В. Д. *Кудрявцев-Платонов* и В. В. *Соловьев*, но и мн. представителей киевской школы филос. теизма (см.: *Абрамов А. И.* Филос. творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие рус. филос. мысли кон. XIX–нач. XX в. // Из истории религ. философии в России XIX–нач. XX в. М., 1990). Одним из результатов влияния его филос. идей стал устойчивый интерес к философии К., что и породило феномен украинской кантианы, объединившей дух.-акад. философствование с унив. философией (*Богдасhevский Д. И.* Философия К. Анализ Критики чистого разума и Критики практического разума. Киев, 1898, вып. 1; *Знаменский Д. В.* Из этюдов о К. Киев, 1918; *Козлов А. А.* Генезис теории пространства и времени К. Киев, 1884; *Линицкий П. И.* Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту. Киев, 1881; *Шиманский А. К.* Учение Канта и Спенсера о пространстве // Филос. исслед. Киев, 1901. Т. 1. Вып. 1; *Щербина А. М.* Учение К. о вещи в себе. Киев, 1904).

Филос. теизм Моск. Дух. академии, будучи восприемником Славяно-Греко-Латинской академии, получил продолжение в работах *Ф. А. Голубинского* – основателя религ.-филос. учения о Бесконечном Существо. В «Лекциях философии» Голубинский критически-сдержанно относится к К., отмечая высокое значение его онтологии как исследования чистых законов всякого познания. По отношению же к доказательствам Бытия Бога К., по мнению Голубинского, менее конструктивен и выступил как скептик: «Причиной сего было то, что (по учению К.) разум чел. ничего выше опытного, сверхопытного познать не может, а потому не может иметь твердых доказательств бытия Божия» (Лекции философии. М, 1884, вып. 1. С. 65). Общий вывод был достаточно строг и суров – К. все разрушил и ничего не построил. Решающим в отношении Голубинского к К. было религ. учение нем. мыслителя и его отношение к Богу. Жесткие выводы «Критики чистого разума» смягчались, по мнению Голубинского, тем, что помимо теорет. разума К. решился допустить разум практ., в пределах к-рого вещи, недоступные для теорет. знания, были восприимчивы посредством веры. Вера вводилась в сферу не

только практ. разума, но и теорет. разума – бытие души, бытие мира. По словам Голубинского, такая филос. вера имеет мало общего с христианством.

Преемником Ф. А. Голубинского на каф. философии был его ученик В. Д. Кудрявцев-Платонов, создатель системы трансцендентального монизма, изложенной в соч. «Начальные основания философии» (Сергиев Посад, 1906). Определение философии было дано во «Введении в философию». Критика Кудрявцевым филос. учения К. носила конструктивный характер, послужив своеобразной точкой отсчета при обосновании его собственных теистических построений. Определение предмета философии Кудрявцев предваряет исследованием вопроса о познании, его возможностях и границах, в ходе чего соотносит свои взгляды с воззрениями К. Справедливо, пишет он, что в представления наши о внешних предметах входит субъективный элемент. Но, вопреки мнению К., это не может служить препятствием к приобретению достоверного, хотя и относительного понятия о них. По мнению Кудрявцева, К. ложно считает субъективными не только ощущения внешних чувств, но и такие всеобщие и необходимые формы внешнего бытия, как пространство, время, движение, качество, количество и др. Предприняв крит. анализ учения К. о категориях, Кудрявцев приходит к выводу, что «априорность их означает лишь то, что основание к образованию рационального познания находится в душе независимо от предмета опыта, но осуществление этого познания в действительности находится в тесной связи с опытом» (Начальные основания философии. С. 114). Чел. познание, поясняет Кудрявцев, есть результат взаимодействия двух факторов: познающего и познаваемого. Он утверждает мысль о том, что за категориями необходимо признать не только субъективное, но и объективное значение – как определение самого бытия. Большое место в филос. системе Кудрявцева занимает анализ доказательств бытия Бога (онтол., космол., телеол., психол., ист., нравств.). Относительно кантовской критики существующих доказательств бытия Бога он писал: «Но прежде всего нельзя согласиться с самой мыслью, лежащей в основе возражений К., о возможности существования в нашем разуме двух противоположных требований, т. к., допуская это, мы не должны были допускать коренной антагонизм в самой нашей познавательной способности и тем уничтожить достоверность нашего познания» (Там же. С. 154). Кудрявцев разделял позицию К. относительно нравственного совершенства как высшей цели, к к-рой должен стремиться человек, – и даже уточняет ее, добавляя – в своей практ. деятельности.

Проф. Моск. Дух. Академии А. И. Введенский внес весьма существенный вклад в рус. кантиану в работу «Вопрос о происхождении и основаниях веры в Бога в рациональной философии от Декарта до К.» (Прибавления к Творениям Св. Отцов. 1890. Кн. 2); «Осн. гносеол. вопросы послекантовской философии: Очерк ист.-крит.» (Вера и Разум. 1891. № 19); «Учение К. о пространстве: Разъяснение и критика» (Сергиев Посад, 1895). Введенский уделял повышенное внимание закону причинности, полагая, что сквозь всю историю философии прохо-

дит неправомерное смешение понятия о причинности с законом причинности. В работе «Закон причинности и реальность внешнего мира» он выделил четыре типа решения этого вопроса, среди к-рых особый тип связан с философией К. – рационалист., эмпир., крит. и волюнтарист. Упомянем положительную рец. Введенского на кн. *М. И. Каринского* «Об истинах самоочевидных» (ВФиП. 1894. Кн. 22/2), посвященную критике «Критики чистого разума» К.

Проф. СПб. Духовной Акад. М. И. Каринский начал свою деятельность с изд. «Крит. обзора последнего периода германской философии» (СПб., 1873). В предисловии к этой работе, к-рое носило название «Кантона “Критика чистого разума” в ее отношении к последнему периоду германской философии», приводилась мысль о том, что общим исходным пунктом совр. философии в Германии было филос. учение К. Правда, общий вывод этого обзора состоял в том, что на почве критич. философии невозможно построить прочного мирозерцания, к-рое не отрицало бы возможности предметного знания. Каринский был убежден в том, «что учение К. об умозрительных истинах проникнуто догматизмом и что оно вполне несостоятельно и имеет только ист. интерес. Отсюда, конечно, не следует, что рационализм должен окончательно уступить место своему противнику, а следует лишь, что та форма защиты рационализма, к-рая придана ему К., не выдерживает критики; иначе говоря, защитники рационалист. философии должны искать новые основания для защиты умозрительных истин» (*Радлов Э. Л., Каринский М. И.* Творец рус. крит. философии. Пг., 1917. С. 10).

Особое отношение к К. выразил *епископ Никанор (А. И. Бровкович)* – ректор Казанской Дух. Академии в кн. «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (Т. I–III. СПб., 1875–88), 3-й т. имел подзаголовок: «Критика на “Критику чистого разума” К.». Автор стремился доказать, что позитивным филос. методом можно объяснить не только бытие бессмертного чел. духа, но и всеовершенство Духа Божественного. В этом томе был дан крит. анализ почти всех разделов кантовской философии, а также таких теорий, как субъективный реализм, абсолютный реализм, пессимизм Э. Шопенгауэра и Э. Гартмана, философия деятельности Е. Дюринга, к-рые, по мнению епископа Никанора, исходили из философии К. В целом критика Никанором филос. учения К. была тенденциозной, однако ряд глав (напр., XCIV и XCV) свидетельствовали о непредвзятом, вдумчивом и глубоком изучении кантовского учения о чувстве и рассудке, о разуме и идеях.

Тема «Соловьев и К.» является одной из центральных в истории рус. кантианы. *А. Ф. Лосев* раскрытию этой темы посвятил спец. параграф «Вл. Соловьев и К.» (Владимир Соловьев и его время. М., 1990). Для Лосева нет возможности перекрыть дуалист. бездну, к-рая разделяет обоих философов, т. к. К. был метафиз. дуалист, а *Вл. Соловьев* – диалект., монист. Описание и характеристика «совпадений» между К. и Соловьевым даны А. И. Введенским в ст. «О мистicisme и критицизме в теории познания В. С. Соловьева» (ВФиП. 1901. Кн. 56),

к-рый полагал, что именно создатель философии всеединства «первый и главный виновник распространения у нас критицизма за последние годы» (С. 17). Мнение Вл. Соловьева о нем. мыслителе выражено в ст. «К», написанной для «Энцикл. Словаря» Брокгауза и Ефрона. Развивая мысли своего учителя П. Д. Юркевича о Платоне и К., Соловьев полагал, что история филос. мысли разделена на два периода: «до-крит. (или до-кантовский) и после-крит. (или после-кантовский)», а все недостатки содержания и изложения кантовской философии перевешиваются его заслугами. «Он поднял общий уровень филос. мышления... своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований» (Соловьев В. С. Соч., М., 1988. Т. 2. С. 478).

