

Н.В. Беляев

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**курс лекций для студентов
гуманитарных факультетов
классических и педагогических
университетов**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

ISBN 978-5-6040620-6-7



9 785604 062067

Н.В. Беляев

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

**курс лекций для студентов гуманитарных факультетов
классических и педагогических университетов**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Ульяновск

Зебра

2018

УДК 1Ф
ББК 87.3 (2)
Б 44

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **В.П. Филатов**
кандидат философских наук, доцент **С.А. Вершилов**

Б 44 Беляев Н.В. История русской философии: курс лекций для студентов гуманитарных факультетов классических и педагогических университетов. Учебное пособие. – Ульяновск: Зебра. 2018. – 229 с.

Учебное пособие написано на основе разработанного автором спецкурса (32 часа лекций), который охватывает большой период развития философии в России: с XI века до 90-х годов XX века. Особое внимание уделено развитию мысли в XIX и XX веках, в частности, периоду «серебряного века». В этот период процесс развития мысли в России характеризовался большим многообразием школ и направлений.

Автор старается показать не только «борьбу» существенно противоречащих концепций, но и их единство. Последний аспект находит выражение не только в элементах единства ценностных оснований (например, патриотизм), но и в единстве некой «сквозной» проблематики (например, проблема человека). В курсе лекций освещаются биографии и основные идеи наиболее ярких представителей российской философской мысли.

Пособие адресовано не только студентам-гуманитариям, но аспирантам, а также всем, интересующимся развитием философской мысли в России.

УДК 1Ф
ББК 87.3 (2)

ISBN 978-5-6040620-6-7

© Беляев Н.В., 2018.

© Оформление.

Издательство «Зебра», 2018.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Лекция 1. Особенности русской философии в контексте социально-экономического и духовного развития России	9
Лекция 2. Первоначальный этап развития русской философии	23
Лекция 3. Первые социально-философские учения в России	43
Лекция 4. «Властители дум» разночинной интеллигенции 1860 – 70-х годов XIX века	61
Лекция 5. Философия «почвенничества» и русский консерватизм	70
Лекция 6. Философские идеи великих русских писателей	80
Лекция 7. Философия «всеединства» В.С. Соловьева	98
Лекция 8. Марксизм в России (конец XIX – начало XX века)	107
Лекция 9. Русская интеллигенция в начале XX века. Философия «всеединства»: С. Булгаков и С.Франк	122
Лекция 10. Философия «всеединства»: П. Флоренский и Л. Карсавин	137
Лекция 11. Философская публицистика Василия Розанова и экзистенциальная философия Николая Бердяева	149
Лекция 12. «Философия духовного опыта» Ивана Ильина	166
Лекция 13. Философия русского космизма	176
Лекция 14. Теория этногенеза Л.Н. Гумилева	187
Лекция 15. Особенности развития марксистской философии в СССР в 1960 -80-х годах XX века	195
Лекция 16. Немарксистская философия в СССР	210
Заключение	222
Краткая библиография	225

ВВЕДЕНИЕ

Философия – область знания, которая постоянно ищет свои собственные границы, вновь и вновь обнаруживая за каждым понятием рефлексивную глубину смыслов. По ряду причин философию нельзя считать наукой, хотя она и имеет дело с теоретическим понятийным мышлением. Начнем с того, что она не имеет эмпирического уровня исследования, тем не менее, философия исходит, во-первых, из всей совокупности выводов частных наук, во-вторых, важнейшим источником ее обобщений является социально-исторический опыт народов планеты Земля. Поскольку этот опыт различен в разных странах, различна и философия этих стран.

Будучи выражением закономерностей социально-исторического бытия народов, философия существует только как национальная философия – китайская, индийская, немецкая, русская и т.д. По этой причине, только опираясь на традиции национальной культуры, философия может быть самосознанием народа в процессе его исторического бытия. Опираясь на уникальный опыт российской истории и российской культуры, русская философия нашла выражение в десятках гениальных по глубине содержания и оригинальности решения поставленных проблем, философских трудов. На сегодняшний день издано немало учебников и обобщающих трудов, посвященных истории русской философии, например, можно указать коллективный труд под редакцией М.Т. Иовчука «Краткий очерк истории философии», где отводилось значительное место русской философии. Общий недостаток всех работ изданных в советскую эпоху: на первый план выдвигались материалистические концепции, религиозно-идеалистическая философия характеризовалась слишком кратко, причем многие видные фигуры вообще упускались (например, Л.П. Карсавин). Последний из указанных недостатков уже в новой России был преодолен в учебнике группы ростовских авторов под редакцией В.П. Кохановского «История философии» (Ростов/Д, 1999).

В постсоветской России, начиная с 1990-х годов, стали доступны обобщающие труды философов русского зарубежья, которые заметно потеснили прежние учебные пособия. В 1990 году впервые в СССР была опубликована обобщающая работа Н.А. Бердяева «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века». Этот незаурядный труд отличается широкий охват проблематики русской мысли указанного периода, глубокое проникновение в отдельные темы, яркость изложения. Следует отметить междисциплинарный подход к истории философской мысли, в том смысле, что эта история излагается на фоне истории политического и социально-психологического развития российского общества. При этом изложение истории философской мысли в России весьма далеко от системности, носит отпечаток субъективных пристрастий автора. Впрочем, сам Бердяев на объективность и не претендовал. Автора не заботило строгое соблюдение хронологии, поэтому он часто «перескакивает» от одного сюжета к другому не считаясь с временной последовательностью. Отчасти оправдывает автора то, что в ряде случаев он ставил задачу раскрытия взаимодействия идей отдельных мыслителей, их диалога.

По богатству приведенного материала следует выделить такие системные работы философов-эмигрантов как «История русской философии» (в 2-х томах) В.В. Зеньковского, изданная в Ростове-на-Дону в 1999 году, и работа Н.О. Лосского «История русской философии» (М., 1994). Работы указанных авторов отличается системность и объективность подхода к историко-философскому процессу. В качестве более популярной надо указать живо написанную книгу С.А. Левицкого «Очерки по истории русской философии» (М., 1996).

Среди учебников, претендующих на системное изложение истории русской философии, одной из хронологически первых следует упомянуть работу А.Ф. Замалеева «Курс истории русской философии. Учебник для гуманитарных вузов. Изд. 2-е, дополненное и переработанное. – М. 1996». Изложение взглядов русских философов рассматривалось в контексте

исторических событий. С одной стороны, достоинством учебника является то, что содержание философских концепций связывается с конкретной ситуацией идейной борьбы каждой эпохи и проецируется на политическое значение данной концепции. С другой стороны, автор часто теряет грань между философией и политической идеологией. К недостаткам указанного учебника следует отнести также слишком краткое, на наш взгляд, изложение философии «Серебряного века», причем политические взгляды плеяды русских философов-идеалистов рассмотрены весьма подробно.

В тех же 1990-ых годах была издана книга «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» (М. 1995). В этом словаре достаточно подробно охарактеризованы крупнейшие философы «Серебряного века», в частности Лев Карсавин и Павел Флоренский. Из числа справочных изданий укажем также объемный однотомник «Русская философия. Энциклопедия/ под общ. редакцией М.А. Маслина». (М. 2007).

Заметным этапом в изучении истории русской философии следует считать учебник, предназначенный для философских факультетов «История русской философии. Учебник для вузов», созданный большим коллективом авторов под редакцией М.А. Маслина (М.,2001). По причине того, что учебник предназначен для студентов философских факультетов, он не может служить базовым пособием для изучения русской философии студентами гуманитариями (не философами), хотя может быть использован ими для написания рефератов. По причине участия множества авторов (свыше 30) учебнику не хватает целостности изложения.

Интересен учебник Евлампиева И.И. «История русской философии» (2-е изд. СПб, 2014). Достаточно подробно изложена философия Серебряного века, но советский период освещен весьма кратко. Привлекает внимание книга В.Б. Емельянова «История русской философии: Избранное» (Екатеринбург, 2015). Но это не систематизированный курс, а отдельные статьи и главы из книг автора. Весьма интересна работа Л.Н. Столовича «История русской философии. Очерки» (М., 2005). Это глубокая работа, в

которой в свободной форме, не претендующей на системность, излагается процесс развития русской мысли. Автор рассматривает историко-философский процесс на фоне развития духовной культуры в целом.

Наибольшей опасностью для историка философской мысли является стремление считать исторически существовавшие философские системы только ступеньками к современному пониманию, «снисходительно» журуя философов прошлого за наивность их подходов к поставленным проблемам. В этом случае мы грубейшим образом нарушаем принцип историзма, игнорируя уровень социального и цивилизационного развития общества в тот период, когда жил и творил конкретный мыслитель. Несомненно, оценивать каждого автора следует в контексте исторических и культурных достижений его эпохи.

Существенные недостатки в изложении историко-философского материала могут выражаться в двух крайностях. Первая крайность отличается излишней краткостью. В этом случае не избежать схематизма. Излагаются две-три (максимум пять) идей каждого философа, дается общая его оценка, исходя из альтернативы: материализм – идеализм, прогрессивный деятель или реакционный. При этом почти неизбежен вульгарный социологизм в понимании философского наследия. Например, в советский период великий русский философ Владимир Сергеевич Соловьев был отнесен к представителям «буржуазно-помещичьей мысли». Другая крайность, неприемлемая для учебного пособия – чрезмерная детализация изложения. В этом случае за второстепенными подробностями теряется основной смысл каждой концепции, к тому же материал отягощен рассмотрением второстепенных персонажей. Такие работы, возможно весьма ценные для специалистов, не могут применяться в качестве учебных пособий для студентов. Имею в виду «Историю русской философии» В.В. Зеньковского.

Высказанные соображения подводят к выводу о необходимости написания такого учебного пособия, которое в краткой форме излагало бы

содержание основных российских философских концепций. Такое пособие должно дать студенту основные сведения о биографиях отечественных философов и содержании их основных произведений. При этом следует избегать излишнего усложнения научного языка, чтобы сделать изложение сложных философских проблем по возможности простым. В данном курсе лекций считаю необходимым, во-первых, выявить наиболее существенное в философских взглядах каждого автора. При решении этой задачи нельзя ограничиться лишь обобщениями, надо дать возможность каждому представителю философской мысли говорить собственным голосом, приводя его наиболее значимые положения буквально, в виде цитат. Одной из центральных идей лекционного курса является освещение диалога между различными, порой противоположными направлениями мысли: идеалистами и материалистами, славянофилами и западниками, народниками и марксистами, прогрессистами и традиционалистами, революционерами и либералами.

Историко-философский процесс неверно было бы рассматривать лишь с позиций борьбы взаимоисключающих мировоззрений. Необходима не только актуализация ситуации «борьбы» существенно противоречащих концепций, но и показ их единства. Последний аспект может выражаться в элементах единства ценностных оснований (например, патриотизм) и в единстве некой «сквозной» проблематики (например, проблема человека). Учитывая большой объем материала, охватывающего весь процесс развития русской философии, автор воспользовался своим правом отбирать для освещения темы, являющиеся, по его мнению, ключевыми. Хронологические рамки нашего курса: с XI века до 1991 года. Позднее идет уже философия современной России, которую мы не рассматриваем.

Лекция 1. ОСОБЕННОСТИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО И ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

Подробному рассмотрению основного содержания русского философского процесса следует предварить краткий анализ социально-экономических и духовных факторов развития России, в совокупности составляющих детерминанты развития философии.

Россия – страна, которая на протяжении своей истории взаимодействовала с различными европейскими и азиатскими странами, оставаясь не похожей ни на одну из них. С этой точки зрения, проблема адекватного понимания российской цивилизации представляется весьма важной как в ретроспективном, так и в современном аспектах. Вопреки словам поэта: «умом Россию не понять», понимание это крайне необходимо с целью адекватного восприятия и оценки российской культуры и российского менталитета. К сожалению, на сегодняшний день ни философия, ни культурология не располагают такой системой категорий, которая, будучи применена для описания российских реалий духовной жизни, давала бы единственно адекватное отображение последней, позволила бы дать оценку конкретному явлению как архаическому или современному, реакционному или прогрессивному. Основания для введения системы понятий в решающей степени зависят от общемировоззренческих установок исследователя. В этом плане социальный философ XX века А.С. Ахиезер вряд ли в большей степени может претендовать на объективность, чем П.Я. Чаадаев или Н.А. Бердяев.

Географические особенности России выразились в огромных ее пространствах степных, лесостепных и таежных, создающих условия для широкого распространения российской цивилизации. Говоря понятиями евразийцев, «месторазвитие» России таково, что почти все реки в нем текут в меридиональном направлении. А степная полоса проходит с востока на запад. С севера это пространство ограничено тундрой, а с юга – горной грядой.

Территория эта имеет континентальный характер. На протяжении больших исторических периодов имелись лишь локальные выходы к морям, в силу чего действовал фактор отдаленности от океанических торговых путей.

Принципиально важно отметить континентальный характер экономических и культурных взаимодействий на Восточноевропейской равнине, которая служила местом экономических и культурных взаимодействий российского этноса с Западом и Востоком, что во многом предопределило специфику российского исторического пути. Под Западом и Востоком мы понимаем некие социокультурные парадигмы, принципы жизни народов. Эти парадигмы определяют основы отношения к миру, морали, поведения. Основным принцип поведения объединяет в народ людей данной цивилизации, обеспечивает единство этноса и сохранность на протяжении всей истории. Он складывается в процессе развития цивилизации и передается новым поколениям путем обучения языку, формирования сознания и т.д. [1].

Цивилизации Востока были основаны на общинном владении землей, на орошаемом земледелии, на необходимости, в связи с этим, крупных общественных работ по орошению. Необходимым условием существования таких обществ является наличие сильной государственной власти, персонифицированной в лице монарха: фараона, императора, шаха, которому принадлежала неограниченная власть над имуществом и жизнью своих подданных. Любой подданный, даже представитель господствующего класса был лишь рабом перед лицом деспота. Наличие централизованной бюрократии, осуществляющей государственный контроль сверху донизу, полностью исключало момент автономии личности, с которой деспотия была абсолютно несовместима. Почти полное отсутствие вертикальной и горизонтальной (территориальной) мобильности основной массы населения в духовном плане создавало атмосферу застойности, скованности традициями, индивидуальной безличности.

Принципиально иначе обстояло дело в Средиземноморье, где возникли классические формы рабовладения, сопровождавшиеся высокой степенью социально-классовой дифференциации общества. Быстрое развитие торговых и культурных контактов древнегреческих полисов с соседними странами способствовало развитию культуры диалога, активизировало творческое мышление. Представитель господствующего класса был действительно свободным. Во-первых, он свободен от тяжелого физического труда (который считается делом рабов), во-вторых, свободен от обязательной службы деспотическому государству, в-третьих, свободен от фанатичного поклонения официальным религиозным культам. Свободные люди могли свободно размышлять об окружающем мире.

В России не было рабовладельческого способа производства. Патриархальное рабство хотя и существовало, но не составляло основы первого классового общества. Первая масштабная социально-классовая дифференциация происходила в форме перерастания родоплеменных отношений в отношения раннефеодальные. При этом слабая вовлеченность земледельческого населения в товарно-денежные отношения не способствовала развитию частной собственности и имущественной дифференциации деревни.

Русь (впоследствии Россия) развивалась как земледельческая цивилизация, в которой основной производительной силой было крестьянство, объединенное в общины. Незрелость частной собственности на землю, общинный порядок землепользования и взаимопомощь внутри общины – основные компоненты, определявшие уравнивательные, коллективистские черты психологии крестьянства. Попытка выявить основные характеристики психологии русского народа, во всей ее противоречивости была предпринята, в частности, Н.А. Бердяевым: «Нужно признать характерным свойством русской истории, что в ней долгое время силы русского народа оставались как бы в потенциальном, не

актуализированном состоянии. Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которой требовали размеры русского государства» [2].

По мысли Н. Бердяева, особенности русского национального характера определялись, во-первых, безмерной широтой российской земли, во-вторых, необходимостью эту территорию охранять и защищать, в-третьих, промежуточным положением России между Востоком и Западом. «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их [3].

Итак, прежде всего, географические детерминанты, выражающиеся, в частности, в особенностях ее лесостепного ландшафта, в наличии (по крайней мере, на значительной части территории) резко континентального климата. А также в огромных размерах освоенных человеком территорий. Влияя на жизнь многих и многих поколений, эти факторы (причины) определили для большинства населения, в первую очередь сельского, основной ритм жизнедеятельности, установки и отношение к жизни. К примеру, зимне-летние циклы способствовали сочетанию в русском человеке медлительности, обломовской созерцательности и долгих раздумий (результат длительной пассивности в зимний период) с повышенной активностью и её интенсивным характером в теплое время года. Причины этого заключаются в необходимости успеть многое сделать за короткое лето.

В политическом плане корни авторитарных и патерналистских традиций российской государственности следует искать в историческом прошлом. Основой традиционной культуры важнейшей социальной ячейкой аграрного общества была патриархальная семья. Общая численность такой семьи могла насчитывать несколько десятков человек. Авторитет главы семьи был непререкаем. Трудовой ритм способствовал выработке мобилизационных

форм общежития, для которых наиболее адекватной чертой властных отношений в семье был авторитаризм. Приоритет собственника в имущественных отношениях, обуславливал за главой семьи полное право распоряжаться всеми средствами крестьянского двора. Последнее обстоятельство налагало на него большую ответственность и, одновременно, требовало выполнения ряда приоритетных функций. В общественной сфере глава семьи представлял семейные интересы в сношении с внешним миром: общиной, соседями, старостой, барином. В хозяйственно-бытовой сфере — управлял собственностью, давал задания членам семьи и контролировал их исполнение. За ним закреплялись функции поощрения и наказания внутри семьи. Фактически речь идет о властных отношениях авторитарного типа в первичной ячейке общества.

Сосредоточение командных функций за авторитетом, в данном случае за главой патриархальной семьи, оставляет всем домочадцам только функции исполнения. В такой ситуации индивид не испытывает потребности чувствовать себя личностью, он перекладывает ответственность за свою судьбу на «большака», т.е. коллектив, государство, власть. Он уходит от индивидуальной ответственности, а, значит, и от свободы. Глава семьи был вправе распоряжаться всей жизнью домочадцев по своему усмотрению, а они должны были принять любое решение как необходимость, поскольку такое поведение гарантировало выживание семьи как целостности.

Таким образом, патернализм стал аксиомой, культурным архетипом, закрепленным в российской ментальности и политической культуре. На эту типологическую черту российского государства обращала внимание историческая мысли еще в XIX в., начиная с известного утверждения Н.М. Карамзина о том, что в России самодержавное правление есть отеческое правление. Традиции, сохранившиеся в народной, крестьянской культуре, были также свойственны культуре образованной элиты российского общества.

В результате, ведущее положение на протяжении веков в культуре российского общества завоевали ценности коллективизма, восходящие к

общинному коллективизму и обуславливающие приоритет групповой справедливости перед принципами индивидуальной свободы личности, а, применительно к политической системе — ведущую роль централизованного государства в регулировании всей социальной жизни. Характер отношений внутри патриархальной семьи и сельской общины накладывал отпечаток и на политическую культуру общества, для которой было характерно по преимуществу персонализированное восприятие власти. Это предопределяет стремление большинства граждан к поиску харизматического лидера («спасителя отечества»), способного вывести страну из кризиса, недопонимание роли представительных органов власти, тяготение индивидуальной активности к исполнительским функциям с ограниченной индивидуальной ответственностью.

Несомненное влияние на доминирующие черты российской культуры оказали и общие цивилизационные факторы. Например, к ним можно отнести социокультурную медиальность (промежуточность) между цивилизациями Востока и Запада; постоянную ориентацию государства на чрезвычайные методы управления; мощное влияние византийских традиций, выразившееся, к примеру, в отсутствие традиций правовой государственности и в низкой роли механизмов самоуправления и самоорганизации населения и т.д.

Подойти к анализу проблемы специфики российской цивилизации можно с различных позиций. Во-первых, особенности природно-климатических условий, во-вторых, специфика хозяйства и отношений собственности; в-третьих, особенности формирования российской государственности; в-четвертых, специфика православного мироощущения, в отличие от европейского католицизма и протестантизма.

Согласно концепции А.С. Ахиезера российская цивилизация внутренне противоречива, неоднородна как в своих этнических основаниях, так и в социально-ценностных интенциях. Это приводит к большой остроте противоречий между социальными группами и соответственно порождает опасность дезинтеграции общества. С другой стороны, Россия, представляет

собой в цивилизационном плане неоднородное общество. Это особый, исторически сложившаяся совокупность народов, относящихся к разным типам цивилизационного развития, объединенных централизованным государством, ядром и основой которого выступает русский народ. Поскольку Россия, с точки зрения геополитики, расположенная между двумя глобальными центрами культурного влияния — Востоком и Западом, включает в свой состав народы, развивающиеся как по западному, так и восточному типу, развитие ее цивилизации крайне противоречиво и представляет собой сложный «дрейф» между полюсами.

Другой особенностью России как своеобразной цивилизации является раскол культуры по социально-классовому признаку, т.е. внутренне антагонистическое социальное основание национальной культуры. При этом раскол рассматривается как перманентно наблюдаемое состояние общества, выражающееся в застойном противоречии между субкультурами одной культуры. По мнению А.С. Ахиезера, для раскола характерен «заколдованный круг»: активизация позитивных ценностей в одной из частей расколотого общества приводит в действие силы другой части общества, отрицающей эти ценности. Опасность раскола состоит в том, что он, нарушая хрупкое нравственное единство общества, подрывает саму основу для воспроизводства единства, открывая путь социальной дезорганизации [4].

Результатом внутреннего антагонизма в культуре выступает господство *инверсии* как способа ухода от противоречия. Это – попытка найти радикальное решение, обеспечивающее быстрый, практически мгновенный переход от наличной ситуации к ситуации желаемой. При этом оказывается, что последующее состояние, чаще всего, в новой форме воспроизводит уже имеющиеся элементы накопленного культурного богатства. В процессе противостояния участники конфликта не просто отрицают ценности противоположной стороны, а стремятся стать единственной действующей социальной силой. Результатом выступает углубление социального раскола в обществе, который невозможно приглушить путем компромисса, его можно

только ликвидировать путем уничтожения одной из конфликтующих сторон. Контролировать глубокий социально-ценностный раскол в обществе могло только государство, которое в России стремилось регулировать общественное мнение с целью создания системы идей «оправдывающих» мероприятия центральной власти.

При наличии острейших социальных противоречий, важнейшей задачей российской общественной мысли были поиски пути совершенствования социального устройства России. Именно в силу этого философские идеи русских мыслителей трудно (а порой просто невозможно) отделить от этической и социально-политической проблематики. Поиски «исторического пути» сопровождалось и поисками мировоззренческих оснований для борьбы за справедливое общество. Итак, важная проблема, подлежащая решению – гармонизация отношений «человек – человек». Оказалось, что с этим связан и другой, не менее важный аспект мироустройства: отношения «человек – Бог».

Подход религиозных мыслителей к проблеме гармонизации мира, естественно, был качественным образом отличен от политических рецептов разного рода радикалов. Только в сфере *духа* возможно подлинное преобразование человека. Через понимание отношений с Богом (осознание *богосыновства*) понять этот мир и своё место в нем – задача религиозной философии.

Начиная с принятия Русью христианства (988 год), российская цивилизация формировалась под направляющим воздействием Православия, что порождало мироощущение несравненно более открытое эмоциональному восприятию мира, чем романо-германские культуры, развивающиеся под воздействием католицизма и протестантизма. Впрочем, это отдельная большая тема, о которой еще будем говорить в процессе изложения русской религиозной философии. В качестве предварительных замечаний считаю возможным полагаться на точку зрения И.А. Ильина. Мыслитель оценивал значение православия в русской истории и культуре как духовно-определяющее. По его словам, чтобы понять это и убедиться в этом,

не надо самому быть православным; достаточно знать **русскую историю** и иметь **духовную зоркость**. Достаточно признать, что тысячелетняя история России творится людьми христианской веры; что Россия слагалась, крепла и разворачивала свою духовную культуру именно в христианстве, и что христианство она восприняла, исповедовала, созерцала и вводила в жизнь именно в форме **Православия**.

Православная церковь никогда не притязала ни на светское господство, ни на борьбу за государственную власть в виде политической партии. Исконное русско-православное разрешение вопроса таково: Церковь и государство имеют **особые и различные интересы при этом помогают** друг другу в борьбе за благо; государство правит, но не повелевает Церкви и не занимается принудительным миссионерством; Церковь организует свое дело свободно и самостоятельно, соблюдает светскую лояльность, но судит обо всем своим христианским мерилom и подает благие советы, а может быть, и обличения властителям и благое поучение мирянам (вспомним Филиппа Митрополита и Патриарха Тихона). Первичное и основное пробуждение веры для **православного** есть движение **сердца, созерцающей любви**, которая видит Сына Божия во всей Его благодати [5].

Именно с идеей утверждения Православия как истинной веры (а не с идеей имперского величия) связана была мессианская концепция «Москва-третий Рим», сформулированная в XV11 веке иноком Филофеем. «Миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия.[...] Россия единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское, подобно первому и второму Риму. На этой почве происходила острая национализация православной церкви ... Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя» [6]. Одновременно возникло стремление московских царей возвеличить себя в политическом плане, доказывая преимущество своей власти от византийских императоров.

В итоге воздействия ряда социально-экономических и духовных факторов, ведущей формой социальной интеграции стала государственность. Примерно в XV в. происходит превращение российского государства в универсальное, под которым Тойнби подразумевал государство, стремящееся “поглотить” всю породившую его цивилизацию. Такое государство контролирует практически все социальные отношения данного общества. Всё население России всего лишь подданные государства, слуги, находящиеся в прямой и безусловной зависимости от государя.

По отношению к другим формам общественного сознания, философия служит их естественным завершением, рефлексией культуры, ее обращенностью к самой себе. Во всякой развитой национальной культуре рефлексивный компонент появляется тогда, когда данная культура достигает стадии зрелости, ощущает внутреннюю потребность обратиться к собственным истокам, выявить свои социальные и духовные предпосылки. В связи с этим неизбежно возникает вопрос: почему русская философия сравнительно поздно обрела самостоятельность и оригинальность. Два крупнейших специалиста по русской философии (В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский) полагали, что одна из причин запоздалого развития русской мысли заключалась в отсутствии прямой, непосредственной исторической связи между русской культурой и культурой античности. Ни греческий, ни латинский языки никогда не были в России языками богослужения и общения ученых. Как отметил В.В. Зеньковский, «на Западе христианство распространялось из Рима, который не был отделен от народов Европы никакими перегородками, а был, наоборот, очень тесно связан с ними, тогда как в Россию христианство пришло *из далекой и чужой страны*» [7]. Латинский язык был богослужебным языком всех стран католической Европы, одновременно связывая их с античностью, но греческий язык не использовался на Руси как язык богослужения.

Воспринимая христианство, а с ним и результаты развития европейской мысли от Византии, Русь была «обречена» на опосредованное восприятие

античности. Иными словами, налицо достаточно слабая, лишь опосредованная связь с античной традицией. «За расцветом материальной и духовной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиции Греции отсутствуют. Переводы, наводнившие древнерусскую письменность, несомненно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль древней церкви осталась почти чуждой Руси» [8].

С одной стороны, следует отметить связь русской мысли с религиозной почвой, с другой – отмечаем наличие на Западе огромных достижений философской мысли. Русские мыслители быстро входили в философскую проблематику своего времени, но, вместе с тем, в силу своего «ученичества», часто они оказывались «в плену» философских достижений Запада. Но, даже учаь у Запада, русские философы всегда стремились с позиций наработанных европейской философией подходов понять уникальность российского исторического пути и российской культуры.

Всякая национальная философия развивается под воздействием двух основных тенденций. Во-первых, она отражает социально-экономические и культурные особенности данной этносоциальной общности и, во-вторых, в ней находят выражение внешние взаимодействия конкретной национальной общности, ибо её собственная рефлексия может быть понята как результат межкультурных взаимодействий – религиозных, научно-технических, нравственных и эстетических – с соседними народами.

На первом этапе этих взаимодействий российская цивилизация выступала как продолжение (или периферийное выражение) византийской цивилизации, осваивая достижения последней в религиозной догматике, в практике богослужения, иконописи и архитектуре. Отсюда вытекает и отсутствие самостоятельной философской мысли в Киевской Руси. На втором этапе происходило взаимодействие с религиозной мыслью Западной Европы в период Средневековья, которое шло через польско-литовское государство и отразилось в теологических исканиях Киевской Академии.

Третий этап – начиная с периода петровских реформ – связан с мощным влиянием западноевропейской цивилизации на весь уклад жизни общества. Произошло изменение культуры и быта господствующего класса через внедрение нового образования, обычаев и традиций, что привело к изменению мировоззрения. Начиная с XVIII века, изучение иностранных языков открыло дорогу к овладению западной философией. Этот процесс также протекал в определенной последовательности. Сначала знакомство с эмпиризмом и рационализмом (Бэкон, Локк, Декарт, Спиноза), затем с достижениями немецкой классической философии. Столь долгий период «ученичества» нужен был для появления собственных оригинальных идей, которые нашли выражение в трудах славянофилов и западников.

На основании изложенного сформулируем главные противоречия, определившие процесс развития русской философии:

1. Основополагающее противоречие русской философии выступает как противоречие между цивилизационным влиянием Запада и осознанием уникальности русской культуры и русской мысли, которая может развиваться лишь в качестве самобытной и не похожей на другие культуры.

2. Фундаментальное противоречие между авторитарной политической системой и налагаемыми ею жесткими ограничениями идейной активности и спонтанным стремлением мыслящей личности к духовному освобождению и самостоятельному творческому развитию.

3. Влиятельными идейными течениями были различные направления революционной социалистической мысли. Исходя из такой идеологии, весьма распространенным являлось понимание путей достижения индивидуальной свободы через участие в освободительных (революционных) движениях, которые в реальности существовали как жестко централизованные организации, построенные на принципах единоначалия и дисциплины.

4. Одна из главных проблем русской философии: в чем искать подлинную свободу человека? Первый вариант: освобождение возможно

через преобразование социальных (и политических в том числе) отношений. В этом случае активность направляется в социальную сферу. Второй вариант: свобода внутри нас, т.е. в сфере духа. Внутренняя гармонизация сознания человека и его отношений с Богом в этом случае определяет направление философских поисков.

Эти основные противоречия, определяемые самим характером российской цивилизации, приводят к формированию важнейших черт (характеристик) русской философии. Сформулируем их пока предварительно:

1. Поскольку русская философия развивалась с запозданием по сравнению с западноевропейской и с учетом уже существующих достижений последней, то этот факт вызывал стремление не воспроизводить достижения западной философии, но пытаться на основе их синтеза решать собственные проблемы.

2. В противоположность центральной роли гносеологической проблематики, присущей западной философии, русская философия в центр внимания ставит онтологические проблемы. Преимущественно это социальная онтология. В центре этой проблематики – место России во всемирно-историческом процессе. По мнению В.В.Зеньковского, «познание признается лишь частью и функцией нашего существования в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а поэтому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру» [9].

3. С проблематикой философии истории связан и антропологический аспект русских философских исканий. «Русская философия не теоцентрична, (хотя в значительной части...глубоко... религиозна), не космоцентрична... - она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе, о смысле и целях истории» [10].

4. Православие оказало глубокое воздействие на весь процесс развития русской философии, предопределило пути движения мысли, даже в тех случаях, когда речь идет о принципиально нерелигиозных (атеистических) философских системах.

5. Истина, достижимая теоретическим мышлением, понимается, вместе с тем, как непосредственный ориентир человеческой жизни, иными словами, знание имеет смысложизненное содержание, а потому безусловное нравственное значение. Истина и справедливость в совокупности есть правда, открывающаяся человеку как задача преобразования наличного бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Формации или цивилизации? (Материалы «Круглого стола») // Вопросы философии 1989, № 10. С. 47.

2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990. – С. 46.

3. Там же. С. 44.

4. См.: [http:// sites.google.com/site civilizacium/ home/](http://sites.google.com/site/civilizacium/home/).

5. Ильин И.А. О православии и католицизме/ [dorogadomoj.com/ dr. 169 ili.html](http://dorogadomoj.com/dr.169ili.html).

6. Бердяев Н.А. Указ соч. С. 40.

7. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х томах. - Ростов н/Д. 1999.- Т.1. С. 37.

8. Г.П. Федотов. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990. – С. 412.

9. Зеньковский В.В. Указ соч. - С.18.

10. Там же.

Лекция 2. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (11 - 18 века)

1. Философские идеи Древней Руси.
2. Мироззрение Московского царства.
3. Зарождение специализированной философской мысли в XVIII веке.

1. Некоторые исследователи полагают, что ранний этап развития русской культуры характеризовался отсутствием философской мысли («период молчания»). Но с таким мнением нельзя согласиться. Мироззренческие аспекты можно и нужно видеть в различных феноменах культуры: в литературных источниках, исторических повествованиях, в живописных произведениях (иконописи). Первый этап развития отечественной философии связан с раннефеодальным государством Киевская Русь. С крещением Руси (988 год) возникает первоначально узкий слой образованных людей (книжников), осмысливающих роль Православия в общественной жизни Руси, личностные аспекты религиозного мироззрения.

«Слово о законе и благодати», написанное митрополитом Илларионом в XI веке, своей задачей ставило защиту основ христианского мироззрения в условиях, когда на Руси реально наблюдалось двоеверие, очень сильны были традиционные языческие культы. Автор отстаивал закономерность и неизбежность принятия христианства Русью. Князя Владимира Святого он сравнивал с императором Константином: «Подобный великому Константину, равный Ему в разуме и в любви к Христу... Тот со святыми отцами Никейского собора, закон для людей определил, а ты с новыми нашими отцами-епископами собираясь часто, с великим смирением советовался с ними, как установить закон среди людей, недавно познавших Господа. Тебя, подобного Константину, Бог удостоил одинаковой с ним славы и чести на небесах за благоверие твое, которое стяжал ты в жизни своей» [1]. Русь воспринимается автором, как один из народов, обретших истинную веру.

Обращаясь к Святому Владимиру: «За эти и иные благие дела, приемля благое воздаяние на небесах, помолись о земле своей и о народе над которым ты благоверно владычествовал»[2].

«Законом» называл Илларион Ветхий завет, противопоставляя ему Евангелие. Ветхий Завет, хотя и сохраняет свое значение, но отходит на второй план по сравнению с Новым Заветом: «Иудеи ведь соделывали оправдание свое в мерцании свечи Закона, христиане же созидают спасение свое в сиянии солнца Благодати. Ибо иудейство посредством тела и Закона оправдалось, но не спаслось. Христиане же постижением истины и Благодати не оправдываются, но спасаются» [3]. По мысли Иллариона, закон утверждает правила жизни, но не способствует просвещению. К тому же, «закон» обращен к одному народу, принижая тем самым других. «Благодать» Евангелия универсальна, обращена ко всем народам, ибо для Христа «несть ни эллина, ни иудея».

Читая письменные документы, воплотившие мышление людей Древней Руси, невольно начинаешь осознавать, что как сам способ построения этих литературных памятников, так и характер аргументации существенно отличаются от мышления людей Нового времени. Правда, такой известный специалист по древнерусской литературе, как академик Д.С. Лихачев, полагал, что «постановка вопроса об особом характере средневекового мышления вообще неправомерна: мышление человека во все времена было в целом тем же» [4]. Но это не означает, что надо признать правоту академика. В дальнейшем мы покажем на материале исследований А.Ф. Лосева, что мышление людей Древней Греции существенно отличалось от привычного для нас рационального мышления Нового времени. То же самое можно сказать и о людях средневековья. Для средневековья характерны совершенно иные стереотипы восприятия пространства и времени, иное понимание места человека в системе мироздания. Что касается способов аргументации: главными аргументами были отнюдь не эмпирические факты, а подходящее по теме высказывание из Священного Писания. Мир воспринимался с точки

зрения того, каким он должен быть в соответствии с христианским вероучением, а не каков он эмпирически.

Способы восприятия мира людьми средневековья исследовались Г. Дюби, А. Дюпроном, Ж. Легоффом, из отечественных авторов - А.Я. Гуревичем. Кроме особого способа восприятия мира, имело место и взаимодействие («пересечение») двух культур: «народной культуры с культурой «ученых», образованных людей, взаимодействие фольклорных традиций с официальной церковной культурой» [5].

«Поучение» Владимира Мономаха проникнуто глубоким чувством ответственности за будущее Руси и за своих детей. Князь рассматривает проблемы государственного устройства исходя из потребностей решения внешнеполитических и внутривосточных задач. Мироззрение Мономаха основано на глубокой христианской вере, на стремлении жить по заповедям Господним. Тому же учил он и сыновей: «Как отец чадо свое любя, бьет его и опять привлекает к себе, так и Господь наш показал победу над врагами, как тремя делами добрыми избавляться от них и побеждать их: покаянием, слезами и милостынею». В чем видел Мономах основы праведной жизни? «Старых чтите, как отца, а молодых как братьев. В дому своем не ленитесь, не полагайтесь на тиуна или на отрока... На войну выйдя, не ленитесь, не полагайтесь на воевод: ни питью, ни еде не предавайтесь ни спанью; около воинов ложитесь, а вставайте рано... Лжи остерегайтесь, пьянства и блуда, от того ведь душа погибает и тело... Куда же пойдете и где остановитесь, напоите и накормите нищего, более всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел... Не пропустите человека, не по приветствовав его, доброе слово ему молвите» [6]. Как видим, Мономах изложил простые и понятные правила жизни для любого государственного деятеля, да и просто порядочного человека. «Поучение» как произведение светского характера, наполнено яркими непосредственными человеческими переживаниями, автор, избегая абстрактных рассуждений, старался наполнить «Поучение» реальными примерами, взятыми из личного опыта.

Проблема сильной княжеской власти, ее роли в жизни государства, а также способах ее осуществления становится одним из центральных в литературе. Сильная власть осмысливается как условие успешной борьбы с внешними врагами и преодоления внутренних противоречий. Эти идеи нашли отражение в одном из самых интересных произведений XII–XIII веков, «Слово» или «Моление» Даниила Заточника, которое дошло до нас в двух основных редакциях. Весьма образно Даниил с юмором и сарказмом пишет об окружающей его действительности.

Мыслители Древней Руси знали философское наследие Греции, в то же время, не прельщаясь языческим мировоззрением. Можно указать соответствующее высказывание в «Молении Даниила Заточника»: «Я, княже, ни за море не ездил ни у философов не учился, но как пчела - припадая к разным цветам и собирая мед в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их» [7].

Примерно к 1113 году относится выдающийся памятник древнерусского летописания — «Повесть временных лет», которая была найдена в составе более поздних летописных сводов XIV—XV веков. Летопись составлена на материале более ранних летописных сводов — исторических произведений, посвящённых прошлому Русской земли. Автор «Повести», монах Нестор весьма наглядно и образно раскрыл историю возникновения Руси и связь её истории с историей других стран. Основное внимание в «Повести» уделено событиям политической жизни, деяниям князей и других представителей знати. Хозяйственная жизнь и быт народа характеризуются менее детально. Отчетливо проявилось в летописи и религиозное мировоззрение ее составителя: конечную причину всех событий и поступков людей он видит в действии божественных сил, «Провидения». Однако за религиозными рассуждениями и ссылками на волю Бога часто обнаруживается весьма практичный подход к действительности, проявляется стремление выявить реальные причинно-следственные связи между событиями.

Видным мыслителем XII века был Кирилл епископ Туровский (позднее был объявлен святым православной церковью). В своих проповедях и поучениях он наставлял монахов и мирян, разъясняя основы христианского вероучения: «Хорошо же, братия, и очень полезно понимать нам Святого писания смысл: это и душу делает целомудренной, и к спасению направляет ум, и сердце на стремлении к добродетели изостряет, и самого человека делает благодарным, и на небесах к Божьим заветам мысль устремляет и к духовным трудам тело укрепляет, и пренебрежение к этой земной жизни, к богатству и славе дает, и все житейского мира печали отводит» [8].

Кирилл учил иноков решительно отвергать мирские соблазны, поскольку «нищая же и безвестная жизнь означает монашество. Каждый туда идет не смиряясь и не покоряясь, одному богу радуется, принимая честь по своим трудам от Бога и от людей» [9]. Епископ Туровский призывал к своеобразному соревнованию в монашеских добродетелях: «И как кони в табунах, друг с другом соревнуясь, меряются силами, так и вы ревнуйте к подвигам святых отцов и состязайтесь друг с другом в посте, в бдении и в молитвах, и в богослужебных трудах...» [10].

В истории каждой великой страны были случаи, когда личность огромного масштаба не оставила после себя письменных трудов, но, тем не менее, оказала такое мощное воздействие на духовную атмосферу эпохи, что можно говорить о философии поступков. Речь идет о святом подвижнике XIV века Сергии Радонежском (1314 – 1392). С именем отца Сергия неразрывно связан процесс формирования русской духовной культуры. Он был сторонником религиозного направления «исихазма» (от греческого - «безмолвие»), включающего практику безмолвной молитвы, постоянного безмолвного общения человека с Богом. Уже с XV века Сергий Радонежский почитается Русской православной церковью как святой.