В связи с филос. идеями К. в истории рус. платонизма выстраивается линия преемственности: филос. синтез платонизма и кантианства П. Д. Юркевича был воспринят Вл. Соловьевым, метафизика всеединства к-рого включала в рамки общего платонизма отд. элементы филос. учения К.; конкретная метафизика П. А. Флоренского, выросшая из метафизики всеединства Соловьева, также обратилась к центральным принципам кантианства. Одна из осн. работ Флоренского «Столп и утверждение Истины» была написана с оглядкой на «Критику чистого разума» и «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьева. Вывод филос. системы Флоренского был сопряжен с осн. вопросом «Критики чистого разума», а именно: «Как возможен рассудок?» Подобный вопрос был порожден, по мнению Флоренского, антиномичностью рассудка и освещен им в работе «Космолог, антиномии Иммануила К.» (Богосл. вести, 1909. № 4). В 1910–11 гг. Флоренский прочел курс лекций с характерным названием: «Философия К. в связи с предшествовавшей и с философией последующей» (см.: Игумен Андроник. Священник Павел Флоренский – проф. Моск. Дух. Академии // Богослов, тр.: Юбил. сб. М., 1986). На защите Флоренским магистерской дис. «О духовной Истине» одним из офиц. оппонентов был С. С. Глаголев – докт. богословия и автор статей «К.» в «Православной Богосл. Энциклопедии» и «Религ. философия К.» в журн. «Вера и Разум» (1904). Глаголев не считал себя обязанным К., но и полагал, что вся рус. богословская и филос. мысль должна воздать благодарность великому нем. мыслителю. Осн. теологическим принципом К. было то, писал Глаголев, что человек абсолютно разобщен с Богом и действует только «от себя и через себя». Принцип духовной непроницаемости, воспринятый К. из философии XVIII в., был доведен до крайних логических выводов и породил целый ряд гносеол., этич. и религ. ошибок и заблуждений. «К. остановился на представлении в сущности очень вульгарном, что территория познания нашего духа ограничивается геометрической поверхностью нашего тела. Позволительно думать, что, если бы великий кенигсбергский мыслитель жил в наше время, он иначе бы

отнесся к поставленному им в главу здания принципу» (Православная Богосл. Энцикл. Т. 8. СПб., 1907. С. 477).

Столетие со дня смерти К. было отмечено Моск. психол. обществом – на спец. заседании зачитывались доклады о К. с дальнейшей публикацией в журн. ВФиП. (1905. № 76) – (Лопатин Л. Учение К. о познании; Новгородцев П. К. как моралист; Вернадский В. К. и естествознание XVIII столетия).

В нач. XX в. филос. учение К. и особенно его учение «Критика чистого разума» становятся объектом критики в соч. *Е. Н. Трубецкого* «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления К. и кантианцев» (М., 1917) и *С. Н. Булгакова* «Свет не вечерний» (М., 1917). В предисловии к своей работе Трубецкой писал о поразительном феномене филос. учений XIX и XX вв., к-рые критикуя и даже отвергая К., периодически к нему возвращаются. Призыв, брошенный в 1865 г. Либманом, «Необходимо возвратиться к К.!» был услышан в России, породив вкус к метафизической проблематике. *Б. Н. Чичерин* и *Н. Я. Грот* пишут работы под назв. «Что такое метафизика?». По мнению Чичерина, поскольку все категории мышления, «истекая из единого разума», могут быть выведены априорно, постольку возможна метафизика и как наука. *Н. Я. Грот* повторяет эту мысль: «К. не только правильно поставил задачу построения метафизики как науки, но и доказал априорный характер математики, категорий и нравственного закона, до сих пор никто не опроверг его доводов» (ВФиП. 1889. №1. С. 120). Наибольший интерес к филос. учению К. проявили рус. неокантианцы. Этот интерес проявился в активизации переводов соч. самого К. (на рубеже веков активно публиковались новые переводы С. Любомудрова, Вл. Соловьева, П. Флоренского, Н. Лосского, И. Маркова), а также соч. неокантианцев. Все направления рус. филос. мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Напр., критически-заинтересованное отношение Вл. Соловьева и негативно-крит. непонимание проблематики кантианства у *Н. Ф. Федорова*. Конструктивное усвоение положений кантианской философии происходило даже в среде таких последовательных приверженцев гегельянства, как *Б. Н. Чичерин*, *Н. Г. Дебольский*, *П. А. Бакунин*. Многие основоположения кантовского критицизма были восприняты рус. персоналистами (*А. А. Козловым*, *С. А. Аскольдовым*, *Л. М. Лопатиным*, *Н. А. Бердяевым* и *С. Н. Булгаковым*). Напр., *С. Н. Булгаков* помимо кантианских медитаций «Света Невечернего» поместил два кантианских экскурса в работу «Трагедия философии», где рассматривал всю философию как трагическую ересиологию. «Истинным отцом филос. идеализма, представляющего собой и наиболее разработанную и излюбленную филос. ересь наших дней, является, конечно, К.» (*Булгаков С. Н. Соч.*, М., 1993. Т. 1. С. 342). Сложное отношение к кантианству было у *В. Ф. Эрна*, к-рый в ст. «От К. к Круппу» назвал К. величайшей вехой в манифестации германского духа, а «Критику чистого разума» – всемирно-ист. глашатаем чистейшей формы абсолютного имманентизма (*Эрн В. Ф. Соч.* М., 1991. С. 309).

К неокантианству обычно относят таких рус. мыслителей, как А. В. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун. Они скорее кантианцы, т. е. последователи и продолжатели филос. учения К., чем последователи каких-то школ неокантианства. Проф. С.-Петербург, ун-та А. И. Введенский уже в магистерской дис. «Опыт построения теории материи на принципах крит. Философии» (СПб., 1888) свою ориентацию на филос. учение Канта выразил в спец. главе «Принципы крит. философии». В своих поздних работах «Логика как часть теории познания» (Пг., 1917) и «Психология без всякой метафизики» (Пг., 1917) Введенский ввел в «основной закон познания» лог. принцип противоречия. С этого времени он стал называть свое учение не критической философией, а «логицизмом». В работе «Новое и легкое доказательство филос. критицизма», обосновывая задачи философии логицизма, он исходил из того, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с т. зр. «критицизма», но никогда не исчезнет.

Среди рус. неокантианцев Введенский был единственным, кто остался до конца верным приверженцем филос. учения К. В творчестве же таких мыслителей как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, А. Белый, интерес к Канту и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов. Докт. дис. И. И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) является единственным источником для характеристики его кантианского периода.

Анализ кантианской гносеологии был представлен в докт. дис. Г. И. Челпанова «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (К., 1904). Он называл свое филос. учение трансцендентальным реализмом, или «идеал-реализмом». В априоризм К. Челпанов ввел телеологический аспект и сформулировал учение о постулатах как элементах, существующих в структуре познания, но не соответствующих действительности.

К неокантианству можно отнести таких представителей рус. юрид. школы, как П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, Г. Д. Гурвич. Теоретической платформой для преодоления марксизма Струве послужило гносеол. учение К. Докт. дис. Новгородцева была посвящена сравнению правовых учений К. и Гегеля. Принципы трансцендентального философствования Гурвича нашли свое отражение в его филос. эссе «Этика и религия» (Совр. зап., 1926. XXVIII–XXIX).

Элементы неокантианства были включены в филос. разработки рус. символизма А. Белым, к-рый так и не смог сделать выбор между баденской и марбургской школами неокантианства. Рус. неокантианцы подчеркивали четкость и ясность своих общефилос. и гносеол. установок, принимали активное участие в деятельности междунар. журн. по философии культуры «Логос», создали оригинальные учения – «плюралистический трансцендентализм» Б. Яковенко, «метафизический мистицизм» С. Гессена, «философия Абсолютного» Ф. Степуна.

Конечно, русских авторов журн. «Логос» (*Кистяковский Б., Струве П., Иванов Вяч., Лосский Н., Алексеев Н., Франк С., Ланц Г., Рубинштейн М., Радлон Э., Ильин И., Ландау Г., Марголин С. и др.*) нельзя отнести к неокантианцам, но все они в своих публикациях прямо или косвенно высказывали отношение к К. и неокантианской философии.