Родился будущий святой в селе Варницы близ Ростова Великого. При рождении ребенок получил имя Варфоломей. В Ростове тогда еще сохранялась греческая культурная традиция. Изучал греческий язык и юный

Варфоломей, что позволило ему позднее изучать труды святых отцов в подлиннике. Вскоре юноша принял пострижение в монашество, под именем Сергей. Вместе с братом Стефаном они нашли пустое место, где основали монастырь «во имя Святой Троицы». Ныне это Троице-Сергиевая лавра. В монастыре составилось братство из 12 иноков, которые вместе выполняли все тяжелые работы, соединяя их с молитвенными бдениями и постами. Весть о праведной жизни отца Сергия дошла до патриарха Константинопольского Филофея. Тот прислал Сергию крест и благословил на праведную жизнь, посоветовав в монастыре учредить общежитие монахов.

Сергий творил чудеса - исцелял страждущих от недугов. Бывал в монастыре и великий князь Дмитрий Иванович. В 1380 году он испросил у Сергия Радонежского благословения на бой с татарской ордой. Сергей благословил князя и направил в его войско двух иноков – Пересвета и Ослябю. При этом преподобный Сергей предсказал победу над татарами. Во время Куликовской битвы он непрерывно молился о даровании победы и молился за упокой души погибших. Жизнь и деятельность святого Сергия Радонежского была примером служения Богу и своей родной стране, он учил праведной жизни, трудолюбию, мужеству и вере. Именно в период его деятельности впервые появляется идея «Святой Руси».

2. Начиная с XV века в процессе «собирания земель» и формирования российского централизованного государства в общественной мысли активно обсуждаются такие вопросы, как отношения государственной власти с церковью и личности с государством. В этих аспектах представляет интерес спор двух направлений церковной мысли XV века (иосифлян и нестяжателей) о допустимости накопления богатств церковными учреждениями, в частности, речь шла о земельных владениях монастырей. Споры между иосифлянами и нестяжателями касались, в частности вопросов борьбы с церковными ересями. Ереси на Руси появлялись время от времени, чаще всего как результат проникновения извне «чуждой идеологии». В частности, в XV-XVI веках это была так называемая «ересь

жидовствующих», хотя ее прямая связь с иудаизмом не очевидна. Учение попало во второй половине XV века в Новгород с запада вместе с нашедшими там убежище свободомыслящими польско-литовскими евреями. Их учение содержало в себе призыв вернуться к истинной вере времен Спасителя, а точнее, к религиозному опыту первых сект иудео-христиан с большой долей собственно иудейской религии, смешанной с рационалистическими идеями западных предтеч протестантизма. Поскольку это преподносилось с позиций критики значительной части православного клира, не отвечающего предъявляемым к нему требованиям и погрязшего в мздоимстве, то ереси эти нашли отклик в умах как простых людей, так и части светской и духовной аристократии. Более того, даже сам Иван III, после покорения Новгорода в 1479 году, «был очарован талантами и обходительностью вольнодумцев-протопопов». На какое-то время приверженцы секты получили возможность влиять на власть и государственные дела, однако вскоре их деятельность была объявлена вне закона, а оказывавший им покровительство митрополит Зосима был отстранен от церковного сана по обвинению в «непомерном питии».

Иосифлян возглавлял Иосиф Волоцкий (1439 -1515), а нестяжателей - Нил Сорский (1433 – 1508). Иосифляне требовали сожжения еретиков на кострах, нестяжатели же говорили, что "Бог хочет не смерти грешника, но его раскаяния" и потому задача Церкви - воспитывать заблуждающихся. По мнению нестяжателей, еретиков следовало изолировать или даже высылать за границу, но нельзя принуждать совесть человеческую угрозой смерти. Победа в этом споре осталась за Иосифом Волоцким. В 1504 г. совместным решением Ивана III, фактического правителя страны - Василия - и собора епископов еретики были обречены на смерть. В Москве и в Новгороде запылали костры. Еретиков жгли в специально изготовленных срубах. Были сожжены многие вольнодумцы, поддерживавшие ересь. Десятки покаявшихся грешников были сосланы в дальние монастыри.

Но не одна лишь проблема борьбы с еретиками разделила иосифлян и нестяжателей. По-разному относились они и к судьбе имущества церкви. Дело в том, что у Василия III не хватало земель для раздачи за службу многочисленным дворянам, и великий князь сильно нуждался в средствах. Зная это, нестяжатели предложили монарху изъять все имущество церкви в казну. При помощи этих богатств можно было стимулировать службу дворян и укрепить границы Руси. Причем взамен они потребовали права свободно высказывать свое мнение в соответствии с собственной совестью. Иосифляне, со своей стороны, готовы были поддерживать великого князя Василия III, но лишь при том условии, что он оставит церкви все ее имущество. Иосиф Волоцкий доказывал необходимость монастырского владения землей, ибо не дело священнослужителей обеспечивать себе пропитание.

В этом поистине принципиальном споре решающими оказались семейные обстоятельства великого князя. Первой женой Василия III была Соломония Сабурова. Брак оказался бездетным, и под этим предлогом Василий III развелся с Сабуровой. Соломония была сослана в Суздальский женский монастырь. Великий князь женился на красавице Елене Глинской. В вопрос о разводе с Сабуровой, вполне естественно, вмешалась Церковь, потому что, по христианским законам, развестись с женой без ее вины было нельзя. Глава нестяжателей Вассиан Патрикеев смело осудил ничем, с религиозной точки зрения, не мотивированный развод. Великий князь, естественно, мнением Вассиана Патрикеева не был доволен. За первым конфликтом с нестяжателями последовал второй. Василий вызвал к себе в Москву для переговоров независимых черниговских князей Шемяичей - потомков Дмитрия Шемяки. Они получили охранную грамоту, приехали, но были вероломно посажены в тюрьму. И снова Вассиан Патрикеев осудил поступок великого князя как нарушение честного слова, недостойное христианина. На этот раз терпение Василия Третьего иссякло. Вассиан Патрикеев был отправлен в иосифлянский монастырь на строгое послушание и там через некоторое время умер. Иосифляне одержали победу.

Интересной страницей в истории российской мысли периода Московского царства была переписка Ивана 1У Грозного с князем Андреем Курбским. Князь А.М. Курбский, будучи одним из наиболее приближенных к царю представителей знати, имел основания опасаться за свою жизнь в ситуации развязанных Грозным репрессий. Кн. Курбский принял решение бежать в Литву, в которой почти половину населения составляли русские. Из Литвы он направлял послания царю, объясняя мотивы своего поступка. В ответных письмах Иван 1У обличал кн. Курбского, обвиняя последнего в измене. А. М. Курбский писал: «Истребил ты воевод, дарованных тебе Богом для борьбы с врагом, различным казням предал и святую их кровь победоносную в церквах Божьих пролил...» [11]. В ответ Иван Грозный характеризовал кн. Курбского как «отступника от Честного и Животворящего Креста Господня и губителя христиан, примкнувшего к врагам христианства» [12].

Далее царь укорял Курбского в том, что бежал он «не от смерти, а ради славы, и богатства ради». Приводил самодержец также слова апостола Павла, о том, что следует повиноваться владыке, власть имеющему [13]. В письмах Иван Грозный демонстрировал высокий уровень образованности по меркам того времени, в особенности блестящее знание текстов Библии и Евангелия. Тексты его писем свидетельствовали об экспрессивности стиля и блестящем владении словом: «Что же ты, собака, совершив такое злодейство, пишешь и жалуешься! Чему подобен твой совет, смердящий гнуснее кала? /.../ Разве ты не сходен с Иудой предателем? Так же как и он ради денег разъярился на Владыку всех и отдал его на убиение, находясь среди его учеников...» [14].

Таким образом, столкнулись два разных понимания социальной роли боярина полководца. Для царя он должен быть бесправным рабом, который, если надо, примет безропотно смерть. Кн. А.М. Курбский хотел видеть себя субъектом государственного управления, подобным магнатам в польско-литовском государстве. С современной либеральной точки зрения, возможно, более убедительной выглядит позиция Курбского, но достаточно вспомнить

историю, которая наглядно показала, сколь губительным было для Речи Посполитой неограниченное самоуправство магнатов. Забота об укреплении государства и безудержная воля к централизации власти определяла правоту царя Ивана IV: «Ничем я не горжусь и не хваюсь и не чем мне гордиться, ибо я исполняю свой царский долг и не делаю того, что выше моих сил...» [15]. Вообще, письма Ивана Грозного – интереснейший художественно-публицистический документ эпохи. В нем видны и забота царя «об устройении державы, и, одновременно, патологическая подозрительность в отношении приближенных, опасения заговора и свержения с трона.

Особенности формирования православного религиозного сознания в России заключались в ее относительной изоляции от Византии и от Западной Европы. От Византии отделяла «языковая изоляция» - недостаточное знание греческого языка, а от Запада – *вероисповедальная настороженность*, которая особенно усилилась после Флорентийского собора. На этом соборе была заключена уния между церквями греческой и римско-католической. Как известно, Россия эту унию не признала [16].

Отсутствие серьезных богословских трудов («молчание») в какой-то степени компенсировалось расцветом русской иконописи. Почитание икон на Руси следует рассматривать как неотъемлемую составляющую православной веры, причем в этом почитании икон эстетическая составляющая, хотя и была подчинена восхищению и преклонению перед Господом, тем не менее, оказывала огромное воздействие на верующих. В иконах XIV века нашли выражение идеалы Святого Сергия Радонежского. Это преодоление ненавистного разделения мира, преображение Вселенной в храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существо три лица Святой Троицы, - такова та основная тема, которой в древнерусской религиозной живописи все подчиняется [17]. Как отметил Е.Н. Трубецкой, икона - не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества...Что означает в этом изображении истонченная телесность? Это – резко выраженное отрицание того самого биологизма, который возводит насыщение

плоти в высшую и безусловную заповедь. Ведь именно этой заповедь оправдывается не только грубо-утилитарное и жестокое отношение человека к низшей твари, но и право данного народа на кровавую расправу с другими народами, мешающими его насыщению [18].

Наиболее гармонична икона работы Андрея Рублева «Троица». Икона написана в начале XV века. Изображение предельно лаконично. Три ангела сидят за столом. На столе стоит чаша с головой жертвенного тельца. Согласно Библии, праотец Авраам у дубравы встретил трех странников. Они возвестили о скором рождении в его семье сына Исаака, от которого пойдет «народ великий и сильный». Согласно христианским толкованиям этого сюжета, фигуры трех странников символизируют единосущного и триединого Бога. А чаша – прообраз крестной жертвы. Композиция основана на геометрической фигуре круга. Круг замкнут, он символизирует единство Божества. Фигуры ангелов склоняются друг к другу, Взгляды их обращены на чашу. Симметрия наблюдается как в расположении фигур, так и в направлении их взглядов. По цветовой гамме икона очень красива, колорит построен на контрасте золотисто-желтого и звонко-синего цветов.

Центральные идеи древнерусского искусства великолепно раскрыл Е.Н. Трубецкой. В храме все изображения, всякая тварь в своей отдельности – человек, ангел, мир животный и мир растительный – подчиняется *общему* архитектурному замыслу: мы имеем здесь тварь *соборную* или храмовую. Но в храме объединяются не стены и не архитектурные линии: храм не есть общее единство внешнего порядка, а живое целое, объединенное духом любви. Единство всей этой храмовой архитектуре дается новым жизненным центром, вокруг которого собирается вся тварь. Тварь становится тем самым жилищем Святого Духа. Собор всей твари собирается во имя Христа и представляет собой именно внутренне объединенное *царство Христово* [19].

В XVII веке после преодоления Смуты, во времена правления «тишайшего» царя Алексея Михайловича, крупнейшим событием духовной жизни стал церковный раскол. Исправления церковных книг, которые

проводились под руководством патриарха Никона, не изменяли основ христианского вероучения. Задача заключалась в установлении полного единообразия обрядов русской церкви с греческой. С этой целью следовало ликвидировать все особенности русских обрядов. Нововведения выразились в следующем: а) креститься следует тремя перстами, вместо двух; б) писать Иисус (с двумя «и» вместо одного); в) изменить направление движения крестного хода: если ранее ходили посолонь, теперь следует обходить храм противосолонь; г) вместо одноголосого пения вводилось многоголосое; д) допускалось чтение проповедей собственного сочинения.

Эти изменения были встречены резко отрицательно значительной частью клира и рядовых верующих. Среди старообрядцев были влиятельные митрополиты Аввакум и Даниил. Они распускали слухи о пришествии антихриста, якобы царь и патриарх выполняют его волю. Как одна, так и другая стороны не допускали возможности компромисса. Спор разрешался по законам инверсии, т.е. уничтожением противников. Поскольку никониане опирались на поддержку государственной власти, то их победа была обеспечена. Большой церковный Собор 1667 года объявил «анафему», иными словами, отлучение от церкви всем старообрядцам.

Аввакум Петров (1620 – 1682) – протопоп (впоследствии лишенный сана), не принял новой обрядности. Он не поддавался увещаниям «никониан», за что неоднократно ссылался в отдаленные места, в частности в Даурию, Тобольск, на север России. В 1664 году он прибыл в Москву, при этом «по всем городам и селам в церквах и на торгах кричал», обличая никонианские новшества. Будучи в ссылке в Пустозерске написал «Житие» и «Книгу бесед», в которых высказал свое отношение к происходящим событиям. За «злопакустие» и «злохуление» (так было объявлено) Аввакум был сожжен в срубе вместе с несколькими сторонниками. Конфликт между сторонниками нового и старого обрядов разрешился по принципу инверсии: «Кто не с нами, тот против нас!» «Раскольники» (сторонники старого обряда) уходили на малообжитые территории, создавая там свои общины-поселения. Они

призывали не повиноваться государственной власти, отстаивали свои убеждения протестами, вплоть до самосожжений. Из массовых самосожжений самой страшной была акция в Палеостровском монастыре, когда сожжению подвергли себя 2700 человек.

3. Вступление России в эпоху Нового времени неразрывно связано с реформами Петра Великого. Все стороны русской жизни подверглись преобразованиям. Причем, это не только немецкое платье и сбривание бород, т.е. изменение всего бытового уклада по западноевропейским образцам. «Петру удалось на века расколоть Россию на два общества, два народа, переставших понимать друг друга. Разверзлась пропасть между дворянством ...и народом (всеми остальными классами общества)» [20]. Задача куль-турного развития общества Петром Великим понимается весьма прагматично: овладеть европейскими технологиями в управлении, в военном деле и промышленности. Вместе с тем, в силу целостности культуры, наряду с достижениями естествознания и техники, осваивались достижения западноевропейской философии.

Следует отметить, что притягательность западного стиля жизни среди относительно небольшого круга людей, в основном придворной знати, начинает проявляться уже с периода «Смутного времени», в дальнейшем наблюдалась во времена царя Алексея Михайловича. Но круг таких людей был невелик. Массовым явлением переход к западному стилю жизни стал во времена Петровских реформ. Внешние перемены: внедрение немецкого платья, бритье бород, новые формы общения на ассамблеях – всё это свидетельствовало не только о европеизации быта, но было связано с глубокими процессами секуляризации сознания российского общества. Весьма точно подметил В.В.Зеньковский: «быстрота, с какой русские люди овладевали важнейшими результатами западной культуры, с какой они выходят один за другим на путь самостоятельного творчества – поразительна. Но в той быстроте было и другое: отрываясь от церковного уклада жизни, русские люди в первое время попадали в безоговорочный плен Западу, не

имея у себя никаких зачатков для выработки самостоятельного типа жизни» [21].

Во второй половине XVIII века весьма популярными стали идеи французских просветителей, в частности, Ф.-М. Вольтера. Новый независимый взгляд на мир подготавливался критикой католической церкви и судебно-правовой системы абсолютизма. Смысл «вольтерьянства»: искать удовлетворения мировоззренческих запросов вне церкви, иными словами, впервые философия и теология были поняты не только как различные в своем предмете, но как противоположные. Именем Вольтера обозначалось целое течение мысли, оно было своеобразным знаменем, под которым объединялись те, кто с беспощадной критикой и часто даже с презрением отвергал «старину» - бытовую, идейную, религиозную; кто высмеивал всё, что покрывалось традицией; кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования [22].

Огромные масштабы растущей и крепнущей империи, практические задачи развития промышленности, армии, флота обуславливали потребность в развитии естествознания. Была учреждена Академия наук, вначале в ней трудились приглашенные иностранцы, но вскоре их деятельность затмил первый русский гениальный ученый – Михаил Васильевич Ломоносов (1711-1765). Ломоносов внес большой вклад в физику, химию, астрономию, географию, геологию, историю, филологию. Философские идеи высказывались ученым в связи с формулировкой частнонаучных идей. Важно ответить не только энциклопедичность круга научных интересов Ломоносова, но их подлинное новаторство. Многие его идеи опередили свое время, например, открытие закона сохранения энергии. Впрочем, это открытие не нашло признания современников. Следует отметить и широту его мировоззрения, постановку философских проблем.

Все сказанное позволяет говорить о материалистической тенденции в системе взглядов Ломоносова. Например, он отмечал существование «некоторой материи, которая своим давлением толкала бы корпускулы в

противоположных направлениях...» [23]. Ученый пытался сформулировать свое определение материи: «Материя есть протяженное, несопроницаемое, делимое на нечувствительные части» [24]. Вместе с тем, на основании отдельных высказываний считать Ломоносова последовательным материалистом нельзя. Правильнее сказать, что свои естественнонаучные представления он сочетал с глубокой верой в Бога, пытаясь сочетать науку и религию в своем понимании мира. С глубоким уважением Ломоносов относился к тем ученым (например, к Ньютону), которые не сомневались в бытии Бога. Свобода естественнонаучного исследования не исключала его религиозного понимания: «испытание природы трудно, однако приятно, полезно, *свято*» [25].

Первым русским профессиональным философом надо считать Григория Сковороду (1722 – 1794), философа и поэта. Его труды не сводились к рационализму и натурфилософии. Образование он получил в Киево-Могилянской Духовной академии. Русский философ, рожденный на Украине, поднял ряд проблем «практической философии», желая сделать ее способной способствовать духовному росту человека. Необходимо раскрыть «Дух Божий», т.е. духовную мощь, скрытую в человеке. «Познать себя и узреть Бога – один труд. Что есть сердце, если не душа... Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна.. и кто объемлет эту бездну, если не Бог». Человек для Сковороды родовое понятие: «Истинный человек во всех нас и в каждом цельный». Именно Человек как род содержит в себе «искру Божию», которую он способен раскрыть в продолжение своей жизни или, напротив, загубить.

Отказавшись от карьеры священника, Григорий Сковорода избрал путь странствующего философа-проповедника («старчика»). Именно в этом качестве Сковорода путешествовал пешком, с сумой на плечах. Он то останавливался у своих многочисленных знакомых и друзей, то неожиданно покидал их. Постоянно вел устные сократические беседы на религиозные и философские темы. Многие его работы также написаны в форме диалога или

полилога. В работе «О Боге» видна пантеистическая тенденция: «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, необходимость, фортуна и прочее» [26].

Порой в трудах Сковороды находим и платоновские темы. Например, в «Разговоре пяти путников об истинном щастии»: «Благодарение Отцу нашему небесному за то, что открыл очи наши. Теперь разумеем, в чем состоит наше истинное щастие. Оно живет во внутреннем сердце нашего мира, а мир в согласии с Богом» [27]. Но, тем не менее, исходный пункт мировоззрения Сковороды – отнюдь не теоцентризм, а антропоцентризм: «Всяк, рожденный в мире сем пришелец, слепый или просвещенный. Не прекрасный ли храм премудрого Бога мыр сей? Суть же тры мыры. Первый есть всеобщий и мыр обитательный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыров и есть великий мыр. Другие два суть частный и малый мыры. Первый микрокозм, сиречь – мырик, мирок или человек. Второй мыр символичный, сиречь библиа» [28]. Но «мырик» этот (микрокосм) весьма не прост. Через мир символический (культуру, религию) он связан с большим Божьим миром.

Сущность человека сокрыта в его сердце. «Всяк есть то, каково сердце в нем...Что есть сердце. Если не душа? Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна? Что есть мысль если не корень, семя и зерно всей нашей плоти-крови?» [29]. Философская антропология Сковороды носила ярко выраженный христианский характер. Древо жизни – Господь Иисус Христос, именно после Боговоплощения «истинный человек» един для всех. На мировоззрение Григория Сковороды повлияли идеи неоплатонизма, пантеизм Спинозы и учение немецких мистиков об «искорке Божьей» в сердце человека.

От философии тесно связанной с теологией обратимся к философии светской. Гуманистическое направления в русской философии было представлено уже в первой половине XVIII века поэтом и дипломатом А.Д. Кантемиром (1708 – 1744). Огромное влияние на последующее развитие светской русской мысли оказал А. Н. Радищев. Александр Николаевич Радищев (1749– 1802) родился в семье помещика среднего достатка, обучался в придворном Пажеском корпусе. В 1766 году был направлен для дальнейшего обучения в Германию. В Лейпцигском университете он изучал математику, философию Вольфа и французских просветителей – Гельвеция, Мабли и Руссо. В 1773 году опубликовал свой перевод книги Мабли «Размышления о греческой истории и о принципах благоденствия и несчастья греков». Книга была снабжена примечаниями молодого философа, в которых он объявил самодержавие «наипротивнейшим человеческому естеству состоянием». На взгляды Радищева оказали определенное влияние такие события как Крестьянская война под предводительством Е.Пугачева (1773-1775), Война за независимость США (1775-1783), что нашло отражение в радищевской оде «Вольность».

В 1790 году автор опубликовал напечатанный в домашней типографии труд «Путешествие из Петербурга в Москву». Именно эта книга прославила Радищева, но, с другой стороны, навлекла на него несчастья. Императрица Екатерина, которая до поры смотрела сквозь пальцы на существование критической социальной мысли, после издания книги Радищева была серьезно разгневана. Это объясняется во многом моментом издания, который совпал с событиями Великой Французской революции. По мнению Екатерины, автор - «бунтовщик почище Пугачева», поэтому Радищев был приговорен к смертной казни, замененной позднее ссылкой в Сибирь. «Сочинитель сей книги, - отмечала Императрица, - наполнен и заражен французскими заблуждениями, всячески хочет умалить почтение к власти» [30].

«Путешествие из Петербурга в Москву» отчетливо обозначило новую для русской мысли тенденцию – радикализацию социально-политических воззрений мыслящей части общества. Весьма справедливо замечание Н.А. Бердяева, что когда Радищев написал слова: «Я взглянул окрест меня – душа моя страданиями человечества уязвлена стала», – русская интеллигенция родилась. Отмечая влияние на мировоззрение Радищева французских просветителей, Н. Бердяев полагает, что он (Радищев) замечателен не оригинальностью мысли, а оригинальностью своей чувствительности, своим стремлением к правде, справедливости и свободе. Он был тяжело ранен неправдой крепостного права, был первым его обличителем...[31].

Впервые в русской литературе в «Путешествии» подлинным героем произведения становится народ. Основная интенция книги Радищева – это его стремление понять характер, душу русского народа и на основе этого сделать вывод об исторической судьбе России. В процессе путешествия автор много общался с крестьянами, что позволило ему раскрыть различные грани русского национального характера. В результате создается некий коллективный портрет русского народа. Путешественник показывает рассудительность, живость ума, человечность крестьян. «Барину» не так легко завоевать доверие людей из народа, но последнее удается путешественнику, который во многих отношениях близок самому Радищеву.

Философско-гносеологические воззрения А.Н. Радищева наиболее полно изложены им в обширном трактате «О человеке, его смертности и бессмертии», в котором высказываются идея единства чувственного и рационального познания. «Мы вещи познаем двояко: 1-е, познавая перемены, которые вещи производят в силе познания; 2-е, познавая союз вещей с законами силы познания и с законами вещей. Первое называем *опыт*, второе – *рассуждение*. /.../ Вот краткое изображение сил умственных в человеке но все сии виды силы познания нашего не суть различны в существовании своем, но она есть едина и неразделима [32]. В этих идеях Радищев в

достаточной степени близок к Лейбницу, изложение взглядов которого он слушал в лекциях Платтнера. Итак, к концу XVII века наметились основные пути дальнейшего развития русской философии, выявилась ее связь с актуальными вопросами социальной и политической жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Из «Слова о законе и благодати» Иллариона (Перевод) // Литература Древней Руси/ под ред. Д.С. Лихачева.- М.1990. – С.49.

2. Там же. С. 51.

3. Памятники общественной мысли Древней Руси: в 3-х томах. – Т. 1. Домонгольский период. – М. 2010. С. 177.

4. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. - М. 1979. – С. 68.

5. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М. 1981.

6. Поучение Владимира Мономаха // Литература Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева.- М.1990. – С.115.

7. Моление Даниила Заточника (Перевод) // Литература Древней Руси/ под ред. Д.С. Лихачева.- М.1990. – С.173.

8. Слова и поучения Кирилла Туровского // Памятники общественной мысли Древней Руси. –Т.1. Домонгольский период. – М. 2010. – С. 202.

9. Там же. С. 217.

10. Там же. С. 220.

11. Переписка Ивана Грозного с А.М. Курбским// Общественная мысль Древней Руси. Т. 3. – М. 2010. – С. 187.

12. Там же. С. 190.

13. Там же. С. 191.

14. Там же. С. 195, 199.

15. См.: В.В. Зеньковский. История русской философии. – С. 38.

16. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках// Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.1994. – С. 228.

17. Там же. С 230.
18. Там же. С 239.
19. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990. – С. 419.
20. Зеньковский В.В. Указ соч. Т.1. С. 93.
21. Там же. С. 95.
22. Цитируется по: Антология мировой философии. Т.2.- М. 1970. – С.721.
23. Там же. С.723.
24. Цит. по: Зеньковский В.В. Указ соч. Т.1. С. 116.
25. Сковорода Г. О Боге // Антология мировой философии. – Т.2. – С. 732.
26. См.: Антология мировой философии. Т. 2. – С.734.
27. Там же. С.735.
28. Цит. по: Зеньковский В.В. Указ соч. Т.1. С. 81.
29. Там же. С. 108.
30. См.: Бердяев Н.А. Русская идея. – С.66.
31. См.: Антология мировой философии. Т. 2. – С. 740.

Лекция 3. ПЕРВЫЕ СОЦИАЛЬНО- ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ: П.Я. Чаадаев, славянофилы и западники.

1. Историческая ситуация начала XIX века. П. Я. Чаадаев – оригинальный христианский мыслитель.
2. Славянофилы и проблема российской самобытности.
3. Западники: революционное и либеральное направления.

1. Отечественная война 1812года оказала огромное влияние на политическое и духовное развитие российского общества в первой половине XIX века. Освобождение страны от полчищ Наполеона («двунадесяти языков») и последующий зарубежный поход русской армии показал могущество российского государства и способствовал переосмыслению общественным сознанием места России во всемирной истории. Осознание растущей мощи страны сочеталось, одновременно, с выявлением элементов отсталости социальной и политической системы самодержавной России. Именно эти аспекты политической реальности вызвали к жизни движение декабристов и повлияли на весь ход развития философской мысли 19 века.

В 1820-х годах возникло «Общество любителей», в которое вошли В.Ф. Одоевский (председатель), В.Д. Веневитинов, И.В. Киреевский, С.П. Шевырев, М.П. Погодин и еще несколько человек. Они занялись чтением и толкованием немецких философов, в частности Канта и Шеллинга. Особенно увлечен Шеллингом был кн. В.Ф. Одоевский, который стремился к синтезу философского знания, занимался проблемами эстетики, антропологии и историософии. В центре его внимания находились проблемы соотношения физического и духовного в человеке, проблема «первородного греха». В сознании человека существуют врожденные идеи («предзнание»), которое и является основой мировоззренческого синтеза, в котором объединяются «вера, знание и искусство». Одоевский стремился к «живой связи всех наук». Интересна также его идея существования своеобразного

«символизма в природе», когда всякое явление есть «метафора другого». Отсюда и вывод, что без художественного дара не овладеть тайной мира. Таким образом, философия Ф. Шеллинга придала мощное ускорение развитию русской философской мысли.

С 1830-х годов начинается, по словам А.И. Герцена, «великий ледоход русской мысли». Потребность в философии остро осознавалась, в частности, Иваном Киреевским: «*Наша философия должна развиться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта*» [1]. Только недавно отгремели великие исторические события – Отечественная война 1812 года, восстание декабристов. Наступило историческое затишье. Именно такие эпохи хороши для философской рефлексии, для раздумий о путях национальной истории. Громадным толчком для этого послужило освоение русскими читателями немецкой классической философии. По словам В. Одоевского, «Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV веке, он открыл человеку неизвестную часть его мира – его душу».

Огромную роль в распространении идей немецкой классической философии сыграли преподаватели духовных академий, в частности преподаватель Московской академии отец Федор Голубинский. В своих философских симпатиях он соединял рационализм Вольфа и Якоби с мистикой Поарета. Правда, в Уставе Духовной академии было сказано, что философия подчинена Священному Писанию, но это лишь поощряло поиски философского смысла христианства. Первые активные сторонники философского идеализма все вышли из духовных школ: Веланский - из Киевской академии, Галич - из Севской семинарии, Павлов – из Воронежской.

В Московском университете студентов знакомил с философией Гегеля профессор М.Г. Павлов. Он пробуждал в студентах «охоту и рвение к мышлению». Как вспоминал А.И. Герцен, профессор Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом: «Ты

хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?» [2]. Приведенные факты свидетельствуют о том, что западная философская мысль в 30-х годах XIX века была уже в достаточной степени освоена мыслящей частью российского общества. Пришла пора создавать собственные оригинальные философские концепции. С другой стороны, налицо были все предпосылки для формирования исторического самосознания. Росту исторического самосознания народа способствовала публикация эпохальной работы Н.М. Карамзина «История государства Российского», позволившей реально воспринять масштабность исторического прошлого России.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794 – 1856) занимает особое место в истории русской философии. Он первым создал оригинальную систему философии истории, существенно отличающуюся от всех, существовавших в его время, как на Западе, так и в России. В оценке биографии и взглядов П.Я. Чаадаева исследователи сходятся в том, что Чаадаев как личность и как мыслитель не похож на своих предшественников и современников, да и для потомков он не вполне понятен. Между тем, Чаадаев – знаковая фигура. Он жил на переломе эпох в процессе развития русской культуры и национального самосознания. Чаадаев был другом или хорошим знакомым почти всех выдающихся людей своего времени. Это – декабристы, А.С. Пушкин, кн. П.А. Вяземский А.И. Тургенев и другие.

Сама личность и биография Чаадаева отличались большим своеобразием. Это был один из наиболее блестящих молодых людей российского высшего света. Аристократ, прекрасно образованный, имевший блестящие перспективы на военной службе. Во время Отечественной войны 1812 года со своим Ахтырским гусарским полком он дошел до Парижа. Но, как часто бывает, государственный ум, независимое мышление, прямой и бескомпромиссный характер не способствовали успешной карьере. Напротив, он неожиданно уходит в отставку в 1820 году в связи с тем, что императору Александру Первому не понравились взгляды Чаадаева на бунт в

Семеновском полку. Идею близость Чаадаева к декабристам отметил, в частности М.О. Гершензон: «Около 1818 -20 годов в нем нельзя найти ничего, что бы сколько-нибудь заметно отличало его от членов «Союза благоденствия» и давало бы повод предчувствовать, как далеко он в своем дальнейшем развитии уклонялся от этого типа» [3].

В 1823 году Чаадаев выехал за границу, где путешествовал в течение трех лет по Англии, Франции, Италии и Германии. Во время путешествия Чаадаев познакомился и имел длительные беседы с такими выдающимися мыслителями как В. Гумбольдт, Ф. Шеллинг, аббат Ламенне, Шатобриан, Жозеф де Местр. Как и многие его современники, Чаадаев отдал дань мистическим настроениям. Из его дневника видно, как Чаадаев следит за слиянием его души с Божеством. В нем происходит двойная работа: поскольку это слияние зависит от него самого, он старается во всем, даже в мельчайшем своем поступке следовать воле Божьей; поэтому он взвешивает каждое свое душевное движение с точки зрения его угодности Богу, а в случаях нерешимости молится о просветлении своего ума [4].

По возвращении на родину Чаадаев был допрошен на предмет его связей с декабристами, однако жандармам доказать его участие в тайных обществах не удалось. В конце 1820-х годов были написаны его знаменитые «Философические письма». Долгое время они распространялись в рукописях и лишь в 1836 году первое письмо было опубликовано в журнале «Телескоп», что вызвало эффект взорвавшейся бомбы. Последовала реакция властей. Редактор «Телескопа» Н.И. Надеждин был сослан в места «не столь отдаленные», а сам Чаадаев царским распоряжением был объявлен умалишенным и помещен под домашний арест.

Для понимания оснований чаадаевских пессимистических оценок исторической роли России, надо понять принципы его историософии. Для Чаадаева это - поиск цивилизационных оснований жизни народов, в основе которых лежат их история и традиции. «Они составляют преемственное идейное наследие этих народов. Каждый отдельный человек пользуется там

своей долей этого наследства; без труда и чрезмерных усилий он набирает себе в жизни запас этих знаний и навыков и извлекает из них пользу. Сравните сами и скажите, много ли мы находим у себя в повседневном обиходе элементарных идей, которыми могли бы с грехом пополам руководствоваться в жизни? [...] Хотите ли знать, что это за идеи? Это – идеи долга, справедливости, права, порядка [5]. «В наших головах нет решительно ничего общего; все в них индивидуально, и все шатко и неполно. Мне кажется даже, что в нашем взгляде есть какая-то странная неопределенность, что-то холодное и неуверенное, напоминающее отчасти физиономию тех народов, которые стоят на низшей ступени социальной лестницы» [6].

Общая оценка исторического места России была весьма нелестной: «Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили» [7].

По мнению Чаадаева, в основе умственного развития Европы лежит христианская идея, которая дошла до России в искаженном византийцами виде. В Средние века, «большая часть знаний, которыми теперь гордится человек, уже были предугаданы отдельными умами, характер общества уже определился... Мы же замкнулись в нашем религиозном обособлении, и ничто из происходившего в Европе не достигало нас» [8]. Прав был В.В. Зеньковский, когда отмечал, что религиозные установки Чаадаева являются ключом ко всем его взглядам: «Есть только один способ быть христианином – быть им вполне». Царство Божие по теургической установке, строится при живом участии людей, и отсюда вся бескрайность русского благочестия и упование на его преображающие силы [9].

По Чаадаеву, история не только божественный промысел, но и деяние Человека. Исходя из этого подхода, Чаадаев строит весьма интересную

антропологию. Промысел Божий на Земле осуществляется действиями людей. «Хитрость разума», говоря гегелевскими словами, заключается в том, что люди, занятые своими частными делами, осуществляют, тем не менее, некий Божественный план. Человек связан с окружающими бесчисленными нитями. «Способность сливаться с другими – симпатия, любовь, сострадание – замечательное свойство нашей природы». Социальное общение несет в себе разумное начало. «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву» [10]. Говоря нашим языком, сознание имеет коллективную природу: «Если не согласиться с тем, что мысль человека есть *мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое*» [11]. Человечество он склонен рассматривать как одного «родового» человека, в котором (роде) каждый индивид – участник работы высшего сознания, объединяющего нас с духовной сущностью Вселенной [12]. Исходя из вселенской миссии единого космического разума, Чаадаев позднее пересмотрел пессимистический взгляд на место России во всемирной истории: «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы..., таков будет логический результат нашего долгого одиночества».

2. После «Философического письма» П.Я. Чаадаева, прозвучавшего как «выстрел в ночи» (по словам А.И. Герцена) происходит не простое пробуждение национального самосознания. Оно сопровождается стремлением поднять философию истории на теоретический (рефлексивный) уровень и с позиций высот всемирно-исторического знания дать ответ на вопросы, поставленные Чаадаевым. Те, кто был не согласен с идеями Чаадаева – а это многие общественные деятели, литераторы и поэты – вошли в идейный лагерь «славянофилов», т.е. любителей славян. Главную роль в выработке их взглядов сыграли К.С. Аксаков, П.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин. Разделяли воззрения славянофилов ряд писателей и историков: С.Т. Аксаков, О.М. Бодянский, А.А. Григорьев, М.М. Средневский, Ф.И. Тютчев, Н.М. Языков и другие.

Основой мировоззрения славянофилов было религиозно-философское учение православия, в вольной интерпретации, казавшейся им единственно верной. Можно указать такие источники их взглядов, как восточная патристика и западноевропейский романтизм первой половины XIX века. Рационалистическая философия Запада была подвергнута критике за ее односторонность. Полная и всесторонняя истина может быть достигнута не одними лишь логическими умозаключениями, но становится доступной духу как целому, включая его эмоциональные и эстетические компоненты.

По словам А.С. Хомякова, «частное мышление может быть сильно и плодотворно только при сильном развитии мышления общего; мышление общее возможно только тогда, когда высшее знание и люди, достойные его связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви...История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право данное историей народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из ее членов» [13]. Весьма критичной была данная мыслителем характеристика французской мысли: «Франция нашего времени живет займами из богатств чужой мысли, искажая чужие системы ложным пониманием, обобщая частное в своих поверхностных и ложных приложениях, размельчая и дробя всё цельное и живое и подводя всё великое под мелкий уровень рассудочного формализма» [14]. Беспощадная характеристика французской философской мысли того времени и излишне категоричная!

Оскорбившись пессимистическими выводами Чаадаева, славянофилы, искренне любящие Россию, искали аргументы для достойного опровержения «космополитических измышлений». Хотя реальность николаевской крепостной России давала маловато оснований для оптимизма, весьма сильна была потребность найти доводы в пользу существования для России исторической перспективы. Слишком тяжело было смириться с безысходной картиной тогдашней российской реальности. Вкратце, их мысль такова, что именно свобода от западноевропейских традиций дает возможность вывести

Россию на новую дорогу. Если для западников культура – продукт сознательного творчества, то для славянофилов она складывается в самой стихии народной жизни. Преодоление кризисных явлений народной жизни возможно «как *возврат к цельности*, как *собрание души*, как высвобождение из тягостного состояния внутренней разорванности и распада...»[15]. Вывод: правильное общественное устройство есть связь людей через церковь, которая и есть идеальное общество. В дальнейшем в социальной философии славянофилов церковь заменяется общиной [16].

Идеи, во многом аналогичные находим в статьях и письмах Ивана Киреевского. Разбирая лекцию Шлеермахера о воскресении Иисуса Христа, И.В. Киреевский обвинял немецкого романтика в том, что «сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных... Его система похожа на языческий храм. Обращенный в христианскую церковь, где всё внешнее, каждый камень, каждое украшение напоминает об идолопоклонстве, между тем, как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице» [17]. Отличительной особенностью русского характера и русского мышления Киреевский считал *цельность*. Надо, чтобы человек «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [18].

Именно эти цивилизационные отличия России и Запада, выявленные славянофилами подчеркнул В.В. Розанов: «Славянин, когда он соприкасается с романцем, швабом, англичанином, - многое *от них* усвоивший, перенявший и все-таки не усвоивший *их*, не чувствующий, не понимающий внутренней необходимости их форм созидания; еще менее ими усвоенный в интимном содержании души своей, в складке характера, в неуловимом оттенке смеха, иронии, в мотивах печали, безотчетного разрушения, порывистого творчества. Все это суть люди разных типов психологического сложения... [19].

Глубокое различие в стилях мышления определяет и фундаментальные различия двух цивилизаций – русской и западно-европейской. «Цельность

и разумность – основные черты ее (русской культуры), а на Западе – раздвоение и рассудочность. Во множестве проявлений жизни ярко выражено это различие: 1) В Западной Европе – рассудочно-отвлеченное богословие, обоснование истины посредством логического сцепления понятий; на Руси – стремление к истине «посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума». 2) На Западе – государственность возникает из насильственных завоеваний, на Руси – из естественного развития народного быта. 3) На Западе – враждебная разграниченность сословий – в Древней Руси – их «единодушная совокупность». 4) На Западе – поземельная собственность – первое основание гражданских отношений, на Руси – собственность есть только случайное выражение отношений личных, иными словами, она вторична. 5) На Западе – законность формально-логическая, на Руси – выходящая из быта. Вообще на Западе раздвоение духа, наук, государства, сословий, семейных прав и обязанностей; в России – стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего[20].

Большее место в социальной философии славянофилов занимает идея единства государства и церкви. В письме к Кошелеву И.В. Киреевский писал: «Господство церкви я не понимаю как инквизицию, или как преследование за веру, оно состоит в том, что государство ставит себе задачу: 1) проникаться духом церкви, 2) в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле» [21]. Отсюда вытекала и идея противопоставления ныне существующего государства некой идеальной модели государства, которое приравнивалось к *земле*, т.е. самому населению, организованному в общины. Последнее было принципиальной позицией. Необходимо *земское государство*, отсюда вытекала и теория *земского царя*, иными словами, царя органично связанного с народной жизнью.

С идеями общинности и соборности была связана также философская антропология славянофилов. По мысли Ю.Ф. Самарина, над

индивидуальностью возвышается высшая инстанция – община. Общинный строй весь основан на *«высшем акте личной свободы и сознания – самоотречении»*. То есть, преодоление индивидуализма мыслится *изнутри*, за счет свободного самоограничения: *«общинный строй основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном её отречении от своего полновластия»* [22].

Итак, очевидный факт, что Россия развивается не по западному пути, требовал своего истолкования и оправдания. Исходным альтернативным началом жизни, отличающим Россию от Запада, представлялся общинный строй сельской жизни. При этом нельзя говорить о полном отрицании западноевропейской цивилизации, ведь прекрасно образованные славянофилы отчетливо понимали свою неразрывную духовную связь с ней.