С 1917 г. в рус. кантиане начался новый период, обусловленный тотальным господством марксистской идеологии. Продолжалась публикация отд. работ К. (1923, 1934, 1937, 1940 гг.), выходили отд. статьи и даже монографии (*А. М. Деборина, В. Сережникова, Зивельчинской, В. Ф. Асмуса*), но почти все ист.-филос. оценки философского учения К. стали вписываться в ленинскую схему ист.-филос. процесса – линии идеализма и материализма в развитии мировой философии, классовости и партийности. Философия К. стала характеризоваться как субъективный идеализм и агностицизм. С 1923 г. по наст. время опубликовано более 50 монографий о К. Среди наиболее известных авторов можно назвать *В. Ф. Асмуса, Ю. М. Бородая, Т. И. Ойзермана, В. И. Шинкарука, М. Н. Афасижева, И. С. Нарского, А. В. Гулыгу, Г. В. Тевзадзе, Т. Б. Длугач, В. А. Жучкова, Л. А. Суслову, В. С. Библера, Э. Ю. Соловьева* и др. Составилась также новая когорта переводчиков К. – *А. В. Гулыга, В. А. Жучков, Ю. М. Каган, И. Д. Копцев, А. А. Столяров*.

С нач. 60-х гг. резко увеличилось количество изданий работ К. и исследований о нем. Обращение к гносеол. проблематике кантианства было своеобразной формой ухода от господствующей идеологии. Среди обобщающих теоретических работ о К. можно выделить такие, как «Философия К. и современность» (*М., 1974*), «Крит. очерки по философии К.» (*К., 1975*), «Совр. зарубежные исследования философии К.» (*ч. I–II. М., 1975*), «Критика чистого разума» К. и современность» (*Рига, 1984*), «Философия К. и совр. идеализм» (*М., 1987*), «Этика К. и современность» (*Рига, 1989*). Отд. исследователей интересует предыстория и генезис кантианства (см.: *Жучков В. А. Предыстория нем. классической философии. От Лейбница к К. М., 1994*).

Ист.-филос. интерес к теме «Кант в России» зафиксирован в исследованиях таких авторов как *З. А. Каменский, А. В. Ахутин, А. И. Абрамов, В. С. Горский, А. В. Гулыга, Л. И. Филиппов* и мн. др. Аналит. разработки этой темы содержат в себе характеристику отношения к философии К. в России, на Украине, в Белоруссии, Молдавии, Латвии и Литве; проанализированы роль и место К. в философии рус. Просвещения, рус. дух.-акад. философии, в рус. религ. метафизике, рус. неокантианстве, рус. духовном ренессансе XX в.; отношение к философии К. таких мыслителей как *Лобачевский, Достоевский, Якушин, Белинский, Станкевич, Чаадаев, Пушкин, Киреевский, Бакунин, Герцен, Вернадский, Лосский, Е. Трубецкой, Флоренский*.

Важным центром кантоведения стал калининградский гос. ун-т. При нем возник музей И. К. В 1990 г. организовано кантовское общество, а с 1975 г. вы-

ходят межвузовские сб. «Вопр. теор. наследия И. К.», к-рые впоследствии сменили название на «Кантовский сборник». Последний «Кантовский сборник» (вып. 18, 1994) открыл новый разд. «К. и рус. философская культура». Наиболее полная библиография К. в Р. представлена в кн. «К. и философия в России» (М., 1994).

Достаточно полное описание проблемы «К. в Р.» содержится в исследованиях З. А. Каменского (И. К. в рус. философии нач. XIX в. // Вест. истории мировой культуры, 1960. № 1; Филос. идеи рус. просвещения. М., 1971; К. в России // Философия К. и современность), А. А. Пашковой (К. и философия на Украине нач. XIX в. // Крит. очерки по философии К.), В. С. Горского (Ист.-филос. оценка учения К. на Украине (сер. XIX–нач. XX в.) // Там же), М. А. Чуевой (К. и рус. религ. философия в кон. XIX–нач. XX в. // Вопр. теор. наследия И. К. Калининград, 1979, вып. 4, А. В. Ахутина (София и черт (К. перед лицом рус. рел. метафизики) // Россия и Германия: Опыт филос. диалога. М., 1993), С. А. Чернова (Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журн. «ВФИП» // К. и философия в России), А. И. Абрамов (К. в рус. дух.-акад. философии и о рус. кантианстве и неокантианстве в журн. «Логос» // Там же).

ШЕЛЛИНГ В РОССИИ – Уникальный ист.-филос. феномен, рус. шеллингианство на протяжении целого столетия формировало филос. климат в России, для к-рой Ш. был более значим, чем для Германии. Характерной особенностью рус. шеллингианства было не репродуцирование шеллингианских идей на рус. почве, а интерпретирование их в русле собственной проблематики и в связи с собственными филос. потребностями. Проблемными узлами ист.-филос. темы рус. шеллингианства являются: знакомство со строем идей шеллингианской философии; перевод, издание и комментирование соч. Ш.; ассимиляция филос. идей различных периодов шеллингианской философии в различных направлениях, течениях и школах рус. философствования XIX в. Честь быть первым рус. шеллингианцем принадлежит Д. М. Велланскому, к-рый после окончания Мед.-хирург. академии в Петербурге был командирован в Германию, где в Йене и Вюрцбурге слушал лекции Ш. Состоялось личное знакомство и поощрение к филос. занятиям как одного из наиболее знающих и совершеннейших учеников. Наибольшее впечатление на Велланского произвела натурфилософия Ш. и его идеи трансцендентального идеализма. Рус. адепт шеллингианства защитил дис. и долгие годы профессорствовал, пропагандируя натурфилос. идеи Ш. и его нем. последователя Окена. Для оригинальных работ Велланского был характерен «высокий штиль» изложения материала, к-рый был высмеян в рецензии журн. «Лицей» (1806. № 1) и был показателен уже в одних только названиях этих работ: «Физ.-мед. рассуждение о преобразовании медицинской и физической теории при помощи натурфилософии» (СПб., 1807) и т. д. Увлечение Велланского Ш. разделял др. рус. медик – проф. Моск. ун-та М. Г. Павлов, к-рый читал лек-

ШЕЛЛИНГ В РОССИИ. – Уникальный ист.-филос. феномен, рус. шеллингизмство на протяжении целого столетия формировало филос. климат в России, для к-рой Ш. был более значим, чем для Германии. Характерной особенностью рус. шеллингизма было не репродуцирование шеллингизмских идей на рус. почве, а интерпретирование их в русле собственной проблематики и в связи с собственными филос. потребностями. Проблемными узлами ист.-филос. темы рус. шеллингизма являются: знакомство со строем идей шеллингизмской философии; перевод, издание и комментирование соч. Ш.; ассимиляция филос. идей различных периодов шеллингизмской философии в различных направлениях, течениях и школах рус. философствования XIX в. Честь быть первым рус. шеллингизмом принадлежит *Д.М. Велланскому*, к-рый после окончания Мед.-хирург. академии в Петербурге был командирован в Германию, где в Йене и Вюрцбурге слушал лекции Ш. Состоялось личное знакомство и поощрение к филос. занятиям как одного из наиболее знающих и совершеннейших учеников. Наибольшее впечатление на Велланского произвела натурфилософия Ш. и его идеи трансцендентального идеализма. Рус. адепт шеллингизма защитил дис. и долгие годы профессорствовал, пропагандируя натурфилос. идеи Ш. и его нем. последователя Окена. Для оригинальных работ Велланского был характерен “высокий штиль” изложения материала, к-рый был высмеян в рецензии журн. “Лицей” (1806, № 1) и был показателен уже в одних только названиях этих работ: “Физ.-мед. рассуждение о преобразовании медицинской и физической теории при помощи натурфилософии” (СПб., 1807) и т.д. Увлечение Велланского Ш. разделял др. рус. медик – проф. Моск. ун-та М.Г. Павлов, к-рый читал лекции в духе шеллингизма и был главой моск. почитателей нем. мыслителя. Велланский оказал значительное влияние и на петербург. шеллингизмцев. Начав с переписки с *В.Ф. Одоевским*, он сыграл важную роль в шеллингизме всех “любомудров”. Под его влиянием в 1813 г. за чтение Ш. взялся отчим братьев *Киреевских* – А.А. Елагин; к его же влиянию относят перелом в филос. интересах рус. об-ва от лит-ры Просвещения и франц. материалистов XVIII в. к

изучению философии Ш., к-рый был описан в ст. Павлова-Сильванского “Рус. материалисты двадцатых годов” (Очерки по рус. истории XVIII–XIX вв. СПб., 1910, с. 238–80).