3. Противниками славянофилов по всем принципиальным социально-философским позициям в 1840-х годах были «западники». К ним относят В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Т.Н. Грановского, В.П. Боткина, К.Д. Кавелина и других. Западники не отрицали своеобразия исторического развития России, однако в этом своеобразии они видели серьезное препятствие общественному прогрессу.

Виссарион Григорьевич Белинский (1810 - 1848) был не только выдающимся литературным критиком, но и видным социальным мыслителем, оставившим существенный след в духовной жизни эпохи. В статье «Литературные мечтания» можно обнаружить следы влияния философии Шеллинга, но видна и творческая переработка шеллингианских идей, акцент на нравственной жизни человека. В юности В.Г. Белинский попал под влияние философии Гегеля, пережил период «примирения с действительностью», но в дальнейшем некритическая апологетика всего существующего сменилась резким отторжением гегелевского тезиса: «всё действительное разумно». Главный упрек Белинского Гегелю: «Он из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе над кладбищем. Субъект у него не сам себе цель, но средство для

мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом». Этому Белинский противопоставляет свой подход, утверждая, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т.е. гегелевской Allgemeinheit)» [23].

Весьма тонкий анализ мировоззрения Г.В. Белинского был дан Г.В. Плехановым в статье «Белинский и разумная действительность»: «*В свободе должна быть необходимость* – писал Шеллинг. А по Гегелю, понять необходимость данного явления – значит открыть его разумность. Процесс научного познания состоит в том, что дух, стремящийся к самопознанию, узнает в существующем самого себя, свой собственный разум. Философия должна понять то, что есть» [24]. Тезис Гегеля, что всё действительное разумно, произвел на Белинского потрясающее воздействие: «Такова моя натура, с напряжением, *горестно и трудно*, и любовь, и вражду и знание, и всякую мысль, всякое чувство; но, приняв, весь проникается ими, до сокровенных и глубоких изгибов своих. *Действительность!* – твержу я, вставая и ложась спать, днем и ночью, и действительность окружает меня, я чувствую ее везде и во всем, даже в себе, в этой *новой* перемене, которая становится заметнее со дня на день» [25]. Вряд ли в Германии или в России был другой человек, столь безраздельно преданный философии Гегеля!

Несомненная заслуга Белинского в том, что он поспешил усвоить себе и с жаром принялся проповедовать взгляд на историю, как на необходимый и поэтому законосообразный процесс. Согласно Гегелю, живет то, что *становится* (wird), то, что вырабатывается процессом развития. А в процессе развития необходим элемент отрицания. Кто в своих воззрениях не отводит достаточно места этому необходимому элементу, для того жизнь в самом деле превращается в «*ничто*» [26]. Гегелевская формула оборачивается другой стороной: «Все разумное действительно!» В процессе развития своего мировоззрения Белинский начинает относиться к гегелевской философии вполне критично: «В лице Гегеля философия достигла высшего своего развития, но вместе с ним она же и кончилась, как знание таинственное и

чуждое жизни: возмужавшая и окрепшая, отныне философия возвращается в жизнь, от докучного шума которой некогда принуждена была удалиться, чтоб наедине и в тиши познать самое себя» [27].

Реальным полем приложения диалектических взглядов на жизнь оказалась революционно-демократическая социальная философия В.Г. Белинского: «Я теперь забился в одну идею, которая поглотила и пожрала меня всего... Итак, я теперь в новой крайности, - это идея *социализма*, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Она (для меня) поглотила и историю и религию и философию. Социальность, социальность – или смерть! Отрицание – мой Бог. В истории мои герои – разрушители старого - Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон и т.п.» [28]. Набор исторических героев весьма оригинален, но позитивный идеал при большой эмоциональности характеризуется недостаточной конкретностью: « Не будет богатых, не будет бедных, ни царей, но будут братья, будут люди... И это делается через *социальность*. И поэтому нет ничего выше и благороднее как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови» [29].

Понятно, что идеи утопического социализма возникали и развивались не беспричинно, они были результатом развития социально-классовых противоречий в XIX веке. В.Г. Белинский и сам отчетливо понимал закономерную обусловленность любых исторических реалий: «В общем ходе истории, в итоге исторических событий нет случайностей и произвола, но все носит в себе отпечаток необходимости и разумности» [30]. Впрочем, для Белинского это не было препятствием для откровенных политических и нравственных оценок той самой пресловутой «действительности». В полный голос великий критик сформулировал свою оценку крепостной России в письме к Гоголю от 3 июля 1847 года. Основная мотивировка письма:

«Нельзя молчать, когда под покровом религии и защитой кнута проповедуют ложь и безнравственность как истину и добродетель» [31].

Оценка Белинским самодержавно-крепостнической России выглядит совершенно безрадостно: «Она представляет собой ужасное зрелище страны, где торгуют людьми, ... где не только нет никаких гарантий для личности, чести и собственности, а есть только огромные корпорации разных служебных воров и грабителей! Самые живые, современные национальные вопросы в России вопросы в России теперь: уничтожение крепостного права, отмена телесного наказания, введение по возможности строгого выполнения хотя тех законов, которые уже есть» [32]. В целом мировоззрение В.Г. Белинского имело ярко выраженный радикальный характер, круто замешанный на идеях утопического социализма, но при этом публицистика и морализаторство постепенно заменили собой философию.

Александр Иванович Герцен (1812 – 1870) был настолько одаренной и многогранной натурой, что его жизнь и деятельность до настоящего времени вызывает интерес и дискуссии исследователей. Герцен в высшей степени оригинален и мало похож на современных ему мыслителей XIX века, поэтому его трудно отнести к определенному сложившемуся направлению в философии. Если сказать, что он «вплотную подошел к диалектическому материализму» [33], то такая оценка весьма напоминает идею однонаправленного процесса в развитии философии. Идеи Герцена – постоянный философский поиск, в котором он редко приходил к однозначным результатам.

Под влиянием восстания декабристов юный Александр поклялся посвятить себя освободительной борьбе с царским самодержавием. После двух случаев пребывания в ссылках, он уехал за границу, где основал в Лондоне Вольную русскую типографию, выпускал альманах «Полярная звезда» и газету «Колокол». Герцен ни одно из политических событий в России не оставил без внимания. Освещал события внутривнутриполитические и внешнеполитические с революционно-демократических позиций.

А.И. Герцен первоначально находился под влиянием философии Шеллинга и лишь позднее переходит на позиции гегельянства. Надо сказать, что молодому философу удалось избежать упрощенного понимания гегелевской философии. Он не испытал периода примирения с действительностью, напротив, философия Гегеля была понята как «алгебра революции». Не становясь правоверным гегельянцем, Герцен блестяще освоил принципы диалектики, был способен любой сложный процесс развития понять в его противоречивости и многосторонности. В работе «Дилетантизм в науке» (1842-43 гг.) молодой ученый показал плодотворность диалектических подходов в изучении природы. В этой работе находим интересные мысли относительно необходимости активной жизненной позиции личности. Кроме познания необходимо еще и действие: «Наука разрушает в области положительно сущего и созидает в области логики – таково ее призвание. Но человек призван не в одну логику – а ещё в мир социально-исторический, нравственно свободный и положительно деятельный; у него не одна способность отрешающегося понимания, но и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим; человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него» [34]. Отвергнув Гегелевскую абсолютную идею в качестве субъекта мирового процесса, Герцен делает субъектом истории свободную личность.

Духовная свобода и полная мировоззренческая неангажированность – вот основные характеристики философских взглядов Герцена. «Где начинается сознание, там начинается нравственная свобода; каждая личность ододействотворяет *по-своему* призвание, оставляя печать своей индивидуальности на событиях» [35]. Однако, сторонником исторического материализма Герцен не был. История для него – осуществление неких идей, посредством деятельности личностей. «Развитие человечества требует – скажем более: обрекает - некоторых людей на высокую должность *разви-*

вателей. Мера высоты развивателей есть их самобытность и отчетливое понимание того, что они совершают» [36].

Герценовское представление о социальном прогрессе сочетает в себе идеи постепенного цивилизационного воспитания рода человеческого с идеей необходимости социальных преобразований во имя более справедливого общества. В «Письмах к старому товарищу» находим отвержение идеи немедленной насильственной социальной революции: «Я нисколько не боюсь слова «постепенность»... Постепенность как непрерывность неотъемлема всякому процессу разумения. Наша сила – в силе мысли, силе правды, силе слова, в исторической *попутности*...» [37]. Анархическим призывам к немедленному уничтожению государства он противопоставил диалектический подход к проблеме: «Можно ли говорить о скорой неминуемости безгосударственного устройства, когда уничтожение постоянных войск и разоружение составляют дальние идеалы? И что значит отрицать государство, когда главное условие выхода из него – *совершеннолетие* большинства» [38].

Именно по поводу этого «совершеннолетия» массы населения Западной Европы Герцена преследуют серьезнейшие сомнения, в особенности после поражения революции 1848 года. С тревогой отмечает он наступление царства мещанства: «*Мещанство* – последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности, - демократизация аристократии, аристократизация демократии; снизу всё тянется в мещанство, сверху всё падает в него по невозможности удержаться. Заработавшая себе копейку толпа одолела и по-своему жуирует и владеет миром» [39].

Философская индивидуальность самого Герцена проявилась, в частности в том, что он пытался преодолеть «односторонность» материализма и идеализма. «Если б материализм был философски логичен, то перешел бы свои границы, перестал быть собою... Он имел бы другое великое значение, чисто *практическое*, жизненное прикладное, в его руках была вся масса сведений человеческих...» [40]. «Идеализм видел и признавал одно всеобщее,

родовое, сущность, разум человеческий, отрешенный от всего человеческого, материализм, точно также односторонний, шел прямо на уничтожение всего невещественного, отрицал всеобщее, видел в мысли отделение мозга...» С таким материализмом и воевал Герцен. «Идеализм не что иное, как *схоластика протестантского мира*. Философия развивает природу и историю a priori, и в этом ее творческая власть, но природа и история тем и велики, что они не нуждаются в этом a priori; они сами представляют живой организм, развивающий логику a posteriori»[41].

На основе приведенных высказываний можно видеть, что Герцен часто под борьбой материализма и идеализма на самом деле понимал борьбу эмпиризма и рационализма. Идеализм для него – всего лишь одностороннее умозрительное восприятие реальности, существующей вне нашего сознания. Но отнюдь не борьба материализма и идеализма была в центре внимания Герцена. Он, прежде всего, философ социальный, без преувеличения его можно назвать апологетом свободной личности. Герцен отвергал западный буржуазный мир, поскольку во главе этого мира стоит купец. Меркантильные интересы этого всемирного купца определяют сужение ума и энергии, постоянную стертость личностей, мельчание жизни, исключение из нее общечеловеческих интересов, сведение ее на интересы мещанского благосостояния [42]. При этом русский философ отвергал и «казарменный коммунизм» самозванных освободителей человечества: «Насилием и террором распространяются религии, учреждаются самодержавные империи и нераздельные республики, насилием можно разрушать и расчищать место – не больше. Петроградизмом (от: Петр Великий) социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабёфа и коммунистической барщины Кабе не пойдет» [43]. Поистине великое пророчество, высказанное за многие десятилетия до советских социальных экспериментов... Веру в историческую перспективность крестьянской общины, А.И. Герцен возвел в ранг социальной философии, придав ей характер революционной идеи. Именно поэтому его называют предтечей народничества.

Развитие русской философии в первой половине XIX века позволило по-новому показать место России во всемирно-историческом процессе, формулировать прогнозы относительно ее будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М. 1979. – С.68.
2. Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А. И. Собр. соч. в 30 т. – Т. 30. – М.1956. С. 16-17.
3. Гершензон М.О. П.Я.Чаадаев. жизнь и мышление // Гершензон М.О. Избранные труды. Ч. 2. – М. 2010. - С. 182-183.
4. Там же. С. 204.
5. Чаадаев П.Я. Философические письма // Антология мировой философии. Т.4. - М.1972. С. 96.
6. Там же. С.99.
7. Там же. С.100.
8. Там же. С.102.
9. Зеньковский В.В. Указ соч. – С.186.
10. Неизданные «Философические письма» П.Я. Чаадаева // Литературное наследие. Т. 22-24. – М. 1935. – С.36, 50, 53.
11. Там же. С.53.
12. Там же. С.50.
13. Антология мировой философии. Т.4. - С.114.
14. Там же. С. 117.
15. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990. – С. 289.
16. Там же. С.290.
17. Киреевский И.В. Собр. соч. в 2-х т. – Т. 1. - М. 1911. С. 32.
18. Там же. С. 249.
19. Розанов В.В. Поздние фазы славянофильства // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. СПб. - 2001. – С. 138 – 139.
20. Лосский Н. О. История русской философии. - М.1994. С. 28-29

21. Киреевский И.В. Собр. соч. в 2-х т. – Т. 2. - М.1911. - С.271.
22. Герцен А.И. Былое и думы. Гл. 30 // Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. – Т. 2 - С.232.
23. Цитируется по: Зеньковский В.В. Указ соч. - Т. 1. – С.268 -269.
24. Антология мировой философии. Т. 4.- С.137.
25. Плеханов Г.В. Белинский и разумная действительность // Плеханов Г.В. эстетика и социология искусства. В 2-х томах. – Т.1. – С. 17, 22.
26. Там же. С. 35.
27. Там же. С.
28. Антология мировой философии. Т. 4.- С.138.
29. Там же. С. 140.
30. Там же. С.143.
31. Там же. С. 147.
32. Там же. С. 148.
33. Ленин В.И. Полн. собр. соч. - Т.21. - С.256.
34. Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения в 2-х томах. - Т.1. С.142.
35. Там же. С. 151.
36. Герцен А.И. Двадцать осьмое января // Сочинения в 2-х томах. - Т.1. С.79.
37. Герцен А.И. К старому товарищу //Сочинения в 2-х томах. - Т.2. С.538, 542.
38. Там же. С.545.
39. Герцен А.И. Концы и начала // Сочинения в 2-х томах. - Т.2. С.354, 355.
40. Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Сочинения в 2-х томах. - Т.1. С.172.
41. Там же. С. 227.
42. Герцен А.И. Концы и начала. – С. 363.
43. Герцен А.И. К старому товарищу // Сочинения в 2-х томах. - Т.2. С. 533.

Лекция 4. «ВЛАСТИТЕЛИ ДУМ» РАЗНОЧИННОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ 1860-х – 70-х ГОДОВ XIX ВЕКА

1. Н.Г. Чернышевский: «антропологический принцип» в философии и социально-политические воззрения.
2. Мыслящий реалист Д.И. Писарев.
3. Идеология «революционного народничества» в трудах П.Л. Лаврова.

1. После смерти императора Николая Первого в России началась эпоха великих реформ, ознаменованная отменой крепостного права и рядом других крупных преобразований, которые открыли дорогу капиталистическому развитию страны. Правящие круги стремились провести реформы так, чтобы в наименьшей степени затронуть интересы класса помещиков. Радикально настроенный социальный слой разночинцев («пролетариев умственного труда») не был удовлетворен масштабом и глубиной происходящих реформ. Разночинцы, выражая интересы крестьянства, мечтали о наделении крестьян землей, о просвещении народа, о развитии подлинного народного самоуправления. Разночинцы усвоили идеи утопического социализма, широко распространенные в то время в Западной Европе, но многие из них не понимали, что Россия находится совсем на другой ступени социально экономического развития. Она отнюдь не переросла капитализм, а еще не доросла до него.

Наиболее крупной фигурой в лагере революционной демократии был «властитель дум» молодежи 1860-х годов Николай Гаврилович Чернышевский (1828 – 1889). Он родился в Саратове в семье священника, получил прекрасное домашнее образование, хорошо знал несколько современных европейских языков, а также древнегреческий, латынь и древнееврейский. В возрасте 16-ти лет Чернышевский поступил сразу на последний курс Духовной семинарии, а после окончания семинарии будущий

мыслитель и революционер обучался на Историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета.

Период обучения в университете (1846 -50 гг.) совпал по времени с революционными потрясениями в странах Запада. Именно в этот период Чернышевский пишет о себе, что он стал в политике «партизаном социалистов и коммунистов» [1]. В философском плане молодой мыслитель становится на позиции материализма и атеизма. На его мировоззрения оказали влияние труды Гегеля и Фейербаха. Последний, по мнению Чернышевского, произвел настоящий переворот в философии Германии, в результате чего «она сбросила свою схоластическую форму...и, признав тождество своих результатов с учением естественных наук, слилась с общей теорией обществоведения и антропологию» [2]. Шеллингу и Гегелю философия обязана «раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития» [3]. Иными словами, Чернышевский придавал большое значение диалектике как универсальному методу познания. В экономической теории молодой ученый отдавал предпочтение работам А.Смита, Д. Риккардо, Дж. Ст. Милля.

Арестованный в 1862 году по сфабрикованному обвинению, Н.Г. Чернышевский почти до самой смерти находился в сибирской ссылке. Рассматривая философию как методологию научного познания, ученый последовательно критиковал субъективно-идеалистические взгляды естествоиспытателей: «Те натуралисты, которые воображают себя строителями всеобъемлющих теорий, на самом деле остаются учениками, и обыкновенно слабыми учениками, старинных мыслителей, создавших метафизические системы..., повторяют метафизическую теорию Канта о субъективности нашего знания, толкуют со слов Канта, что формы нашего чувственного восприятия не имеют сходства с формами действительного существования предметов... Когда натуралисты перестанут повторять этот и тому подобный метафизический вздор, они сделаются способны

выработать... на основании естествознания систему понятий более точных и полных, чем те, которые изложены Фейербахом» [4].

Из философии Людвиг Фейербаха русский мыслитель усвоил такие понятия как «антропологический принцип», «природа человека», «естественный порядок жизни». Для преодоления религиозных взглядов, по его мнению, следует встать на путь изучения природы методами естествознания. В свою очередь, постижение единства природы является залогом познания законов развития общества, поскольку в материальном мире все взаимосвязано. Традиционному теологическому разделению человека на тело и душу Н.Г. Чернышевский противопоставляет идею единства материального и духовного. Единство физиологического и психического не противоречит законам природы, т.к. «соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей» [5].

Очень большое место в мировоззрении Чернышевского занимали идеи социализма, которые уже получили широкое распространение в Западной Европе. Русский мыслитель весьма отчетливо понимал, что у идей социализма есть экономическая основа. Она заключается в экономическом положении рабочего класса. Интересы «среднего сословия» и интересы «простолюдинов» разошлись в XIX столетии. Критикует капитализм Н.Г. Чернышевский исходя, прежде всего, из соображений справедливости: «С человеческой точки зрения весь продукт обязан своим возникновением труду, стало быть, весь он должен составлять принадлежность того самого организма, трудом которого он создан» [6]. Антропологический принцип противостоит здесь всей капиталистической экономической системе. Русский мыслитель не отрицает исторической прогрессивности капитализма, но одновременно подчеркивает, что внутри капитализма есть классы, «находящиеся в состоянии величайшей бедности». Этим «работникам» принадлежит будущее, но их «главная масса» еще не принималась за

исторические преобразования, «ее густые колонны только приближаются к полю исторической деятельности» [7].

Будучи сторонником идеи общинного социализма, Н.Г. Чернышевский вполне адекватно осознавал, что есть огромная разница в уровнях развития западноевропейских стран и пореформенной России, еще не освободившейся от «родимых пятен» крепостничества. Принцип общинного труда согласуется с принципами социализма, тем не менее, «хотя принцип действительно один и тот же, но форма, до какой развивается вещь, порождаемая принципом, совершенно не та...» [8]. России предстоит длительный путь цивилизационного развития, чтобы изменить свои привычки и нравы, догнать другие народы. В дальнейшем революционные народники смотрели на общину через «розовые очки», видели в ней залог решения социальных проблем на основе крестьянского самоуправления.

В этике Чернышевского внимание современников привлекала концепция «разумного эгоизма». Для любого человека быть эгоистом естественно, потому что, кроме него самого некому позаботиться о его благе, но эгоизм без границ способен привести общество только к «войне всех против всех». Поэтому важно признать приоритет общего интереса над частным. Хочешь быть «вполне человеком», признай, что «одинокое счастья нет». Разумный эгоизм индивидуума, таким образом, перерастает в свою противоположность, в заботу об общем благе. В эстетических воззрениях, превознося красоту действительности по отношению к красоте искусства, Н.Г. Чернышевский выходит за пределы фейербаховского антропологизма, за что его концепцию красоты ценил, в частности, В.С. Соловьев. Интересна точка зрения В.В. Зеньковского, который считал Чернышевского виднейшим представителем русского секуляризма, стремящегося заместить религиозное мировоззрение, сохранив все ценности, открывшиеся миру в христианстве [9].

2. Мыслителем, во многих отношениях близким Чернышевскому, и еще одним «властителем дум» молодежи 1860-х годов был Дмитрий Иванович Писарев (1840 – 1868). Писарев резко выступил против идеализма, в первую

очередь гегелевского. Он упрекал мыслителей прошлого в умозрительности, отрыве от реальной жизни. Сам он считал себя представителем радикального крыла молодых разночинцев - «мыслящих реалистов». В отличие от Чернышевского, Писарев не мечтал о народной революции, слишком понятной для него была огромная пропасть, отделявшая крестьянскую массу от политически мыслящей молодежи. Первостепенной задачей для Д.И. Писарева стало идейное развитие молодых разночинцев, которое он считал осуществимым через литературную критику.

Дмитрий Писарев выступает как решительный сторонник материалистического мировоззрения и социального прогресса, отвергал все отжившее и «умозрительное». Будучи решительным противником «чистого искусства», Писарев отвергал поэзию А.С. Пушкина, называл поэта «чирикающим воробьем». Стараясь найти в литературных героях черты новых людей, выделяющих их из обыденной дворянско-чиновничьей среды, критик пытался формировать жизненные цели и нравственные ориентации молодежи. Для Писарева характерна вера во всемогущество труда и знания, своеобразный естественнонаучный романтизм, именно поэтому ему так близок образ тургеневского Базарова.

В Евгении Базарове видит он личность, адекватную российскому обществу второй половины XIX века. Только научное знание способно усовершенствовать общество. Но каким же образом распространять знания? «Пусть каждый человек, способный мыслить и желающий служить обществу действует собственным примером и своим непосредственным влиянием в том самом кружке, в котором он живет постоянно и на тех самых людей, с которыми он находится в ежедневных сношениях. Учитесь сами и вовлекайте в сферу ваших умственных занятий ваших братьев, сестер, родственников, товарищей, всех тех людей, которых вы знаете лично, и которые питают к вашей особе доверие, сочувствие и уважение. Если умеете писать – пишите о предмете ваших занятий, если не чувствуете расположения к литературной деятельности, говорите о нем с теми людьми у

которых уже пробудилась любознательность... Такая деятельность, по своей наружной мизерности, не возбуждает против себя филистерских стенаний, а под конец окажется, что младшие братья и дети самых заклятых филистеров сделались реалистами и прогрессистами»[10] .

Кто тот деятель, который способен изменить духовный облик России? – «Реалист – мыслящий работник, с любовью занимающийся трудом. Из этого определения читатель видит ясно, что реалистами могут быть в настоящее время только представители умственного труда» [11]. Именно эти «мыслящие реалисты» способны согласно Писареву изменить российскую действительность, но не путем революционных потрясений, а путем изменения самих людей. Следовательно, индивиды первичны, а общество, в котором они живут, вторично, поскольку само оно зависимо от деятельности социальных субъектов.

3. К концу 1860-х годов в России окончательно сформировался слой разночинной интеллигенции, вышедшей из народа и желающей служить народу. Наиболее адекватно философия революционной части нового общественного слоя нашла выражение в трудах Петра Лавровича Лаврова, одного из идеологов «народничества». Родился П.Л. Лавров в 1823 году в семье помещика Псковской губернии. В детстве он получил весьма разностороннее домашнее образование, в совершенстве владел французским, немецким и английским языками. С 1837 по 1842 год Петр Лаврович обучался Санкт-Петербурге в Артиллерийском училище, где был учеником выдающегося математика М.В. Остроградского, затем сам стал преподавателем высшей математики. На двадцать первом году жизни, после своеговольного вступления в брак без родительского благословения, он был лишен материальной помощи отца и вынужден много работать, чтобы обеспечить семью. С 1858 года под влиянием усиленных умственных занятий, Лавров становится сторонником идей утопического социализма Сен-Симона и Фурье, хорошо знал труды Герцена и Чернышевского. С Чернышевским Лавров познакомился лично в 1859 году. Но эти отношения не стали дружескими. Н.Г. Чернышевский при общем

положительном отношении к Лаврову отмечал наличие эклектики в его взглядах.

С начала 1860-х годов П.Л. Лавров принимал все более активное участие в общественной жизни радикальной разночинной молодежи. Он принимает участие в различных общественных объединениях, на его квартире собирается прогрессивная студенческая и офицерская молодежь для обсуждения социальных и политических вопросов. Лавров выступал с протестами против закрытия Шахматного клуба, против высылки проф. П.В. Павлова, ареста поэта М.И. Михайлова. Наконец, в 1866 году Лавров был арестован и выслан в Вологодскую губернию. Но на этом революционная деятельность П.Л.Лаврова не закончилась, в 1870 году он после побега из ссылки приехал во Францию, где помогал Парижской коммуне и освещал в прессе её опыт. Входил в состав первого Интернационала.

Наибольшее влияние на общественную жизнь России 1870-х годов оказали «Исторические письма» П.Л. Лаврова, центральной проблемой которых была роль личности в истории. Автор ставит вопрос о сущности прогресса человечества и дает следующий ответ: *«Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости – вот краткая формула обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом»* [12]. Как видим, из этого определения вытекает, что Лаврова интересует, в первую очередь, человеческое измерение общества. Только уровень развития самих людей может быть критерием общественного прогресса.

Сами индивиды являются субъектами общественного развития, и никто кроме них, но наиболее выдающиеся деятели (герои) могут формироваться лишь в определенной социальной среде. «В продолжение своего долгого существования человечество выработало несколько гениальных личностей... Для того, чтобы эти герои могли действовать... должна была образоваться маленькая группа людей, стремившихся к развитию в себе человеческого достоинства, к расширению знаний. К уяснению мысли. К укреплению характера, к установлению более удобного для них строя общества» [13].

П.Л Лавров высказывался против антагонизма личных и общественных интересов: «Общество вне личностей не заключает ничего реального. Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов; общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях. Поэтому истинная общественная теория требует не *подчинения* общественного элемента личному, и не *поглощения* личности обществом, а *слития* общественных и частных интересов» [14]. От такой крайне абстрактной идеи Лавров переходит к доказательству необходимости личной активности для преобразования общества.

Итак, чтобы общество могло развиваться, нужны «критически мыслящие личности». Личность не может иначе развиваться, как на критике реального мира. Критика реального прошлого, истории, позволяет ему оценить неизбежную почву, на которой он стоит вместе со всеми другими современниками. Критика реального общества научает человека отличать людей с самостоятельным стремлением к прогрессу от людей живущих чужой мыслью и от сторонников реакции. Критика реального Я позволяет человеку взвесить свои силы без самоуничужения и без высокомерия. Но все эти формы критики суть не что иное, как развитие собственной личности. В то же время они невозможны, или призрачны, если личность не принимает самого живого участия в общественных вопросах и страданиях [15].

С точки зрения диалектики политического процесса весьма интересен следующий ход мысли Лаврова: личности должны сойтись, чтобы организовать партию. При этом их индивидуальность, которою они так дорожили, должна исчезнуть в общем направлении мысли, в общем плане действия. Каждый должен отделить в своих мнениях существенное от привычного; каждый должен вступать в союз с решимостью пожертвовать привычным, хотя и очень дорогим для пользы существенного [16]. Вот парадокс, начал Лавров с прославления критически мыслящих личностей, и этим он не ушел от Писарева, а закончил призывом объединяться в партию борцов за общественный прогресс, под этим мог бы подписаться и Ленин.

Пожалуй, нет смысла останавливаться на противоречиях, которые легко выявить в этих двух тезисах, важно отметить, что «Исторические письма» П.Л. Лаврова имели большой успех в среде революционно настроенной молодежи. Именно после их опубликования началось «хождение в народ» молодежи 1870-х годов. Попытки проповедовать идеи социализма в неграмотной и нищей русской деревне, естественно, потерпели фиаско. Сотни молодых «народников» были осуждены царскими судами и оказались на каторге и в ссылке. Тем не менее, именно с 1870-х годов происходит постепенное нарастание революционных настроений в России, завершившееся, в конечном счете, Октябрьским переворотом 1917 года.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 15-ти томах. - Т.1. С.122.
2. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 15-ти томах. - Т.3. – С.179.
3. Там же. Т.5. – С. 363.
4. Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности. Предисловие к 3-му изданию // Чернышевский Н.Г. Соч. в 2-х томах. – Т.1. М.1986. - С. 212.
5. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 15-ти томах. - Т.7. – С. 242.
6. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 15-ти томах. - Т.9. – С. 157.
7. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 15-ти томах. - Т.7. – С. 666.
8. Чернышевский Н.Г. Там же. – С. 662.
9. См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. – С. 389.
10. Писарев Д.И. Реалисты// Писарев Д.И. Литературная критика в 3-х томах.- Т.1. Л.1981.- С147-148.
11. Там же. С. 79.
12. Лавров П.Л. Исторические письма // Лавров П.Л. ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. – М. 1965. - С. 54.
13. Там же. С. 75.
14. Там же. С. 98.
15. См.: Там же. С. 100.
16. Там же. С. 123, 124.

Лекция 5. ФИЛОСОФИЯ «ПОЧВЕННОЧЕСТВА» И РУССКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ

1. Позднее славянофильство Аполлона Григорьева и Николая Страхова.
2. Философия истории Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева.

Далеко не все представители русской философской и социально-политической мысли причисляли себя к «прогрессистам» или революционерам. К числу мыслителей, представивших альтернативную точку зрения в середине и второй половине XIX века можно отнести А.А. Григорьева и Н.Н. Страхова. Аполлон Александрович Григорьев (1822 – 1864) вырос в Москве в небогатой дворянской семье. По окончании в 1842 году Московского университета, работал библиотекарем, а затем стал сотрудником журнала «Москвитянин», издаваемого славянофилом Погодиным. Авторы журнала, среди которых были великий драматург А.Н. Островский, церковный деятель Т.И. Филиппов, писатель Писемский, выступали за развитие самобытной русской культуры. Рост духовной культуры они рассматривали в органичной связи с православной верой, народными обычаями и традициями. Направление «почвенничества» развивалось как генетически связанное со славянофильством, но в значительной степени более свободное от его антизападнических крайностей.

Аполлон Григорьев вначале своей деятельности испытывал сильное влияние немецкой классической философии – Гегеля и позднего Шеллинга. В редакции «Москвитянина» на эти философские дрожжи наложились «обновленная вера в грунд, в почву, в народ – *присоединилось воссоздание в уме и сердце всего непосредственного*». Эта идея отречения от искусственной и лживой жизни во имя обращения к непосредственной жизни народа повлияла позднее и на творчество Достоевского. В основе народного мирозерцания, согласно Григорьеву, лежит православная вера.

Позднее в 1850-х годах идеалы непосредственного восприятия «почвы народной» окончательно оформились у Григорьева. В период сотрудничества в журнале братьев Достоевских «Время» А.А. Григорьев отвергает панлогизм гегелевской философии, ему ближе Шеллингова вера в могущество искусства как средства познания мира. Философ верил в единство красоты и добра, искусства и нравственности. Искусство истинное «относится к жизни с идеалом, с светом, озаряющим случайности и каждой или по целому ряду их определяющим законное место... Художник как носитель света и правды является, таким образом, высшим представителем нравственных понятий окружающей его жизни, то есть своего народа и своего века» [1]. Главным для философа было искание «непосредственной целостности» жизни, выраженной в цивилизационной «почве» русского народа, а последняя неотделима от православия.

Николай Николаевич Страхов (1828 – 1896) был сыном священника, учился сначала в духовной семинарии, затем в Санкт-Петербургском университете. С 1861 занялся литературной критикой в журналах братьев Достоевских. Страхов написал ряд интересных критических статей, а также книги по психологии и философии. Автор испытал сильное влияние гегелевской философии, которая привлекала молодого мыслителя своей системностью. С другой стороны, он признает, то человек *постоянно почему-то враждует против рационализма*. Впрочем, внутри самого *ratio* преодоление рационализма невозможно. Вслед за Гегелем Страхов подчеркивал качественное отличие диалектики от метафизики, выводя неизбежность диалектического мышления из самого процесса развития науки. «В каждой науке рано или поздно наступит или должно наступить время, когда ее метафизика станет для нее недостаточною и стеснительною. Тогда априорический элемент, эта душа каждой науки, будет иметь вид не метафизики, а диалектики» [2].

По своим оценкам российской истории Страхов был близок к славянофилам, противоречивым образом соединяя эти подходы с

преклонением перед наукой Запада. В борьбе идей 1860 -70-х годов философ вел активную полемику с Д. Писаревым, Н. Чернышевским и другими революционными демократами, призывая не отрываться от «почвы» на которой живет русский народ.

2. Николай Яковлевич Данилевский (1822 - 1885) был известен как философ, социолог, естествоиспытатель. В частности, занимался критикой теории естественного отбора Ч. Дарвина. Наиболее известен его небольшой по объему труд «Россия и Европа», в котором Данилевский предложил свою схему развития всемирной истории. В противовес линейной европоцентристской концепции истории Н. Данилевский предложил концепцию «культурно-исторических типов», которая предвосхищала многие более поздние идеи О. Шпенглера и А. Тойнби.

Н.Я. Данилевский выступил с идеей обоснования «естественной системы истории», предложив определить главное основание её периодизации. Это - деление на обособленные замкнутые национально-государственные образования, или культурно-исторические типы с присущими им специфическими особенностями в художественно-эстетической, нравственной, религиозной, экономической, социально-политической сферах. Историю он интерпретировал как циклический процесс возникновения, расцвета и упадка, поочередно сменяющих друг друга разнообразных национальных культур. Таким образом, история характеризовалась чередованием локальных, мало связанных друг с другом культурно-исторических типов. Значение культурно-исторических типов Н.Я. Данилевский видел в том, что каждый из них по-своему выражает идею человека. Данилевским названы были следующие культурно-исторические типы: 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилонско-финикийский; халдейский или древне-семитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) ново-семитический или арабийский и 10) романо-германский или европейский. Отдельно были указаны также мексиканский и перуанский, не успевшие совершить своего развития. Также,

отмечал Данилевский, помимо этих типов, подобных планетам, есть ещё и кометы, появляющиеся время от времени и потом надолго исчезающие - гунны, монголы, турки, и есть космическая материя вроде падающих звёзд - племена без всякой роли, финские и многие другие.

Вместе с понятием культуры Н.Я.Данилевский вводит и понятие «цивилизация», под которым имеет в виду синтетическую характеристику деятельности народов, в которой философ выделял аспекты религиозные, культурные, политические, социально-экономические. Подготовительные цивилизации не проявили себя в каком-то конкретном виде деятельности. Другие цивилизации продемонстрировали успехи в определенном виде деятельности (одноосновные). Двухосновой философ называл романо-германскую цивилизацию с «преимущественно научным и промышленным характером культуры». И только развивающаяся славяно-русская цивилизация способна стать многосторонней (четырёхосновой). Эта цивилизация осуществит «всю полноту разрядов человеческой деятельности» и разрешит социально-экономические проблемы, до сих пор не решенные романо-германской цивилизацией.

По теории Н. Данилевского, как в природе, так и в истории царит пространственная и временная упорядоченность. Существовавшие различные типы организации «не суть ступени развития в лестнице постоянного совершенствования существ... а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм». Ни исследование природы, ни углубление в историю общества и религии не даёт оснований для заключений о существовании закономерного перехода от менее совершенных форм к более совершенным, а лишь о множественности «различных типов прекрасного» [3].

Н.Я. Данилевский считал необходимым подвергнуть радикальному переосмыслению понятие национального как случайного, ограниченного и потому подлежащего преодолению. Такая трактовка национального как

«лишнего» элемента в истории, по сути – космополитизм, вызывала протест исследователя. По заключению Данилевского, это вытекало из прогрессистского представления о цивилизованном процессе как «постепенного отрешения от случайностей и ограниченности национального, для вступления в область сущности и всеобщности – общечеловеческого». История тем самым толковалась как восходящий процесс, в котором народы рассматривались не своей самобытностью, а в зависимости от степени их приближенности к некоему абстрактному идеалу. Против идей такого линейного прогресса выступал Н.Я. Данилевский.

Сравнительно с ранними славянофилами почвенники, особенно Данилевский и Леонтьев, обращаются преимущественно к вопросам внешней политики, к определению места России в региональных системах Запада и Востока. В отличие от прочих почвенников, у Н.Я. Данилевского отсутствует идея славянского мессианства, могущая привести к идее исключительности, превосходства нации или изоляционизму [4]. Многие из мотивов раннего славянофильства воспроизводятся в концепции Данилевского, но его философско-историческое мировоззрение в целом воспринимается как несравненно более обоснованное теоретически. Труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» стал предшественником целого «семейства» теорий (например, О. Шпенглера и А. Тойнби), суть которых состоит в принципиально ином способе построения картины всемирной истории.

История не есть развитие единого человечества, а развитие сосуществующих или сменяющих друг друга культур, живущих каждая своей самостоятельной жизнью. Каждая культура имеет свою судьбу, свою историю, свою систему ценностей. Культуры представляются как автономные и самодостаточные образования, эквивалентные, т.е. равноценные по своей исторической значимости. Каждая культура имеет завершающийся цикл развития: она рождается, достигает расцвета и гибнет. В частности, обратившись к исследованию восточных культур и культур бесписьменных народов, европейские мыслители надеялись обнаружить в

них те ценности и ориентиры, которых не доставало самим европейцам. Таким образом, отказ от европоцентризма как идеологии и научного принципа был главной причиной появления теорий культурно-исторических типов [5].

С другой стороны, уже при самом своем появлении система взглядов, основывающаяся на идее уникальности отдельных культур, показала свою неоднозначность и противоречивость. Критику вызвали такие принципы, как релятивизм критериев развитости цивилизаций, а также несопоставимость культур. Поскольку каждая культура вырабатывает свои особенные ценности и идеалы, свой особенный тип человека, приходится признать культуры несопоставимыми, следовательно, отказаться от какой-то общей теории культуры.

В книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» впервые в широком объеме были поставлены принципиальные вопросы, составляющие содержание культурологии. Его книга — замечательный памятник русской общественной мысли XIX века, но она во многих отношениях находится в стороне от основного русла развития русской философии и социологии. Это своеобразный синтез, в котором переплелись элементы естественнонаучного, этнографического и философского понимания культуры.

Духовные основания («культурный код») цивилизации каждого типа не влияют на другие народы. Каждый народ сам вырабатывает основания своей цивилизации. «Интерес человечества» - бессмысленное понятие для народа. Но для русского и всякого другого славянина «идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения» [6]. В.С. Соловьев, характеризуя концепцию Данилевского, справедливо отметил, что «история не знает таких культурных типов, которые исключительно для себя и из себя вырабатывали бы образовательные начала своей жизни. Данилевский выставил в качестве исторического закона непередаваемость культурных начал, но действительное движение истории состоит главным

образом в этой передаче». Вывод В.С. Соловьева: теория Данилевского «идет вразрез с общим направлением всемирно-исторического процесса, состоящего в последовательном возрастании (экстенсивном и интенсивном) реальной... солидарности между всеми частями человеческого рода»[7].

Отказаться от идентификации с Европой, смотреть на европейские дела с нашей русской точки зрения - вот политический смысл историсофских идей Данилевского. Если бы высшее руководство России в начале XX века смогло встать на эту точку зрения, вся отечественная история на протяжении XX века могла бы пойти иначе! Таким образом, историсофская концепция Данилевского, изложенная в книге «Россия Европа», оказалась заметным явлением российской социальной философии второй половины XIX столетия.

Константин Николаевич Леонтьев (1831 - 1891) родился в Калужской губернии в семье помещика. По окончании гимназии поступил на медицинский факультет Московского университета. Не окончив полного курса, Леонтьев покинул университет, приняв участие в Крымской войне. Уже в довольно раннем возрасте мыслитель пробует себя в художественной литературе, причем помогал ему в этом И.С. Тургенев. С 1863 года Леонтьев был на дипломатической службе в Турции, где он хорошо изучил Ближний Восток. В течение жизни у Леонтьева не было близких друзей, возможно, это связано со своеобразием его идей.

Константина Леонтьева некоторые исследователи считают славянофилом. Действительно, им в ряде случаев высказывалась симпатия в адрес славянофилов, но есть высказывания и против них. Правильнее сказать, что он с детских лет воспитывался в атмосфере русской религиозной семьи, связанной с традициями православного благочестия. Особое влияние на Леонтьева оказала мать, искренне верующая. Она и привила будущему мыслителю любовь к эстетике православного богослужения.

Значительное влияние на мировоззрение К.Н. Леонтьева в молодости оказала художественная литература. Сам он говорил о коньликте поэзии с моралью: «Эстетический гуманизм, нашедший свое выражение в Гумбольдте

и Шиллере только прикрывал внутреннее разложение морали». В зрелом возрасте Леонтьев пережил серьезную болезнь. Горячая молитва Божьей Матери помогла ему выздороветь. Мыслитель пережил Страх господень, который и был возвратом к религиозной морали. Теперь он начал воспевать простоту и непосредственность в восприятии мира. «Наивный и покорный авторитетам человек, оказывается при строгой проверке *ближе к истине*, чем самоуверенный и заносчивый человек»[8]. По мнению Леонтьева, свободный индивидуализм, который на практике выступает как отвратительный атомизм, губит современное общество [9]. Нельзя понять проблему человека, рассматривая его лишь в аспекте посясторонней, земной жизни. Подлинно православный подход требует от каждого соотносить бытие *здесь с жизнью вечной*.

Современность, заполненная повседневными заботами о том, как наилучшим образом обустроить жизнь в земном мире была чужда Константину Леонтьеву, в первую очередь, с религиозных позиций. Отсюда понятно, что критика Пушкинской речи Достоевского основывалась на том, что «лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений» есть упрощение трагической темы истории [10].

Леонтьев отказался от идеала социального равенства, поскольку равенство (эгалитарное начало) ведет к упрощению сложной иерархической системы, следовательно, к ее деградации. В силу сказанного, мыслитель открыто выступил как сторонник социального неравенства. «В социальной видимой неправде таится невидимая социальная истина, - глубокая и таинственная органическая истина общественного здоровья, которой нельзя безнаказанно противоречить даже во имя самых добрых и сострадательных чувств [11]. Социальная система, построенная по принципу иерархии, с необходимостью порождает страдания, без которых невозможна историческая жизнь каждого народа, но это не значит, что надо пытаться реализовать идеи всеобщего блага.

Развитие общества подобно фазам развития живого организма, в которых можно выделить зарождение, рост, расцвет, упадок и смерть. Всякое общество, достигнув расцвета, переходит на нисходящую траекторию развития, на которой разрушается сложная иерархическая структура, нарастает уравнительная унифицированность. Итогом выступает разложение и гибель системы. Нетрудно понять, что такая социальная концепция могла быть оценена только как аристократическая.

К.Н. Леонтьев видел признаки «умирания» Европы, главной причиной этого считал распространение либерализма, как идеологии серого мещанства. «Свобода лица только привела личность к большей безответственности; рассуждения о равенстве и всеобщем благополучии, это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы» [12]. Средний человек, руководимый псевдогуманной идеей, что благо индивидуума, а не государства является главной ценностью – вот угроза для существования наций и государств. Сможет ли Россия противостоять всеобщей пошлости и опрощению? – главный вопрос, который волновал мыслителя. Сильная государственная власть и православная вера – вот два начала, способные спасти Россию. Можно заметить созвучие идей К. Леонтьева трудам интереснейшего испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Григорьев А.А. О правде и искренности в искусстве // Григорьев Аполлон. Эстетика и критика. - М.: Искусство, 1980. – С. 65.
2. Страхов Н.Н. Мир как целое. – СПб. 1872. С. 487 – 488.
3. Данилевский Н.Я. Горе победителям! // Данилевский Н.Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С. 139-219.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 143.

5. Данилевский Н.Я. Дарвинизм. Критическое исследование. СПб., 1885. Т. I. СПб., 1889. Т. II. С. 312.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 132.
7. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2.- М. 1988. С.410.
8. Леонтьев К.Н. Собр. соч. в 9 т. – М. 1913 – 1914. Т. 7. – С. 169.
9. См.: Леонтьев К.Н. Соч. Т.6. С. 21.
10. Леонтьев К.Н. Соч. Т.7. С. 189, 203.
11. Леонтьев К.Н. Соч. Т 6. С. 98.
12. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Соч. Т. 6. С. 63.

Лекция 6. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ВЕЛИКИХ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого)

1. Ф.М. Достоевский - гениальный писатель и экзистенциальный мыслитель.

2. Бог, человек и история – три главные проблемы мировоззрения Л.Н. Толстого.

1. Художественное и публицистическое наследие Ф.М. Достоевского (1821- 1881) вплоть до нашего времени привлекает внимание российских и зарубежных исследователей. Конечно, по формальным причинам можно было бы не рассматривать Достоевского как философа, ибо специальных философских трудов он не писал. Вместе с тем по глубине и масштабности воздействия творчества Ф.М. Достоевского на мировоззрение интеллигенции во второй половине XIX века и на протяжении всего XX века мало кого можно поставить рядом с этим великим писателем. Философские идеи были вплетены в самую «ткань» художественного творчества Достоевского, воплощаясь в словах и поступках его героев.

Федор Михайлович Достоевский родился в небогатой дворянской семье. Его отец был военным врачом, впрочем, было и небольшое имение, в котором случилась трагедия. Отец был убит крестьянами, обиженными его жестоким обращением. Молодой Федор Достоевский в то время обучался в Военно-инженерном училище. Узнав о смерти отца, он пережил первый припадок эпилепсии.

По окончании училища служить в армии молодой человек не захотел, ибо решил посвятить себя литературному творчеству. В конце мая 1845 года Ф.М. Достоевский завершил первый роман «Бедные люди». Книга была с восторгом принята Н.А. Некрасовым и В.Г. Белинским. Достоевский стал знаменитым еще до публикации романа. Через много лет Достоевский вспоминал слова Белинского в «Дневнике писателя»: «Вам правда открыта и

возвещена как художнику, досталась как дар, цените же ваш дар и оставайтесь верным и будете великим писателем!..» Это была самая восхитительная минута во всей моей жизни...»

Громкая писательская слава позволила Достоевскому значительно расширить круг своих знакомств. Многие знакомые стали прототипами героев будущих произведений писателя, с другими он был связан многолетней дружбой, близостью идейных взглядов, принципиальной позицией в литературе и публицистике. Осенью 1848 года Достоевский познакомился с Н.А. Спешневым, называвшим себя коммунистом. Вокруг Спешнева вскоре сплотилось семеро наиболее радикальных петрашевцев, составив особое тайное общество. Достоевский стал членом этого общества, целью которого было создание нелегальной типографии и, в конечном счете осуществление переворота в России. Ранним утром 23 апреля 1849 года писатель в числе многих петрашевцев был арестован и провёл восемь месяцев в качестве заключенного в Петропавловской крепости. На допросах Достоевский старался предоставить следствию минимум компрометирующей информации. Хотя Достоевский и отрицал предъявленные ему обвинения, судом он был признан «одним из важнейших преступников». Следующие четыре года Достоевский провёл на каторге в Омске.

В конце января 1854 года пришли «свобода, новая жизнь, воскресенье из мертвых». Помилование Достоевскому (т. е. полная амнистия и разрешение публиковаться) было объявлено по высочайшему указу 17 апреля 1857 года, согласно которому права дворянства возвращались как декабристам, так и всем петрашевцам. Период заключения и военной службы был поворотным в жизни Достоевского: из ещё не определившегося в жизни «искателя правды в человеке» он превратился в глубоко религиозного человека, единственным идеалом которого на всю последующую жизнь стал Иисус Христос.

В 1859 году были опубликованы повести Достоевского «Дядюшкин сон» и «Село Степанчиково и его обитатели» в журнале «Отечественные записки». Таким образом, Достоевский вернулся в литературу. Физические и

моральные страдания писателя в годы каторги и солдатской службы стали отправным пунктом душевного перелома, сопровождавшегося крахом социалистических иллюзий Достоевского. По возвращении в Петербург в 1859 году, Достоевский стал заниматься не только художественной литературой, одновременно он выступает как активный публицист (в 1860-е гг. – в журналах "Время" и "Эпоха", в 70-е гг. – в "Дневнике писателя"). При этом писатель разрабатывает теорию "почвенничества", в некоторых чертах сближающуюся со славянофильством. На первый план выходит проблема особенностей пути исторического развития России, ее миссии в достижении счастья рода человеческого. Большую роль играли идеи единения народа с царем и православной церковью, утверждалась истинность православной веры и необходимость нравственного самосовершенствования.

Начавший свою идейную эволюцию как социалист, Достоевский на каторге, по его словам, пережил процесс «перерождения убеждений»: по-прежнему остро воспринимая социальную несправедливость, мечтая о более счастливом и гармоничном жизнеустройстве, он видит теперь отправной пункт не во внешнем преобразовании социальной среды, а, прежде всего, во внутреннем преображении личности. «...Никакое уничтожение бедности, никакая организация труда не спасут человека от ненормальности, а следовательно, от виновности и преступности» [1]. В «Дневнике писателя» находим развернутую аргументацию по сему поводу: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о «среде» доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак табаку человеку захочется, а денег нет, так убить другого, чтобы достать табаку...» [2].

После возвращения писателя в столицу в 1861 братья Федор и Михаил Достоевские начинают издание журнала «Время», программа которого

предусматривала прекращение старой распри между западниками и славянофилами, которой надо положить конец. Постепенно формируется идея почвенничества - мирного объединения высших слоев общества с «почвой». Почвой выступает русский народ, который «сохраняет идеалы христианского «всебратского единения» в любви. «Вот наш русский социализм...» [3].

В 1860-х - начале 80-х годов Достоевский создает свои знаменитые романы «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871), «Братья Карамазовы» (1879-1880) Весьма важным для понимания мировоззрения Достоевского является «Дневник писателя», в котором он регулярно публиковал литературные и публицистические заметки в 1875-1881 годах. Примечательнейшим фактом в жизни Достоевского стало его выступление на «Пушкинском празднике» (май 1880) в Москве. Его речь о «всечеловеческом и всеединящем» характере русского духа произвела неизгладимое впечатление на все русское общество.

Мысль Достоевского была сосредоточена вокруг вопросов философии духа. Это темы антропологии, философии истории, этики и религии. Причем идеи писателя не высказываются в отвлеченной, абстрактной форме, они обнаруживаются в размышлениях, спорах и поступках его литературных героев. Проблемы смысла жизни, свободы и ответственности, веры и неверия, рассудка и морали - все эти проблемы ставит Достоевский, как в художественных произведениях, так и в публицистических статьях. Именно в глубине человеческой души сталкиваются, борются, вступают в диалог, а порой и «взаимно переходят» друг в друга «демоническое» и «божественное», сознательное и бессознательное. Причем для писателя каждый литературный герой - личность, способная делать выбор между добром и злом, Богом и бесами.

Весьма просто выглядели взаимоотношения общества и личности с точки зрения просветителей. Личность осваивает нормы поведения, существующие в данной социальной среде и, соответственно воспроизводит их своим

поведением. Подобно жидкому гипсу, человеческому сознанию надлежит принимать предложенную форму. Эта примитивная теория совершенно не устраивает писателя. Как пишет Ю.Т.Кудрявцев, Достоевский «создал свою философию человека..., он показал нам сложность и алогичность человека... Вскрыл роль в поступках человека влияние не только сознания, но и бессознательного. На фоне стремления упростить человека... мысли Достоевского воспринимаются как уважение автономии и первозданности человека» [4].

В самом деле, реакция на социальные воздействия со стороны индивида может быть весьма индивидуальной. Это не только пассивное восприятие, но и вынужденное подчинение (с ненавистью и проклятьями). А возможно, сознательное неповиновение, бунт. Ожесточение способно приводить к теории анархо-индивидуалистического бунта, к культу сильной личности, имеющей право даже на преступление во имя самоутверждения. Этот бунт, полагает писатель, должен быть идейно обоснованным. В романе «Преступление и наказание» у Раскольникова появляется идея, что сильному человеку дозволено все: «кто я – тварь дрожащая, или я право имею?» Первый этап: Раскольников изолирует себя от общества, возникает своеобразное «подполье», в котором он растит и пестует идею собственного величия. Далее «сильная личность» приступает к практическому действию...

На первый взгляд все просто: убить старуху-процентщицу, взять деньги и на эти деньги совершить много добрых дел, стать благодетелем человечества. Но вот беда, вместо одной жизни отнято три (вместе с не родившимся ребенком). Да и сознание совершенного преступления терзает душу и мучает. Кровь, пролитая по расчету («по совести!») вопиет к Господу, не укладывается в прежнюю якобы рациональную схему. Казалось, была арифметика: благо сотен и тысяч людей важнее одной смерти. Но бухгалтерия оказалась двойною. Я (Великий) решаю, кому жить, а кому умереть, следовательно, я важнее не только несчастной старушонки, но и тысяч людей. Уж слишком все уродливо для благодетеля человечества! Об

этом же и сон Раскольникова, в котором идеи-«трихины», вселившиеся в людей заставляют убивать без разбора.

В «Преступлении и наказании» были со всей остротой поставлены проблемы ответственности человека, сочетания свободы воли с абсолютным моральным законом. Немецкий философ Р. Лаут в книге «Философия Достоевского», отмечал, что, «по Достоевскому, ...деятельная любовь... возвращает к Богу; она спасительное деяние для того, кто не может найти выход из своих близких к отчаянию сомнений... Предпосылкой для подлинной любви является признание виновности за всех и вся, покоящаяся на общности всех людей... Очищение от злобности и несовершенства... принесет людям этическую свободу и сделает способными любить. Этим своим глубочайшим стремлением Достоевский указал людям путь, помогающий им возродиться и защититься от отчаяния» [5]. С христианскими идеалами тесно связаны концепции Достоевского о миссии русского народа.

Вся идейно-нравственная проблематика творчества Ф.М. Достоевского на протяжении четырех десятилетий (1840-70 годы) не была надуманной или искусственно сконструированной. Напротив, она вполне органично вписывалась в содержание идейных и нравственных исканий эпохи. В этом смысле, в художественных образах отразились идейные метания российской интеллигенции: от страстных обличений «неистового Виссариона», через «мыслящих реалистов» 1860-х годов до «друзей народа» 1870-х. Попытки утверждения идеалов путем проверки их на «пробном камне» российской действительности выявляли их слабость и односторонность. В этом и заключалась причина сформировавшейся у писателя убежденности, что есть более глубокая правда, которая не сводима к рецептам скоропалительных попыток политического освобождения народа. Это та безусловная правда, которая заложена в традиционном многовековом укладе хозяйственной и духовной жизни России, в православной вере. Вот наиболее простой ответ на вопрос о почвенничестве.

Главной философской проблемой для Достоевского была проблема человека, над разрешением которой он бился всю свою жизнь. Этот вопрос занимал писателя уже в юности, о чём он писал брату Михаилу 16 августа 1839 года: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и, ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [6]. Наиболее философским из романов Достоевского большинство исследователей считают «Братьев Карамазовых». Роман имеет детективную фабулу: действие строится вокруг события преступления – убийства Федора Карамазова, отца трех братьев. Каждый из них по-своему переживает это событие. Подозрение падает на среднего брата – Дмитрия Карамазова. С этой внешней канвой событий связаны события духовного мира, более значимые с точки зрения философского содержания романа.

Действия каждого из братьев обусловлены стилем его жизни, его отношением к миру. Иван живет в мире рациональных идей, Дмитрия терзают необузданные страсти, Алексей является воплощением религиозной духовности, деятельной любви к Богу и людям. Никто из трех братьев не совершил убийство, но у каждого свое отношение к этому событию. В частности, Иван давно вынашивал мысль, что смерть распутного и скандально известного «папаши» - событие о котором не стоит сожалеть. У Дмитрия были свои причины ненавидеть отца в связи с сексуальным соперничеством. Только Алеша далек от грешных мыслей и желает всем добра. Именно он выступает положительным героем.

Вопрос о христианской природе мировоззрения Достоевского с исчерпывающей полнотой рассмотрен в книге Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание». Исходным пунктом мировоззрения писателя было то, что Бог есть Абсолютное Добро и Абсолютное совершенство. Ограниченные существа, составляющие мир, могут достигнуть высшего совершенства не иначе, как вступая в союз с этим сокровищем добра, приобщаемые Его благодатною помощью к полноте Его

жизни. Если такое абсолютно совершенное бытие не существует изначально, то и в будущем путем мировой эволюции оно никогда не возникнет...В самом деле, если Бога как первичной всеобъемлющей абсолютной ценности нет, то внутри мира нет абсолютных ценностей: абсолютная красота, совершенное нравственное добро, совершенная полнота жизни возможны в мире лишь как аналоги нравственных совершенств, творимые свободно и соборно множеством лиц [7].

Бог для Достоевского в известной степени предзадан, ибо в понимании Его нельзя идти от эмпирических фактов. «Человек идет от многообразия к синтезу, от фактов к обобщению и познанию. Натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, самораскрывающий себя в многообразии» [8]. Человек испытывает влияние и противоположного полюса мира – князя мира сего. Сатана желает подменить собою Бога и такой выбор он предлагает человеку. Я сам формирую ценности, никто не смеет руководить мной, осуждать или даже просто давать оценку моим действиям. Как отмечал Н.О. Лосский, такое «абсолютно гордое» существо приписывает себе Божественные свойства и хочет само стать на место Бога. Отсюда возникает соперничество гордеца с Богом, активное богоборчество, неуспех этой борьбы и поэтому жгучая ненависть к Богу [9]. Именно безграничная гордыня приводит Ставрогина к эгоцентризму, замкнутости и презрению к людям. Главная идея, что он сам только может себя судить, привела этого человека к утрате границы между подвигом и преступлением, благородным и низким поступком.

Излюбленная идея «бесов», т.е. людей ненавидящих Бога выражается в желании перестроить социальный мир по своему усмотрению, создать мир, в котором нет места вере в Бога. В 1872 он написал роман «Бесы» – пророческое предостережение против чудовищных последствий социалистической доктрины. «Смута», «безграничный деспотизм, «обращение девяти десятых людей в рабство», «снятие ста миллионов голов», «полное послушание, полная безличность», «атеизм», «шпионство».

«Каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом», «мы пустим пьянство, сплетни, донос».

В «Дневнике писателя», анализируя политическую и общественную жизнь России и Запада, Достоевский любые факты текущей жизни стремится ввести в широкий философско-исторический контекст. При этом явственно сказывается главная черта его мировоззрения – неприятие им революции; социализм он определяет как «повсеместный грабеж», как «мрак и ужас, приготовляемый человечеству», как «такой хаос, нечто до того грубое, слепое и бесчеловечное, что все здание рухнет под проклятиями человечества» [10]. Самый антиреволюционный роман Достоевский характеризовал следующим образом: «В моем романе «Бесы» те многообразные и разнообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердцем и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению ... чудовищного злодейства. На всем свете всегда так, всегда и с начала веков во времена переходные... Но у нас это более чем где-нибудь возможно и именно в наше время...» [11]. Как видим, вновь появляется мысль об «идеях-трихинах», способных извратить нравственное сознание молодежи.

Что руководит нравственным чувством русского народа в сложные периоды его истории? « Он [народ] мог споткнуться и упасть с первых шагов на новом пути; но очнуться надо было непременно, а очнувшись, он вдруг увидел, как он «жалок и беден, и слеп, и нищ, и наг». Главное, правды захотелось, правды во что бы то ни стало... Потому что никаким развратом, никаким давлением и никаким унижением не истребишь, не замертишь и не искоренишь в сердце народа нашего жажду правды, ибо эта жажда ему дороже всего» [12]. В основе этой правды – вера православная. «Не в православии ли одном сохранился божественный лик Христа во всей его чистоте? И может быть, главнейшее предызбрание народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтобы сохранить у себя этот божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время, явить этот образ миру, потерявшему пути свои!» [13]. Отметим, что приведенные

утверждения Достоевский высказывает, в основном, в форме риторических вопросов. Следовательно, безапелляционно утверждать он не решается, но верит, что, в конечном счете, так и случится.

Мысль о месте России во всемирной истории постоянно занимала писателя. Петровская «Россия вовсе была не Европа, а другое существо». Славянофилы прямо указывали, «что западники уравнивают нечто непохожее и несоизмеримое и что заключение, которое пригодно для Европы, вовсе неприменимо к России». По мнению Достоевского, «идеи всемирного человеческого обновления» должны явиться «в виде божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле и которая всецело сохраняется в православии». Речь о Пушкине стала философским завещанием русского писателя: «всемирная отзывчивость» русского человека воплотилась в национальном гении Пушкине. Русский национальный идеал «всечеловечности» не несёт враждебности Западу. Речь Достоевского о Пушкине укрепила авторитет писателя как властителя дум русского общества и примирила, правда, на весьма короткое время, два противоборствующих лагеря - западников и славянофилов.

2. Лев Николаевич Толстой (1828 – 1910) родился в богатой аристократической семье графа Н.И. Толстого. Будущий великий писатель получил прекрасное домашнее образование, которое позволило поступить в Казанский университет. Но вскоре университет он бросил, видимо показалось скучным систематическое обучение. После ухода из университета молодой аристократ ищет сферу применения своих многогранных способностей. Неожиданно он берется самостоятельно управлять имением (1847 год), после чего поступает на службу в Тульское дворянское собрание (1849 год) и, наконец, Л.Н. Толстой поступает на военную службу и уезжает служить на Кавказ, а затем в Севастополь, где участвовал в Крымской войне. В обороне Севастополя молодой писатель проявил личную храбрость, за что был награжден орденом Святой Анны и медалью «За защиту Севастополя». Первые итоги своего жизненного опыта молодой писатель выразил в

повести «Детство». За ней последовали «Севастопольские рассказы», принесшие автору известность в читательских кругах.

Молодому писателю была присуща необычайная яркость в восприятии жизни, а также ощущение непоправимого трагизма смерти. Он был один из первых в мировой литературе, кого постоянно «мучили» экзистенциальные* проблемы: смысл жизни, как он обнаруживается перед лицом смерти; смерть физическая и «жизнь вечная»; религиозная вера и нигилистический соблазн неверия. Производными от этих фундаментальных проблем личностного бытия выступали рассуждения об отношениях человека и общества, личности и государства, искусства и практической жизни.

Для мироощущения Л.Н. Толстого характерно глубочайшее чувство единства человека с окружающим миром – с землей и небом, с деревьями и травами, со всеми живыми существами, населяющими землю. Например, из повести «Казачьи» вспомним восприятие Олениным окружающей природы.

Неприятие Л.Н. Толстым антропоцентризма весьма точно подметил Н.А. Бердяев: «Для Достоевского в центре стоял человек. Для Толстого человек есть лишь часть космической жизни и человек должен слиться с божественной природой. Самое художество его есть космическое, в нем как бы космическая жизнь сама себя выражает» [14].

На протяжении всей жизни Толстой предпринимал настойчивые попытки понять жизнь народа, причины его бедственного положения, его мечты и чаяния. Так было во время подготовки крестьянской реформы 1861 года, во время переписи городского населения в Москве в 1882 году, а также в период работы в комитетах помощи голодающим в 1891 году. Картины нищеты и бедствий потрясли писателя и непосредственно выразились в его публицистике, например, в статье «Так что же нам делать?».

* Слово «экзистенция» означает существование. Имеется в виду некое внутреннее существование человеческого Я, в котором выражается уникальность человеческой личности. Эта уникальность существует процессуально, как «открытая возможность», она принципиально несводима к набору социальных знаний, умений, или ролей.

Каждый раз, пытаясь помочь бедствующему народу, писатель сталкивался с двойственной ситуацией: с одной стороны, непонимание мотивов его действий самими крестьянами, а, с другой – недовольство и враждебность дворянства. Ощущение пустоты и бесперспективности собственного существования привели Толстого к духовному кризису, что нашло выражение в книге «Исповедь». «Жизнь моя остановилась /.../ Я как будто бы жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти, и ясно увидел, что впереди ничего кроме гибели. И остановиться нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видеть, что ничего нет впереди» [15].

Иными словами, Л. Толстой, достигнув середины жизни, остро ощутил отсутствие смысла своего индивидуального бытия. «Невольно мне представлялось, что где-то есть кто-то, который потешается глядя на меня, как я целые 30-40 лет жил, жил учась развиваясь, возрастая телом и духом, и как я теперь, совсем окрепнув умом, дойдя до той вершины жизни, с которой открывается вся она, как я дурак-дураком стою на этой вершине...» [16]. Со всей ясностью перед писателем возник вопрос: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» [17]. Разные есть пути поиска смысла жизни. Это путь гедонизма, путь религиозной веры, путь прагматизма и путь эгоцентризма. Но ни один из этих подходов писателя не устраивал.

Выход из нравственного тупика оказался простым: «Я взгляделся в жизнь прошедших и современных мне огромных масс людей. И я увидел таких, понявших смысл жизни, умеющих жить и умирать не двух. Трех, десять, а сотни, тысячи, миллионы. И все они бесконечно различные по своему нраву, уму, образованию, положению, все одинаково и совершенно противоположно моему неведению знали смысл жизни и смерти, спокойно трудились, переносили лишения и страдания, жили и умирали, видя в этом не суету, а добро» [18].

Народ инстинктивно ощущает, в чем смысл существования, не ставя вопрос на уровне рефлексивного мышления. Именно это нравится писателю:

«Простой трудовой народ вокруг меня есть русский народ, и я обратился к нему, и к тому смыслу, который он предает жизни». Не выдвигает простой мужик философской аргументации. Но именно так и следует жить: «Сколько раз я завидовал мужикам за их безграмотность и неученость. Из тех положений веры, из которых для меня выходили явные бессмыслицы, для них не выходило ничего ложного; они могли принимать их и могли верить в истину...» [19]. Слиться с народом и принять его нравственную позицию - вот выход, открывшийся Льву Толстому.

Возникает вопрос: как помочь народу устроить жизнь на началах справедливости? Писатель строит утопические проекты об уничтожении социального неравенства путем запрета денежного обращения. Но причина существования денег – обмен, а последний порожден разделением труда. Следовательно, надо устранить и само разделение труда. Рекомендуется господство натурального хозяйства. Справляться с многообразными задачами в таком хозяйстве можно следующим образом: «Чтобы одна часть дня – первая упряжка – была посвящена тяжелому труду, другая – умственному труду, третья – ремеслам, четвертая – общению с людьми. Мне представлялось, что тогда только уничтожится то ложное разделение труда, которое существует в нашем обществе и установится то справедливое разделение труда, которое не нарушает счастья человека» [20]. Думаю, что комментарии излишни!

Убежище от непоправимого трагизма российского бытия Лев Толстой пытался найти в религии. Но саму религию он понимал нетрадиционно, исключительно как нравственное учение, способное придать смысл земному существованию человека. Писателю кажется, что истинное учение Христа искажено официальной церковью: «От народа скрывается истинное христианское учение, а вместо него преподается ложное, выдаваемое за истинное» [21]. «Воспитан был в православной вере» - писал о себе сам Л.Н. Толстой [22]. Именно православие пробудило в нем сознание

собственного нравственного несовершенства и стремление к преодолению грехов через покаяние.

Позднее Толстой отходит от Церкви, ссылаясь как на грехи ее отдельных служителей, так и на недостаточную разработанность, по его мнению, правил жизни. «Мне нужна и дорога жизнь, основанная на христианских истинах, а церковь мне давала правила жизни, вовсе чуждые дорогим мне истинам» [23]. Вопрос о разногласиях Л.Н. Толстого с православной церковью не раз рассматривался исследователями. Писатель собирался основать какую-то свою, новую религию, однако продолжал упорно называть ее христианством. Вероучение, которое разрабатывалось веками, он стремился коренным образом преобразовать.

История религиозных воззрений писателя имела следующие этапы. Вначале он пытался принимать догматическую сторону православия: «Ну, что ж, - думал я, - церковь, кроме того же смысла любви, смирения и самоотвержения, признает и этот смысл догматический и внешний. Смысл этот чужд мне, даже отталкивает меня, но вредного тут нет ничего» [24]. Эта попытка оторвать догматы церкви от содержания вероучения была весьма наивной, поскольку опиралась на поверхностный рационализм. Толстовское понимание христианства нашло выражение в публицистических трудах: «В чем моя вера» (1884), «Царство Божие внутри нас» (1893), «Христианское учение» (1896). В.С. Соловьев спорил с Толстым по поводу толстовской трактовки христианства, ставил задачу «оправдать веру наших отцов». В спорах с писателем В.С. Соловьев «оставался непоколебимым исповедником Святой Троицы, и, несмотря на свои молодые годы, поражал неумолимую логику и убедительностью» [25]. Толстой же в понимании христианства опирался не только на Новый Завет, но и на учения Сенеки, Марка Аврелия, Конфуция, Будды, Данте Алигьери и т.п. Речь могла идти о попытке создания новой синтетической религии.

В 1901 году Священный Синод православной церкви принял решение об отлучении великого писателя от Церкви. В определении Священного Синода

указывалось на «отпадение от церкви», «ниспровержение всех догматов православной Церкви и самой сущности веры христианской» [26]. Общественность восприняла решение Синода об отлучении Толстого от церкви с возмущением: «Как же так, есть откровенные нигилисты, провозглашающие атеизм и их никто не отлучает?» В том то и дело, что атеисты сами поставили себя вне церкви, какая необходимость их отлучать? А Толстой проповедовал от имени христианства, на деле подвергая полной ревизии православное вероучение.

В мировоззрении Толстого преобладали пантеистические мотивы. Бог для него не личность, а некая безличная вселенская сила, космический разум. Нравственность, напротив, внутреннее дело каждого человека. Поэтому, нравственное возрождение человечества, по мнению Л. Толстого, может начаться только с каждого конкретного человека. Осознать, что Царство Божие находится внутри нас и открыть для себя эту дверь – начало преображения души.

Личность по Толстому является носителем вечной общечеловеческой морали, основанной на принципах любви к ближнему. «Не делай по отношению к другому того, чего ты не хотел бы по отношению к себе» - писатель напоминает «золотое правило» морали, которое близко по содержанию к «категорическому императиву» И. Канта. Именно это Толстой считал истиной на все времена. Иисус Христос в его понимании выступает не как Бог, а как великий мудрец моралист, стоящий в одном ряду с Сократом, Лао-Цзы и Буддой. В эффективности нравственного поведения сам Толстой часто сомневался, во многом это связано было с пониманием неумолимого факта, что история имеет свою внутреннюю логику. Пути ее чаще всего не совпадают с желаниями отдельных людей. Тем не менее, писатели полагал, что именно нравственное сознание отдельных индивидуумов является основой их социальных действий, а в итоге, порождает все формы социальных отношений. Такой подход может быть назван панморализмом. Личность как носитель нравственного сознания выступает основой всего

социального мира. Действия отдельных личностей, суммируясь, создают исторический процесс.

Как объясняет Лев Толстой крупнейшее историческое событие начала XIX века – вторжение Наполеона в Россию? Причины этого события «представляются в неисчислимом количестве. Чем больше мы углубляемся в изыскание причин, тем больше нам их открывается, и всякая отдельно взятая причина или целый ряд причин представляются нам одинаково справедливыми сами по себе, и одинаково ложными в своей ничтожности в сравнении с громадностью события, и одинаково ложными по недействительности своей... произвести совершившееся событие»[27]. Реальное историческое событие по Толстому есть результат множества взаимодействующих человеческих волей. Поэтому, какое либо субстанциальное начало в истории человечества, по его мнению, отсутствует. Стало быть, причины эти все – миллиарды причин – совпали для того, чтобы произвести то, что было. И, следовательно, ничто не было исключительной причиной события, а событие должно было совершиться, только потому, что оно должно было совершиться» [28].

Такой весьма плоский позитивизм*, видимо, не смущает великого писателя. «Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательным орудием для достижения исторических целей. Совершенный поступок невозвратим, и действие его, совпадая по времени с миллионами действий других людей, получает историческое значение» [29]. Согласно Толстому, историческое событие есть результат множества взаимодействующих поступков отдельных людей, который (результат) не совпадает с простой суммой отдельных действий, но есть системный («эмергентный») феномен. «Движение человечества, вытекая из бесчисленного количества человеческих произволов людей, ум человеческий допускает произвольные, прерывные единицы.

* Позитивизм (от лат. «положительный») – одно из направлений западной философии, провозглашающее единственным источником истинного знания эмпирический опыт. Позитивизм исходит из фактов, но ими и ограничивается, отвергая роль теоретического познания.

Первый прием истории состоит в том, чтобы, взяв произвольный ряд непрерывных событий, рассматривать его отдельно от других, тогда как нет, и не может быть начала никакого события, а всегда одно событие вытекает из другого» [30]. Получается своеобразный «закон непрерывности исторического действия», наличие которого отмечал Толстой. Для него важно, что «как ни мелки единицы, которые принимает история, мы чувствуем, что допущение единицы, отделённой от другой, допущение начала какого-нибудь явления..., ложны сами по себе» [31]. Напрашивается вывод, что Л.Н. Толстой вплотную подошел к идее двойственности (дискретности и непрерывности) исторического действия.

Для разъяснения этой идеи Л.Н. Толстой приводит соображения относительно деятельности полководцев. «Государь отъезжает из армии для того, чтобы не стеснять единство власти главнокомандующего, и надеется, что будут приняты более решительные меры; но положение начальства армий еще более путается и ослабевает. Бенигсен, великий князь и еще рой генерал-адъютантов остаются при армии с тем, чтобы следить за действиями главнокомандующего и возбуждать его к энергии. Барклай, еще менее чувствуя себя свободным под глазами всех этих глаз государевых, делается еще осторожнее для решительных действий и избегает сражений».

Пожалуй, наиболее известная моральная идея Льва Толстого – идея непротивления злу силой. Эта идея показала свою теоретическую несостоятельность и практическую вредность. Проблема была подробно рассмотрена И.А. Ильиным.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972-1990. - Т.25. С. 201.
2. Достоевский. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972-1990. - Т. 21. С. 16.
3. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972-1990. - Т.27. С.19.
4. Кудрявцев Ю.Т. Три круга Достоевского.- М.. 1991. - С.394.
5. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. - М., 1996. - С. 403.

6. Достоевский Ф. М., Письма Т. 2. – М. 1930. - С. 169.
7. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М. 1994. – С. 87.
8. Цитируется по: Лосский Н.О. Указ. соч. – С. 92.
9. См.: Лосский Н.О. Указ соч. – С.138.
10. Достоевский Ф.М.. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972-1990. - Т. 21. С. 131.
11. Достоевский Ф.М. Там же. С. 58.
12. Достоевский Ф.М. Там же. С. 59.
13. Достоевский Ф.М.. Дневник писателя. Май 1876 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972-1990. - Т. 23. С. 41.
14. Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 205.
15. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Избранное. М., 2010. – С. 49.
16. Там же. С. 50.
17. Там же. С. 54.
18. Там же. С.76.
19. Там же. С. 82, 88.
20. Толстой Л.Н. Избранное.- С.290.
21. Толстой Л.Н. Избранное.- С.491.
22. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Избранное. М., 2010. – С. 49.
23. Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Избранное. М., 2010. – С. 325.
24. Там же. С.
25. Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников. Т.1. – М. 1978. – С. 246-247.
26. См.: Лев Толстой: pro et contra. – СПб. 2000. – С. 345 – 347.
27. Толстой Л.Н. Война и мир// Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 12 томах. - Т.5.- М.1984. – С. 6-7.
28. Толстой Л.Н. Там же. С. 7.
29. Там же. С. 8.
30. Там же. С.278.
31. Там же.

Лекция 7. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА

1. Биография и основные идеи В.С. Соловьева.
2. Концепция мирового эволюционного процесса.
3. Проблема человека и нравственная философия.

1. Владимира Сергеевича Соловьева (1853 – 1900) называют крупнейшим русским философом-идеалистом XIX века. Его биография внешне как будто лишена была значительных событий, а драма его идей разворачивалась как внутренняя духовная драма. Родился будущий философ в семье выдающегося историка Сергея Михайловича Соловьева. Напряженная научная деятельность отца, безусловно, накладывала отпечаток на формирование отношения сына к науке и жизни.

Среднее образование юный Владимир Соловьев получил в 5-ой московской гимназии. Высшее образование было получено в Московском университете, в котором он обучался вначале на физико-математическом, а затем на историко-филологическом факультете. Магистерская диссертация написана была в 1874 году, называлась «Критика западной философии. Против позитивистов». После непродолжительной работы в Москве, Вл. Соловьев переезжает в С-Петербург для преподавательской работы, где защитил докторскую диссертацию: «Критика отвлеченных начал». Все последующие труды В.С. Соловьева посвящены проблемам философии, теологии и этики. Философ ставит себе масштабную задачу: создание всеобъемлющей системы христианской философии, которая могла бы послужить теоретическим обоснованием православия.

Система Соловьева была призвана связать воедино философскую и теологическую проблематику. Она строится на основе синтеза разных элементов – христианской мистики, рационалистической философии, естественнонаучных данных. Своими учителями в философии Соловьев считал Платона, Августина Блаженного, И. Канта, А. Шопенгауэра.

Объединяет эти источники, по мнению Соловьева проблема Богочеловека, т.е. спасения Человека в сотрудничестве с Богом. Признание абстрактного Бога, без его живой связи с природой, обществом и человеком он клеймит, называя словом «клерикализм».

Истина достижима лишь в контексте понимания всей действительности в её конкретности. Сущее, рассматриваемое во всей его множественности и в его безусловном единстве (в Абсолюте). «Когда я говорю, истина есть сущее, то утверждаю только, что истина *есть*, то есть, что этому понятию соответствует некий действительный субъект. Чем же она может быть? На этот вопрос отвечают два другие предиката – единое и всё, в которых предполагаемый субъект истины, сущее, получает свое объективное содержание» [1]. На верхней ступени сложной мировой иерархии находится Бог (Абсолют). Он выстраивает мир как некую системную целостность, в которой все уровни и компоненты бытия гармонизированы. Слово «Абсолютное» означает, «во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное, и, во-вторых, завершённое, законченное, полное, всецелое...». Оно включает в себе всякое бытие известным образом, именно, в его положительной силе или производящем начале [2]. Именно в Боге-Творце залог потенциального единства человека с природой и его собственной духовной природой.

В.С. Соловьев критиковал предшествовавшую ему европейскую философию за ее абстрактность, т.е. гипостазирование отдельных аспектов процесса познания, в этом и заключалась его «критика отвлеченных начал». Отдельные понятия (категории) порождаются как итог теоретической обработки данных опыта. Эти категории выражают собой не целостный предмет познания, а лишь его отдельные характеристики (предикаты). «Вообще научный опыт открывает нам только относительную действительность, а не безусловную необходимость явлений, дает нам только факты, а не законы...»[3]. Подлинная задача познания: достижение конкретности через познание положительного всеединства.

По поводу истинно Сущего как основы всякого феноменального бытия: «Если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе *исключительно*, за ним уже утверждается некое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное...»[4]. Таким образом, бытие рассматривается как предикат Сущего, тем самым утверждается относительность бытия и абсолютность Сущего: «истинно-сущее должно заключать в себе положительное основание *всего*; в противном случае если оно только противопоставляется всему, как его простое отрицание, то оно, тем самым, превращается в ничто» [5]. Здесь явно видна параллель с гегелевской диалектикой бытия и ничто.

Последовательный идеалистический монизм Соловьева строится на идеях Платона. Отдельная большая тема: философия В.С. Соловьева как продолжение линии русского платонизма. Обычно называют три главных имени - Г.С.Сковорода, П.Д. Юркевич и В.С.Соловьев. В специальных исследованиях эта тема раскрыта более полно [6]. Для нас важно констатировать сам факт причастности философских идей Владимира Соловьева к феномену платонизма. В самом деле, Владимир Соловьев являлся биографом и переводчиком произведений Платона, а как оригинальный мыслитель, он включил основные идеи платонизма в структуру собственного мировоззрения.

Философия всеединства В.С. Соловьева включала в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам: а) миру умопостигаемого бытия и б) миру чувственно воспринимаемых вещей. Философское мирозерцание Владимира 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 [7].

2. Объединяя многообразие природного и социального мира в некое всеединство, В.С. Соловьев обещает «развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными природными – реализовать его как всеединое...». Сам процесс творения мира Богом философ не представляет себе как одномоментный акт. Происходило собирание хаоса силою всемирного тяготения, затем гармоничное различие «вселенского тела» электромагнитными силами, возникновение жизни как органического единства и, наконец, появление Человека – все это ряд «повышений бытия». Такую схему мирового эволюционного процесса философ излагает в работе «Чтения о богочеловечестве».

Признает Соловьев и относительную истинность понятия *материя*: «Материя есть чистое бесконечное бытие, безусловно, простая и единая субстанция. Она всецело заключена в самой себе, составляющая ее бесконечность, обнаруживается для другого, для субъекта, как безусловная непроницаемость. В этом едином, себе равном свойстве заключается вся истинность бытия...» [8]. Но из такого абстрактного материального единства множественность мира не выводима. «В самом деле, если подлинно есть только единое, то множественность видимого бытия не может иметь основания...» [9]. Если под «познаваемым» будем понимать сущий-сам-по-себе предмет познания, то «только абсолютное первоначало познаваемо, но оно одно только и познаваемо в собственном смысле, так как оно одно подлинно сущее». Но оно «никогда само не сможет быть материальным содержанием познания, никогда не может, как такое, перейти в бытие, превратиться в объект...» [10].

Весьма интересной была идея об предзаданной направленности мирового эволюционного процесса: «Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемою этим хаосом мировую душу, или природою, которая все более и более поддается мыслительным внушениям зиждительного начала, творит в ней и через неё сложное и великолепное тело нашей Вселенной. Творение это есть *процесс*,

имеющий две тесно между собою связанные идеи, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т.е. *света и жизни*, в различных формах природной красоты; особенная же цель есть создание человека» [11].

Человек как высшая ступень осуществления Божественного плана творения также имеет свою цель в космическом процессе. Человечество – Богоземля, т.е. посредник между Богом и природой. Философ полагает в будущем «соединение материи с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного совершенного человека...» [12]. Очень важной для понимания содержания философской антропологии Соловьева является работа «Чтения о богочеловечестве» Весь мировой процесс трактуется в ней, - по мнению В.В. Зеньковского, - как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира. Учение о человеке освещено общей космогонической идеей, более отчётливо, чем в предыдущих работах Соловьева, здесь до конца раскрывается учение о том, что в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом *в сознании* [13].