Процесс внедрения филос. идей Ш. в рус. филос. культуру кон. XIX в. стал предметом пристального внимания мн. исследователей: *Кюльпанов Н.* Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1889–92, т. 1–3; *Записки Александра Ивановича Кошелева*. Берлин, 1884; *Иванов И.И.* История рус. критики // Мир Божий. СПб., 1898; *Сакулин П.Н.* Из истории рус. идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. М., 1913, т. 1, ч. 1–2; *Ковалевский М.М.* Шеллингизм и гегельянство в России (к истории нем. культурных влияний) // Вестн. Европы, 1915, нояб.; *Он же.* Ранние ревнители философии Ш. в России – Чаадаев и Иван Киреевский // Рус. мысль, 1916, № 12; Помимо Велланского с Ш. были знакомы и беседовали *Чаадаев*, *Петр* и *Иван Киреевские*, *Одоевский*, *Мельгунов*. Целый ряд рус. журн. ставили перед собой задачу пропаганды филос. идей Ш. Наиболее последовательными в этом отношении были “Мнемосина” Одоевского и Кюхельбекера и “Атеней” Павлова, в меньшей мере “Моск. телеграф” Полевого и “Телескоп” *Надеждина*. Важное место в истории рус. шеллингизма занимают филос. переписка секретаря об-ва любомудров *Д.В. Веневитинова* с *А.И. Кошелевым* (*Бобрин Е.* Филос. произв. Д.В. Веневитинова // Философия в России. Казань, 1889, вып. 2, с. 1–18), а также работы Веневитинова “Письмо к графине NN”, “Второе письмо о философии”, к-рые по общему строю мыслей почти совпадали с работой Ш. “О возможности формы философии вообще”, а по форме изложения походили на конспективный пер. “Системы трансцендентального идеализма”. Подробное и основательное изложение этой же работы Ш. можно найти в посл. главе филос. романа Одоевского “Рус. ночи”, к-рый был начат с блестящего панегирика Ш. – нем. философ был назван Колумбом XIX в. О шеллингизме Одоевского, а также о генет. связи всего рус. романтизма с Ш. очень вдумчиво писал *И.И. Замотин* (Романтический идеализм в рус. об-ве и лит-ре 20–30-х гг. XIX в. СПб., 1907). Напр., “Дневники” В. Кюхельбекера свидетельствуют о тщательном штудировании филос. соч. Ш. В 1845 г. Кюхельбе-

ции в духе шеллингизма и был главой моск. почитателей нем. мыслителя. Велланский оказал значительное влияние и на Петербург. шеллингизмов. Начав с переписки с *В. Ф. Одоевским*, он сыграл важную роль в шеллингизме всех «любомудров». Под его влиянием в 1813 г. за чтение Ш. взялся отчим братьев Киреевских – А. А. Елагин; к его же влиянию относят перелом в филос. интересах рус. об-ва от лит-ры Просвещения и франц. материалистов XVIII в. к изучению философии Ш., к-рый был описан в ст. Павлова-Сильванского «Рус. материалисты двадцатых годов» (Очерки по рус. истории XVIII–XIX вв. СПб., 1910. С. 238–80).

Процесс внедрения филос. идей Ш. в рус. филос. культуру кон. XIX в. стал предметом пристального внимания мн. исследователей: *Кюльшнов Н.* Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1889–92. Т. 1–3; Записки Александра Ивановича Кошелева. Берлин, 1884; Иванов И. И. История рус. критики // Мир Божий. СПб., 1898; *Сакулин П. Н.* Из истории рус. идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1–2; *Ковалевский М. М.* Шеллингизм и гегельизм в России (к истории нем. культурных влияний) // Вестн. Европы, 1915, нояб.; Он же. Ранние ревнители философии Ш. в России – Чаадаев и Иван Киреевский // Рус. мысль, 1916, № 12; Помимо Велланского с Ш. были знакомы и беседовали *Чаадаев*, Петр и Иван Киреевские, Одоевский, Мельгунов. Целый ряд рус. журн. ставили перед собой задачу пропаганды филос. идей Ш. Наиболее последовательными в этом отношении были «Мнемозина» Одоевского и Кюхельбекера и «Атеней» Павлова, в меньшей мере «Моск. телеграф» Полевого и «Телескоп» *Надеждина*. Важное место в истории рус. шеллингизма занимают филос. переписка секретаря об-ва любомудров Д. В. Веневитинова с А. И. Кошелевым (Бобров Е. Филос. произв. Д. В. Веневитинова // Философия в России. Казань, 1889, вып. 2. С. 1–18), а также работы Веневитинова «Письмо к графине NN», «Второе письмо о философии», к-рые по общему строю мыслей почти совпадали с работой Ш. «О возможности формы философии вообще», а по форме изложения походили на конспективный пер. «Системы трансцендентального идеализма». Подробное и основательное изложение этой же работы Ш. можно найти в посл. главе филос. романа Одоевского «Рус. ночи», к-рый был начат с блестящего панегирика Ш. – нем. философ был назван Колумбом XIX в. О шеллингизме Одоевского, а также о генет. связи всего рус. романтизма с Ш. очень вдумчиво писал И. И. Замотин (Романтический идеализм в рус. об-ве и лит-ре 20–30-х гг. XIX в. СПб., 1907). Напр., «Дневники» В. Кюхельбекера свидетельствуют о тщательном штудировании филос. соч. Ш. В 1845 г. Кюхельбекер писал В. А. Жуковскому о возможности публикации филос. «извлечений» из своих дневников, к-рых должно набраться 5–6 т. По сути это были итоги двадцатилетних филос. чтений, посвященных по преимуществу Ш. и Спинозе.

Интерес к философии Ш. объединял филос. силы Москвы и С.-Петербурга – напр., Павлов опубликовал ст. в духе шеллингианской философии «О способах исследования природы» в «Мнемозине» (1825. Ч. IV). В своем журн. «Атеней» им были опубл. статьи по широкому кругу филос. интересов нем. мыслителя: «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» (1828. № 1), «Различие между изящными искусствами и науками» (1828. № 5), «О предмете физики» (1828. № 6), «Содержание и расположение физики» (1828. № 7), «Философия трансцендентальная и натуральная (отрывки из словаря наук)» (1830. № 4), «План (форма) наук» (1830. № 8). Среди учеников и последователей Павлова были и его коллеги проф. Моск. ун-та (Иовский, Альфонский, Мудров) и студенты; журналисты Ксенофонт и Николай Полевые, составитель хрестоматии по рус. словесности А. Д. Галахов, М. А. Максимович. Сам Павлов был проф. физ.-мат. ф-та, среди проф. словесников шеллингианцами считались И. И. Давыдов и Н. И. Надеждин. Докт. дис. Давыдова была посвящена Ф. Бэкону, но, обратившись к философии Ш., он акцентировал свое внимание исключительно на проблемах гносеологии. Особую известность Давыдову как рус. шеллингианцу принесла вступ. лекция к целому курсу, к-рый он намеревался посвятить Ш. – «О возможности философии как науки по Ш.» (1826), а также антигегельянская ст. «Возможна ли у нас германская философия» (Москвитянин, 1841. Ч. II. № 4).

Очень велико было влияние Ш. в области рус. филос. эстетики. Философия искусства была восприимчива к строю шеллингианских идей и нашла свое воплощение в лекциях проф. Моск. ун-та Н. И. Надеждина. М. П. Розберга в Дерпте, К. Зеленецкого, Н. Д. Курляндцева в Одессе, Т. И. Коростыря в Киеве, И. Я. Кронберга в Харькове. Киев. школа филос. теизма в период своего становления также отдала много внимания шеллингианству: если проф. Киев. дух. акад. И. И. Скворцов был под непосредственным влиянием соч. Ш., то его ученик Авсеньев – шеллингианца Шуберта. В свою очередь, ученик Авсеньева – П. Д. Юркевич в своих соч. высоко оценивал философию Ш. и неоднократно ссылался на его работы. Много ссылок, оценок и характеристик шеллингианской философии можно найти в работах Белинского, Станкевича, Герцена, Огарева, Шевырева, Каткова. Напр., в письме Герцена к Огареву от 1 авг. 1833 г.: «Ты сделался шеллингистом. Это, впрочем, недурно... Ш. – поэт высокий, он понял требование века и создал не бездушный эклектизм, но живую философию, осн. на одном начале, из коего она стройно развивается». О шеллингианстве Станкевича писал П. Сакулин «Идеализм Н. В. Станкевича» (Вести. Европы, 1915. № 2), В. Ярмерштедт «Миросозерцание кружка Станкевича и поэзия Кольцова» (ВФиП, 1893. Кн. 20), Филос. и эстет. взгляды Станкевича // Волинский А. Л. Рус. критики. СПб., 1896. О шеллингианстве Белинского писал М. М. Филиппов: Филос. убеждения Белинского // Науч. обзор., 1897. № 5; А. Скабичевский «Начало и развитие рус. критики. I. Шеллингисты. II. В. Г. Белинский». СПб.,

1894. О шеллингизме Герцена в сов. ист.-филос. науке ничего не писали, но сам Герцен о Ш. писал очень много в «Письмах об изучении природы» и в 1-м письме «Эмпиризм и идеализм».