В.С. Соловьев выделяет три главные ступени мирового эволюционного процесса: «Первая, когда космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела – эпоха звездная или астральная; вторая, когда эти тела становятся базисом развития более сложных сил (т.е. форм мирового единства) – теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма...и, наконец, третья эпоха, когда в пределах такой системы, является слияние единящей формы с осиленными ею материальными элементами *в жизни органической*» [14]. Вот вам и учение о формах движения материи, вполне солидарное с Энгельсом! И, наконец, «когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи, как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности» [15].

Божество не может быть *только* личностью, только я. Будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция (кстати, субстанция как субъект – идея Гегеля). Субстанция проявляет себя во всем существующем. В этом плане, первым философом, обосновавшим необходимость Логоса (слова) как выразителя божественной универсальной сущности был Филон Александрийский. Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности. Для того чтобы не только он сам как субъект, но и *то, чего он есть субъект*, т.е. вся полнота абсолютного содержания из потенциальной (полноты) стала актуальной, необходим акт самоопределения. Истинно *единое* не исключает множественности, а напротив производит ее в себе. Таким образом, Соловьев обосновывает триединство Божества через три отношения. *Во-первых*, оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциональном единстве; *во-вторых*, оно полагается как осуществляющее свое абсолютное содержание; *в-третьих*, оно полагается как осуществляющее себя в своем содержании – другими словами как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее [16]. В этих положениях, несомненно, видны мотивы гегелевской диалектики, применённой, следует отметить, весьма уместно.

Осуществляется в мире божественное содержание через богочеловека – Иисуса Христа. Именно с момента боговоплощения начинается соединение мира, т.е. процесс возрождения мира Богом совместно с человеком. В этом процессе велика роль еще одного субъекта – Души мира или Софии. Учение о Софии вызывало острые дискуссии как среди сторонников философии Соловьева, так и среди внешних критиков. То София - творческое начало, присущее самому Божеству, то она отождествляется с неким духовным началом в самой материи, то говорится, что София - это «начало человечества, идеальный или нормальный человек». Резонно возникает сомнение: следует ли наделять Божество дополнительно к трем лицам еще и женской ипостасью?

3. Вслед за Гегелем, Соловьеву присуще острое понимание родовой сущности человека, проявляемой в каждой отдельной личности. *«Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности или особая форма бесконечного содержания»* [17]. Пожалуй, под такой формулировкой мог бы подписаться и Карл Маркс, но, что отличает антропологию Соловьева, акцент делается не на социальной сущности человека, а на том, что он выступает образом и подобием Божьим, в этом собственно и состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав. За этим следует и социальная сторона человеческого мира: *«Жизнь человека уже сама по себе... есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно-личным, - чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное* [18].

Связывает в некое единство Бога, человека и природу *любовь* как универсальная космическая сила. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого и этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Абсолютное, будучи началом своего другого или единством себя и этого другого, т.е. любовью, не может перестать быть самим собой. В силу сказанного, главной задачей философии является «оправдание добра», иными словами, показ абсолютной необходимости торжества божественного начала в жизни людей. Не случайно одно из главных произведений Соловьева так и называлось: «Оправдание добра».

Человек содержит в себе два начала: природное (животное) и духовное, связывающее его с Богом-творцом. Исторический процесс есть путь духовного восхождения от господства биологического начала к прогрессирующему нарастанию духовного (нравственного) содержания

человеческой личности и (в конечном счете) к богочеловечеству. В процессе духовного восхождения человечества, божественное содержание Софии одухотворяет человека, а через него – мир в целом.

По мысли Соловьева, основой морали выступают три чувства: стыда, жалости и благоговения, они исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. *Господство* над материальной чувственностью, *солидарность* с живыми существами и внутреннее добровольное *подчинение* сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества» [19]. Путь к достижению нравственной свободы – любовь к ближнему, самоотречение, отказ каждого христианина от своеволия. Христианская вера является залогом единства всех людей. Только на этом пути достижимы цельность жизни и любовь к людям.

Даже из этого краткого обзора основных идей Владимира Соловьева можно видеть, что его философия носила системный характер. Это была система, основанная на принципах идеалистического монизма, логические связи всех компонентов системы были достаточно обоснованы с применением принципов диалектической логики.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 1. – С.692.
2. Там же. С. 703.
3. Там же. С. 660.
4. Там же. С. 749.
5. Там же. С. 590.
6. См.: 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;

7. См.: Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. Вып. 6. - М. 2000.

8. Там же. С.624.

9. Там же.

10. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 2. – С. 221.

11. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 2. – С. 388 -389.

12. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 2. – С. 313.

13. Зеньковский В.В. Указ. соч. Т.2. – С.54.

14. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Спор о справедливости: Сочинения-М.1999.–С.162.

15. Там же.

16. См.: Там же. С. 93, 103, 105, 108, 109.

17. См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 1. – С. 282.

18. Там же. С. 286.

19. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 1. – С. 130.

Лекция 8. МАРКСИЗМ В РОССИИ: конец XIX – начало XX века

1. Г.В. Плеханов – первый русский марксист.
2. «Вклад» В.И. Ленина в развитие марксистской философии.
3. Поиски нового аспекта марксистской философии: А.А. Богданов и его «Тектология».

1. Начиная с 1870- годов возникают принципиально новые явления в общественной жизни России. Речь идет о рабочем движении. Развитие капитализма сопровождалось формированием быстро растущего нового класса – пролетариата. Эти процессы не остались незамеченными представителями революционно-демократической интеллигенции, тем более, что упования «народников» на возможность крестьянской революции показали свою полную несостоятельность. В этих условиях группа революционеров-нелегалов (организация «Черный передел») отказалась от идеологии народничества и обратилась к теории марксизма.

Георгий Валентинович Плеханов родился в небогатой дворянской семье в селе Гудаловка Тамбовской губернии. С 1874 года учился в Санкт-Петербургском горном институте. В 1876 году был отчислен по официальной версии за «невзнос платы», а фактически за участие в студенческом движении. С 1875 года началась его революционная деятельность. Сначала он был в кружке сторонников Бакунина, позднее - в организации "Земля и Воля", в которой Г. В. Плеханов стал одним из теоретиков. С 1879 года произошел раскол «Земли и воли» на «Народную волю» и «Черный передел». Как руководитель «Черного передела» Плеханов принципиально выступил против политического террора.

Еще в феврале 1878 года Плеханов публикует статью «Законы экономического развития общества и задачи социализма в России». В целом статья была выдержана в духе бакунизма, но автор показал, что ему импонирует социально-экономическая сторона учения К. Маркса. В 1982

году мыслитель переводит на русский язык «Манифест коммунистической партии», который был опубликован с предисловием, написанным К. Марксом и Ф. Энгельсом по просьбе П.Л. Лаврова. Все более очевидной для талантливого мыслителя становится утопичность и практическая неосуществимость народнических догм о крестьянской революции и общинном пути построения социализма. Альтернативной социальной концепцией для Плеханова стал марксизм. Он порывает с народничеством и принимает активное участие в создании первой организации русских марксистов - группы "Освобождение труда" (с 1883 года), просуществовавшей до 1903 года.

Г.В. Плеханов активно занимается публицистической деятельностью, переводит на русский язык произведения Маркса и Энгельса, много печатается в России, часто под псевдонимом Бельтов. В 1895 г. вышла в свет его первая большая работа «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», ставшая программной для русских марксистов. В ней Плеханов, критикуя исторические построения Н.К. Михайловского, изложил суть материалистического понимания истории К.Маркса. Отныне в центре исследовательских интересов Плеханова будут находиться проблемы философского и исторического материализма. Интерпретация и творческая разработка марксистской философии стали содержанием его научной деятельности.

Как теоретик марксизма и деятель международного рабочего движения Плеханов имел широкое международное признание. Основные сочинения Г.В. Плеханова: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»; «О материалистическом понимании истории»; «К вопросу о роли личности в истории»; «Основные вопросы марксизма»; «Наши разногласия»; «История русской общественной мысли»; «Н.Г. Чернышевский».

Г.В. Плеханов занимался не только проблемами социальной философии, но и эстетики, истории общественной мысли. Будущий вождь пролетарской революции В.И. Ульянов (Ленин) в начале XX века признавал теоретический

приоритет Г.В. Плеханова, но с 1903 года между ними начались разногласия. В 1903 году, после II съезда РСДРП, Плеханов выступил против Ленина по важнейшим вопросам марксизма и тактики революционной борьбы. В то же время, он занимал в российском социал-демократическом движении особое место, стремясь оставаться "внефракционным" как теоретик, для которого приоритет теории над практикой представлялся бесспорным. После Февральской революции 1917 года Плеханов считал, что с этой революции должен начаться длительный период капиталистического развития России. Поэтому к Октябрьской революции отнесся отрицательно, увидев в ней «нарушение всех исторических законов».

Г.В. Плеханов в России был не только популяризатором и интерпретатором марксизма, но и его теоретиком. Он был основателем социал-демократического движения в России. Теоретик справедливо полагал, что марксистское учение как политическая идеология должно основываться на подлинно научной философии, в которой теоретические основания мировоззрения необходимым образом служат основой практического действия. Философия марксизма, по его мнению, объединяет в единое целое диалектический материализм (онтологию и гносеологию), философию общества (исторический материализм), этику и эстетику. Материалистический монизм, как краеугольный камень научной философии должен быть последовательно выдержан во всех ее разделах.

Как подлинный ученый Г.В. Плеханов разрабатывал проблемы исторического материализма, будучи убежденным, что материалистическое понимание общества основано на большом эмпирическом материале. Это и есть научная философия истории. «От Маркса мы впервые получили материалистическую философию истории человечества», - утверждал Плеханов. Философ не раз отмечал, что основная проблема философии истории - это вопрос о движущих силах исторического развития, которые следует искать в сфере практической деятельности людей. Поэтому исходным пунктом философии истории является проблема взаимоотношений

человека с окружающим его материальным миром, то есть, общественный способ производства. «Отношение человека к географической среде не неизменно: чем больше растут его производительные силы, тем быстрее изменяется отношение общественного человека к природе, тем быстрее подчиняет он ее своей власти.

С другой стороны, чем больше развиваются производительные силы, тем скорее и легче совершается их дальнейшее движение ... этой-то внутренней логике развития производительных сил и подчиняется в последнем счете все общественное развитие». Материальные потребности людей составляют внутренний механизм развития самих производительных сил. «Вы спросите, откуда же берутся нужды, не соответствующие свойствам окружающей среды? Они порождаются в нас...все тем же развитием производительных сил» [1]. В системе плехановской исторической концепции категория "производительные силы" является основной, объясняющей как причины истории в целом, так и развитие отдельных обществ, поскольку "данном состоянием производительных сил обуславливаются внутренние отношения данного общества".

Состояние производительных сил как мера власти человека над природой определяет «свойства социальной среды» - ее экономику (экономические отношения) и психологию (общественное сознание), Признание закона развития производительных сил лежит в основе материалистической парадигмы философии истории. Заявляя о зависимости сознания людей от уровня экономического развития, Плеханов не впадает в вульгарный экономизм, В области психологии, по его мнению, явления общественного сознания, вплоть до политических идей, могут быть объяснены посредством влияния экономического развития только «косвенным образом». «До сих пор мы говорили, что раз даны производительные силы общества, дана и его структура, а, следовательно, и его психология. На этом основании можно было приписать нам ту мысль, что от экономического положения данного общества можно с точностью заключать к складу его идей. Но это не так,

потому что идеологии каждого данного времени всегда стоят в тесной, положительной или отрицательной связи с идеологией предшествующего времени...» [2].

То, каким образом экономический «базис» формирует соответствующую «надстройку», Плеханов обосновывал, выделяя в качестве отдельного звена общественную психологию. Ему принадлежит так называемая пятичленка: «1) состояние производительных сил; 2) обусловленные им экономические отношения; 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической «основе»; 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшем на ней социально-политическим строем, психика общественного человека; 5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой психики».

Потребности социального развития выражаются в объективных интересах масс, в их стремлениях и подвижных настроениях, побуждающих к действию. Таким образом, законы общественного развития осуществляются через более или менее сознательную деятельность людей, в первую очередь классов и больших социальных групп: «народ, вся нация должна быть героем истории». Сила передовых выдающихся личностей и их объединений (особенно — политических партий) состоит в том, что они выражают и отстаивают интересы классов. С этих позиций Плеханов критиковал теорию героев и толпы, которая была проявлением субъективизма народников, усматривал рецидив этого субъективизма в идеях Ленина о внесении сознания в революционное движение извне и перехода к социализму, минуя этап зрелого капитализма. Плеханов доказывал, что исторический материализм далек от крайностей фатализма и волюнтаризма.

"Материализм своей философской грубостью и наивностью отталкивавший ранее многих интеллигентов, превратился в руках Плеханова в заманчивое мировоззрение, поскольку внесение в него диалектического метода создавало впечатление, что такой материализм - всеобъемлющая

теория. Упрощенчество старого материализма типа Фогта и Молешотта казалось преодоленным. Плеханов сам превосходно владел диалектикой, и против его аргументов трудно было бороться. Главное же - в марксизме казалась преодоленной та пропасть, тот дуализм между общеполитическим мировоззрением и областью социального развития, который составлял слабую сторону народников", - так охарактеризовал значение Плеханова исследователь русской философии С.А. Левицкий. На трудах Плеханова воспиталось целое поколение русских марксистов, во-первых, ортодоксальных, следовавших "в одной связке" с Плехановым. Во-вторых, "либеральных марксистов", со временем отошедших от него в сторону социал-демократизма, и, в-третьих, тех, кто, акцентируя его радикализм, придали ему форму большевизма.

Плеханов подверг убедительной критике субъективно-идеалистические концепции об «инертной толпе» и «всесильном герое». Он доказывал, что «выдающиеся личности», исходя из особенностей своего понимания общественной ситуации и волевых составляющих характера, могут изменить лишь индивидуальный облик событий, а также повлиять на некоторые частные их последствия, но они не в состоянии изменить общее направление социальных процессов, которое детерминировано, в конечном счете, развитием производительных сил общества. Роль подлинно великих людей, по Плеханову, состоит в том, что они первыми осознают новые общественные потребности, первыми выдвигают идеи изменения общественных отношений. «Великий человек является... *начинателем*, потому что он видит *дальше* других и хочет *сильнее* других. Он решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущим ходом умственного развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений; он берет на себя почин удовлетворения этих нужд» [3]. Адекватно воспринимать потребности общества и добиваться их практической реализации – вот задача исторических общественных деятелей. Употребляет Г.В. Плеханов и понятие

«герой», применительно к выдающимся историческим личностям: « Он герой. Не в том смысле герой, что он будто бы может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том, что его деятельность является сознательным и свободным выражением этого необходимого и бессознательного хода» [4].

Строго говоря, проблемы человека для русских марксистов не существовало как таковой. Противоречия между телесной организацией и духовными ориентациями, социальным и индивидуальным, личностными идеалами и возможностью их реализации - все это оставалось вне сферы внимания русских марксистов. Важны были лишь масштабные исторические субъекты – массы, классы, политические партии.

2. Владимир Ильич Ульянов (Ленин) – широко известная историческая фигура, впрочем, вплоть до сегодняшнего дня результаты его деятельности вызывают бурные дискуссии. В контексте данного курса лекций нас интересуют философские идеи Ленина, а также их влияние на дальнейшее развитие философской мысли. Будущий вождь пролетарской революции родился в 1870 году в Симбирске, в семье видного деятеля российского просвещения Ильи Николаевича Ульянова. Происхождение матери В.И. Ленина вызывает споры исследователей. В ней текла шведская, немецкая и еврейская кровь, что не удивительно в многонациональном российском обществе. На юридическом факультете Казанского университета Володя Ульянов проучился недолго. За участие в студенческом движении он был исключен из университета и сослан в Сибирь, в село Шушенское. Кстати, это район Сибири с лучшим (курортным) климатом. Там молодой революционер много читал, изучал развитие капитализма в России. Диплом юриста Ленин получил после сдачи всех экзаменов за курс юридического факультета экстерном.

С 1903 года (2-й съезд РСДРП) Ленин руководил деятельностью партии большевиков, на практических аспектах этого процесса мы останавливаться не будем. Для нас представляет интерес тот факт, что марксистскую

философию как основу революционного мировоззрения пролетариата Ленин считал необходимым отстаивать и защищать от любых искажений и попыток обнаружить в ней какие-то новые, нетрадиционные аспекты. В начале XX века в Европе появляется новое философское направление – эмпириокритицизм. Ленин, который жил в это время в Швейцарии, с тревогой замечал, что новое направление стало пользоваться популярностью среди социал-демократов. Эмпириокритики (махисты) видели задачу философии в выявлении всеобщих принципов упорядочивания реальности, вводя категорию «опыт». Опыт – это представленность мира познающему субъекту, зафиксированная его сознанием при помощи знаковых систем. Элементы опыта могут быть как физическими, так и психическими. Субъект и окружающий мир составляют реальное единство опыта.

В.И. Ленин видел в такой концепции «путаницу», способную сбить с толку молодых социал-демократов, привести их к идеализму и, в конечном счете, к религии. «Боженька», по мысли Ленина, представлял величайший вред пролетарскому делу. Исходя из этого, Ленин решил опровергнуть махистов, показав их идеалистическую сущность их теорий. Стиль Ленина в процессе политической борьбы заключался присвоении самому себе права на обладание истиной в конечной инстанции, оппонентам же приписывались разнообразные вольные или невольные отклонения от истины, причем зачастую суть их взглядов искажалась, доводилась до абсурда. То же самое наблюдалось и в методах ведения философской дискуссии. Все, что было несовместимо с ленинской позицией, объявлялось субъективным идеализмом и «поповщиной». Что может быть страшнее для большевика?!

Центральным пунктом (опорной точкой) всей ленинской концепции было предложенное им В.И. Лениным определение материи: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [5]. Ленин правильно связал кризис старого (домарксовского) материализма с революцией в физике. Верной была также

идея, что философское определение материи не должно содержать каких либо указаний на физические свойства объективного мира. Однако В.И. Ленин полностью игнорировал тот факт, что одним из проявлений революции в физике была утрата самоочевидности физической реальности. Исследователь зачастую имеет дело лишь с показаниями приборов, интерпретировать которые он может лишь в контексте собственных теоретических представлений. Поэтому можно утверждать, что реальность микромира копируется и отображается нашими ощущениями весьма опосредованно, через показания приборов и их интерпретацию. Именно в силу этого для махистов стало столь привлекательным понятие «опыт».

«Принцип партийности» в философии – вот на чем постоянно акцентирует внимание Ленин. Малейшая уступка идеализму (объективному или субъективному) грозит подрывом всей логики марксистской философии. Тем самым возникает угроза для целостности мировоззрения революционного класса – пролетариата. «Если вы отрицаете объективную реальность, данную нам в ощущении, - предупреждает Ленин, - вы уже потеряли всякое оружие против фидеизма*» [6]. А фидеизм является орудием церковников...

Следует отметить, что сознание трактовалось Лениным скорее в традициях домарковского материализма, нежели материализма диалектического: «Материалистическое устранение «дуализма духа и тела» (то есть материалистический монизм) состоит в том, что дух есть вторичное, функция мозга, отражение внешнего мира. Идеалистическое устранение «дуализма духа и тела», состоит в том, что дух не есть функция тела, ...что «среда» и «Я» существуют лишь в неразрывной связи одних и тех же комплексов элементов» [7].

* Фидеизм – философская позиция, стремящаяся подчинить науку религиозной вере. По мнению фидеистов, наука дает лишь знание фактов, но не способна раскрыть глубинные (сверхъестественные) основания бытия.

Из подобных высказываний Ленина можно было сделать вывод, что содержание идей зависит от мозга, определяется деятельностью мозга. Между тем, идеальное в трактовке аутентичного марксизма должно пониматься как функция социальной деятельности. Идеи формируются и функционируют в процессе социального взаимодействия людей.

На последующее развитие философии в СССР повлияли и ленинские «Философские тетради», в которых содержались его выписки из трудов философов-классиков, с собственными комментариями В.И. Ленина. Представляет интерес ленинская попытка трактовать идеи Гегеля материалистически и его мысли о сущности материалистической диалектики «Философские тетради» (рукопись 1914-1916 гг.), целиком опубликованы в 1929-1930 годах.

Для объяснения наблюдаемого богатства и многообразия действительности надо было показать, что материя в своем развитии (становлении) порождает все бесконечное многообразие форм. Источником развития выступает диалектический закон борьбы противоположностей, как «ядро» диалектики. Развитие понимается не как постепенное (эволюционное), а прерывное со «скачками», перерывами постепенности. Как отметил В.В. Зеньковский, ленинский акцент на «скачках», перерывах постепенности в развитии имеет идейным источником учение о революциях, как единственно возможных способах общественного развития: «Здесь с достаточной ясностью виден идейный корень всего этого учения: это перенос теории «скачков» (т.е. революционных «перерывов постепенности») в понимание природы, перенос принципов исторического бытия...в принципы бытия природы» [8].

Несомненно, следует затронуть этические аспекты ленинизма. В условиях гражданской войны, обрекая сотни тысяч невинных людей на смерть политикой «красного террора», Ильич не прочь был при этом рассуждать о морали: «Существует ли коммунистическая мораль? Конечно, да» [9], - говорил Ленин на Третьем съезде комсомола. «Мы говорим:

нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата...В основе коммунистической морали лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма»[10]. Поэтому не нужен никакой «боженька». На тех, кто препятствует укреплению коммунизма, мораль просто не распространяется!

В ходе дальнейшего развития философии в СССР (уже «марксистско-ленинской») полемический стиль Ленина в борьбе с его философскими оппонентами был признан образцом «принципиальности» и «идейной непримиримости» для советских «бойцов идеологического фронта».

3. Александр Александрович Богданов (Малиновский) – выдающийся русский философ, политический деятель, ученый-естествоиспытатель (1873-1928). Начиная свою общественную деятельность как революционный народник, с 1896 года – социал-демократ, с 1903 года примкнул к большевикам. Впрочем, Ленин упорно отрицал марксистский характер взглядов Богданова, а в 1909 году добился исключения Богданова из партии за разногласия с ее вождем по философским вопросам. Основные труды А.А.Богданова: «Революция и философия», «Философия живого опыта», «Очерки философии коллективизма», «Всеобщая организационная наука (Тектология)».

А.А. Богданов какое-то время увлекался эмпириокритицизмом, но никогда не считал себя последовательным сторонником Маха. В своем возражении Плеханову, считавшему молодого философа «махистом», Богданов отвечал: «Махистом в философии я себя признать не могу: в общей философской концепции я взял у Маха только одно – представление о нейтральности элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому», о зависимости этих характеристик только от связи опыта». В популярной книге «Философия живого опыта» (1913). Александр Богданов отстаивал марксистскую идею «зависимости мышления от социально-трудовых отношений». «Сущность опыта – в труде, опыт возникает там, где

человеческое усилие (не индивидуальное, а коллективное) преодолевает стихийное сопротивление природы» [11].

Основываясь на фундаментальных положениях марксистской философии о том, что основой познания выступает практика (она же – критерий истинности знания), Богданов ставит задачу исследования структуры самой практической деятельности. Его интересует взаимодействие материальных и идеальных элементов. Отсюда вытекала необходимость создания всеобщей организационной теории, рассматривающей вопросы организации труда, как основы истинной человеческой культуры.

Был ли Богданов субъективным идеалистом (махистом)? Непредвзятое исследование этой проблемы показывает, что богдановский гносеологический анализ категории «опыт», которая была объединяющим элементом как его философии, так и махизма, выстроен в строго материалистическом ключе: «Среди непосредственных комплексов, подставляемых под физический опыт, нам и следует искать аналогов «природы» и «духа», чтобы установить их взаимное отношение. Поставив такой вопрос, мы получаем очевидный ответ: природа есть низшие, неорганические и простейшие органические комбинации, есть *генетически-первичное*, «дух», то есть высшие органические комбинации, ассоциативные и особенно те, которые образуют «опыт» - *генетически вторичное*» [12]. Получается очень интересная ситуация: Ленин сознательно искажил взгляды Богданова, обвинив его в субъективном идеализме. Действительно, в философской концепции эмпириомонизма Богданова фундаментальное значение играет идея тождественности элементов физического и психического опыта (по содержанию), но вопрос о первичности элементов он решал материалистически. С другой стороны, Богданов удачно преодолевает отрыв психических элементов от физических в системе человеческого опыта, не прибегая к механистическому понятию «отражение». «*И вещи и ощущения*, лишь то и другое вместе образуют систему опыта; то и другое одинаково – материал для познания [13].

Для ученого, мыслящего широко и непредвзято было совершенно очевидно, что искать ответы на новые вопросы, выдвигаемые практикой в уже существующих теориях – бесполезно. Его вела общефилософская идея (монистическая в своей основе), что существуют некие общие закономерности существования и развития сложных объектов, которые должны быть выявлены теоретическим мышлением. В начале XX века возникла острая потребность в разработке принципиально нового стиля мышления, потребность в универсальном знании, преодолевающем ограниченность специализированных подходов.

Ведущая фундаментальная идея, к которой подошел Богданов – принцип системности. Организованная упорядоченность сложных объектов – непреложный факт, с которым имеет дело современная наука. Слово «системность» Богданов не употреблял, называя это «организацией», которая свойственна всем сложным явлениям неживой и живой природы. Изучает эти формы организации *тектология* – наука, объединяющая организационный опыт человечества [14].

Процесс организации систем может приводить к разным результатам: как к повышению организованности, так и к ее понижению (дезорганизации). И то, и другое может быть сформулировано в виде ряда универсальных взаимодействий. Применительно к обществу (в полном соответствии с фундаментальными принципами марксизма) саморазвитие социальной системы имеет источником способ производства материальных благ, внутри которого можно выделить три фундаментальных аспекта: 1) технологический уровень (отношения «человек-природа»); 2) экономический уровень (отношения между людьми в процессе общественного производства); 3) идеологический уровень – идеи, нормы деятельности, складывающиеся традиции. В итоге, формируются три вида отношений: а) материальные, б) материально-идеологические, в) духовно-идеальные [15].

В результате последовательной разработки фундаментальной идеи системности (организованности) как объективного мира, так и человеческой деятельности, возникают контуры новой общенаучной концепции, которая для А.А. Богданова имела характер всеобщей методологии, применимой как

в процессе исследования, так и в практической (организационной) деятельности. «Для тектологии первые исходные понятия – это понятия об элементах и их сочетаниях. Сочетания сводятся к трем типам: комплексы организованные, дезорганизованные и нейтральные. Они различаются по величине практической суммы их элементов» [16].

Важнейшим понятием тектологии выступает понятие «*организационного комплекса*», т.е. объединения организационного и функционального. По формулировке Богданова, «организация включает одновременное координирование и взаимоприспособление элементов» [17]. Идея конъюгации как объединения комплексов также имела фундаментальное значение. Это – и сотрудничество и всякое иное отношение, в котором два комплекса находятся во взаимодействии, их элементы взаимно влияют друг на друга, комбинируются [18]. Из этого краткого экскурса в тектологию можно видеть, что А.А. Богданов разрабатывал универсальную общенаучную концепцию, описывающую сложные системы. Сегодня многие исследователи полагают, что русский философ предвосхитил создание общей теории систем.

Ленин, будучи догматиком, не мог оценить новаторства философских и общенаучных концепций А.А. Богданова. Он назвал тектологию «сплошным идеалистическим вздором». Совершенно иначе оценивают значение тектологии современные исследователи. Например, Ю.А. Урманцев полагает, что возникновение и развитие тектологии – событие общечеловеческого масштаба: впервые (после философии, математики и логики) предметом исследования стали не вещи, свойства, процессы, как в традиционной науке, а *отношения*, именно организационные, инвариантные, относительно форм движения материи и форм движения духа. Это сразу придало тектологии статус междисциплинарной науки – первой в XX веке [19]. Тектология претендовала на статус общенаучной методологии и явилась предшественницей общей теории систем.

Материал, приведенный в данной лекции, весьма наглядно показывает, что марксистская философия, пока она остается в рамках сугубо философско-гносеологической (а также социально-философской) проблематики, она

способна приводить лишь к весьма тривиальным выводам. Творческое развитие марксистской философии было возможно лишь на пути ее преобразования в некую общенаучную методологию, что само по себе выходило за рамки традиционного понимания специфики философского знания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г. В. Избранные труды. М. 2010. С. 203.

2. Плеханов Г.В. Там же. С.215 – 216.

3. Плеханов Г.В. К вопросу о роли личности в истории // Плеханов Г.В. Избранные труды. М. 2010. С. 365.

4. Там же.

5. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18, - С. 131.

6. Ленин В.И. Там же. С. 166/

7. Ленин В.И. Там же. С.88.

8. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2.

9. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41.- С. 309.

10. Там же. С. 311- 313.

11. Богданов А.А. Философия живого опыта. - М. 1913. – С.24.

12. Там же. С. 174-175.

13. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн.111. - СПб. 1906. - С.149.

14. Богданов А.А. Философия живого опыта. 3-е изд. – Пг., М. 1923. - С. 175.

15. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн.1. - М. 1989. - С.53.

16. См.: Урманцев Ю.А. Тектология и общая теория систем// Вопросы философии. 1995, № 8, - С. 15.

17. Богданов А.А. Тектология. Кн. 1. – С.125.

18. Богданов А.А. Там же. С. 107.

19. Урманцев Ю.А. Указ.соч. С. 23.

Лекция 8. РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА: С.Н. Булгаков и С.Л. Франк

1. Историческая ситуация начала XX века. Сборник «Вехи».
2. «Свет невечерний» Сергея Булгакова.
3. Семен Франк: постижение «непостижимого».

1. Конец XIX и начало XX века – эпоха во многих отношениях переломная. Во-первых, это был период бурного экономического развития, когда страна быстро продвигалась по пути индустриализации. Выросли промышленные города, появились крупные промышленные предприятия, банки, финансово-промышленные объединения. Существенно изменилась социальная структура общества. Наряду с буржуазией и пролетариатом, произошел численный рост интеллигенции именно как высококвалифицированных специалистов промышленности, науки, медицины, образования. В искусстве начался «Серебряный век», огромные достижения которого стали ценным вкладом России в развитие мировой культуры. Во-вторых, на фоне нарастающих социальных противоречий усиливается потребность в адекватном осознании новых реалий в науке, искусстве, общественной жизни. Все это приводило к изменениям в общественной психологии и способствовало появлению новых идеологических течений.

В политическом плане в массовом сознании интеллигенции получали распространение не только революционные идеи, но также идеи либеральные и монархические. Одновременно в русской философии наряду с материализмом развивались различные направления как объективного, так и субъективного идеализма, широко был представлен позитивизм первой и второй волны (махизм). На смену классической философии с ее парадигмой рационализма окончательно приходит философия неклассическая, строящая свою картину мира «от субъекта».

На рубеже XIX и XX веков начинается духовное освобождение части интеллигенции от одностороннего увлечения материализмом и атеизмом. В 1901 году в Санкт-Петербурге были организованы «Религиозно-философские собрания», в которых участвовали не только известные представители гуманитарной интеллигенции, но и священнослужители. Председательствовал епископ Сергей (Старгородский). Обсуждаемые вопросы: роль христианства в общественной жизни России, возможность возрождения религиозного сознания, взаимосвязь религии и философии в мировоззрении современного человека.

Результатом возрождения интереса к религиозной философии стало издание сборника «Проблемы идеализма» в 1902 году. Это произошло на фоне обострения политической и идейной борьбы в российском обществе. В политическом плане авторы были противниками царского самодержавия, одновременно, в плане мировоззрения они выступили против материализма, позитивизма и марксизма. Это были Павел Новгородцев, Сергей Булгаков, Семен Франк и другие мыслители, в дальнейшем получившие известность. Итак, в сознании значительных групп интеллигенции произошел поистине тектонический сдвиг. Возникло тяготение не к материализму и позитивизму, а к идеализму и религии. В 1908 году возникло Религиозно-философское общество, которое действовало в Санкт-Петербурге, в Москве и Киеве.

Как известно, революция 1905- 07 годов потерпела поражение, но в то же время произошли весьма существенные изменения в политическом строе Российской империи. Манифест 17 октября 1905 года гарантировал основы политических свобод: свободу слова, печати, собраний и митингов. Был создан первый российский парламент – Государственная Дума, тем самым российское самодержавие постепенно стало перерастать в конституционную монархию. Многие представители интеллигенции думали, что революция не удалась, не желая замечать реальных изменений в политической жизни России. Они хотели новой революции, но, в то же время, многие другие общественные деятели отчетливо понимали, что для дальнейшего успешного

развития страны необходимо осмыслить происшедшее. Именно по этой причине в 1909 году был издан сборник «Вехи». Авторы «Вех» решили объектом исследования сделать саму интеллигенцию, поскольку она претендовала на роль исторического субъекта. Примером критического отношения к интеллигенции могли служить многие статьи сборника. В частности, Н.А. Бердяев писал: «С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила любовь к истине» [1]. Вывод философа заключался в том, что интеллигентское сознание требует радикальной реформы и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле не малую роль [2].

В статье С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество» раскрывались сильные и слабые стороны интеллигентской активности. Статья представляла собой глубокое исследование социальной психологии революционной интеллигенции. Впервые объектом исследования становится сам субъект исторического действия, т.е. появляется позиция внутренней рефлексивности в общественном движении.

Основной характеристикой мировоззрения интеллигенции Булгаков считал героизм, но этот героизм связан с «самообожением» [3]. «Превращение русского юноши или вчерашнего обывателя в тип героический... есть несложный, большей частью кратковременный процесс усвоения некоторых догматов религии человекобожества и quasi-научной «программы» какой-либо партии и затем соответствующая перемена собственного самочувствия, после которой сами собой вырастают героические котурны. В дальнейшем развитии страдания, озлобление. Вследствие жестокости властей, тяжелые жертвы, потери довершают выработку этого типа, которому тогда может быть свойственно что угодно, только уже не сомнения в своей миссии» [4]. Причем имеет место своеобразный снобизм и любование своей революционной ролью. «Кто жил

в интеллигентских кругах, тот хорошо знает это высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение к инакомыслящим...» [5].

Отсутствует критичность по отношению к себе и потребность личного самосовершенствования. «Героический максимализм целиком проецируется вовне, в достижение внешних целей; относительно личной жизни, ее героического акта он оказывается минимализмом...» И как результат: «максимальные притязания могут выставляться при минимальной подготовке личности как в области науки, так и жизненного опыта» [6]. Свершилось неожиданное сальто-мортале: интеллигент, бывший писаревский реалист 1860-х годов, становится героем пустой революционной фразы в период революции 1905 года!

К проблематике статьи С.Н. Булгакова близко примыкала статья С.Л. Франка «Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)». Интеллигентское мировоззрение Франк характеризует как морализм, но морализм атеистический, в котором единственной фундаментальной ценностью является благо народа. Радикальная интеллигенция сознательно изгоняет и отталкивает религиозные основания морали. «Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу и осуждают за забвение насущных нужд ради призрачных интересов и забав роскоши; но кто любит Бога, того считают прямым врагом народа» [7].

Лелея и пестуя идеал будущего всеобщего благополучия, революционер убивает в себе «конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближним, к современникам и их текущим нуждам. Социалист любит уже не живых людей, а лишь *идею*, именно идею всеобщего человеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей» [8]. И далее: «чувство ненависти к врагам народа образует конкретную и действенную основу его жизни» [9]. Могли ли подобные люди претендовать на роль освободителей

человечества? Да, претендовали, но с тяжелыми историческими последствиями.

Последующий ход исторических событий показал всю правильность поставленного диагноза. Поэтому гениальный по исторической прозорливости сборник «Вехи» можно считать предупреждением, которое не было услышано. Эффект опубликования сборника «Вехи» поистине всколыхнул общественное мнение России, вызвав огромный резонанс. В частности, Ленин назвал «Вехи» «неслыханным ренегатством». По его логике, критически оценивать российскую политическую систему было можно, а самих революционеров – *нельзя!* Такая вот свобода слова большевистского образца! Следует отметить, что именно с момента опубликования «Вех» произошло размежевание мировоззренческих позиций в российском обществе. Не случайно в 1920-х годах все авторы «Вех» оказались в эмиграции.

Оценивая процессы, происходящие в духовной жизни России в первые полтора десятилетия XX века, следует отметить, что эти процессы оказали мощное влияние и на русскую литературу. Образно говоря, В.С. Соловьев породил А. Блока и А. Белого. За ними последовали акмеисты и футуристы. Как отметил Н.А. Бердяев, произошел переход к символизму, который означал искания духовного порядка. Поэты-символисты со свойственной им чуткостью, чувствовали, что Россия летит в бездну, что старая Россия кончается и должна возникнуть новая Россия, еще неизвестная. Ждали восхода солнца Грядущего дня. Это было ожидание не только совершенно новой коллективной символической культуры, но также и ожидание грядущей революции [10].

2. Традиции В.С. Соловьева достойно продолжала целая плеяда русских философов. Один из наиболее известных - Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944) - талантливый религиозный философ XX века. Отец Сергей Булгаков родился в семье священника в Орловской губернии. В семье отца царил атмосфера строгих религиозных традиций. Будущий философ начал

обучение в духовной семинарии, но в возрасте 13 лет испытал воздействие «нигилистических» учений, в результате чего он оставил семинарию и пошел по пути светского образования. После окончания Киевского университета Булгаков специализируется по политической экономии, становится профессором Киевского политехнического института (по кафедре политической экономии). В начале XX века С. Булгаков пережил серьезный духовный кризис, в результате которого он вернулся на путь религиозного мировоззрения.

В 1906 году Булгаков переезжает в Москву, где начинает работать в Коммерческом институте, избирается депутатом Государственной думы (от кадетской фракции). В этот период на его взгляды повлияли работы В.С. Соловьева и П. Флоренского (с последним был знаком лично). Духовный кризис привел философа к необходимости разработки «целостного и последовательного христианского мирозерцания» [11]. Фундаментальное значение для выработки мировоззрения имела книга «Свет невечерний», изданная в 1917 году. Из других работ укажем «Тихие думы», «О богочеловечестве» (в 3-х томах), «Купина неопалимая». Наибольшее влияние на становление философии С. Булгакова имело софиологическое учение В.С. Соловьева. После высылки из СССР в 1922 году С.Н. Булгаков жил в Париже, преподавал в Богословском институте.

Возвращение С.Н. Булгакова в лоно Церкви описано им в книге «Свет невечерний» с большой художественной выразительностью: «Я был как в тисках в плену у «научности». Этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентной черни, полуобразованной толпы, для дураков! Как ненавижу я себя, исчадие полу-образования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей!» А после возвращения к Богу, глядя на горы Кавказа в свете утренней зари: «Передо мною горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное.

Неподвижное *днесь. Ныне отпускаеши*, звучало в душе и в природе. И неожиданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью!» [12].

Центральная проблема религиозной философии – трансцендентность и имманентность Бога миру: «Абсолют, с одной стороны, трансцендентен миру, как невыразимый посредством какого-то *что*, т.е. неопределимый в системе понятий «тварного мира». Но, с другой стороны, Бог определяется как «выступивший из своей трансцендентности и абсолютности в имманентность...Здесь начинается возможность богопознания и богообщения; открывается возможность положительного богословия... появляется необходимость догмата и мифа» [13].

Если понимать Божественное Ничто как состояние принципиальной неопределимости, в этом случае всякий пантеизм должен быть отвергнут. Если речь идет о потенциальности, в которой еще не выявлены последующие состояния тварного мира, то это – путь пантеизма. Но правильнее сказать, что «мир и человек обожаются не по силе *тварной божественности* своей, но по силе «благодати», изливающейся в мировое лоно: человек может быть богом, но не по тварной своей природе, а лишь «богом по благодати»... [14].

Центральная проблема – творение мира из ничего. «Творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, Он соплагает и небытие, как его границу, среду или тень [15]. В процессе творения «рядом со сверхбытийно сущим Абсолютным появляется бытие, в котором Абсолютное обнаруживает себя как Творец, открывается в нем, ... само приобщается к бытию, и в этом смысле мир есть становящийся Бог... Творя мир, Бог тем самым и себя ввергает в творение, Он сам себя как бы делает творением» [16]. Диалектическая мысль: творя мир, Бог реализует себя как творец. Это и есть пришествие Абсолюта в мир через акт творения и последующий диалог с человеком (тварью).

В молодые годы, в период увлечения политической экономией, С.Н. Булгаков был марксистом, но и в тот период, по его словам, «*Кант всегда был для меня несомненное Маркса*» [17]. Потому и было возможно

обращение после Маркса к трудам В.С. Соловьева, что система Соловьева не разрушала у Булгакова основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм – с разными дополнениями и модификациями сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его [18]. Совсем близко к Соловьеву звучит мысль Булгакова: «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к *веединству* [19]. Это всеединство относит философ в первую очередь к *тварному миру*: «Тварь есть всеединство, она есть единое многое, всё, ей принадлежит положительное всеединство» [20].

Тенденция приближения к космизму и пантеизму в творчестве С.Н. Булгакова нашла выражение в том, что мир, сотворенный однажды Богом, обладает своей собственной внутренней энергией, внутренним импульсом к движению: «Творение имеет свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную *метафизическую* упругость. Эта самостоятельность осуществляется в душе мира» [21]. Итак, «мир принадлежит самому себе, он имеет в себе творящую и движущую силу» [22]. После 1917 года софиологическая тема занимает для философа уже центральное место, но София понимается преимущественно в космологическом аспекте, как "принцип мироздания или совокупность творческих энергий в Божестве".

У Булгакова понятие «София» двойственно. Первый аспект – София в Боге, второй аспект – София как основа единства тварного мира. София по отношению к миру есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей, в ней «корень их бытия». С. Булгаков понимал, что провозглашение Софии ипостасью божества противоречит основам христианского вероучения, ибо самобытное существование Софии вносило бы в Троицу четверичность. В «Агнце Божиим» София божественная (та, что принадлежит Абсолюту) и София тварная оказываются тождественными в акте творения мира. Иными словами с понятием София возникла изрядная путаница, которую сам С.Н. Булгаков не сумел убедительно распутать.

Антропология Булгакова строилась на том, что человек есть «*око Мировой души*». Как мировой хозяин или демиург, он причастен к творящей душе природного мира [23]. Центральное место в творчестве С.Н. Булгакова занимает проблема Богочеловека. «В Богочеловеке нет таких проявлений божественной жизни, которые не были бы человечесны, как и нет ничего человеческого, что не было бы обожаемо, благодетельствуемо, пронизываемо божественным светом....» [24]. Воплотившись телесно, Господь стал человеческим индивидом. «Он *одинаково* близок и доступен каждому, кто всматривается в Него, ибо он для всех и каждого есть образ, говорящий непосредственно уму и сердцу, проникающий в сокровенное. На этом и основана вселенскость Евангелия, его высочайшая всечеловечность» [25].

Искупление от греха Христос совершает как Всечеловек, взяв на Себя все грехи всего мира, прошедшие, настоящие и будущие. Происходит это в силу «метафизической реальности *целого*, именно человеческого рода», в силу которой человечество связано не только круговой порукою добра, но и греха, - все не только за себя, но и за всех, и во всем, и со всеми виноваты» [26]. По мнению С.Н. Булгакова, в основе догмата искупления лежит самоотождествление Христа с родом человеческим. «Он выстрадал грехи мира как нечто страшное и отвратительное, что самым своим приближением невыразимым мучением терзало душу Его» [27]. «Для Нового Адама, искупителя всего человеческого рода, нужно было телесно пережить страдание всех человеческих страданий и вкусить смерть всех смертей, принять смерть, чтобы ее пережить, смертью смерть поправ...» [28]. В идеях о. Сергия Булгакова о Боге, мире и человеке было много спорного, вызывавшего осуждение высокопоставленных иерархов православной церкви. Эти проблемы достаточно подробно разбирает Н.О. Лосский в «Истории русской философии» [29].

3. Семен Людвигович Франк (1877- 1950) – младший современник С.Н. Булгакова, также представитель философии всеединства. Родился в Москве, в семье врача. Философское образование получил в университетах

Берлина и Гейдельберга. С 1912 года был приват-доцентом Санкт-Петербургского университета, и в 1915 г. защищает магистерскую диссертацию ("Предмет знания"). Книга его "Душа человека", опубликованная в 1918 г., была представлена им, как диссертация на степень доктора, но из-за революционных потрясений защита ее уже не могла состояться. В 1917 г. он занимал кафедру философии в Саратовском Университете, а с 1921 г. - в Московском Университете. В 1922 году, как и многие другие российские философы и деятели культуры, на знаменитом «философском пароходе» был выслан в Германию. Жил в Берлине, позднее в Париже и в Лондоне (с 1945 года). Главные труды: «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1917), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек» (1956).

Уже первая работа С. Франка «Предмет знания» положила начало системному, глубокому размышлению о бытии, что в дальнейшем оказалось сквозной проблемой в творчестве философа. В книге «Непостижимое» тайна бытия раскрывается через вдумчивое всматривание в акт познавательной деятельности. Он снимает с суждений о внешнем мире привычный покров «здорового смысла», старается взглянуть на обыденные явления нетривиально. Нам даны сокровенные истины: «Я есть», «Мир есть», «Я в мире», «Мир во мне». Но мир сущностей сложнее и глубже, чем мир явлений.

Семен Франк был одним из немногих гносеологически ориентированных российских философов. Вопреки наивному реализму, он пытался охватить процесс познания как сложный и многоуровневый. Существует знание эмпирическое, которому дан предмет в самой действительности, «пластической и гибкой, никогда не равной себе», и рациональное знание, которое выходит за пределы эмпирически данного мира. Отвлеченное, рациональное знание, выраженное в понятиях и суждениях, упорядочивает наш опыт, но оно статично, направлено на застывший мир вещей. Лишь интуиция дает «живое знание предмета»: «Рассуждая отвлеченно, мы все, конечно, знаем, что мир не исчерпывается тем, что нам в нем уже известно и

знакомо, что познано нами, а, напротив, бесконечно шире и содержательнее всего нам уже известного. Но на практике нашего познавательного отношения к миру и – более того – нашей общей установки к бытию мы все склонны жить в «привычном», т.е. уже известном, – жить так, как если бы мир им и кончался. То, что мы переживаем как «окружающий нас мир» (немецкий язык знает для этого термины *Umwelt* или *Mitwelt*), – то, в связи с чем протекает наша жизнь и познание чего определено нашими жизненными интересами, – фактически переживается как совпадающее с миром вообще. Наша господствующая установка такова, что мир нам известен и что известное, знакомое, привычное нам, есть весь мир. Казалось бы, нет надобности быть «ученым», «исследователем», «мыслителем» – и тем менее «философом», – чтобы знать, что каждый шаг нашей жизни есть новый опыт, узнавание чего-то дотоле неизвестного. Все мы имеем опыт этого, но почти никто и никогда не осознает его подлинного смысла» [30].

Семен Франк, будучи последователем идеи «всеединства В.С. Соловьева, испытал большое влияние идей Плотина и Николая Кузанского. Из напряженно осмысливаемого объективного идеализма вытекало и требование ясного и напряженного сознания, широты бытия за пределами уже «известного» и «знакомого». Именно такой подход философ считал необходимым условие подлинно непредвзятого отношения к бытию. «Всякая новая инициатива, всякое умение завладеть чем-либо новым, доселе неизвестным и все же нам полезным, все вообще искусство правильно действовать требует умения *видеть реальность в надлежащей перспективе*. Это общее и самоочевидное положение применимо, конечно, и к выясненному и интересующему нас соотношению: умение видеть наличие неизвестного как такового... – данность в опыте не-данного, скрытого, запредельного – есть и практически необходимое первое условие плодотворного и целесообразного отношения к реальности» [31].

Истина открывается человеку в непосредственной интуиции (первичное знание) и уже на этой основе строятся понятия, суждения. Человек стремится

выстроить рациональную систему координат, но тем самым подменяет вопрос «что есть?» - вопросом «что?». Чудо бытия остается в тени. Иными словами, в логике человек приглушает факт бытийствования, полагаясь на рациональность. *Сущее* вместе с тем содержит и непознанное, то, что еще не вошло в процесс познания, притом неустранимо и ненарушимо прочно: «Загадочное «есть» всякого суждения означает, очевидно: «принадлежит к бытию, входит в состав бытия». Но само это бытие (в его первичном значении предметности вообще) есть, очевидно, не что иное, как «неизвестное», «неосознанное», «незнакомое», взятое как всеобъемлющее единство... Но именно *это* – эта принадлежность его к непознанному (как острова – к темному всеобъемлющему океану), к неизвестному, которое *в качестве неизвестного* дано нам с первичной неотъемлемой самоочевидностью, вечно присутствует у нас или для нас, – и есть то, что мы *разумеем* под словом «есть», под трансцендентной значимостью познания. Таким образом, самый смысл познания, именно предполагаемое им трансцендентное – так же, как рассмотренная выше предметная форма познания – суждение, – содержит самоочевидное указание на наличие неведомого» [32].

В дискурсивном описании реальности приглушается факт бытийствования, рациональность выступает как к последняя инстанция. Но рациональность выражает разделенность мира. Мир же есть сплошное единство. Знание, реализуемое в понятиях («отвлеченное знание») вводит нас во «вневременное бытие». «Отвлеченное знание» все же обращено к некоей стороне *реальности*, но лишь к ее идеальной стороне, к системе идей, находимых нами в материале знания. По мнению философа, проблема выведения одного понятия из другого и связи между различными определенностями неразрешима внутри самой сферы идей. «Исконное единство, не будучи само по себе определенностью тем самым *не имеет ничего вне себя*, есть абсолютное единство или всеединство...» [33]. Это

единство обеспечивается *Абсолютом*. Таким образом, метафизика всеединства лежала в основе всех гносеологических построений С. Франка.

Божество не может быть изолировано от материальной реальности, в творении которой и состоит его сущность. Полагая реальность «вне себя», Божество имеет ее и «через себя», в силу чего божество понимается как «с-нами-Бог» (Эммануэль), т.е. нераздельное двуединство «Бог-и-я». Бог со мной есть «перво-ты», так возникает отношение любви. Любовь к Богу выступает как первооснова любви к ближнему. Тогда как объяснить существование зла? Зло коренится в разграничении и противопоставлении Я и Ты. Единично сущее Я принимает свое внутреннее средоточие в его изолированности за абсолютную основу реальности. В этом и заключается сущность *зла* как не-бытия *другого*, вернее, непризнания его бытия. В каждом человеческом Я имеется «всеобъемлющее бытие» «с нами, при нас и для нас». Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно значимых сил и, вместе с тем, проникается ими и их представляет.

По тому же алгоритму (Я и Ты) строятся рассуждения С. Франка о социальных отношениях. Если рассматривать мыслящего субъекта как изолированного, замкнутого на самого себя, то остается непонятной социальная природа сознания, бытие индивидуального сознания как бытие в мире. Именно при встрече с «Ты» обнаруживается, что внутреннее самобытие сознания существует в составе целого. «Я» есть лишь производный момент более глубокого слоя реальности, который существует как бытие «мы». Диалектика взаимосвязи индивидуального и коллективного субъекта выглядит таким образом, что нельзя предпочесть «ложь отвлеченного коллектива» или «ложь отвлеченного индивидуализма». Общественным идеалом выступает такое сообщество людей, в котором обеспечивается гармоничное сочетание между четкой общественной организацией и личной свободой: «Общество есть больше чем единство в смысле одинаковости жизни..., оно есть единство и общности в смысле

объединенности, совместности жизни, ее упорядоченности как единого конкретного целого» [34].

Эти и другие весьма интересные рассуждения С.Франка о Боге и человеке, личности и обществе, о нашей принадлежности к единой Божественной реальности во многом обесцениваются общеметодологической установкой Франка на непознаваемость бытия. Так и осталось невыясненным: о каких же субъектах мирового процесса мы имеем право высказывать рациональные суждения? В чем гарантия истинности этих суждений?

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // ВЕХИ. ИЗ ГЛУБИНЫ. – М. 1991. – С. 17.
2. Там же. С. 29.
3. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // ВЕХИ. – С. 44.
4. Там же. – С.45.
5. Там же. – С. 47.
6. Там же. – С. 57.
7. Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // ВЕХИ. – С. 172.
8. Там же. - С.183.
9. Там же.
10. См.: Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 246 – 247.
11. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сб. статей. - СПб. 1903. – С. 264.
12. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М. 1917. С. 7, 8.
13. Там же. С. 102.
14. Там же. С. 150.
15. Там же. С. 184.

16. Там же. С. 193.
17. Булгаков С.Н. Предисловие «От марксизма к идеализму» - С. XI.
18. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. – С. 501.
19. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – С. 76.
21. Там же. С. 214, 215.
22. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. С. 212- 213.
23. Там же. С.142.
24. Булгаков С.Н. Философия хозяйства.- С. 122- 125.
25. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – С. 284.
26. Там же. С. 229.
27. Там же. С. 377.
28. Там же. С. 389.
29. См.: Лосский Н.О. История русской философии. – С. 235 – 247.
30. Франк С.Л. Непостижимое // www.vehi.net. Дата обращения 15.04.15.
31. См.: Там же.
32. Там же
33. Там же.
34. Франк С.Л. Духовные основы общества// Франк С.Л. Избранные труды. – М. 2010. С. 340.

Лекция 10. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА: П. Флоренский и Л. Карсавин

1. Учение об истине Павла Флоренского.

2. Лев Карсавин: диалектика посюстороннего и трансцендентного в бытии человека.

1. В мортирологе философов и деятелей культуры, ставших жертвами сталинских репрессий почетное место занимают религиозные философы П.А. Флоренский и Л.П. Карсавин. Оба философа обладали незаурядным талантом и оставили большое творческое наследие, которое лишь в 1990-х годах стало достоянием широкой общественности России.

Павел Александрович Флоренский (1882-1937) получил образование на математическом отделении Московского университета, после чего обучался в Московской духовной академии. С 1911 года – православный священник. В 1929 году был сослан в Нижний Новгород, затем возвращен в Москву, где работал в Институте физики. Позднее был вновь сослан на Соловки, где был расстрелян в 1937 году. Главный философский труд – «Столп и утверждение истины (Опыт православной теодицеи в 12 письмах)» был издан в 1914 году.

Фундаментальная задача книги «Столп и утверждение истины» - поиск истины, понимаемой как «естина», от слова «есть». Иными словами истина бытийна, а сам принцип подхода – онтологический. Греческий термин *aleteia* указывает на укорененность, незабвенность. Латинское слово *veritas* сближает истину с верой. Учение об истине основывается «на живом религиозном опыте» [1]. Истина исходит из абсолютной реальности, сверхрассудочной цельности. В истине, как и в любом процессе движения знания, закон тождества не работает, или справедлив лишь частично: $A=A$ означает мертвую оцепенелость. В истине же наличествует переход в другое. Потому A есть A , «что вечно бывая не- A , в этом не- A оно находит свое утверждение как A » [2]. Такое строение истины может быть понято только

как живое бытие, познаваемое в религиозном опыте, в опыте любви. Диалектика познания вообще основана на выходе за пределы абстрактного тождества. А есть Б в определенном отношении, причем в процессе развития А переходит в не-А, порождая новые качества.

Философские построения Флоренского часто основаны на интуиции. Главную роль он отводит внутреннему переживанию полноты бытия, особенно ценит «прозрения, миги и точки духовной полноты – *зарницы* полного ведения» [3]. Истина должна покоиться на некоем незыблемом основании. Это – принцип всеединства. «Истина должна быть нечто такое полное, что она все содержит в себе» [4]. Следовательно, необходимо избрать исходный пункт построения мировоззрения. Основа истины – личный религиозный опыт. «*Личный* опыт убеждает нас в правильности пути», «из области понятий нам надо выйти в сферу живого опыта» [5]. Истина может быть освоена человеческим сознанием посредством разумной интуиции, сочетающей в себе дифференцированность с интегрированностью.

Разум – нечто подвижное, динамическое. Он не может быть сведен к сухим рассудочным категориям, поэтому подлинный праздник разума – в сближении разумной интуиции и веры. Именно так мы приобщаемся к истине, «разум причастен к бытию, а бытие причастно к разумности» [6]. При этом философ отвергает богословский рационализм, считая его слишком линейным и потому не способным отразить все богатство Божьего мира. Познание диалектично, в силу этого «истина есть антиномия и не может быть иной, ...нам необходима формальная логическая теория антиномии» [7]. Далее П. Флоренский непосредственно развивает софиологическое учение Афанасия Великого и других отцов Церкви, с целью доказать *единство всей твари в Боге*. При этом философ отдает себе отчет, что из идеи существования Бога сотворение мира само по себе не выводимо. «Существование твари не только никак не выводимо из *идеи* истины, но и из факта существования истины в Боге» [8].

Мировая действительность, пронизанная Духом Святым, озаренная любовью к Богу, есть София, называемая Флоренским «четвертым ипостасным элементом» [9]. Иными словами, то, что ставили в вину В.С. Соловьеву православные богословы, открыто признал составной частью своего софиологического учения о. П. Флоренский. София есть *«первозданное естество твари, творческая Любовь Божия»* в твари [10]. Следует заметить, что софиология П. Флоренского во многих аспектах существенно отлична от софиологии В.С. Соловьева. Флоренский критиковал Соловьева за рационализм: «Для Соловьева не живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Троиединство – начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в таком случае не может быть признана безличной, а потому вещною... То о чем учит Соловьев, неизбежно примыкает к савелианству, спинозизму, к шеллингианству...» [11]. В противоположность рационализму Соловьева, Флоренский обращается к трудам св. Афанасия Великого, который писал, что «Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, - так, чтобы во всех вообще тварях и в каждой порознь были положены некоторый отпечаток и подобие Ее Образа...». Павел Флоренский в большей степени склонен был исходить не из рационалистических рассуждений, а из православной традиции, богослужебной практики и иконописания.

Одним из главных достижений философии Флоренского, по мнению Н.О. Лосского, было последовательное проявление принципа всеединства или единосущия. Философия единосущия утверждает, что все существа внутренне интимно спаяны друг с другом онтологически. Впервые на этой основе появляется возможность удовлетворительно решить многие проблемы, например, ответить на вопрос, что такое истина, понять мир как органическое целое, установить существование абсолютных ценностей и т.п. [12].

Оценивая творчество П.А. Флоренского, отметим, что при всем масштабе личности этого всесторонне одаренного человека, говорить о его большом вкладе в философию вряд ли возможно. Так, главное произведение «Столп и утверждение истины» - в большей степени трактат богословский, нежели философский. Сам способ аргументации, через выявление этимологии слов есть только характеристика обыденного мышления, сложившегося на материале разных языков, но это не может быть аргументом для философского категориального мышления. Претензия на истину полную и всецелую так и осталась нереализованной в главном труде Павла Флоренского.

2. Отечественная историко-философская литература во времена господства марксизма-ленинизма упорно пыталась замалчивать как биографию, так и идеи Льва Платоновича Карсавина (1882 – 1952). Это происходило не только при жизни, но и после смерти философа. Особенностью творчества Л.П. Карсавина следует считать тот факт, что он не прошел период увлечения марксизмом, его мировоззрение формировалось под влиянием новых идейных веяний начала XX века. После революции 1905-07 годов в процессе отхода значительной части интеллигенции от революционных идей, наблюдалось возрождение религиозного сознания, возникли новые идейные приоритеты и новые ценности. В семье Карсавиных эстетические искания и интерес к мировоззренческим аспектам бытия переплетались. Его отец был артистом балета, а мать – внучатой племянницей философа-славянофила А.С. Хомякова.

Высшее образование будущий философ получил на историческом факультете Санкт-Петербургского университета. Круг его научных интересов составляла история средневековых религиозных движений и ересей в Италии и Франции. Основные труды Л.П. Карсавина: Очерки религиозной жизни Италии XI-XIII веков (1912); Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление... (1915); Восток, Запад и русская идея (1922); Культура средних веков (1923); Философия истории (1923); О личности

(1929); Поэма о смерти (1931). Высланный за пределы СССР в 1922 году, Лев Карсавин, волею исторических судеб, вновь оказался в СССР, поскольку в 1930-40 годах работал в Литве. Арестованный в Литовской ССР за отказ от участия в выборах в 1949 году, он окончил свою жизнь в ГУЛАГЕ (пос. Абезь, Коми АССР).

Весьма характерна для духовного облика Льва Карсавина его книга «Noctes Petropolitanae» (1922), которую он написал в холодном и голодном Петрограде периода гражданской войны. Это одновременно и лирическое и философское произведение, оно обращено к любимой женщине. Проблема личности, позднее ставшая центральной, здесь только намечена. Это проблема реализации личности как выход из себя посредством любви. На фоне суровых исторических реалий, когда революционные солдаты и матросы целенаправленно расправлялись с представителями буржуазии, книга о любви как всепоглощающей стихии выглядела достаточно странно. Но именно в этом заключалась особенность творчества Л. Карсавина. Он шел не в ногу с историческим движением. «Мы едины с тобой и в единстве нашем едины с Любовью. Но она противостоит нам, совершенная, нас создавшая и зовущая. Люблю тебя я, Любовь, хочу быть единым с тобою, тобой участенно уже обладая. В тебе я истинный, целостный, единый с любимой моей. И ты должна быть таким же единством, как я...» [13].

Как и С.Л. Франк, Карсавин был последователем Николая Кузанского. Именно поэтому идея всеединства опирается на учение об Абсолюте. Понятие Абсолют позволяет выразить единство Бога-творца с иным, тварным бытием. Абсолют выступает как Абсолютная Благость, которая целиком отдает себя твари. Сама же тварь способна осознавать себя лишь в согласии с Богом: «Без Бога и вне Бога меня нет, нет абсолютно». По Карсавину творение мира можно представить следующим образом. Во-первых, Абсолютное всего себя отдает «иному», которое есть абсолютное ничто, но, принимая Божественное содержание, оно становится «тварным ничто», «вторым субъектом» [14]. Вместе с тем, тварь в какой-то степени

свободна: «творение меня Богом из «ничто» вместе с тем есть и моё свободное самовозникновение» [15].

Взаимоотношения Бога и твари имеют характер Божественного круговорота, вначале – только Бог, затем Бог в самоотдаче своей твари Себя умяляющий (тварью ограничиваемый) и тварь, становящаяся Богом. Затем, тварь, всецело ставшая Богом, и вновь Бог, восстановивший себя в твари»[16]. Диалектика взаимодействия Бога и твари лежит в основе онтологического учения Л.П. Карсавина. Мир есть иерархизированная система, внутри которого каждое отдельное единство выступает элементом некоего высшего единства, а последнее «стяженно» (конкретная взаимосвязь частей в составе целого – Н.Б.) содержит все отдельные единства в себе, присутствуя во множестве различных моментов.

Начиная с эпохи Ренессанса, европейские мыслители развивали идею о необходимости преодоления христианского представления о человечестве как субъекте истории. Его место все больше занимали отдельные народы (О. Шпенглер, А. Тойнби), классы (К. Маркс, Ф. Энгельс) или индивидуальности (В. Дильтей). Но отдельный индивидуум, по мнению Карсавина есть лишь частное проявление некоего всеобщего начала. Каждое индивидуальное я производно от высшего субъекта: «Я, как всеединый в своих моментах (качественностях) субъект, являюсь сам лишь моментом высшего субъекта», — утверждает Л.П. Карсавин [17].

Для него в каждой отдельной личности индивидуализируются тенденции, свойственные общим структурам: народу, национальности, культуре и другим. Главное в личности — это ее типичность, характерность для того общего начала, проявлением которого она является. Каждое отдельное «Я» как субъект должно рассматриваться только в «отношении его к высшим субъектам, индивидуализацией которых он является» [18], т.е. в отношении к коллективным субъектам, из которых наиболее общим выступает целостное человечество. В свою очередь, человечество — это лишь индивидуализация Абсолютного Субъекта. В своем историческом развитии человечество

движется от «стяженного состояния» (незавершенного всеединства) к абсолютному всеединству.

Идея всеединства, воспринятая Л.П. Карсавиным от В.С. Соловьева, последовательно проявляется во всех его теоретических построениях. «Космос в Боге становится Богом, или Абсолютом» - утверждает Л.П. Карсавин [19], приближая философа тем самым к пантеизму. Как остроумно заметил В.В. Зеньковский, метафизика всеединства тщетно хочет сбросить с себя этого рокового спутника, хотя пантеизм, как «горе-злосчастье» русской сказки, так прилепляется к всеединству, что сбросить его совсем невозможно [20]. В силу сказанного, представляются достаточно слабыми попытки Л.П. Карсавина разделить область развития отдельной личности и область волеизъявления Абсолютного Субъекта.

Получается, что деятельность индивидуальной личности как социального субъекта — это всего лишь отражение высшей личности: «История индивидуальной души, не только один из моментов истории. Как наиболее конкретное и, можно сказать, единственно конкретное, индивидуальное развитие оказывается наиболее пригодным для установления и анализа основных исторических понятий. В индивидуальной конкретно-развивающейся душе полнее и яснее всего вскрывается строение всеединства. Путем ее анализа удастся установить понятия всеединства, момента, стяженности, завершенности и совершенства... И только на основе этого анализа можно до конца понять и объяснить, что такое историческая коллективная индивидуальность, субъект исторического развития... В изучении индивидуально-конкретного развития мы находим не повторение отвлеченного закона или отвлеченной формы. В нем, как в моменте всеединого развития мы изучаем и познаем само это развитие» [21].

Исходя из этого, можно сказать, что «лик наиболее близок к Богу, а личина наиболее от Бога удалена». Следовательно, по мысли Карсавина, «в связи с понятием лика мы переходим к отношению личности к Богу... прежде же и более всего к понятию *ипостаси* (*hypostasis*, по латыни *persona*, т. е. маска, чему, строго говоря, соответствует греч. *prosopion*, а не *prosopon* = лицо, личность)». На этом пути, положения теологической парадигмы

личности не столько, конечно, выводятся, сколько подтверждаются из этимологии: «Ипостась есть истинная личность (но не личина!) Но ипостась — *Божья* личность», откуда и вытекает отождествление *личность — Бог* («Истинная личность — Божья Ипостась»), а далее и ключевой тезис парадигмы: «Признавая Бога единственной истинною личностью, мы должны понять человеческую и вообще тварную личность как причастуемую человеком Божью Ипостась».

Второе отождествление утверждается категорично: «Личность или вообще не может существовать, или есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы». В Триипостасной же Личности Бога, Ипостась Отца соотносится с первоединством, Ипостась Сына-Логоса — с саморазъединением и Ипостась Духа — с самовоссоединением. В этом соотношении раскрывается внутреннее содержание личности, динамика личного бытия.

Особенность антропологии Л.П. Карсавина заключалась в том, что его теория триединства делает невозможным отдельное описание Божественной (истинной, совершенной) личности и «тварной», несовершенной личности. Личность совершенная и несовершенная, Бог и тварь связаны внутренне и неразрывно. «Строго говоря, *нет и не может быть человеческой или тварной ипостиси - Личности*; если мы говорим о человеческой личности так только в смысле *обладаемой и причастуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности*» [22]. Ключ к этой связи — во втором моменте триединства, Логосе, осуществляющем саморазъединение Божества. Данный момент трактуется как утрата бытия, смерть Бога, что для Бога может означать только свободную отдачу, жертву Им Его бытия некоему «Другому», «Иному», что (кто) не есть Бог и чем (кем) может быть лишь тварь. Эта трактовка показывает, что, наряду с догматом Троичности, карсавинская идея взаимосвязи и взаимопроникновения Бога и твари в равной степени ориентирована и на догмат Искупления. Назначение же твари — воспринять Божественную жертву и актуализовать в полноте воспринятые начала бытия, которые суть и начала личности, поскольку «в совершенстве своем всё сущее лично» [23].

Роль личности в истории понимается Л.П. Карсавиным достаточно оригинально. Отдельная личность, по Карсавину, поднимается до статуса субъекта истории в те моменты, когда она действует не своевольно, в соответствии с собственным произволом, а служит для раскрытия и конкретизации смысла деятельности, содержащегося во всеедином человечестве, выступает способом проявления «всеобщей личности» (Адам Кадмон), метафизически восходящей к Богу. В конечном счете, субъектом истории является всеединое Человечество. В структуру всеединого человечества как субъекта истории входит множество компонентов. Самым элементарным из них является отдельная человеческая индивидуальность. Затем идут различные социальные группы или коллективные исторические индивидуальности. К таким групповым субъектам можно отнести семью, племя, род, сословие, класс, народ, культуру и т.п.

Как отдельная индивидуальность, так и коллективные исторические индивидуальности являются по своей сути эмпирическими индивидуализациями во времени и пространстве всеединого исторического субъекта. Процесс исторического развития представляется Льву Карсавину как непрерывное появление и гибель бесчисленных индивидуальностей. Подлинной реальностью является идеальное или усовершенствованное человечество. В ракурсе этой идеи каждая индивидуальность есть всеединое человечество, но в его несовершенстве и становлении. Ну, просто как в песне поется: «Живи для нас 100 лет, товарищ Сталин. Пускай в тайге придется согнуть мне. Но будет больше чугуна и стали на душу населения в стране!» Автор вспомнил эти слова, поскольку заметил тоталитарную тенденцию в философии Л.П. Карсавина.

Разумеется, не надо думать, что Лев Карсавин присягнул на верность тоталитарному режиму. Правильнее сказать, что он порвал с европейской персоналистической традицией, восходящей к Возрождению и просвещению. Данная традиция своим краеугольным камнем имела тривиальный эгоцентризм. Для Карсавина «Его» - не главное в отношении человека к миру. Есть Всеобщность, на которую следует ориентироваться личности. При этом личность свободна, но свободна она не в своеволии (гордыне), а в

приобщении к Богу. Это сблизило Карсавина с мироощущением Востока. Недаром он был евразийцем. Правильно отметил И.С. Кон: «Разве Тагор или Вивекананда, усматривающие «освобождение от Я» в слиянии с Абсолютом, обладают малым личностным потенциалом, в смысле творческой реализации и воздействия на других, чем наивный эгоцентрик, возводящий в ранг универсального принципа свое своеволие?» [24].

Весьма важный аспект философского творчества Карсавина выявил С.С. Хоружий. Его доклад на коллоквиуме в Париже носил название «Диалогическая природа философского творчества Карсавина», и в нем последовательно раскрывались многочисленные формы диалогизма, находимые во всех измерениях карсавинской философии. Наиболее существенными аспектами карсавинского диалогизма С.С. Хоружий считает следующие: во-первых, онтологический диалог Творца и твари, построенный на их обоюдной жертвенной смерти друг ради друга. Во-вторых, насыщенный, экзистенциально заостренный полифонический диалог «Поэмы о смерти». Наконец, особый «кьеркегоровский» род диалогизма, заключающийся во внутренней диалогичности корпуса текстов философа — им соответствуют различные образы авторского Я, находящиеся в имплицитном диалоге между собой. Суммарный вывод доклада утверждал, что «философия Карсавина... примыкает вплотную ко всему диалогическому направлению в современной мысли» [25].

Человек жестко подчинен здесь социальным инстанциям, трактуемым как «высшие личности»: «Всякая личность должна осознать себя как свободное осуществление высшей личности... Личность должна увидеть свою задачу, свой долг и подлинное свое желание в том, что она не создает что-то свое, а только — по-своему образует и индивидуализирует целое... ошибочно видеть задачу каждой личности в эгоистическом саморазвитии» [26]. Эти мотивы, явно созвучные тоталитарной идеологии, вызвали острую критику со стороны Н.А. Бердяева, писавшего: «Учение о симфонической личности означает метафизическое обоснование рабства человека» [27]. Но стоит задать вопрос: насколько эти аспекты учения о симфонической личности, действительно характерны и симптоматичны для мысли Карсавина?

Бесспорно, эти аспекты получили широкую известность и даже вышли, пожалуй, на первый план в обычных, распространенных представлениях о карсавинской антропологии. Однако, на поверку, они принадлежат лишь определенному этапу в творчестве философа и явно не входят в ядро его концепции личности. Резко выражены они лишь в евразийский период. Уже в книге «О личности» они почти незаметны, хотя там имеется обширный раздел о симфонической личности, и это позволяет спросить: являются ли они неизбежными в концепции симфонической личности? нельзя ли придать этой концепции иную, свободную от них форму? В цикле же поздних сочинений послевоенного (1945-49) и лагерного (1949-52) периодов мы не находим симфонической личности вообще. Философия Льва Карсавина не столь проста, чтобы автора можно было однозначно причислить к тоталитаристам или к персоналистам экзистенциального толка. Бытие человека в мире – целокупная реальность, процесс, в котором происходит становление индивидуальности в лоне всеобщего и, наоборот, развитие всеобщего через человеческие индивидуальности.

Идея Л.П. Карсавина: «жизнь через смерть» приобрела трагическое звучание в контексте обстоятельств его собственной смерти от туберкулеза в ГУЛАГЕ (поселок Абезь) Коми АССР. Последние труды Л.П. Карсавина, написанные в лагере удалось сохранить, благодаря самоотверженности его ученика А.А. Ванеева.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах. – М. 1914. – С. 3.

2. Там же. С. 47.

3. Там же. С.131.

4. Там же. С. 12, 15.

5. Там же. С. 72, 63.

6. Там же. С. 73.

7. Там же. С. 147-148.

8. Там же. С. 144.

9. Там же. С. 323.
10. Там же. С. 326.
11. Флоренский П.А. Стоп и утверждение истины. Примечание 701.
12. См.: Лосский Н.О. Указ. соч. С.203.
13. Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*// Карсавин Л.П. Путь православия. - М. 2003. С. 134.
14. Карсавин Л.П. О началах. – Берлин. 1925. – С. 45.
15. Там же. С. 37.
16. См.: Там же. С. 48.
17. Карсавин Л.П. Философия истории. – М. 2007. – С. 49.
18. Там же. С.79.
19. Там же. С.72.
20. Зеньковский В.В. История русской философии. - Т.2. - С. 443.
21. Карсавин Л.П. Философия истории. – С. 117-118.
22. Карсавин Л.П. О личности// Карсавин Л.П. Путь православия. - М. 2003.- С.245.
23. Карсавин Л.П. Философия истории. - С.476.
24. Кон И.С. «Я» как историко-культурный феномен // Кон И.С. Междисциплинарные исследования. Социология. Психология. Антропология. Ростов н/Д. 2006. – С. 194.
25. Хоружий С.С. Диалогическая природа философского творчества Карсавина // *Revue des Etudes slaves* - Paris, LXVIII/3, 1996, p.333.
26. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство. С. 420–421.
27. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. - С.30.

Лекция 12. ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА
ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

1. Биография и основные идеи В. В. Розанова.
2. Биография и мировоззренческие основания философии Н.А. Бердяева.
3. Социально- философские идеи Н.А. Бердяева.

1. К концу XIX века среди части интеллигенции, ориентированной на национальные и религиозные ценности, растет неудовлетворенность теориями линейного прогресса и, шире говоря, попытками упрощенного, линейного понимания человека и человеческой истории. Стало очевидным, что разумная деятельность людей занимает весьма скромное место в многообразии исторического процесса. Спасти от ограниченности гегельянских, марксистских и позитивистских концепций в социальной философии некоторые авторы (на Западе – Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше) пытались на путях отказа от логического построения философского дискурса, в художественной образности и импровизационной свободе текста. Попытки рационализации социального мира и духовных сил человека были признаны не только гносеологически бесполезными, но и антигуманными. Жизнь – реальность неоднозначная, непредсказуемая, текучая – может быть постигнута не разумом, а интуицией и образными средствами искусства. Иррационалистические тенденции в русской философии можно было наблюдать уже в трудах славянофилов, но совершенно особое место они получают в трудах Василия Розанова.

Василий Васильевич Розанов родился в 1856 году в городе Ветлуге в бедной семье мелкого провинциального чиновника. После смерти отца Василий переезжает с матерью и еще шестью детьми в Кострому, затем в Самару, позднее – в Нижний Новгород. На историко-филологический

факультет Московского университета будущий философ и эссеист поступил уже во взрослом возрасте – в 1878 году. Как деталь биографии весьма характерен брак студента 4-го курса В. Розанова и Аполинарии Суловой, бывшей подруги Ф.М. Достоевского. Невеста была старше Василия на 16 лет. По окончании университета Розанов работает в провинциальных гимназиях. Молодость В.В. Розанова прошла в бедности и постоянной тяжелой работе.

Способного молодого человека заметил литературный критик Н.Н. Страхов, который добился перевода Розанова в Санкт-Петербург для работы в Государственном контроле в качестве чиновника особых поручений. Позднее Розанов переходит на работу в газету «Новое время». Первый философский труд молодого автора назывался «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Впервые в русской философии термин понимание исследовался как философская категория, показана роль понимания в структуре научного познания. Работа была выполнена в духе позитивизма, написана сухим языком и не вызвала интереса читателей. Неудача этого труда вынудил Розанова перестраиваться от наукообразия к эссеизму, от гносеологии к философии культуры. Последующие философские труды выполнены в совершенно ином ключе, о чем говорят их названия «В мире неясного и нерешенного», «Около церковных стен», «Темный лик: метафизика христианства», «Уединенное», «Опавшие листья» и т.д.

Основная проблематика, волновавшая Розанова: судьба человека и культуры на рубеже XIX – XX веков. Работы В.В. Розанова вначале издавались в виде брошюр. В 1899 году вышли четыре сборника: «Сумерки просвещения», «Литературные очерки», «Религия и культура», «Природа и история» Книга «В темных религиозных лучах» была запрещена вскоре после издания в 1910 году. В этой книге В.В. Розанов выступил как религиозный мыслитель, хотя его понимание христианства резко не совпадало с традиционным.

С одной стороны, поражает глубина его проникновения в отдельные евангельские сюжеты, способность увидеть в них те аспекты, которые неявны. Например, то обстоятельство, что христианское вероисповедание было связано с муками самих праведных. «Будут, которые скажут Мне в день Последнего суда: «Господи, Господи, не мы ли призывали имя Твое? Но я скажу им: «Не знаю вас, идите в огонь вечный, уготованный Дьяволу и агелам его». Говорят комментаторы, что это сказано о богатых, а не о Лазарях – о фарисеях... Ну, у тех не такой язык, это робкие и надеющиеся... Нам кажется невероятным, чтобы измена и «неузнавание» произошла в отношении тех, о коих Церковь поет сейчас «придите вернии» [1].

Весьма интересна розановская трактовка соотношения Ветхого и Нового заветов. По его мнению, «смеем ли мы сказать, что в Евангелии нет косвенного отрицания Ветхого Завета? Субботы пали, обрезание пало, весь ветхий Завет – завет *Вечный*... пал в первое же столетие после Р.Х. Между тем, в Евангелии, например, ни одного прямого отрицания ни обрезания, ни суббот нет. Но нет ли *косвенного*? Да, мне кажется в отвержении Израиля, в «Се дом ваш оставляется пуст», ибо «Дом Иаковлев», 12 колен, и были в своем роде «возлюбленным Отроком». И, так сказать, субстрат, субъект Ветхого Завета, «житель дома»... и был сброшен в ничтожество, в небытие. Дело в том, что было «два Отрока»: Иисус и Израиль. Мы выбрали Иисуса и отвергли Израиля; но Израилю то поступить по-нашему – просто так над собой совершить последнее решение Иуды: «пойду и удавлюсь». Израиль уперся, и уперся, именно основываясь на своем «излюбленном отрочестве»[2].

Наряду с глубоким проникновением в ряд евангельских сюжетов наблюдаются и неверные (в ряде случаев резко искажающие, фальсифицирующие) трактовки. Например, христианство характеризуется как религия смерти, религия грусти и печали. Безусловно, идея мира потустороннего, загробного имеет место в проповедях Христа, но из этого не следует, что цель и смысл жизни – стремление «туда». «Там» лишь итог и

завершение человеческих действий на Земле. Розанов отмечал, что священнослужители инстинктивно чураются всего веселого и счастливого в жизни. «Они все это пропускают мимо или лучше говорят: «Ну, вот, Христос не чурался Земли, ел с мытарями и грешниками» [3]. – «Тогда пойдите в оперу!» - «Не можем, низко!» Но дело не в том, что низко, а в том, что *весело*. Вот ничего *веселого* и *счастливого* их «устав» им не позволяет. Веселое и счастливое – отрицание смерти, забвение гроба. Семья, искусства – украшения жизни. И гроб иногда украшается позументами, серебряными ручками...[4]

Интересное, но ошибочное рассуждение о сладости смерти во Христе. «Во Христе если и смерть, то сладкая смерть, смерть-истомы. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают, отрешившись от всякого мира.[...] Великая красота делает нас безвкусными к обыкновенному...Мир вообще весь, хоть очень загадочен, очень интересен, но именно в смысле *сладости* - уступает Иисусу. И когда необыкновенная Его красота, прямо небесная просияла, озарила мир, сознательнейшее мировое существо, человек потерял вкус к окружающему его миру. Просто мир стал для него горек, плосок, скучен [5]. Противопоставление устремленности к Богу и отношению к миру в данном случае некорректно.

Человек для В.В. Розанова – это род человеческий. Отсюда следует, что продолжение рода – важнейшая функция людей, можно сказать – смысл их существования. На первый план выступает «производство людей» в физическом смысле, которому так много внимания уделялось в Ветхом Завете. Любые нормы и ограничения, препятствующие эффективному продолжению рода (согласно Розанову) придуманы отжившими старцами, аскетизм которых связан с их физической немощью. «Все-таки бытовая Россия мне более всего дорога, мила, интимно близка и сочувственна. Все бы любились. Все бы женились, Все бы растили детишек. Немного бы их учили, не утомляя, и потом тоже женили. «Внуки должны быть готовы, когда родители еще цветут» - таков мой канон [6].

Роль размножения в жизни человечества В.В. Розанов описывал с настоящим поэтическим вдохновением: «Размножение и вот теперешний вид земли и человечества есть чудодейственное, мудрое. Необыкновенно хитрое по тайне его и всемогущее преобразование неэстетической картины... в картину всевозможных возрастов... Глядя на размножение мы должны повторять библейское изречение, каким Бог сопровождает дни творения Своего: «И увидел, что все - *хорошо*, и сказал: хорошо!» Аскеты, по мнению Розанова, «не только говорят позорную дурь своим противодействием ему (Богу), но и творят великий и страшный грех, отвергая Божеский Промысел, перепутывая планы творения, отрицают Бога, противятся Богу» [7].