Очень важна была роль Ш. в становлении и формировании филос. доктрины славянофильства. Влияние Велланского, через отчима Елагина, было таково, что до поступления в ун-т И. В. Киреевский уже был знаком с соч. Ш.; личное знакомство состоялось в 1830 г., а в 1832 г. появляется общая оценка философии Ш. в ст. «Девятнадцатый век». Наиболее полно шеллингизм И. Киреевского проявился в ст. «О характере просвещения в Европе и об его отношении к просвещению в России», «О необходимости и возможности новых начал для философии». Посмертно вышла ст. «Речь Ш.». А. С. Хомяков писал о Ш. значительно меньше, мнение его об этом философе было высказано в «Первом письме по философии Ю. Ф. Самарину». Полную сводку этих мнений можно найти в ст. В. З. Завитневича «Критика начал нем. философии школы Канта А. С. Хомякова» (ТКДА, 1913. Т. 1. № 2). Особое место в истории рус. шеллингизма занимают Чаадаев и Тютчев. Первый был не только знаком с Ш., но и состоял с ним в переписке. Письма и соч. Чаадаева свидетельствуют о высокой значимости филос. идей Ш. в общем строе филос. мирозерцания рус. мыслителя. Подробно об этом писал Е. Бобров в разд. «Ш. и Чаадаев» (Философия в России, вып. IV. Казань, 1901. С. 1–17). Подробности о знакомстве Тютчева с Ш. можно найти в статье-некрологе И. С. Аксакова (Рус. архив, 1874. № 10). В Мюнхене рус. поэт и нем. философ вели долгие филос. споры. Тютчев пытался доказать мысль о том, что в своей положительной философии Ш. взвалил на себя непосильную задачу примирения философии и религии. Необходимо или полностью отвергнуть религию, или полностью признать истины катехизиса. Натурфилософия Ш. оказала решительное влияние на онтол. поэзию Тютчева. Первое исследование этого вопроса принадлежит Л. В. Пумпянскому (Поэзия Ф. И. Тютчева // Сб. в честь Тютчева. Л., 1928).

Филос. интересы рус. об-ва кон. 30-х–нач. 40-х гг. были прикованы к лекциям Ш. в Берлине, к столкновению шеллингизма с гегельянством. Общий интерес приобретал оттенок скандальности и перерос к кон. 40-х гг. в полное равнодушие, но история рус. шеллингизма на этом не закончилась. Началась история интереса к сути шеллингизма, а не живого интереса к личности философа, началась история вписывания рус. шеллингизма в рус. платонизм с выявлением их общности и сращенности. Начался этот процесс с одиночных выступлений. В 1850 г. И. Михневич решил реанимировать шеллингизмские традиции Ришельевского лицея в Одессе и произнес речь «Опыт простого изложения системы Ш.; рассматриваемой в связи с системами др. германских философов». Последним романтиком и шеллингизмом называл себя А. Григорьев, продолжая, наперекор веку, восторгаться «светоноснейшим мыслителем

Запада – Ш.». Теория орган. критики Григорьева была построена на постулатах шеллингианской философии. В «Парадоксах орган, критики», «Моих лит. и нравств. скитальчествах» лит. критик проводил мысль о близости ему всех периодов шеллингианской философии. Интерес к философии Ш. в России сопровождался пер. и публ. его сочинений. Первый пер. принадлежал проф. Ришельевского лицея в Одессе Н. Д. Курляндцеву (Ш. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833). В. Межевич перевел для журн. «Телескоп» работу Ш. «Суждение о философии Кузена» (1835. № 1). Первые девять параграфов работы М. Розберга «О развитии изящного в искусствах, и особенно в словесности» (Дерпт, 1838) были сокращенным пер. речи Ш. «Об отношении изобразительных искусств к природе». В 22-м т. «Отеч. зап.» была помещена «Первая лекция Ш. в Берлине 15 нояб. 1841 г.» Возвращение, после длительного перерыва, исследовательского интереса к философии Ш. возродило также публикацию пер. его соч. В пер. Л. Мееровича с предисл. П. И. Новгородцева вышла работа Ш. «Филос. исследования о сущности чел. свободы» (СПб., 1908). В пер. С. И. Гессена – Ш. «Филос. письма о догматизме и критицизме» // Нов. идеи в философии, 1914. № 12. В пер. И. Я. Колубовского – Ш. Дедукция произведения искусства вообще // Лит. теория нем. романтизма. Л., 1935. В этой же книге и в этом же пер. – Ш. «Об отношении изобразительных искусств к природе» (речь, произнесенная Ш. в Мюнхен. академии художеств 12 окт. 1807 г.). Из исследовательских работ о Ш. можно отметить пер. соч. Р. Гайма «Гегель и его время» (1861) и «Романтич. школа. Вклад в историю нем. ума» (М., 1891) и пер. Н. О. Лосского кн. К. Фишера «Ш., его жизнь, сочинения и учение» (СПб., 1905).

Рус. исследовательская традиция в изучении философии Ш. была связана также с работами по истории философии. Одна из первых работ – А. И. Галич «История филос. систем» (СПб., 1819), в к-рой раздел о философии Ш. сопровождался утверждением о находке ключа ко всей его системе. Отд. параграф о Ш. содержался в работе архим. Гавриила «История философии» (Казань, 1839–40). Большая статья «Ш.» была помещена С. С. Гогоцким в свой «Филос. Лексикон» (Киев, 1857–73). Наибольшее развитие ист.-филос. наука получила в стенах дух. академий и в соч. таких представителей дух.-акад. философии, как О. М. Новицкий, Гогоцкий, А. Н. Гиляров, П. Д. Юркевич, Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов и мн. др., у к-рых тема «Ш.» непременно присутствовала. Оценки филос. идей Ш. были разные, но даже резкие крит. замечания сопровождались осознанием их высокой значимости в плане общей филос. преемственности, восходящей к платонизму.

Важнейшее место в истории рус. шеллингианы занимает филос. творчество Вл. Соловьева и его отношение к философии Ш. Достаточно полное освещение эта тема нашла в раб. А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990). Исследователь призывает не преувеличивать значимость шеллингиан-

ских заимствований в филос. системе Соловьева, но выявляет целый ряд общностей и дух. совпадений: «Несомненно, общей у обоих мыслителей была высокая оценка чел. разума, его онтол. значимость и, в противоположность Канту, его интуитивная, а часто, даже можно сказать, худож. насыщенность» (С. 193). Наибольшее значение для Соловьева имело шеллингианское понимание высокой онтологической и гносеол. значимости искусства, но без романтической подоплеки, к-рая была достаточно чужда автору «Критики отвлеченных начал». Проблемы философии истории Ш. подробно были рассмотрены в работе Г. Г. Шпета «История как проблема логики» (М., 1916), к-рая имела такие разд., как «Кант и Ш.», «Предпосылки Ш.», «Возможна ли философия истории», «Роль Ш.». Тема «Ш. в России» остается открытой и будет постоянно восполняться новыми ист.-филос. исследованиями. Напр., заключение в кн. А. Гулыги «Ш.» (М., 1982) носит название «Рус. звезда» и является новым прочтением темы «Ш. в России».

Л и т.: Пролюзия к медицине как основательной науке от Данилы Велланского. СПб., 1805; Биол. исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее осн. начертания всеобщей физиологии: Соч. Данилы Велланского. СПб., 1812; Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. Соч. на нем. языке Дра Философии Иосифа Голуховского / Пер. Данилы Велланского. СПб., 1834; Огнев А. Система трансценд. идеализма Ш. // ВФиП, 1915. Кн. 130; Костычев С. П. Натурфилософия и точные науки. Пг., 1922; Берковский Н. Я. Эстет, позиции нем. романтизма // Лит. позиция нем. романтизма. Л., 1934; Чернышев Б. Предисловие // Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 1933; Максимов А. О натурфилософии Ш. // Под знам. марксизма. 1934. № 5; Зотов Н. Биол. воззрения Ш. // Под знам. марксизма. 1936. № 6; Каменский З. Л. Рус. философия нач. XIX в. и Ш. М., 1980.

ГЕГЕЛЬ В РОССИИ – ист.-филос. тема, содержащая целый ряд сложных проблем и вопросов: знакомство с филос. идеями и сочинениями нем. мыслителя, перевод и освоение этих сочинений, возникновение кружков и салонов, изучающих и пропагандирующих гегельянские идеи, формирование и развитие рус. гегельянства как широкого умонастроения в рус. филос. и обществ. мысли, с одной стороны, и антигегелевской оппозиции – с другой.