Сам стиль философствования Василия Розанова не был похож на его предшественников. Часто это короткие заметки («опавшие листья») в которых зафиксированы отдельные мысли, неожиданно пришедшие в голову автору. Розанов принципиально не теоретичен, не системен, он афористичен. В этом смысле он чем-то похож на Ницше, хотя различие их мировоззренческих установок огромно.

Важный момент, на котором хочется остановиться, – это «антисемитские высказывания» Василия Розанова. Очень часто они касались каких-то бытовых мелочей. Вместе с тем, философ никогда не отрицал вдающуюся роль евреев в истории человечества. Сам очень любил Ветхий Завет и часто к нему обращался. В качестве доказательства призываю спокойно и непредвзято прочесть отрывок «Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромов?» из книги «Апокалипсис нашего времени».

2. Один из наиболее известных русских философов XX века, Николай Александрович Бердяев, родился 6 марта 1874 году в семье военного (умер в Кламаре, близ Парижа в 1948 году). Первым его учебным заведением был Киевский кадетский корпус. Учился он не блестяще, трудно давались математика и естественнонаучные дисциплины. Способность к философскому мышлению проявилась в том, что уже в возрасте 14 лет он читал «Критику чистого разума» И.Канта. В 1894 году будущий философ

поступил на естественный факультет Киевского университета, а через год перевелся на юридический факультет.

С 1894 года будущий философ увлекся марксизмом. Тогда это была своеобразная всеобщая мировоззренческая мода. В марте 1898 года участники киевских марксистских кружков были арестованы. В материалах о дознании указывалось: «Составлял статьи противоправительственного содержания и распространял их среди своих знакомых...». Два года Бердяев ждал окончания дела, находясь под надзором полиции. Итогом его революционной деятельности стали три года ссылки в Вологду.

В вологодской ссылке Бердяев спокойно занимался философией, выступал с докладами перед местной общественностью. Круг общения в вологодской ссылке был весьма незаурядным. Это А.А. Богданов, Б.А. Кистяковский, А.В. Луначарский, Б.В. Савенков и другие общественные деятели. Дискуссии шли между материалистами социал-демократами, с одной стороны, и идеалистами индивидуалистической ориентации – с другой. К этому лагерю относились Н. Бердяев, эсер Савенков и писатель Ремезов. В Вологде была написана статья «Этические проблемы в свете философского идеализма». Статья вошла позднее в знаменитый сборник «Проблемы идеализма» (1902). Это была программная книга тех, кто пошел против мировоззренческих приоритетов тогдашней интеллигенции, кто открыто провозгласил отказ от материализма и атеизма.

Далее Н.А. Бердяев участвует в сборниках «Вехи», «Sub specie aeternitas» и «Духовный кризис интеллигенции». Последняя работа, изданная на родине – «Смысл творчества» (1916). В этой книге можно видеть основные положения мистического романтизма, которым уже до конца жизни не изменял Бердяев. Очень плодотворным был период 1917-22 годов, когда философ занимал последовательную антибольшевистскую позицию. Он был инициатором создания Вольной академии духовной культуры (ВАДК), в которой выступал с многочисленными лекциями на философские и богословские темы. Вместе с Н. Бердяевым читали лекции также Андрей

Белый, Вячеслав Иванов, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. За пять послереволюционных лет в полной мере проявился талант Бердяева как философа и общественного деятеля. Вошел в историю знаменитый допрос философа на Лубянке, на котором вместе с Ф.Э. Дзержинским присутствовали его заместитель Менжинский и видный большевик Л.Б. Каменев. Николай Бердяев занял наступательную позицию и в течение 40 минут последовательно излагал причины собственного неприятия большевистской революции. В итоге за проявленную принципиальность он был отпущен из ЧК.

В 1922 он вновь провел неделю в камере на Лубянке, где подписал обязательство покинуть Россию. Вместе с другими «буржуазными» (в сущности – духовно свободными) философами и общественными деятелями философа выдворили из России. В Германии он пишет «О смысле истории» и «Новое средневековье», которые пользовались популярностью у западного читателя. В Германии Н. Бердяев имел беседы с философами Освальдом Шпенглером и Максом Шелером. Находясь в Берлине, он создал религиозно-философскую академию, позднее переехавшую в Париж. В Кламаре (пригороде Парижа) были написаны все более поздние произведения философа. Началось издание журнала «Путь».

Укажем следующие крупные работы: «Философия свободного духа» (1929); «О назначении человека» (1931); «Я и мир объектов» (1934); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Как видно из названий работ, они посвящены в основном философско-антропологической проблематике. Не чужды философу и социально-политические сюжеты. Но вначале следует сказать об истоках его мировоззрения. Философские и литературные источники, повлиявшие на философа весьма многообразны. В России это – Владимир Соловьев и Виктор Несмелов, Федор Достоевский и Василий Розанов. Из зарубежных философов укажем Якова Бёме, Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше.

Общая архитектура картины мира Н.А. Бердяева выглядит достаточно сложно. Мир разделен на две части: 1) Мир материальный, существующий независимо от человека. Это мир «объективаций», в нем господствует необходимость. 2) Мир индивидуального сознания, которое свободно, способно творить нечто новое, прежде не бывшее. Правда, философ где-то говорит, что внешний мир тоже существует в нашем сознании. Но, если бы это были только факты, существующие в индивидуальном сознании, тогда очень легко было бы «отменить» Октябрьскую революцию, а также два ареста философа органами ВЧК! В отличие от материалистов, которые на первый план выдвигают задачу «материального переустройства мира», «философия свободы» Бердяева ориентирована на поиск смысла человеческого существования. Смысл человеческой жизни – постоянное совершенствование самого человека, преодоление им собственной духовной ограниченности.

Краеугольный камень концепции Н.А. Бердяева – идея несотворенности свободы, которую он позаимствовал у Якова Бёме. По мнению философа, Богу, как творцу мира предшествует Ничто как субстанциальное начало. Это Ничто выступает не как простое отсутствие чего-либо, а как самостоятельная реальность. Согласно Якову Бёме, это Ungrund – безосновность, реальность, которая Богом не сотворена, а напротив, предшествует Богу и миру. Основное свойство Ungrund – свобода, полная самопроизвольность. По Бердяеву, «из Божественного Ничто, из Ungrunda рождается Святая Троица, рождается Бог Творец». Бог всемогущ над бытием, но не над Ничто, не над свободой [8]. Более того, изначальное ничто субъектно, оно соглашается на божье творение, небытие свободно согласилось на бытие [9]. Если мир сотворен Богом, тогда как могла свобода «ничто» предшествовать акту творения? Высказанные философом идеи могут быть расценены как еретические с точки зрения не только христианства, но и любой другой монотеистической религии.

С другой стороны, изначальная свобода Ungrund дает возможность объяснить существование зла в мире. Бог не является ответственным за существование зла. Иррациональная свобода проявила себя как гордыня духа, желающего поставить себя на место Бога. Вообще, отношения Бога и человека – центральная онтологическая проблема для Бердяева. По мнению философа надо различать три вида свободы: первичную иррациональную свободу, т.е. произвол; разумную свободу; свободу, проникнутую любовью к Богу. Свобода, вытекающая из Ungrund «первична и безначальна». «Различие между Богом-Творцом и свободой ничто уже вторичное, - в изначальной тайне, в божественном ничто это различие снимается, ибо из Ungrund раскрывается Бог ...[10]. В первом акте миротворения Бог является как Творец, но в этом акте не может быть предотвращена возможность зла, заключенного в меонической свободе. Второй акт Божьего отношения к миру и человеку выражается в том, что Бог является в аспекте Искупителя и Спасителя, в аспекте Бога страдающего и на себя принимающего грехи мира [11]. Бог являет себя не в силе, а в жертве. Божественная жертва, божественное самораспятие должно победить злую свободу ничто, победить, не насилуя ее, не лишая тварь свободы, а лишь просветляя ее [12].

Ряд идей, высказанных Бердяевым, заставляет сомневаться, подлинно ли он по своим убеждениям христианин, если свобода во зле, свобода Каина также приветствуется философом. Например: «Ответственность за зло возвышает, а не унижает тварный мир и человека, ибо приписывает ему огромную силу свободы, способность восстать на Творца, отделиться от него и создать собственный безбожный мир, создать ад. Ведь идея грехопадения есть, в сущности, гордая идея и через нее человек выходит из состояния унижения»[13]. Иными словами, Бердяев прославляет своеволие, приравнивая его к свободе, т.е. оправдывает гордыню человека.

Главным исходным пунктом спорных с точки зрения христианской религии положений Н. Бердяева оказалась та самая идея несотворённости свободы, которая якобы предшествует Божественному творению. Он

постоянно возвращается к этой мысли: «Самое непонятное в понятии тварности есть то, что при его помощи хотят человека отделить пропастью от Творца и, вместе с тем, признать его ничтожным. И наиболее неприемлемо допущение сотворенной свободы. Тварен мир, тварен человек, но бытие не тварно, предвечно» [14]. Но если бытие не тварно, это умаляет идею Бога-творца и ведет к пантеизму.

С позиций философа, для которого свобода онтологически предшествует Богу, принцип свободы наиболее полно реализуется в общественной жизни. Во-первых, свобода может быть реализована во всестороннем, гармоничном развитии человеческой личности. Во-вторых, свобода проявляется в культурном творчестве, ибо здесь человек наиболее удален от природной необходимости. В-третьих, это стремление реализовать принцип свободы в социально-политической жизни через создание таких социальных систем, в которых свобода личности могла бы получить простор для реализации.

При всей многоаспектности философии Н.А. Бердяева, проблема человека неизменно была для него на первом плане. «Наше понимание человека вообще и каждого конкретного человека запутывается тем, что человек имеет сложный состав и не так легко привести этот сложный состав к единству. Личность в человеке есть результат борьбы. /.../ В человеке, несомненно, есть двойное «я» - истинное, реальное глубокое – и «я», созданное воображением и страстями, фиктивное, тянущее вниз. Личность вырабатывается длительным процессом, выбором, вытеснением того, что во мне не есть мое «я». Душа есть творческий процесс, активность. Человеческий дух всегда должен себя трансцендировать, подниматься к тому, что выше человека. И тогда лишь человек не теряется и не исчезает, а реализует себя. Человек исчезает в самоутверждении и самодовольстве» [15].

Постулируемая философом конечная стадия развития человека – богочеловечество. С этих позиций мыслитель дает критику революционных идеологий: «Человек не должен выносить надругательства над человеческим достоинством, насилия и рабства. В этом моральное оправдание революции.

Но не все средства, практикуемые революцией, могут быть оправданы. Революция может сама совершать надругательства над человеческим достоинством, насиловать и порабощать. Меняются одежды, но человек остается старым и человечность не торжествует. Человечность требует более глубокой, духовной революции» [16].

Подлинная революция для Н.А. Бердяева есть революция духа. Эта революция совершается через любовь: «Любовь человечна, когда она есть любовь не только к Богу в человеке, но и к человеку в Боге, к неповторимому, индивидуальному, дорогому мне, независимо от совершенства. Любовь должна быть одухотворена, проникнута духовным началом...Любовь богочеловечна, и лишь тогда она человечна. Любовь побеждает смерть, в ней открываются перспективы бессмертия. В опыте любви приоткрывается Царство Божье»[17].

Следует отметить, что на протяжении многих лет, особенно в период вынужденной эмиграции, философ испытывал сильные симпатии к католицизму, много общался с представителями католической философии, например, с лидером неотомистов Жаком Маритеном, который был близок Бердяеву по ряду принципиальных позиций. На закате жизни Н.А Бердяев пришел к достаточно взвешенному пониманию роли Православия в формировании духовного облика русского народа, о чем свидетельствует статья «Истина православия», опубликованная уже после смерти философа. Во многих отношениях статья повторяла идеи славянофилов: « Православие есть наименее нормативная форма христианства (в смысле нормативно-рациональной логики и морального юридикзма) и наиболее духовная его форма» [18]. В западной философии «познание выводилось из жизни, мышление выводилось из бытия. Познание и мышление не протекало в духовной целостности человека, в органической связанности всех его сил...»[19]. Именно поэтому так и осталась непонятной западным людям идея восточной патристики об «обожении» человека и всего тварного мира.

2. Для социально-философских взглядов Н.А. Бердяева характерно отсутствие сколько-нибудь системных представлений о сущности общества, его структурных компонентах, и движущих силах общественного развития. Как подлинный «свободный художник» от философии, он пытался объединить в единое целое теологию, этику, принципы гуманизма и факты эмпирической истории. В итоге получилась эклектическая смесь, которая иногда позволяла выявлять неожиданные аспекты социальной реальности, но в целом была очень далека от объективного подхода к пониманию общественного развития. Впрочем, сам Бердяев на объективность не претендовал.

К примеру, вот как им решается сложнейшая проблема применимости рационалистических утопий к реальному историческому процессу: «Есть рационалистическое безумие, *folie raisonnant*, одержимость рационалистической идеей, идеей рационалистической регуляции мировой жизни. Оно свойственно утопистам различных направлений. У Ленина было рационалистическое безумие. Мир фантазмагорический может быть реализован. Утопии осуществимы. Ошибочно думать, что утопия есть неосуществимое. Безумие рационализма в своем осуществлении опирается на реальные силы. Но рационалистическое безумие и одержимость какой-нибудь утопической идеей производит большие разрушения в духовной жизни людей» [20].

Отвергая социалистическую утопию, Н. Бердяев не желает преклониться перед «золотым тельцом» капитализма: «Вокруг похоти наживы, вокруг самодовлеющей любви к деньгам создается один из самых фантазмагорических миров, наиболее оторванных от мира реальностей, от бытия. Таким фантазмагорическим миром является мир капитализма, мир банков, биржи, бумажных денег, чеков и векселей...И вот этот фантастический мир, живущий по своему закону, и не желающий знать закона Божьего есть создание человеческой похоти, эгоцентрических страстей, в которых человек теряет свою свободу и образ Божий» [21].

Продолжая традицию религиозного осмысления российской истории, которая была заложена П.Я. Чаадаевым и В.С. Соловьевым, Н.А. Бердяев строит религиозный образ социально-исторического процесса, в котором только следование Христу – залог подлинного освобождения. Возникнет преображенное человечество, Богочеловечество, предел человеческих возможностей, в котором откроется подлинная свобода, будет достигнута победа над вещностью, прорыв к творчеству и самореализации.

Одной из масштабных задач, которые возникли перед Н.А. Бердяевым в бытность его в Кламаре (пригороде Парижа), было осмысление огромных исторических перемен, происшедших в России в XX веке. Сразу отметим, что с этой задачей философ в какой-то степени справился, насколько это было возможно с позиций его мировоззрения. Сказались многолетние размышления над историей России, безошибочная социально-историческая интуиция. Глубина понимания российских реалий наиболее емко выразилась в книге «Истоки и смысл русского коммунизма».

Предоставив марксистам и социологам позитивистского толка весьма сложную задачу характеризовать особенности социально-экономического развития России, Бердяев исходными пунктами анализа путей развития России избирает цивилизационные особенности развития страны и психологию русского общества. «Противоречивость русской души определялась сложностью русской исторической судьбы, столкновением и противоборством в ней восточного и западного элемента. Душа русского народа была сформирована православной церковью. Она получила чисто религиозную формацию. И эта религиозная формация сохранилась и до нашего времени, до русских нигилистов и коммунистов. Но в душе русского народа остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины...» [22]. «Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она не была, устремленность к трансцендентному, которое

относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру. Религиозная энергия русской души обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые не являются религиозными, например, к социальным целям» [23]. Способность жить идеальными целями, при этом перенося колоссальные невзгоды дня нынешнего – способность русского национального характера.

Фундаментальная проблема, которую пытается осветить по мере возможностей Н. Бердяев – проблема отношения народа и государства. Вопреки марксистской схеме, которая связывает образование государства с социально-экономическими отношениями, с классовой дифференциацией общества, для Бердяева государство выступает самостоятельной силой, которая сама активно влияет на социальную дифференциацию. Одна из антиномий российской истории: народ создавший самое мощное государство планеты, в то же время самый вольнолюбивый, стремящийся к безвластию. «Русский народ с одинаковым основанием можно характеризовать как народ государственно-деспотический и анархически-свободолюбивый, как народ склонный к национализму и национальному самомнению и народ универсального духа, более всех склонный к всечеловечности... Эта противоречивость создана всей русской историей и вечным конфликтом инстинкта государственного всемогущества с инстинктом свободолюбия и правдолюбия народа. Вопреки мнению славянофилов, русский народ был народом государственным – это остается верным и для советского государства – и вместе с тем, это народ, из которого постоянно выходила вольница, вольное казачество, бунты Стеньки Разина и Пугачева, революционная интеллигенция, анархическая идеология...[24]. Два противоположных тезиса: а) русский народ как создатель деспотического государства и б) народ анархически-свободолюбивый - так и остались рядоположенными, их взаимосвязь не объясняется Н. Бердяевым.

Огромное значение на протяжении всей истории имела идея «Москва – третий Рим». «Искание царства, истинного царства, характерно для русского

народа на протяжении всей его истории. Принадлежность к русскому царству определялась исповеданием истинной православной веры. Совершенно также и принадлежность к советской России, к русскому коммунистическому царству будет определяться исповеданием ортодоксально-коммунистической веры»[25].

Для Н.А. Бердяева большевизм был во многом порождением всей многовековой истории России, ее социальных противоречий, глубоким расколом между народом и властью, интеллигенцией и властью. «Для народного сознания большевизм был русской народной революцией, разливом буйной народной стихии. Коммунизм же пришел от инородцев, он западный, не русский, наложил на революционную народную стихию гнет деспотической организации». По признанию Бердяева, «народные массы были дисциплинированы и организованы в стихии русской революции через коммунистическую идею, через коммунистическую символику...» [26]. Бердяев склонен был считать, что общим направлением развития современного общества является движение к социализму. Причем подлинный социализм он никогда не считал в чем-то схожим со сталинской тоталитарной системой. Для философа идеалом был социализм, соединенный со свободой, открытый для мировоззренческих и религиозных поисков. Социализм персоналистический* мог бы соединить свободу личности как высшую ценность и общество как братскую общность людей. Но на практике такой социализм нигде и никогда не существовал.

В своих социально-философских высказываниях Н.Бердяев демонстрировал высокую степень автономности как от своего непосредственного окружения, так и от той социальной аудитории, для которой предназначались работы Бердяева. Порой он сетовал, что в Советской России его труды менее известны, чем в странах Запада.

* Персонализм – направление в философии, признающее личность первичной реальностью и наивысшей духовной ценностью. Основная задача социального развития – духовное возвышение личности. Соответственно, критерием общественного прогресса выступает положение личности в обществе.

Так действительно было при жизни философа. В дальнейшем его работы (или отрывки из работ) получили распространение в СССР через «самиздат», это произошло только в 1970-х годах. Несмотря на упомянутые уже недостатки философии Бердяева, она, безусловно, пробудила желание свободно мыслить у многих представителей молодой советской интеллигенции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Розанов В.В. Метафизика христианства. – М. 2000. – С.355.
2. Розанов В.В. Там же. – С. 357.
3. Там же. - С. 367.
4. Там же. – С. 367-368.
5. Там же. – С. 368.
6. Розанов В.В. Опавшие листья. *Короб второй и последний* //Розанов В.В. Метафизика христианства. – С. 660.
7. Розанов В.В. Метафизика христианства. – С. 208.
8. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Т.1. – Париж. 1929. – С. 233.
9. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М. 1998. - С. 39.
10. Там же.
11. См. там же.
12. Там же С. 39-40.
13. Там же. С. 43.
14. Там же.
15. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. - М. 1998. – С. 312.
16. Там же. С. 317.
17. Там же. С. 319.
18. Бердяев Н.А. истина православия // WWW. Lib.ru. Дата обращения 15 ноября 2017.
19. Там же.

20. Бердяев Н.А. О назначении человека. - С. 162.
21. Там же.
22. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМКА-PRESS, 1955 г. – М.: Наука, 1990. – С. 8.
23. Там же. С. 9.
24. Там же. С. 15.
25. Там же. С. 9.
26. Там же. С. 109.

Лекция 14. «ФИЛОСОФИЯ ДУХОВНОГО ОПЫТА» ИВАНА ИЛЬИНА

1. Религиозно-философские основы мировоззрения И.А. Ильина.
2. Принципы социально активного добра.
3. Тема российского патриотизма в философском наследии И.А. Ильина.

1. В истории любой страны бывают сложные и трагические периоды, «смутные» времена. Если уровень философской культуры, накопленной к тому времени достаточно высок, то непременно находится мыслитель (или несколько философов), которые пытаются осмыслить трагические коллизии своего времени, выработать пути решения назревших проблем. В первой половине XX века таким мыслителем был Иван Александрович Ильин (1883-1954). Философскую подготовку И.А. Ильин получил на юридическом факультете Московского университета. С 1909 года работал приват-доцентом кафедры истории права и энциклопедии права того же университета. В 1918 году Ильин защитил диссертацию, посвященную философии Гегеля. Позднее диссертация была опубликована в виде монографии: "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека". Диссертация, представленная на соискание степени магистра, была выполнена столь талантливо, что Ученый совет присудил соискателю степень доктора философии. Автор впервые в научной литературе рассматривал великого диалектика как интуитивиста, тем самым радикально изменив оценку его места в истории философии.

Важнейшая тема для Ильина: единство философии и религии. У философии с религией не только единый предмет – Бог, но и единый духовный опыт, позволяющий хотя бы в слабой степени осознать многогранную природу Божества. При этом религиозный философ осознает всю масштабность своей ответственности: «Философия как никакая другая наука стоит перед самыми углубленными и утонченными, и притом самыми духовно-значительными проблемами; утверждать что-либо в этой сфере – есть дерзание, и философ, больше чем кто-нибудь должен помнить о

размерах своей ответственности» [1]. В чем же предмет философии? «Философ раскрывает *«объективно-ценнейшее, как объективно-главное; как главное не только для всех людей, но безотносительно, как главное и совершенное само по себе и на самом деле... Это нечто испытывается потом как бытие и как проявление некоего высшего предмета и в то же время как объективная мера для всего остального, может быть как самый этот Предмет, главный в жизни мира и в делах людей»* [2].

Итак, источником знаний Ильин считает «предмет», но предметный мир понимается им в традициях гегелевской философии. Предмет – это концентрированное духовное содержание окружающего нас мира. Эмпирические предметы воплощают в себе идеи, они слиты с идеями, не существуют без идейного содержания. Задача человека — раскрыть содержание идей, заключенных в предметах окружающей действительности, понять их смысл, назначение, а в соответствии с этим уже строить и собственную стратегию жизни. «Человечество веками вынашивало уверенность в том, что философия есть знание ценнейших предметов в их основной сущности; что это знание требует особого, внутреннего нечувственного опыта и что добиваться его адекватности необходимо посредством особого внутреннего труда и жизненного очищения» [3].

Гносеология И.А. Ильина весьма нетрадиционна. Единство сознания субъекта с объективным содержанием мира не опиралась у Ильина на столь прочное основание как в философии Г.В.Ф. Гегеля («Абсолютная идея» и «субъективный дух»). Это единство в философии Ильина имеет не заданный, а процессуальный характер. Оно лишь достигается в процессе познания. «Тот существенно-главный состав мира и жизни, через присутствие которого и жизнь, и мир являются ризой Божией, предметною тайною, насыщенным иероглифом, - этот состав дается *каждому* человеку, но усматривается, ищется и берется сравнительно *немногими*. Он может быть взят только тем, кто повернется к нему главным центром своей личности, последними истоками и корнями своей любви и воли...» [4]. Данное положение следует

понимать таким образом, что «помимо внешнего (чувственного) опыта, человеку дан еще внутренний (нечувственный опыт). И вот этот *внутренний духовный опыт и есть истинный источник и истинная область веры, религии и всей духовной культуры вообще*» [5].

Процесс постижения идеи в понимании Ильина не сводим к холодной логике ума. Это глубоко страстный, захватывающий человека водоворот. По словам Ильина, если душа человека утвердит себя в предмете, то становится его жилищем. В мире, в котором живет человек, предмет и дух тождественны по содержанию, переплетены друг с другом по способу существования. Поэтому познающий человек одержим предметом, предмет овладевает его душой, человек как бы отождествляет себя, свою личность с предметным миром. Познавая идеи, заложенные в предметах окружающего мира, человек тем самым познает Бога как творца мира.

И.А. Ильин подчеркивал, что его философские взгляды построены на православной вере, а вера, как только «слагается и захватывает душу, оказывается *первичной, ведущей силой человеческой жизни*». С другой стороны, «*жить стоит только так и верить стоит только в то, за что стоит бороться и умереть*» [7]. Таким образом, философ провозгласил свою активную позицию в утверждении высших духовных ценностей. Во всех последующих своих трудах философ убедительно показывал, что подлинно глубокое научное знание не только не отменяет веру в Бога, но напротив, ведет к ней. Ограниченность материализма обусловлена простой причиной, что последний опирается лишь на чувственный опыт. Духовный опыт неизмеримо шире. Важно, чтобы человек «увидел духовными очами то, во что он будет отныне веровать, чтобы он *подлинно испытал и узнал божественность Бога и прилепился к нему свободно и целостно...*» [8]. Главный принцип, определяющий статус православной веры в сознании человека определяется, по Ильину, ее свободным приятием, личностным отношением верующего к Богу. *Веровать* и молиться можно только самому, по доброй воле, искренно, из глубины. Нельзя молиться по приказу и не

молиться по запрету. Молитва по приказу не нужна ни Богу, ни себе, ни людям...[9].

Следует остановиться на трактовке роли православия в формировании русского национального характера. Созидательную силу православия Ильин видит в созерцающем сердце и в молитвенном упражнении, которое он называет «духовной практикой» или «духовным деланием». Духовное делание включает в себя смирение и страдание, исповедь и очищение от грехов, молитву и почитание святых. Православие научило русского человека переносить тяготы и труд, нужду и лишения, болезнь и печаль, именно как очищение, поучение и небесное наставление. «В этом религиозный источник русской стойкости и терпения, что нельзя объяснить, исходя из исключительно биологической витальности русских. Отсюда колоссальная выносливость и сила жертвенности русского народа»[6].

2. После высылки за границу из Советской России в 1922 году, И.А.Ильин установил связь с деятелями «белого движения», в частности в Германии с представителем барона Врангеля генералом фон Лампе. Для сборника «Белое дело» И.А. Ильин написал статью «Белая идея», в которой раскрывал идейные мотивы антибольшевистской борьбы. Острые дискуссии вызвала книга Ильина «О сопротивлении злу силою». В этой книге философ показал вред толстовской теории непротивления злу, охарактеризовав ее как ложное толкование принципов христианства. Книга встретила поддержку русской зарубежной церкви, многих философов и публицистов, например, П.Б. Струве, Н.О. Лосского. Были и влиятельные противники, в частности, Н.А. Бердяев, Ф.А. Степун, З. Гиппиус. Последняя назвала работу Ильина «военно-полевым богословием».

В своей книге Иван Ильин дал всестороннюю оценку толстовскому нравственному учению. «Когда граф Л.Н. Толстой и его единомышленники призывают к внутреннему преодолению зла, к самосовершенствованию, к любви; когда они настаивают строгого суда над собою, не необходимости различать «человека» и «зла в нем», то они следуют в этом священной

традиции христианства; и они правы» [10]. Что же не устраивает Ильина в учении Л.Н. Толстого? Толстой всякое «заставление» по отношению к порочному человеку, злодею называют насилием и отвергают всякое внешнее понуждение и пресечение как насилие, а пользование им описывается как «путь дьявола» [11]. Ильин защищает людей, стоящих на страже закона и справедливости даже если они используют физическое принуждение. «Именно те, кто творят государственное понуждение или пресечение, - нуждаются не в злобе, а в беспристрастии, не в ненависти. А в выдержанном душевном равновесии, не в мстительности, а в справедливости» [12].

«Физическое воздействие на другого человека против его воли духовно показуется в жизни каждый раз, как *внутреннее самоуправление изменяет ему и нет внутренних средств душевно-духовных средств, для того, чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или дурной страсти.* [13]. Ильин показал принципиальную недопустимость применения слова «насилие» в отношении действий человека, пресекающего действия преступника. «Человек, *творящий понуждение или пресечение от лица духа,* не делает понуждаемого средством для своего интереса и своей похоти, не отрицает его автономной духовности, не предлагает ему стать покорной одушевленной вещью, не делает его жертвой своего произвола» [14]. «Насильник нападает, пресекающий отражает. Насильник требует покорности себе самому, понудитель требует повиновения духу и его законам. Насильник презирает духовное начало в человеке, понудитель чтит его и обороняет» [15].

Действие пресечения преступных посягательств - всегда выступает как сознательное, исходящее из понимания высших ценностей (в первую очередь религиозных), а не спонтанное проявление человеческой субъективности. Человек изначально ставит себя в определенное жизненное отношение к миру, а уже потом (задним числом) способен принимать нечто в расчет. При этом приведение аргументов «за» и «против», осознание мотивов лишь

рационализирует спонтанные субъективные предпочтения. Межличностные и массовые взаимоотношения осуществляют ту функцию социального контроля, которая оказывается действенной в сфере нормативного поведения. Это – сила коллективного и личного примера и естественно возникающее в общении стремление следовать общепринятым нормам, взаимное одобрение и осуждение. Позже развиваются представления о *должном и ценном*, как признак зрелого нравственного сознания.

Ложная нравственная идея о недопустимости сопротивления злу ведет к тому, писал И.А. Ильин, что «моралист всегда внутренне раздвоен; он напуган собственной грешностью, мнительно оглядывается на нее и остается сам запуганным ею и *неспособным к цельному*, сильному героическому *порыву*. Но именно такая цельность и такой порыв бывают необходимы для внешнего пресечения зла»[16]. Несостоятельность толстовства заключается в том, что призыв не противиться злу служит объективно укреплению и экспансии этого зла.

3. Высокий уровень нравственного сознания не позволил Ильину, живя в Германии, смириться с властью нацистов. С помощью друзей ему удалось перебраться в нейтральную Швейцарию, в которой философ оставался до конца жизни. Период 2-й мировой войны стал для И.А. Ильина временем наиболее интенсивных размышлений о России и русской национальной культуре. Эти размышления привели Ильина к глубоко продуманной концепции российского патриотизма. Задача: соединить инстинктивную привязанность к родной земле с осмысленной высоко духовной любовью к Родине. «Нельзя человеку жить на земле без инстинкта, без этой таинственно-целесообразной, от Бога дарованной и от природы нам присущей...Патриотизм есть любовь – не просто «предпочтение», «склонность» или «привычка». И если эта любовь не «пустое слово» и не «поза», то она есть *инстинктивная* прилепленность к родному. Поэтому патриотизм всегда интенсивен, но он *не всегда духовен*. И то, что должно быть достигнуто есть *взаимное проникновение инстинкта и духа в*

обращении к родине [17]. Однако философ предупреждает об опасности «чисто инстинктивного патриотизма», который легко перерастает в шовинизм и идею национальной исключительности: «Ныне пришло время, когда человечество в духовно осмысленном и христиански облагороженном патриотизме, который совмещал бы *страстную любовь и жертвенность с мудрым трезвением и чувством меры* – ибо только такой патриотизм сумеет разрешить целый ряд ответственных проблем, стоящих перед современным человечеством» [18].

Философ вводит новый теоретический конструкт: «творческая идея России». Основой творческой идеи России является православно-христианское и русское национальное начало. В таком виде она существовала в прошлом, существует в настоящем, будет существовать и впредь. Творческая идея – «светящийся клад русского национального и духовного опыта - религиозного, и нравственного, и художественного, и государственного». Источником этой идеи является историческое единство России, духовная цельность русской культуры. "Это духовно-культурное единство России завершается ныне, как и встарь, ее территориально-политическим единством, ее общею международно-военною судьбою, ее хозяйственно-производительною и торговою сопринадлежностью. Россия... есть живой, духовно и исторически сложившийся организм, который при всякой попытке раздела и из всякого распада вновь восстановится таинственной, древней силой своего духовного бытия» [19].

Ильин подчеркивает духовную природу патриотизма как духовного единства, которое «вырабатывается *исторически*, в борьбе с *природой*, в создании единой *духовной культуры* и в *самообороне* от вторгающихся нарушителей» Это единство закрепляется *своеобразием национального духовного акта* и системой навязывающихся исторически национальных и культурных задач» [20]. Таким образом, патриотизм имеет духовное и нравственное содержание, а «национальная культура есть как бы *гимн, пропетый Богу в истории*».

Возникает вопрос: как способствовать распространению и укреплению идей патриотизма? Через страшный опыт гражданской войны, голода, красного и белого террора, через напряженные размышления периода эмиграции для философа становится все более очевидной неразрывная связь человека с его Родиной. Любовь к Отечеству не может быть навязана каким-либо внешним принуждением. Любить родину, в понимании Ильина, это значит любить уникальную душу своего народа, «духовность его национального характера и, в то же время, национальный характер его духа». «Есть Россия земная – русской душе естественно любить её и противоестественно не любить. Ибо она – наше материнское лоно, наша детская колыбель, наше земное отеческое гнездо... За Россией земной живёт, созерцает, поёт, молится и творит Россия духовная. И эта духовная Россия есть наше национальное жилище, наш, возвращённый нами перед лицом Бога сад». Родина как бы гимн, всенародно пропетый Богу в истории, или духовная симфония, исторически прозвучавшая творцу...[21].

В последние годы жизни Иван Ильин уделял большое внимание политической философии, осмыслению политических последствий национальной катастрофы 1917 года. Итоги десятилетий советского строя он формулирует следующим образом: «Тридцать-сорок лет подряд голодом, страхом и пыткой людей отучали от самостоятельного мышления, от политической и хозяйственной инициативы, от ответственного решения; и с утра до вечера, от рождения до смерти людям забивали души мертвыми и ложными схемами вульгарного марксизма и пошлостями «диамата». И далее: «Каких **граждан**, каких **демократов** готовила этим коммунистическая власть? Не граждан, а рабов тоталитарного государства; не политиков, а до смерти напуганных карьеристов; не деятелей, а пролаз и доносчиков готовил советский режим; людей, совершенно лишённых государственного кругозора и **честного**, да именно **честного** и самостоятельного опыта...» [22].

По мнению философа, должны пройти многие годы для того, чтобы привить гражданам России необходимые для демократической политической

системы духовные качества: патриотизм, чувство долга, уважение к закону. «Пройдут годы национального опаматования, оседания, успокоения, осведомления, возврата к частной собственности, к началам чести и честности, к личной ответственности и лояльности, к чувству собственного достоинства...прежде чем русский народ будет в состоянии произвести **осмысленные и не погибельные политические выборы**» [23].

Актуальность многих теоретических идей и политических рекомендаций Ильина сохраняется и до сегодняшнего дня. В современных условиях, когда Россия ищет способную объединить большинство её граждан национальную идею, философское и социально-этическое наследие И.А. Ильина имеет огромное значение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Почему мы верим в Россию. – М. 2007. – С. 55.
2. Там же. С.56.
3. Ильин И.А. Философия и жизнь // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. – М. 1990. – С. 56.
4. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. – С. 101.
5. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Почему мы верим в Россию. – М. 2007. - С. 155.
6. Ильин И.А. Путь духовного обновления. – С.138-139.
7. Там же. С.156.
8. Там же. С. 180.
9. Ильин И.А. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. С. 430.
10. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Почему мы верим в Россию. - С. 393 – 394.
11. Там же. С. 400.
12. Там же. С. 415.

13. Там же. С.422.
14. Там же.
15. Там же. С. 422 – 423.
16. Там же. С. 438.
17. Ильин И.А. Путь духовного обновления. – С. 263.
18. Там же. С. 262.
19. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. 2. М., 1996. С. 323.
20. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т.-Т. 1.-С.323.
21. Там же.
22. Ильин И. А. Предпосылки творческой демократии (15 – 30 мая 1957 года) // Почему мы верим в Россию. С. 39.
23. Ильин И.А. О государственной форме // Почему мы верим в Россию. С. 33.

Лекция 13. ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА

1. У истоков идей космизма: Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский.
2. Теории биосферы и ноосферы В.И. Вернадского.

1. Для русского космизма характерно целостное восприятие Вселенной, в рамках которого Бог, природа и человек рассматриваются в их взаимосвязи и взаимодействии. На определенном этапе эволюции в силу Божьего Промысла (или в процессе спонтанного развития материи – в материалистическом варианте) возник человеческий разум. Он не остается пассивной, «отражающей» составляющей мирового процесса, но сам способен творить, преобразовывать мир, вмешиваясь в ход природной эволюции. Иными словами, разум выступает как созидательное, творческое начало, способное преобразовывать природную среду в интересах рода человеческого.

Одна из самых странных и противоречивых фигур в истории русской философии – Николай Федорович Федоров (1829 – 1903). Многие его идеи, казавшиеся на первый взгляд крайне странными, например, идея всеобщей регуляции природы и, в конечном счете, преодоления смерти – не воспринимались современниками и лишь с течением стали обсуждаться всерьез. Родился мыслитель в селе Ключи Тамбовской губернии. Его родителями были князь П.И. Гагарин и дворянская девица Елизавета Иванова. Рожденный не в законном браке ребенок получил фамилию крестного отца.

В юном возрасте Николай Федоров не испытывал недостатка средств на образование. Ему покровительствовали дед Иван Гагарин и дядя – тамбовский предводитель дворянства Константин Гагарин. Будущий философ учился вначале в Тамбовской гимназии, позднее в Одесском Ришельевском лицее. После смерти близких людей он испытал действие двух травмирующих чувств: «чувство смертности и стыд рождения». Последнее было связано с его незаконнорожденностью. В 1851 году внезапно приходит идея – посвятить свою жизнь борьбе со смертью, искать пути ее преодоления.

В жизни Николая Федорова никогда не было семьи. Близких людей он нашел в храме Божьем. Там он почувствовал себя в своей среде. Ощущение единства людей их братской близости он испытывал только в Храме.

Трудовую деятельность Н.Федоров начал как преподаватель начальных классов в школе, позднее стал библиотекарем Румянцевского музея (ныне Государственная библиотека Российской Федерации). Современников поражали энциклопедические знания Федорова. Он знал содержание практически всех книг, хранящихся в Румянцевском музее. Именно в библиотеке с Николаем Федоровым общались его выдающиеся современники – Лев Толстой и Владимир Соловьев. Федор Достоевский узнал идеи Н.Федорова в письменном изложении. Что удивительно, человек оказавший влияние на современников не проявлял желания войти в историю философской мысли. Свои статьи он публиковал анонимно или под псевдонимом. Свое учение «общего дела» он считал не авторской концепцией, а мудростью веков, доведенной в его лице «от неученых к ученым». В конце жизни Федоров приводил свои рукописи в порядок, но неожиданно скончался от пневмонии 28 декабря 1903 года. Ученики издали два тома «Философии общего дела».

По мнению Н.Федорова наш сыновний долг заключается в воскрешении умерших отцов. С этим связана необходимость преобразования природы, в том числе и освоения новых пространств, в которых будет обитать обновленное человечество. *«Мысль о пользовании исследуемыми путями и мирами* втайне присутствует в умах исследователей, ибо человек не может отрешиться от себя, не может не относиться к себе всего и не ставить себя всюду... Для сынов же человеческих небесные миры – это будущие обители отцов, ибо небесные пространства могут быть доступны только для воскрешенных и воскрешающих; исследование небесных пространств есть приготовление этих обителей» [1].

Человека Н.Ф. Федоров склонен рассматривать как субъекта планетарной эволюции. «Вопрос об участии Земли приводит нас к убеждению, что

человеческая деятельность не должна ограничиться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей Землю судьбе, о ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? Если такое знание естественно, мы можем сказать, что сама Земля пришла в нас к сознанию и это сознание, конечно деятельное, есть средство спасения... Нужно сознаться, что Бог воспитывает человека его собственным опытом. Он – Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*; поэтому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. /.../ Через труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью» [2]. Иными словами, Бог, человек и природа рассматриваются как единая система космической и планетарной эволюции, в которой человек выступает как действующий субъект.

Именно «общее дело» может стать той почвой, на которой сможет произрасти нравственное обновление человечества. «Препятствия к построению нравственного общества заключаются в том, что нет дела настолько обширного, чтобы поглотить все силы людей, которые в настоящее время расходуются на вражду; во всей всемирной истории мы не знаем такого события, которое, грозя гибелью обществу, соединило бы все силы и прекратило бы все раздоры, всякую враждебность в нем. Во все периоды истории очевидно стремление, которое показывает, что человечество не может удовлетвориться тесными пределами Земли...» [3].

Многие идеи Н.Федорова выглядят крайне странными. Совершенно непонятно, почему он хотел свой аскетизм возвести в ранг всеобщего нравственного принципа. Все, что было связано с половой жизнью, внушало философу неподдельное отвращение. Более того, он считал, что «стыд рождения и страх смерти сливаются в одно чувство преступности, откуда и возникает долг воскрешения, который, прежде всего, требует прогресса в целомудрии. В нынешнем же обществе, следующим природе, т.е. избравшим

себе за образец животное, все направлено к развитию половых инстинктов. Вся промышленность, прямо или косвенно, возникает из полового подбора. Красивое оперение, устройство гнезда, т.е. моды, будуары, мягкая мебель – все это возникает и служит половым инстинктам»[4]. Таким образом, оказалось, что потребительские ориентации порождены блудными наклонностями людей.