Наивысший уровень интереса к гегелевской философии относится к 30–40-м гг. XIX в., тогда как период 10–20-х гг. сопровождался высоким интересом к философии Шеллинга. Одним из первых упоминаний о Г. как о «знаменитейшем муже» совр. философии, вышедшем из шеллинговой школы, была ссылка А. И. Галича в «Истории филос. систем» (СПб., 1819). Особенно высоко была оценена Галичем гегелевская «Наука логики». В 1821 г. в журн. «Благонамеренный» (орган Вольного об-ва любителей рос. словесности) высказывалась критика в адрес филос. обзоров «Вестника Европы», завершающихся Кантом и не воздающих должной оценки филос. учениям Фихте, Шеллинга и Г. Близкую

т. зр. с высокой оценкой Шеллинга, Окена и Г. высказал в своем журн. «Мнемозина» *В. Ф. Одоевский*. Рус. журналы занимали важное место в деле пропаганды гегелевских идей. Определенную роль в развитии рус. «гегелизма» сыграл «Телескоп» *Н. И. Надеждина*, но наибольшее значение имел «Моск. наблюдатель», к-рый поставил перед собой задачу освещения всех сторон рус. обществ. жизни и рус. лит-ры с т. зр. гегелевской философии. Среди солидных гегелевских публикаций в рус. журналах обращают на себя внимание исследования проф. Моск. ун-та *П. Г. Редкина* «Обозрение гегелевской логики» (Москвитянин, 1841. Ч. IV. № 8), «Взгляд на философию Гегеля» (Православное обозрение, 1861. Т. 1), а также его семитомный труд «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (СПб., 1889–91), содержащий обширный текстологический и аналитический материал о гегелевской философии. Заметную роль в распространении гегелевских идей сыграли *В. Г. Белинский* и журн. «Современник», на страницах к-рого появилась первая рус. публикация Г. «Гимназические речи» были переведены с нем. яз. *М. А. Бакунин*ым, к-рый благодаря дружеским отношениям с *Н. В. Станкевичем* и *А. И. Тургеневым* оказался вовлеченным в историю рус. «гегелизма». *А. И. Тургенев* был одним из первых рус. слушателей лекций Г. в Берлине и его ученика Вердера.

Двумя центрами изучения гегелевской философии стали филос. кружки *Станкевича* и *Герцена–Огарева*. В кружок *Станкевича* входили *В. Г. Белинский*, *М. А. Бакунин*, *К. С. Аксаков*, *Ю. Ф. Самарин*, *М. Н. Катков*, *В. П. Боткин* и др. С 1837 г., после отъезда *Станкевича* за границу, руководителем кружка стал *Бакунин*. Одной из главных задач кружка было изучение гегелевской философии. Кружок *Герцена–Огарева* в силу своей социальной ангажированности был менее философичен, но филос. переписка *Герцена* и *Огарева* по своей глубине и содержательности стала одной из ярчайших страниц рус. гегельянства. Тема гегелевской философии была центральной также в филос.-лит. салонах *Павловых*, *Елагиной*, *Чаадаева*. Именно в этих кружках и салонах произошло известное разделение рус. обществ. и филос. мысли на славянофилов и западников, к-рое в самом общем плане соответствовало также установившейся поляризации между приверженцами шеллингианской и гегелевской филос. системами. Для рус. обществ. мысли 30–40-х гг. и Шеллинг и Гегель являлись одновременно и точкой соприкосновения и предметом яростных споров. Если славянофилы в основном были шеллингианцами, пережив и изжив увлечение гегелевской философией, то западники делили свои симпатии между Шеллингом и Г. Подобные филос. традиции очень условны и очерчивают филос. тенденции в самом общем виде. Конкретный ист.-филос. анализ выявляет, напр., что антигегелевская позиция *А. С. Хомякова* значительно сильнее и глубже антигегелевской позиции *И. В. Киреевского*. Другой славянофил, *Ю. Ф. Самарин*, свое отношение к Г. выразил наиболее полно в «Письмах о материализме», обвиняя нем.

мыслителя в ошибке материализма: «Он точно так же оттолкнул от себя ногою мир видимой и осязаемой действительности, как материалист оттолкнул от себя мир духа, другую действительность» (*Самарин Ю. Ф.* Соч. М., 1887. Т. 6. С. 547).

30-40-е гг. – период всеобщего интереса к гегелевской философии, к-рый затем, перестав быть всеобщим, сохранился на протяжении всего XIX в. и с определенными интервалами возрождался и затихал в XX в.

Интерес к гегелевской философии, положительный или отрицательный, испытали почти все течения рус. филос. и обществ. мысли XIX и XX вв. Напр., филос. симпатии ведущих теоретиков почвенничества разделились традиционно – шеллингианская основа «органической критики» *А. А. Григорьева* и консервативное гегельянство *Н. Н. Страхова*. В России всегда был велик интерес не только к философии самого Г., но и к ист. судьбам его школы. Особенную известность имели сочинения т. н. левых гегельянцев. Рус. критики гегельянства неоднократно варьировали мысль о том, что неуклонное следование букве филос. системы Г. неизбежно приведет к материализму и атеизму. Возможно, именно этот ход мысли объясняет высокий интерес к филос. учению Г. представителей рус. филос. материализма. *Н. Г. Чернышевский* был страстным критиком филос. идеализма, в т. ч. и системы абсолютного идеализма Г., завещав борьбу за чистоту материалистического мирозерцания таким своим последователям, как *М. Антонович*. Соратник Чернышевского в своей специальной работе «О гегелевской философии» (СПб., 1861) превзошел своего учителя, упростив и вульгаризировав проблемы гегелевской философии.

Как ни странно, высокий интерес к гегелевской философии в филос. культуре XIX в. не сопровождался активной публикацией переводов его сочинений. Помимо упомянутых выше «Гимназических речей», были переведены «Курс эстетики, или Наука изящного» (т. I–III. СПб., 1859; М., 1860), «Энциклопедия филос. наук в кратком очерке». Т. 1: Логика (М., 1868). Т. 2: Философия природы (М., 1864). Т. 3: Философия духа (М., 1868). Почти все эти публикации получили журнальные отклики. Напр., В. Н. Майков отрецензировал «Курс эстетики, или Науки изящного. Соч. В. Ф. Гегеля» (Отеч. зап. 1847. Т. LI. № 4). Среди крит. работ представителей рус. позитивизма наиболее интересны были статьи *П. Л. Лаврова* – «Гегелизм» (Б-ка для чтения, 1858. Т. IX–XI), «Практическая философия Гегеля» (Там же. 1859. Т. CLIV).

Большой интерес к гегелевской философии проявился в среде дух.-акад. и унив. философии. Изучение философии Г. было обязательным для ист.-филос. курсов академий и ун-тов. Выпускник Киев. дух. академии и проф. ун-та св. Владимира *С. С. Гогоцкий* был большим поклонником гегелевской философии и в качестве темы докт. дис. выбрал «Обозрение системы философии Г.» (К., 1860), а во втором томе его «Философского лексикона» статья о Г. занимала двести семнадцать страниц. Внимание к гегелевской философии уделили в своих сочине-

ниях такие представители дух.-акад. философии, как *П. Д. Юркевич*, *Ф. А. Голубинский*, *В. Д. Кудрявцев-Платонов*. Значителен раздел о философии в «Истории философии» арх. Гавриила (В. Н. Воскресенского).

Многие гегелевские штудии рус. мыслителей не были опубликованы. Напр., более половины сохранившегося архива *А. В. Сухова-Кобылина* носит филос. характер и посвящено интерпретации гегелевской философии. Особенное внимание обращает на себя рукопись «Темнота Гегеля и Гераклита» (ЦГАЛИ, ф. 438, оп. 1, ед. хр. 25).

Выдающимся гегельянцем 2-й пол. XIX в. был *Б. Н. Чичерин*. Идеями гегелевской философии были пронизаны и наполнены его «Философия права» и «Курс гос. науки», в своих филос. работах он развил и дополнил отд. положения гегелевской системы. Ошибка Г., по мнению Чичерина, состояла в том, что он «начинает с крайнего отвлечения, с понятия бытия, т. е. со второй части процесса» (Наука и религия. М., 1879. С. 72–73). Т. зр. консервативного гегельянства была доминирующей у Чичерина. Особенно резкими были его оценки «Оправдания добра» *В. С. Соловьева*. Полемика Чичерина и Соловьева, выплеснувшаяся на страницы журн. ВФиП, затрагивала множество проблем философии, религии, мистики и науки, но одним из внутр. стержней этой полемики было отношение к гегелевской философии; произошло столкновение гегелевской т. зр. с антигегелевской филос. установкой.

Отношение Соловьева к Г. было сложным и неоднозначным. Общая антигегелевская установка сформировалась уже в дис. работе «Кризис западной философии», в к-рой Г. и его филос. система воспринимались как вершина западноевроп. рационализма. Кроме того, статья Соловьева о Г. в Энцикл. словаре Брокгауза и Ефрона свидетельствовала о том, что рус. мыслитель понял и разобрался в гегелевской философии намного глубже и полнее многих приверженцев и последователей нем. философа. «Метафизика единства» Вл. Соловьева, глубоко антигегелевская по своему духу, содержала в то же время отд. дедукции и диалектические переходы «Науки логики», включая знаменитые гегелевские триады.

К рус. консервативному гегельянству часто относят *Н. Г. Дебольского* – автора сочинений «О диалектическом методе» (1872), «Логика Гегеля в ее ист. основании и значении» (1912), но основная филос. работа «Философия феноменального формализма» (1892–95), построенная на обильном гегелевском материале, была в определенном плане уже преодолением гегельянства и переходом к кантианскому стилю философствования. Призыв О. Либмана «назад к Канту» вызвал в России широкий интерес к различным школам западноевроп. неокантианства и ослаблению интереса к гегелевской философии. Метафизика Вл. Соловьева породила в России ист.-филос. традицию создания самостоятельных учений о всеединстве Бога, мира и человека (*С. Н. Булгаков*, *П. А. Флоренский*,

С. Л. Франк, Л. П. Карсавин). Эти мыслители, а также Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой и др. дали крит. оценку гегелевской философии, подчеркивая в то же время высокую значимость этой филос. системы и используя отд. ее элементы, положения и выводы в своих собственных филос. построениях.

Критическое отношение к филос. учению Гегеля, порожденное возрождением интереса к философии Канта и филос. учениям таких неокантианцев, как Г. Коген, Г. Риккерт, П. Наторп, было отчасти прервано в 1910 г. докл. В. Виндельбанда «Возрождение гегельянства» и его попыткой обосновать программу нового общеевроп. филос. движения. В России тенденция к возрождению нашла свое отражение в докт. дис. П. И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве» (1902). Работа И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) была лебединой песней рус. идеалистического гегельянства. Именно этой работой, ее изложением и анализом завершался обзор Б. В. Яковенко «История гегельянства в России» (Прага, 1940).

Л и т.: Г. и философия в России. М., 1974.

Б и б л.: Системат. указатель лит-ры о Г.: рус. лит-ра XIX–нач. XX в. Сов. лит-ра (1917–1974). М., 1974.

ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (16/28.02.1827–4/16.10.1874) – философ, представитель киевской школы философского теизма, учитель Вл. Соловьева. Род. в семье украинского священника; окончив Полтавскую семинарию, в 1847 г. поступил в Киев. дух. акад., где слушал лекции архимандрита Феофана (П. С. Авсеньева). В 1851 г. Ю. окончил полный курс, решением акад. конференции был назначен на должность наставника по классу филос. наук. В 1852 г. была получена степень магистра с переименованием в бакалавры акад. В 1854 г. назначен на должность помощника инспектора акад., но через два года подал прошение об отставке с акад. службы. С 1857 г., помимо чтения филос. курса, стал преподавать нем. яз., а в 1858 г. возведен в звание (экстраорд. проф. Блестящая акад. карьера завершилась переходом в 1861 г. на каф. философии Моск. ун-та, где чтение лекций по логике, психологии, истории философии и педагогике совмещал с работой в учит. семинарии военного ведомства. Оценка филос. лекций Ю. его современниками неоднозначна. Среди немногочисленных слушателей, сумевших понять глубину мыслей и тонкость филос. анализа, можно назвать Вл. Соловьева, Б. Н. Чичерина, В. О. Ключевского. Группа студентов под его руководством занималась пер. различных соч. западноевроп. мыслителей. После его тщательного редактирования был опубл. курс «Истории философии» А. Шwegлера. В целом же лекции Ю. были встречены холодно и критически. Умы и сердца студ. молодежи были отданы таким столпам филос. журналистики, как Д. И. Писарев, Н. Г. Чернышевский, М. А. Антонович. В ст. «Пolemические красоты» Чернышевский подверг Ю. уничижительной критике, но не по филос., а

по обществ.-полит. и идеол. основаниям. Общественное мнение, не вникая в суть филос. проблем, было настроено против официального дух.-акад. философа, вдумчивого критика модного материализма, поддерживаемого консервативным «Рус. вестником» *М. Н. Каткова*. Двусмысленность и парадокс филос. споров Ю. и Чернышевского состояли в том, что оба они относили себя к философии реализма с той разницей, что реализм Ю. имел корни в платоновском реализме понятий, в средневековом споре об универсалиях, а реализм его критика – в психол. концепциях наивного реализма XIX в., полагавших, что мир вещей таков, каким мы его воспринимаем.

Высшей ступенью унив. карьеры Ю. было занятие им с 1869 по 1873 г. должности декана ист.-филос. ф-та Моск. ун-та. В последние годы жизни Ю. почти совсем отошел от филос. занятий, сосредоточив осн. внимание на разработке теорет. проблем педагогики. В «Курсе общей педагогики», «Чтениях о воспитании» и др. пед. работах осн. принципы выводились из психол., лог. и филос. оснований, что обусловило, с одной стороны, последовательную цельность пед. концепции, а с др. – критическое отношение филос. и идеол. противников. Особенное возмущение критики вызвал раздел из «Курса общей психологии» о видах наказания как специф. воспитательных мерах, но при этом, как правило, уже не обращалось внимание на раздел о трех видах любви: к истине, ученикам и добру.

Занятие теорет. проблемами педагогики сочеталось у Ю. с устойчивым интересом к спиритизму и органологической натурфилософии Э. Сведенборга. Такое увлечение вполне объяснимо: еще филос. учитель мыслителя архимандрит Феофан постоянно поднимал оккультные проблемы «темной стороны» жизни чел. души, проблемы ясновидения и лунатизма; сам Ю. испытывал постоянный интерес к мистической стороне познавательных способностей и чувств чел. души. Одной из его часто повторяющихся идей была мысль о смысловом и сущностном несовпадении абсолютного знания и знания об абсолюте. Абсолютное знание, по его мнению, в принципе вообще невозможно, знания же об абсолюте достигнуть можно, т. к. к нему ведут три пути: сердечного чувства, добросовестного филос. размышления и мистического познания. Изучение архивов Ю. не выявило записей, относящихся к спиритизму и учению Сведенборга; информация об этой стороне науч. интересов мыслителя заключена в воспоминаниях *А. Н. Аксакова* о последних годах его жизни. После отставки с должности декана в 1873 г. Ю. не смог пережить смерти своей жены и в окт. 1874 г. скончался в Москве.

Захоронен на кладбище Данилова монастыря.

При характеристике теорет. наследия Ю. необходимо учитывать тот факт, что он был одновременно философом и богословом. В крит.-филос. отрывках «По поводу статей богословского содержания, помещенных в Филос. лексиконе»,

религ. мыслитель провел четкое разграничение между предметом богословских и филос. наук, но при изучении его собственных соч. бывает трудно уловить грань, когда общие филос. рассуждения переходят на натуралист. уровень физиол. описания, выливаясь в выводы метафизического и богосл. характера. Напр., уже первое соч. Ю. «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» было написано по традиционной богословской схеме средневекового религ.-филос. трактата с подчеркнуто выраженной ориентацией на византийские образцы. Начиналась ст. рядом аргументов из Священного Писания, затем шли аргументы от авторитета Отцов и Учителей церкви, а уже завершалась рядом авторских аргументов от разума. В эти рассуждения от разума была вложена филос.-антропол. концепция о сердце как фундаментально-определяющей основе человека и его жизни (физической, нравственной и духовной).

Христ.-теол. идеализм филос. учения Ю. развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании к-рого лежал «широкий эмпиризм», свободный от произвольных и предвзятых ограничений, включающий в себя и все истинно рациональное, и все истинно сверхрациональное, т. к. и то и другое прежде всего существует эмпирически в универсальном опыте человечества с такими же правами на признание, как и все видимое и осязаемое.

Корни филос. мирозерцания Ю. находили питательную среду в традициях дух.-акад. философствования. Глубинной основой этой традиции был никогда окончательно не пропадавший интерес к христианизированному платонизму, даже в периоды почти полного господства в акад. курсах схоластизированного аристотелизма. В 1-й пол. XIX в. в рус. филос. мысли значительно возрос интерес к филос. учению Платона, филос. творчество Ю. было ярким свидетельством этого процесса. Почти во всех своих соч. он постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственной филос. системы.

12 янв. 1866 г. Ю. произнес речь в торжественном собрании Моск. ун-та с очень характерным для него названием – «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». В заключение этой речи он особенно подчеркнул мысль о том, что в продолжении тысячелетий в философии господствовало платоническое учение о разуме, что «вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из к-рых первая открывается Платоном, вторая – Кантом». Ю. решительно возражал против определения платоновской идеи как постоянного в смене явлений, как единого и равного самому себе в разнообразии и противоположности бытия, т. к. этому требованию удовлетворяют разл. системы материалист. атомизма и реализма, к-рые надеются достигнуть истины в мыслях разума, пригоняя их к представлению вечного бытия. Напротив, следуя учению Платона, что идея есть истинно сущее, Ю. сводил «мнимо-вечное» бытие вещей к истине разума. И как философ и как богослов он считал, что мышление не исчерпывает

всей полноты духовной жизни человечества, и, перерабатывая платонизм в плане личностно-теистического понимания абсолюта, стремился к сближению знаний и веры. Филос. учения Платона и Канта составили, по мнению Ю., фундамент общеевроп. филос. мысли в ее совр. состоянии и будущем развитии. Более того, истина учения Канта об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление и ист.-филос. анализ филос. систем Платона и Канта, выполненный Ю., можно считать одним из самых глубоких по содержанию и изящных по форме изложения мысли в рус. историко-филос. науке: «Платон. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей, через идеи к идеям; Кант. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений, через воззрения к воззрениям; Платон. Познание истины возможно для чистого разума; Кант. Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытом. Правда, в последнем случае познание возможно, но это будет не познание истины, а только познание общегодное... Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и ни одного условия для познания истины. Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры». Любое подлинное философствование, по Ю., должно начинаться с понятия «идея», т. к. является исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов филос. трактата «Идея» была мысль о том, что философия как целостное мирозерцание становится делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-лог. созерцаниями. Духовная жизнь человечества имеет особенность раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности своих составных элементов. И поэтому нет необходимости в том, чтобы всякое доброе убеждение во что бы то ни стало доказывало свою правомерность из общих теорет. или лог. оснований. Философ-платоник был убежден в том, что нельзя выводить дух. начало из материального, т. к. само материальное начало только во взаимодействии с началом дух. приобретает формы, знакомые нам из опыта.

В своем филос. творчестве Ю. много внимания уделял критике материализма, науч. характер к-рого заключается в указании многосторонней зависимости между явлениями физиол. и психол., а также в определении причинной взаимосвязанности всего окружающего мира. При определенных условиях у материализма, по Ю., существует возможность стать подлинной философией с развитой метафизикой, но опытным установкам материализма противоречит понятие чувственного воззрения как чего-то постороннего для субъекта, какого-то в себе сущего и потому неспособного изъяснить этот субъект и его сознание. Материализм XIX в. рассматривал опыт в рамках понятий безусловного «механизма» и строгих причинных отношений. Подлинная философия, по убеж-

дению Ю., должна относиться к «механизму» как к принципу вторичному и зависимому, и даже закон причинности ставить ниже идеи бытия и сущности, к-рые не определяются физ. началами: и «механизм» и причина только лишь фиксируют изменения в системе уже существующего мира явлений и бытия, но совершенно не способны охарактеризовать бытие мира вообще.

Обращенность к платонизму как ист.-филос. традиции дух.-акад. философствования вылилась у Ю. в разработке еще одной сквозной для рус. филос. мысли темы, к-рую можно было определить как метафизику любви и философию сердца. Гносеологическая интерпретация и филос.-метафиз. осмысление таких понятий, как сердце и любовь, были непосредственно восприняты Ю. у укр. мыслителя XVIII в. *Г. С. Сковороды*. Он не ограничился разработкой этой темы только лишь в специальной работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека...», а постоянно обращался к ней и в др. своих соч., вплоть до педагогических. «Человек начинает свое развитие из движений сердца, к-рое везде хотело бы встретить существа радующиеся, согревающие друг друга теплотою любви, связанной дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме существенного всеобщего счастья мир представляется как нечто достойное существования» (Из науки о чел. духе // Тр. Киев, дух. акад., 1860 № 4. С. 98).

Консерватизм обществ.-полит, идеалов, положение и статус «официального философа», приглашенного из Киев. дух. акад. в Моск. ун-т для критики и борьбы с модным материализмом, полемика с либеральной и демокр. журналистикой обусловили резкую критику Ю. со стороны не только современников, но и целого ряда исследователей рус. филос. мысли XIX в. Почти общей установкой для пишущих об Ю. было стремление во что бы то ни стало попытаться доказать, что он был не прав в филос. споре с Чернышевским. Собственные воззрения Ю. рассматривались не из стремления выявить их место в общей линии развития рус. идеалист, философии, а исключительно из их критического противостояния антропол. материализму его оппонента. Определенное исключение в немногочисленной ист.-филос. лит-ре, посвященной Ю., составляет ст. в «Философской энциклопедии» (т. 5), объективно-взвешенно рассматривающая его филос. творчество. Особый интерес вызывает тема о влиянии филос. идей Ю. на дальнейшее развитие рус. религ.-идеалист. философии. Гносеол. и аксиол. установки антропол. философии Ю. роднят ход его мыслей «с нек-рыми исходными интуициями значительно более поздних филос. направлений: философии жизни, экзистенциализма, персонализма. Противопоставление Ю. конкретного знания, формирующего способ существования человека, отвлеченному мышлению стало характерным для рус. религ. и экзистенциалистской мысли кон. XIX–нач. XX в.» (Филос. энциклопедия. М, 1970. Т. 5. С. 603). Тщательный анализ филос. наследия Ю., построенный на методе ассоциативных сопоставлений, может привести к определенным результатам в установлении подобных

параллелей. Особенно убедительным выглядит подчеркивание общности филос. идей Ю. с персонализмом. Самыми прямыми линиями в этой общности являются филос. антропологизм персонализма и филос. учения рус. мыслителя, а также рассмотрение отдельной личности как гносеол. субъекта, активно участвующего в процессе познания окружающего мира.

Соч. Ю. были малодоступны даже для публики, интересующейся филос. вопросами. В целом же влияние его филос. учения сказалось опосредствованно через Вл. Соловьева, но сказалось широко и очень глубоко, охватывая и такое мощное культ.-ист. явление кон. XIX–нач. XX в., как рус. религ.-филос. ренессанс.

Соч.: Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869; Игра подспудных сил по поводу диспута проф. Струве // Рус. вести. 1870. № 4; Филос. произведения. М., 1990.

Л и т.: Аксаков А. И. Медиумизм и философия: Воспоминание о проф. Моск. ун-та Ю. // Рус. вести. 1876. № 1; Соловьев В. С. О филос. тр. П.Д.Ю. // Ю.П.Д. Филос. произведения. М., 1990; Шпет Г. Г. Филос. наследие П.Д.Ю. // Там же; Зеньковский В. В. История рус. философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2; Абрамов А. И. Чернышевский в борьбе с религ.-идеалист. философией П.Д.Ю. и Ор. Новицкого // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н. Г. Чернышевского М., 1984; Он же. Филос. творчество П.Д.Ю. и его влияние на развитие рус. филос. мысли кон. XIX–нач. XX в. // Из истории религ. философии в России XIX–нач. XX в. М., 1990.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. Г. Галахтин, В. В. Сербиненко. Предисловие</i>	3
--	---

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ИВАНОВИЧА АБРАМОВА

<i>В. В. Сербиненко. А. И. Абрамов о традиции платонизма в истории русской философии</i>	7
<i>М. А. Маслин. Слово об Александре Абрамове</i>	17
<i>М. Г. Галахтин. Обаяние неординарности</i>	21
<i>М. Н. Громов, Н. А. Куценко. Нонконформист</i>	25

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Духовно-академическая философия в России

Русское духовно-академическое философствование как феномен русской философской культуры	31
Кант в русской духовно-академической философии	118
Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию	151
Отношение к философии И. Г. Фихте в русской духовно-академической философии (первая половина XIX века)	177
Фихте и русская духовно-академическая философия	189
Духовно-академическая философия конца XIX–начала XX века в ее сущностном отношении к философскому учению Фихте	202
Христиан Вольф в русской духовно-академической философии	223

Русская философия в контексте философской традиции

Оценка философии Платона в русской идеалистической философии	247
Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского Средневековья	267
Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма	286
К вопросу о платонических корнях русского философствования	302
Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века	314

Первое и второе болгарские влияния в философской мысли русского Средневековья	327
О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос»	343
Кантианство в русской университетской философии	364
Шеллинг в философских исканиях русского романтизма	382

Историко-философские исследования и философские портреты

Историография русской философии XVIII в.	405
Обоснование метафизики в русском консервативном гегельянстве (К характеристике философских взглядов Б. Н. Чичерина)	428
А. И. Абрамов, А. В. Коваленко. Философские взгляды Г. С. Сковороды в кругу его историко-философских интересов	442
К вопросу о преемственности философских идей В. П. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века	459
Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX–начала XX веков	471
Опыт антропологического прочтения полемиического трактата П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе»	482
Проблемы реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве П. Д. Юркевича	496

Статьи из философских энциклопедий и словарей.

Духовно-академическая философия	507
Платонизм	510
Кант в России	515
Шеллинг в России	527
Гегель в России	532
Юркевич Памфил Данилович	536

Александр Иванович АБРАМОВ

**Сборник научных трудов
по истории русской философии**

Редакторы

М.Г. Галахтин, В.В. Сербиненко

•

Корректор

И.В. Дергачева

•

Верстка

Л.А. Шелковой

•

Издательство «Кругъ»

Тел./факс: (095) 729-72-00

<http://www.krugh.ru>

E-mail: info@krugh.ru

Формат 70х100¹/₁₆. Печ. л. 34

Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Подписано в печать 14.03.2005. Заказ № 410

ISBN 5-7396-0080-4



9 785739 600806

**Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов в ППП «Типография "Наука"»,
121099, Москва, Шубинский пер., 6**