Константин Эдуардович Циолковский (1857 – 1935) родился в селе Ижевском Рязанской губернии в семье лесничего, обрусевшего поляка. Будущий ученый с детства показал выдающиеся способности в области математики и естествознания. Вследствие глухоты юноша не получил высшего образования. Своих высоких знаний он добился самоучкой. Будучи в Москве юный «самородок» много времени проводил за изучением книг Чертковской и Румянцевской библиотек. Именно в Румянцевской библиотеке он беседовал с философом и аскетом Николаем Федоровым. Позднее молодой ученый говорил, что Федоров «заменял ему университетских профессоров». В 1879 году К. Циолковский сдал экстерном экзамен на звание учителя арифметики и геометрии начал работать по специальности сначала в городе Боровске, затем в Калуге. Все свободное время он посвящает научным занятиям – изобретательству и техническому конструированию. На досуге любил велосипедные прогулки, а зимой катание на коньках.

В научных журналах публикуются сначала фантастические повести Циолковского, затем последовала подлинно новаторская статья «Исследование мировых пространств реактивными приборами» (1903 год). Сначала статья не была воспринята научной общественностью, но позднее приоритет К.Э. Циолковского в обосновании возможности применения принципа ракетного движения для освоения космических пространств, стал общепризнанным. В 1920 годах появились молодые инженеры, добровольно объединившиеся в группу изучения ракетного движения. Входил в эту группу и С.П. Королев.

Решением теоретических проблем космонавтики деятельность К.Э. Циолковского не ограничивалась. Он разработал собственный вариант натурфилософии, который назвал «монизмом». Эта философская доктрина была сознательно противопоставлена, с одной стороны, религиозному дуализму с его разделением на «посюстороннее» и «потустороннее». С другой стороны, Циолковский отвергает и бескрылый «пессимистический» материализм, отвергающий одушевленность всей материи. Циолковский высказывает идею *панпсихизма*, для него не существует полностью неживой и бесчувственной материи, есть лишь разные степени ее чувствительности.

Единство предметного и духовного в окружающем мире – центральная идея «монизма» К.Э. Циолковского: «Все непрерывно и все едино. Материя едина, также ее отзывчивость и чувствительность. Степень же чувствительности зависит от материальных сочетаний. Как живой мир по своей сложности и совершенству представляет непрерывную лестницу, нисходящую до «мертвой» материи, так и сила чувства представляет такую же лестницу, не исчезающую даже на границе живого. /.../ Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи. Все живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно сильно чувствует. Так как всякая материя всегда, при благоприятных условиях, может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива» [5].

Исходным элементом мира для Циолковского выступают живые атомы, что говорит о преемственности его идей с монадологией Г. Лейбница и А. Козлова. Атомы бессмертны, они переходят из одного организма в другой, поэтому смерть – всего лишь человеческая иллюзия. «Мозг и душа смертны. Они разрушаются при конце. Но атомы, или части их бессмертны, и потому сгнившая материя опять восстанавливается и опять дает жизнь, по законы прогресса еще более совершенную» [6]. "Атом-дух" или "идеальный атом",

согласно К. Циолковскому, "есть неделимая основа или сущность мира. Она везде одинакова. Животное есть вместилище бесконечного числа атомов-духов, так же, как и Вселенная. Из них только она и состоит, материи, как её прежде понимали, нет. Есть только одно нематериальное, всегда чувствующее, вечное неистребляемое, неуничтожаемое..." Следовательно, одушевленный атом выступает как неотъемлемая составная часть метафизической субстанции, составляющая лежащей основу мира.

Картину всеобщего человеческого счастья Циолковский рисовал следующим образом: «Счастлирое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такой же быстротой улучшать человеческий быт. Это повлечет за собою усиленное размножение. Население возрастет в 1000 раз, отчего человек сделается истинным хозяином Земли /.../ Вся земля сделается обитаемой и приносящей великие плоды» [7].

Исходя из гипотезы бесконечности существования Вселенной во времени, Циолковский полагал, что существуют миры, достигшие несравненно более высокого уровня развития, чем Земля: «Бесконечность истекшего времени заставляет предполагать существование еще ряда своеобразных миров, разделенных бесконечностями низшего порядка. /.../ Отсюда видна бесконечная сложность явлений космоса, которую, конечно. Мы не можем постигнуть в должной мере, так как она еще выше, чем мы думаем» [8]. Принцип бесконечности Вселенной К.Э. Циолковский распространял на пространство и время, на структурные уровни организации вещества, а также на отсутствие преград для бесконечной экспансии разума во Вселенной. Космос порождает иерархию существ, включающую и человека, как пока еще слабое, неразвитое звено. Сам космос – всеобъемлющая сила, сложная многоуровневая система, безусловно воздействующая на весь процесс существования и развития человечества.

Несмотря на значительную долю утопических идей в мировоззрении К.Э. Циолковского, следует признать его несомненный приоритет в попытке

охватить всю проблематику аспектов, связанную с вступлением человечества в космическую эру.

2. Владимир Иванович Вернадский (1863 – 1945) – гениальный российский ученый, которого часто называют Ломоносовым XX века. Причиной этого является широта охвата научной проблематики, глубина научных обобщений, подлинно новаторский междисциплинарный подход к решению многих научных проблем. Будущий корифей российской науки родился в 1863 году в Петербурге в семье профессора политической экономии. Известно, что предки Вернадских были казаками Запорожской Сечи. Среди родственников ученого были люди, оставившие след в культуре России. Например, известный писатель В.Г. Короленко приходился Владимиру Ивановичу троюродным братом.

После окончания гимназии в Петербурге, будущий ученый поступил на физико-математический факультет университета. Факультет давал широкое естественнонаучное образование, чему способствовала плеяда блестящих ученых, таких как Д.И. Менделеев, А.М. Бутлеров, В.В. Докучаев, И.М. Сеченов - преподававших тогда в университете. Подлинными учителями В.И. Вернадского были не только ученые- современники, но и такие выдающиеся умы прошлого как Аристотель и Кант, Гёте и Пастер.

Научная карьера В.И. Вернадского складывалась вполне успешно. Вначале он служил хранителем геолого-минералогического кабинета университета. С 1890 года – профессор Московского университета. После защиты докторской диссертации, он переезжает вновь в Петербург, избирается в 1912 году академиком Российской Академии наук. Причиной тому были выдающиеся заслуги в разработке новых научных направлений. Вернадским был разработан комплекс наук о Земле: биогеохимия, генетическая минералогия, учение о биосфере. Принципиальная новизна его подхода заключалась в том, что живое вещество рассматривалось во взаимодействии с неорганическим веществом. По мнению ученого, живое вещество планеты следует рассматривать в круговороте «живое – мертвое –

живое». Иными словами, возникновение живого вещества есть необходимая составляющая планетарной эволюции. Этим обосновывается понятие «космичности», «вселенскости» живого вещества. Живое вещество образует биосферу, строение которой определяется своеобразной организованностью» [9].

В.И. Вернадский обладал поистине уникальной способностью к синтезу перспективных направлений. Например, опираясь на открытия С.Н. Виноградского, гений российского естествознания подчеркнул роль бактерий в формировании геологического облика планеты. Бактерии «производят в биосфере огромную геохимическую работу, т.к. разлагая эти соединения [минералов] так и создавая как следствие этого разложения новые синтезы. Их роль значительна в истории углерода, серы, азота, железа, марганца... Не подлежит сомнению, что они являются частью того же единого целого – монолита жизни, в который входят все другие организмы, ибо они являются их пищей, используя, в свою очередь их отбросы» [10].

Представление о биосфере как некоей современной существующей «здесь и сейчас» пленке планеты неизмеримо обедняет это понятие и лишает его исторического измерения, ведь современная биосфера – лишь вершина древа, вырастающего из геологического прошлого. По мнению В.А. Вернадского, биосфера существует практически так же долго, как и сама планета земля. В классическом труде «Химическое строение биосферы Земли и ее окружения» Вернадский писал: «Мы не знаем никакого промежутка времени на нашей планете, когда на ней не было бы живого вещества, не было бы биосферы». Человек – существо особое, он «может существовать лишь при условии существования других организмов, именно зеленых растений. Однако его существование на нашей планете резко отличается от существования всех других организованных существ. Разум, его отличающий придает живому веществу удивительные черты, глубоко изменяет его действие на окружающую среду» [11].

Эту же мысль о безусловной включенности человечества в круговорот живого и мертвого вещества Вернадский акцентировал в отрывке «Несколько слов о ноосфере»: «В действительности ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится. Все эти организмы неразрывно и непрерывно связаны – прежде всего, питанием и дыханием – с окружающей их материально- энергетической средой /.../ Человечество как живое вещество неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определенной биологической оболочки земли – с ее *биосферой*» [12]. Центральная проблема, приковывающая внимание ученого: в какой степени живое вещество способно влиять на геологический облик планеты?

Проблема геологической роли живого вещества интересовала еще Ж.-Б. Ламарка, а позднее этой проблемой занялись Ж.Д. Дана и Д. Ле Конт. Ими были введены понятия «цефализация» и «психозойская эра». Ж.Д. Дана «указал, что в ходе геологического времени...наблюдается (скачками) усовершенствование – рост – центральной нервной системы (мозга) начиная от ракообразных, на которых эмпирически и установил свой принцип Дана, и от моллюсков (головоногих) и кончая человеком. Это явление и названо им цефализацией. Раз достигнутый уровень мозга (центральной нервной системы) в достигнутой эволюции не идет уже вспять, а только вперед» [13]. Обобщая ход научной мысли, констатировавшей растущую роль разума в развитии планеты Земля, В.И. Вернадский сделал вывод, что «человек на наших глазах становится могучей геологической силой, все растущей» [14].

Российский ученый приводил следующие аргументы: «В XX веке впервые в истории Земли человек узнал и охватил всю биосферу..., рассредоточился по всей ее поверхности. Человечество своей жизнью стало единым целым. Нет ни одного клочка Земли, где бы человек не мог прожить, если бы это было ему нужно» [15]. Признавая заслуги французских ученых Е. Леруа и П. Тейяра де Шардена, впервые предложивших понятие *ноосфера*, Вернадский, в то же время, отмечал, что введение этого понятия стало возможным только на основе его теории биосферы. «Ноосфера есть новое

геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше» [16].

Сознавая в полной мере потенциальные возможности человечества в преобразовании природы, задолго до возникновения полномасштабного экологического кризиса, Вернадский осознавал и потенциальные опасности интенсивного геологического преобразования планеты Земля. Да, «мы переживаем новое геологическое эволюционное воздействие на биосферу», но лик планеты «меняется человеком... главным образом бессознательно». Именно в этом заключается величайшая опасность, которая ныне подвела человечество на грань гибели. После смерти В.И. Вернадского прошло свыше 70 лет, но, несмотря на это, его теории биосферы и ноосферы продолжают оставаться в полной мере актуальными.

Социальное мировоззрение В.И. Вернадского характеризовалось истинным демократизмом, но без примитивного «народолюбия», которым страдала значительная часть российской интеллигенции. Без образованности и нравственности свобода не может ничего дать в плане совершенствования общественной жизни. В 1917 году ученый записал в своем дневнике: «Народ невежественный. Идеалы чисто материалистические. Стал решать как слепой сложные мировые вопросы с миропониманием XV11 века. Результаты такого решения мы сейчас видим» [17]. Развитие научного знания ученый считал ведущим фактором формирования единства человечества как разумного субъекта в отношении природы. Развитие науки, техники и средств связи суть важные характеристики успехов цивилизации.

Идею грядущей ноосферы, как сферы гармоничного взаимодействия природы и общества исследователи считают методологической основой решения современной экологической проблемы. При этом необходимо отметить, что эта идея В.И. Вернадского, сформулированная во многом в гипотетической форме, к сожалению, в современных условиях осталась

благим пожеланием. Для ее реализации необходимы совместные усилия многих государств, в первую очередь наиболее технологически развитых. Но именно такого согласованного взаимодействия достичь на сегодняшний день не удалось, несмотря на множество подписанных международных документов (типа Киотского протокола). Похоже, что человечество неуклонно движется по пути реализации наиболее пессимистических сценариев экологической катастрофы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Федоров Н. Философия общего дела // Русский космизм: Антология философской мысли.- М. 1993. С. 70.
2. Там же.- С. 71.
3. Там же. С. 72.
4. Там же. С. 73.
5. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной// Русский космизм: Антология философской мысли. – С. 266.
6. Там же. С. 267.
7. Там же. С. 271.
8. Циолковский К.Э. Космическая философия// Русский космизм: Антология философской мысли. – С. 281.
9. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление // Вернадский В.И. Избранные труды. М. 2010. – С.443.
10. Вернадский В.И. Автотрофность человечества// Русский космизм.- С. 296.
11. См.: Русский космизм. С. 296-297.
12. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере// Русский космизм.- С. 305.
13. Там же. С. 307-308.
14. Там же. С. 308.
15. Там же.
16. Там же. С. 109.
17. Цит. по: Аксенов Г.П. Вернадский. – М. 2001. – С. 217.

Лекция 14. ТЕОРИЯ ЭТНОГЕНЕЗА Л.Н. ГУМИЛЕВА

1. Биография Л.Н. Гумилева. Его концепция этноса.
2. Фазы этногенеза и реальный исторический процесс.

1. В философско-исторических концепциях XX века видное место принадлежит идеям Льва Николаевича Гумилева (1912 - 1992). В его биографии все необычно и непохоже на других. Родился Л.Н. Гумилев в Царском Селе в семье двух поэтов – Николая Гумилева и Анны Ахматовой. В раннем возрасте он потерял отца. Родители развелись, а позднее (1921 год) отец - офицер и герой первой мировой войны Н.С. Гумилев был расстрелян по обвинению в участии в антисоветском заговоре. Детство будущий историк и философ провел в городе Бежецке (Тверская губерния) в доме своей бабушки - Анны Ивановны Гумилевой. Переехав в Ленинград к матери, Лев Николаевич пытался поступить в Педагогический институт им. А.И. Герцена, но не был принят по причине дворянского происхождения. Несколько лет будущий ученый работал в геологических и археологических экспедициях в Таджикистане и в Крыму.

На историческом факультете ЛГУ Лев Гумилев обучался с 1934 года, но окончить университет ему не удалось. В 1938 году он был арестован НКВД «как сын своего отца». После 7 суток избиений молодой человек подписал признание в «террористической деятельности». К счастью для будущего ученого, в это время Ежов был снят с должности и расстрелян. После допросов выяснилось, что Л.Н. Гумилев ни в чем не виновен. Все же «для порядка» он получил 5 лет лагерей и был отправлен в Норильск. После освобождения в 1943 году будущий ученый уходит добровольцем на фронт. Служил он в артиллерийской части и окончил войну в Берлине. После Победы и демобилизации Гумилев сдал экстерном экзамены за два курса университета и поступил в аспирантуру Института востоковедения.

С большими проблемами (из-за предвзятого отношения) удалось защитить кандидатскую диссертацию, но в 1949 году последовал второй арест. Прокурор на Лубянке, пытаясь рассеять недоумение арестованного, сказал: «Вы опасны, потому что Вы грамотны» [18]. Поистине доблестные органы безопасности, боящиеся грамотных людей! Отравлен молодой ученый был сначала в Караганду, затем в Междуреченск и Омск. В этот «срок» Гумилев работал в основном библиотекарем, что давало ему возможность заниматься историей хуннов и древних тюрок. Освобожден из лагеря и вернулся в науку Л.Н. Гумилев в 1956 году. Первая крупная работа «Хунну» была опубликована только в 1960 году.

Лев Николаевич Гумилев вошел в отечественную историческую науку как специалист по истории кочевников – с древнейших времен до XIV–XV веков. Однако вклад выдающегося ученого в историческую науку интересует в первую очередь его коллег. Для нас важнее другой аспект: вклад Л.Н. Гумилева в философию истории, в которую он вошел с оригинальным подходом к проблемам этногенеза. Осваивая огромный материал по истории Древнего мира и Средних веков, историк сталкивается с трудностями причинного объяснения самого способа реагирования конкретного народа на внешние события его истории – войны, нашествия варварских племен и другие. Люди, принадлежащие к одному народу на каких-то этапах развития готовы к отражению внешней экспансии, а в другие времена они не способны защитить свой дом от завоевателей. Гумилев приходит к выводу о наличии у народов особого свойства – пассионарности.

Однозначного и логически строгого определения этноса в трудах Л.Н. Гумилева мы не находим. Скорее это определения описательные. Например: «формой существования вида *Homo sapiens* является коллектив особей, противопоставляющий себя всем другим коллективам. Он более или менее устойчив, хотя возникает и исчезает в историческом времени, что и составляет проблему этногенеза. Все такие коллективы более или менее разнятся между собой иногда по языку. Иногда по обычаям, иногда по

системе идеологии, иногда по происхождению, но всегда по исторической судьбе» [19]. Более краткое определение этноса: «Этнос – устойчивый естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющий себя прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразным стереотипом поведения, который закономерно меняется в историческом времени» [20]. Иными словами, те или иные свойства этноса выходят на первый план в процессе движения теоретической мысли. Основополагающей идеей для Гумилева было понимание этноса как явления не социального, а природного. «Этнос – специфическая форма существования вида *Homo sapiens*, а этногенез – локальный вариант внутривидового формообразования, определяющийся сочетанием исторического и хрономического (ландшафтного) факторов» [21].

По словам исследователя, «основная идея такова: этнос отличается от общества и от общественной формации тем, что он существует параллельно обществу, независимо от тех формаций, которые оно переживает и только коррелирует с ними, взаимодействует в тех или иных случаях» [22]. Причиной образования этноса исследователь считал «биохимическую флуктуацию живого вещества, открытую Вернадским, и дальнейший энтропийный процесс затухания толчка от воздействия окружающей среды» [23]. Причиной формирования любого этноса является внешний толчок в виде воздействия космических излучений. Под воздействием неких космических факторов возникает механизм мутации, т.е. внезапно возникают изменения в их генофонде, порождающие новые стереотипы их поведения. Этнос вынужден бороться с соседями за свое существование, в ходе истории неизбежной является череда войн и конфликтов.

2. Каждый этнос развивается как любая система: через фазу подъема к акматической фазе, т.е. фазе наибольшего энергетического накала, затем идет довольно резкий спад, который выходит на прямую – инерционную фазу развития. Принципиально важным для понимания исторического процесса было обнаружение такого свойства людей как тяга к жертвенности, тяга к

верности своим идеалам. Это свойство называется **пассионарностью**, которая проявляется как стремление к осуществлению того, что для них является более дорогим, чем личное счастье и личная жизнь [24]. Именно пассионарии способны совершить радикальные изменения социально-исторической среды, вкладывая свою избыточную энергию в процессы политического и военного взаимодействия народов.

Принципиально новаторский теоретический труд Л.Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли» был написан в 1970-х годах и рекомендован к публикации, однако удалось лишь депонировать рукопись в ВИНТИ (институте научно-технической информации). Но и это была победа. Читатели могли получать заказанные ими ксерокопии этого фундаментального трехтомного труда, которые потом переходили из рук в руки. На огромном историческом материале Л.Н. Гумилев показал, что первоначальный полученный этносом заряд энергии со временем постепенно уменьшается. Из-за принципиальности пассионариев, из которых каждый отстаивает свое понимание смысла существования этноса, внутри этноса происходят конфликты, часто сопровождаемые кровопролитиями. В результате, значительная часть пассионариев гибнет, не оставив потомства. В течение ряда поколений энергия рассеивается, кристаллизуясь в виде достижений цивилизации. Наступает инерционная фаза, которая проявляется в создании больших государств, в накоплении материальных богатств.

По мнению Л.Н. Гумилева, этнос – это не только коллектив, обладающий сознанием своего отличия от других этносов, но и оригинальным стереотипом поведения. Структура этнического стереотипа поведения – это строго определенная норма отношений: а) между коллективом и индивидом; б) индивидов между собой; в) внутриэтнических групп между собой; г) между этносом и внутриэтническими группами. Эти нормы в каждом случае своеобразные, изменяясь то быстро, то очень медленно, негласно существуют во всех областях жизни и быта. Воспринимаясь в каждом этносе

и в каждую отдельную эпоху как единственно возможный способ общежития, поэтому для членов этноса они отнюдь не тягостны [25].

Интересно, что Л.Н. Гумилевым была показана взаимосвязь некоторых императивов сознания с фазами этногенеза. На разных этапах развития этноса господствуют различные правила (принципы) поведения. Как только возник новый этнос, господствует императив: «Будь тем, кем ты должен быть». Король обязан себя вести как король, дружинник – как дружинник, слуга – как слуга, потому что без жесткого соподчинения новая система развалится... Король, не соответствующий своему положению должен быть отрешен или убит и заменен достойным, плохой рыцарь изгнан, плохой слуга – выпорот. Преодолев сопротивление как соплеменников, так и соседей, новая система торжествует. Но сама победа таит опасность, ибо возникает новый принцип: «будь самим собой» [26]. Начинается усиление индивидуализма, молчаливо игнорируемое коллективом: «Будь не только трибуном, но и Гаем Гракхом, не только рыцарем, но и Пьером Байяром, не только членом Боярской думы, но и Василием Шуйским», т.е. теперь индивидуальные особенности проявляются даже больше, чем участие в общественных делах [27].

В фазе *надлома* действует императив «Мы устали от великих!», при этом пассионарный спад ускоряется, но при этом дифференциация общества усмливается. Это выразится в способах решения социальных проблем. «Каждый хочет заставить другого жить по-своему, а не искать компромисса. Дивергенция становится неизбежной. Оставшиеся в живых пассионарии примыкают либо к одной, либо к другой группировке и таким образом истребляют друг друга в гражданских войнах...[28]. Далее начинается инерционная фаза, когда победивший политический деятель провозглашает: «Будь таким как я» [29]. Инерционная фаза («цивилизация») – время благоприятное для накопления материальной культуры, упорядочения быта, стирания локальных этнографических особенностей. Обыватель, которого ранее подавляли доблестные рыцари и неуёмные индивидуалисты, теперь

процветает. «Его лелеют, ибо он никуда не лезет, ничего не добивается и готов чтить господ, лишь бы его оставили в покое» [30].

В мягкое время цивилизации возрастает число людей и не творческих, и не трудолюбивых, эмоционально и умственно неполноценных, но обладающих повышенными требованиями к жизни. «Жизнелюбы» начинают размножаться без ограничений и создают свой императив: «Будь таким как мы!», т.е. не стремись ни к чему такому, чего нельзя было бы съесть или выпить. Всякий рост становится явлением одиозным, трудолюбие подвергается осмеянию...» [31]. Наступает фаза *обскурации*. Ценятся не способности, а их отсутствие, не образование, а невежество, не стойкость в мнениях, а беспринципность. Все обобщения, сделанные Л.Н. Гумилевым в сфере исторической психологии опирались на огромный массив исторических фактов, подвергшихся вполне корректному историческому обобщению.

Это было поистине принципиально новое осмысление всемирной истории, позволившее рассмотреть весь массив фактов под специфическим углом зрения. Все сделанное Л.Н. Гумилевым для исторической науки можно без преувеличения назвать научным подвигом. Это десяток монографий и сотни научных статей. Многие из этого было задумано и выполнено в условиях сталинских лагерей. Будто бы какая-то Высшая сила вела ученого к новым свершениям. Была заново открыта малоизученная в отечественной и мировой историографии этническая и политическая история древних народов (хунну, древних тюрков, хазар), для чего использованы византийские, арабские и китайские источники.

Для философии истории принципиальное значение имела построенная Л. Гумилевым теория концепция этногенеза. Лев Николаевич впервые задался вопросом: как возникают народы и почему они в какой-то момент прекращают свое существование? Опорным пунктом для формирования концепции была теория биосферы В.И. Вернадского. По Гумилеву, этнос возникает как составная часть биосферы Земли в системе биогеоценозов.

Формируется он в определенном ландшафте или на стыке двух и более ландшафтов. Для того чтобы возник новый этнос, нужен внешний толчок в виде излучений из космоса. Именно эти излучения придают популяции энергетический заряд, превращая ее в этнос (народ), последовательно проходящий через взаимодействие с социальными структурами такие стадии своего существования, как племя, народность, нация.

Огромной заслугой социально-философской концепции Гумилева был синтез различных наук – истории, географии, биологии, экологии. В понимании самой сущности и стадий этногенеза. Еще до Л.Н. Гумилева философы-марксисты написали сотни (если не тысячи) трудов, в которых утверждалось, что «природа человека биосоциальна», но никто из них так и не попытался выявить те конкретные механизмы, через которые реализуется в истории эта «биосоциальная природа». Именно эта задача была убедительно решена Л.Н. Гумилевым! Еще в 1967 году Гумилев отмечал, что *«явления этногенеза лежат в сфере природы, и поэтому осмысление их возможно лишь путем применения той самой методик, которая дала такие блестящие результаты в физической географии, зоологии и учении о наследственности»* [32]. Иными словами, в его трудах весьма часто прослеживается тенденция относить этнологию к области естествознания. Но, с другой стороны, исследователь знал и цитировал слова К.Маркса о том, что *«впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя и естествознание: это будет одна наука»* [33]. Чувствуя недостаточную теоретическую обоснованность односторонней интерпретации теории этногенеза как концепции только естественнонаучной, Гумилев стремится найти взвешенный подход к определению сущности этнологии: *«Влияние спонтанного общественного развития на становление этносов экзогенно. Общественное развитие может оказать воздействие на формирование или разложение этносов только при условии своего воплощения в истории...»* [34].

Вклад Л. Н. Гумилева в философию истории XX века высоко оценил академик А.М. Панченко. По его мнению, *«в нынешнем историософском запасе нет идей, которые могли бы конкурировать с теорией этногенеза. Никто не отважится сказать, откуда берутся и куда деваются этносы ... никто кроме Л.Н. Гумилева. А ведь берутся и деваются»* [35]. Вся жизнь Л.Н. Гумилева была посвящена служению Отечеству. Это был выдающийся ученый-патриот.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гумилев Л.Н. Автонекролог // Лев Гумилев: Судьба и идеи. – М. 2013. – С. 24.
2. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. 2008. – С. 42.
3. Гумилев Л.Н. Там же. С. 135.
4. Гумилев Л.Н. Там же. С. 28.
5. Гумилев Л.Н. Автонекролог // Лев Гумилев: Судьба и идеи/ С.Б. Лавров и др. - 4-е изд., обновл. и дополн. – М. 2013. – С. 31.
6. Гумилев Л.Н. Там же. – С. 32.
7. См.: Гумилев Л.Н. Там же.
8. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – С. 89.
9. Там же. – С. 383.
10. Там же. - С. 384.
11. Там же. - С. 385.
12. Там же. – С. 386.
13. Там же.
14. Там же. – С. 461.
15. Цитируется по: Лев Гумилев: судьба и идеи. – С. 376.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т.42. – С. 124.
17. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - С.28.
18. Панченко А.Н. Идеи Л.Н. Гумилева и Россия XX века // Гумилев Л.Н. От Руси до России. – М. 1994. – С. 15.

Лекция 15. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СССР: 1960 - 80-е годы XX века

1. Общая характеристика развития советской философии в 1960–80-х годах.
2. «Рыцарь диалектики» Эвальд Ильенков.
3. Мераб Мамардашвили: от марксизма к самостоятельной философской мысли.

1. В 1930-х – 50-х годах, т.е. во времена неограниченной личной власти И.В. Сталина (период, позднее названный «культом личности») наблюдалась полная догматизация того немудреного набора положений, который был объявлен «марксистско-ленинской философией». Высшим достижением мысли было объявлено краткое изложение марксизма, написанное Сталиным для «Краткого курса истории ВКП(б)». Профессиональным исследователям в области философии оставалось лишь толковать положения классиков марксизма-ленинизма, в первую очередь трудов «отца всех народов». Можно было также заниматься некоторыми сюжетами из истории философии, причем наибольшей популярностью пользовались русские революционные демократы (В.Г. Белинский, Н.Г.Чернышевский), поскольку в этих исследованиях был минимальный риск совершить идеологическую ошибку.

Во времена «хрущевской оттепели», начиная с 1956 года, страна находилась на подъеме во всех сферах жизни – в производстве, в науке, в развитии военного дела, в образовании и т.д. Пройдя через победу в Великой Отечественной войне и послевоенное восстановление народного хозяйства, Советский Союз превратился в мощную индустриальную державу, занимая второе место в мире по масштабам промышленного производства. Быстрый рост экономики опирался, во многом, на экстенсивные методы. Вместе с тем, применялись и самые передовые технологические разработки советской науки. В первую очередь, это было необходимо для обеспечения защиты от

военной угрозы со стороны США и блока НАТО, но параллельно шло внедрение достижений НТР в различных отраслях. Строились атомные электростанции, гиганты химической промышленности, передовые предприятия машиностроения и т.д.

Такие масштабные преобразования в экономике приводили к изменению социальной структуры общества. Почетное место заняла в нем советская интеллигенция – ученые-естественники, медики, инженеры, учителя, преподаватели вузов. В 1970-х годах СССР занимал первое место в мире по числу научных работников. Образование, доступное практически для всех слоев населения вело к повышению общей культуры. Это предопределило огромные тиражи книг и журналов, массовый интерес к поэзии и высокохудожественному кино - таковы важные характеристики духовной жизни советского общества. Среди интеллигенции явственно проявлялся запрос на философию со стороны ученых, студентов, специалистов разных областей деятельности.

С середины 1950-х годов идеологический контроль КПСС постепенно видоизменяется, перестает носить характер постоянного поиска враждебных происков «классового врага». Стали возможны новые трактовки идей классиков марксизма, их более широкая интерпретация. Этому способствовали публикации ранних произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, в которых центральной проблемой была проблема отчуждения. После XX съезда КПСС философский поиск расширился сразу на нескольких направлениях:

А) Актуальным стало «новое прочтение» К. Маркса (усиленное внимание к идеям ранних работ К. Маркса, исследование их соотношения с поздними трудами Маркса, в том числе, анализ внутренней логики и диалектики «Капитала») - М.М. Розенталь, Э.В. Ильенков, Б.М.Кедров, Н.И. Лапин и другие.

Б) Мейнстримом философии «оттепели» стало развитие диалектической логики. Диалектика анализируется как логика объективных процессов и метод познания (Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, В.С. Библер).

В) Активно велась разработка проблем гносеологии и теории познания. (П.В. Копнин, В.А. Лекторский, В.С. Швырев, В.Г. Табачковский и др.).

Г) Широкое обсуждение проблемы сознания. Налицо была попытка сопряжения естественнонаучных и философско-методологических подходов. Развернулась многолетняя дискуссия о природе «идеального» между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским. Далее эта дискуссия была продолжена А.В. Михайловым, В.С. Библером, М.К. Мамардашвили.

Д) Быстро развивалась отечественная методологии науки, которая выразилась в стремлении соединить системные представления и диалектику. Ранее в 1940-50-х годах системный метод считался «буржуазным» и не мог использоваться как научный метод. Вклад в разработку системного метода внесли В.А. Штофф, В.С. Швырев, Е.А. Мамчур, В.С. Степин, А.И. Ракилов.

Е) Усилилось изучение западной философии XX века, причем под видом марксистской критики происходит освоение многих интересных идей зарубежной философии (Ю.К. Мельвиль, Н.П. Матрошилова, А.С. Богомолов, П.П. Гайденок, Б.Э. Быховский и др.).

Ж) Обсуждение, прежде запрещенной как «буржуазной», темы ценностей. «Лекции по марксистско-ленинской эстетике» М.С. Кагана утверждали право на существование аксиологического подхода к сознанию. О ценностях писали также Б.Т. Григорьян, Ю.Н. Давыдов, Н.З. Чавчавадзе.

З) Выдвижение комплекса взаимосвязанных проблем «деятельность – культура – человек». Над проблемой деятельности и практики работали А.П. Огурцов, Б.А. Воронович, М.С. Каган. Вполне логично последовало развитие «гуманистической» проблематики, в рамках марксистской трактовки человека обсуждались темы:

- сущность человека, его свобода, его роль в истории, диалектика его жизни;

- ставились вопросы философской познаваемости человека и единства человечества как субъекта истории.

И) Темы, связанные со спецификой философского знания.

Дискуссии велись вокруг определения философии как наук или не наука, обосновывалось ее соотношение с другими видами общественного сознания. (Т.И. Ойзерман, П.В. Алексеев).

К) Происходило осмысление методологического инструментария познания социальной жизни. Даже в условиях существенных ограничений, по-разному интерпретировались марксистские категории (бытие и сознание, базис и надстройка) с целью сделать формационную схему социального развития как можно более гибкой, позволяющей охватывать сложные феномены, которых не разрабатывались специально классиками марксизма. (В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон, Ю.К. Плетников и другие).

В рамках данного курса лекций не представляется возможным дать анализ всех достижений и ошибок философской мысли 1960-х – 80-х годов, остановимся лишь на двух наиболее ярких фигурах этого периода.

2. Эвальд Васильевич Ильенков (1924- 1979) – один из наиболее ярких советских философов 1960 - 70-х годов. Родился в 1924 году в Смоленске, в семье писателя. Участник Великой Отечественной войны. Основные труды:

Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. (М., 1960); Об идолах и идеалах. (М., 1968); Диалектическая логика. (М., 1974); Искусство и коммунистический идеал. (М., 1984); Философия и культура. (М., 1991); Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. (М., 1997); Школа должна учить мыслить. (М., 2002).

На философском факультете МГУ Э.В. Ильенков обучался уже в послевоенные годы. Можно представить себе философский факультет того времени. Людей действительно философски образованных среди профессуры были единицы. В основном это были выпускники Института красной профессуры, верные «идеологические бойцы партии». Немногими исключениями были: В.Ф. Асмус, А.Ф. Лосев, А.Р. Лурия, С.Л. Рубинштейн

Т.И. Ойзерман. Молодежь, которая пришла учиться, кто после фронта, кто со школьной скамьи, отличалась пытливым умом, желанием каждую истину открыть для себя самостоятельно. Стихийно возникло стремление открыть для себя «аутентичный» марксизм.

В 1953 году Эвальд Ильенков защитил кандидатскую диссертацию о методе научного познания в экономических трудах К. Маркса, что представляло собой серьезный вклад в развитие исследований в области диалектической логики. Молодой исследователь стремился проследить процесс построения системы теоретических категорий (в первую очередь в «Капитале» К. Маркса) как путь теоретического овладения мышлением сложнейшим объектом - экономической системой капиталистического общества. Начиная с анализа «клеточки» капиталистического производства – товара, воспроизводится вся система противоречий товарного производства. В конечном счете, раскрывается логика исторического процесса формирования всей системы капиталистического производства. Начав с введения простых абстракций (меновая стоимость, потребительная стоимость) в дальнейшем в теоретической форме разворачивается система категорий, характеризующих капиталистическую экономику. Философию Э.В. Ильенков понимал как науку о законах и категориях мышления, что вызывало негодование «твердых материалистов» в среде консервативных советских философов. В 1955 он был уволен из МГУ по обвинению в «гносеологическом извращении» предмета философии. В это время написана «Космология духа», в которой им решалась проблема смысла и цели существования во Вселенной разумных существ. Согласно гипотезе Э.В. Ильенкова, они противостоят энтропии и, жертвуя собой, осуществляют возрождение умирающих миров.

До конца жизни исследователь трудился в качестве научного сотрудника Института философии АН СССР. В 1962 во втором томе «Философской энциклопедии» появилась теоретически глубокая статья «Идеальное». Эта небольшая по объему статья была более ценной, чем многие объемные

монографии, отличалась глубиной мысли, чеканностью формулировок. Э.В. Ильенков показал, что сознание отнюдь не индивидуальный феномен, хотя оно и связано с деятельностью мозга: «Все без исключения общие образы, зафиксированные в речи и в формах пространственного воображения, возникают в действительности вовсе не в акте пассивного созерцания отдельным человеком нетронутой трудом природы, а в процессе практически предметного преобразования природы и общества... Они возникают и функционируют как формы общественно-человеческой детерминации воли отдельного лица» [1].

Не отдельный изолированный индивидуум («гносеологический Робинзон») является субъектом познания, но общество в процессе развертывания его взаимодействия с природой: «Если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то этой системой является только общественный человек, в единстве с тем предметным миром, посредством которой он осуществляет свою специфически-человеческую жизнедеятельность» [2]. Идеальное представление возникает в процессе труда, в актах «практического очеловечения природы». Все вещи, вовлекаемые человеком в круг трудовой деятельности, в том числе собственные тела людей, получают «печать идеальности». При этом обнажается скрытая сущность явлений – причины и законы их бытия.

По Э. Ильенкову (как и по Платону), идеи – это испытанные образцы правильного и истинного понимания вещей, не мнения и впечатления, а именно понятия, т.е. схемы сущности вещей, и одновременно схемы их понимания. Эти схемы коллективного разума воплощаются, объективируются и овеществляются в предметах материальной и духовной культуры, в «умных вещах», созданных человеком и для человека. Они действительно объективны для индивида, не даны опытом, а заданы коллективным разумом [3].

Большая тема, которая нашла достойное отражение в трудах Э.В. Ильенкова – судьба личности в социальных системах XX века. Это проблема отчужденного («частичного») человека, которого товарно-денежные отношения сводят к его экономической функции в качестве собственника, либо рабочего, либо наемного управленца («специалиста»). Человек, который не может проявить себя целостно в процессе социальной деятельности – это не просто психологический феномен, а выражение антигуманной сущности капиталистических экономических отношений. Отношение «всеобщего использования» не может не влиять на отношение индивида к собственной деятельности и к жизни в целом. Данная проблема нашла отражение в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркса, но эта гуманистическая проблематика совершенно не разрабатывалась советскими философами в 1930-50-х годах и лишь на волне хрущевской оттепели проблемы философской антропологии оказались в фокусе внимания молодых философов.

Отчуждение, о котором писал К. Маркс, характеризуя капиталистическое общество, не было преодолено и в системе отношений государственно-монополистического социализма. Гигантская бюрократическая машина, формально существующая для всеобщего блага, на самом деле заботилось лишь о собственном сохранении и воспроизводстве. Свидетельством мизерности человека, его бессилия перед бюрократической машиной было в частности отсутствие свободы мышления и жалкая роль философии в обществе. Бюрократическая машина полагает, что она умнее философа и поэтому готова навязать ему некоторые предзаданные смыслы. «Чем абсурднее выглядел «организованный ум системы», тем изощреннее становился здравый смысл ее подданных. Чем остроумнее «винтики», тем глупее машина. Эта антиномия породила культуру анекдота – мир параллельный «развитому социализму» [4].

В советской партократической системе Эвальд Ильенков казался слишком независимым. За смелость жить своим умом он жестоко поплатился.

Его травили бесконечными придирками за «отсебятину» в трактовке марксистской философии. Результатом постоянной травли и затяжной депрессии стал добровольный уход из жизни в 1979 году самого талантливого русского марксиста второй половины XX века. Для Эвальда Ильенкова исходным пунктом картины мира была «субстанция как субъект». Но эта субстанция безлична, с ней нельзя вести диалог. Отсутствие Бога сделало мир холодным и безличным, не на что было опереться одинокому философу...

3. Мераб Константинович Мамардашвили (1930 - 1990) родился в Грузинской ССР, в городе Гори в семье военнослужащего. Детство до начала Великой Отечественной войны провёл в украинском городе Виннице, где служил его отец. С началом войны семья была эвакуирована в Тбилиси. Будущий мыслитель учился в 14-й тбилисской средней школе и окончил её с золотой медалью. По окончании школы он поступил на философский факультет МГУ, выпускником которого он стал в 1954 году.

Ранние работы Мамардашвили связаны с деятельностью Московского логического (позднее - методологического) кружка, который сложился в начале 1950-х на философском факультете МГУ. В кружке участвовали: А.А. Зиновьев, Б.А. Грушин, Г. П. Щедровицкий, М.К. Мамардашвили и другие. Кружок занимался проблемами диалектической логики. В центре внимания стояла задача исследования мышления как исторически развивающейся целостности. Средством такого исследования должна была стать особая содержательно-генетическая логика, разработка которой предполагалась в кружке. Первоначально такая логика разрабатывалась на пути экспликации и описания метода и логики «Капитала» К. Маркса. В этой связи М. Мамардашвили исследовал процессы анализа и синтеза «диалектического целого» (системы), взаимосвязь формы и содержания мышления, соотношение логического и исторического в исследовании систем и другие. Позднее философ отмечал, что в интеллектуальной жизни советского общества 1950-60-х годов, «то, что в ней собственно

философского, является продуктом некоего духовного элемента, который появился к концу 50-х годов. Он и привел к появлению философов у нас. Пришли люди, которые заговорили на профессиональном языке, вполне отвечающем мировым стандартам, которые в контексте собственной жизни владели этим языком, вносили элемент интеллектуальной цивилизованности и в общественную жизнь».

Вскоре логический кружок вплотную столкнулся с проблемой онтологии мышления, то есть с проблемой выбора предельных объяснительных категорий по отношению к феноменам мышления. Монография «Формы и содержание мышления» (1968) была посвящена путям построения содержательно-генетической логики. Монография по существу выводила философа на проблемы онтологии мышления, для чего нужны были объяснительные категории, способные адекватно выразить феномен мышления. Позиция Мамардашвили была последовательно картезианская, ибо в основе ее лежала трактовка мышления как состояния сознания. В дальнейшем категория «сознание» стала центральной в его философии. В силу своей подвижной, деятельностной природы, сознание не может быть познано как «вещь». Научно можно зафиксировать только языковые формы, посредством которых существует сознание.

Объектом познавательной деятельности Мамардашвили не был внешний мир как таковой, т.е. природная и социальная реальность. Этот объект для философа – сама мыслительная деятельность философствующих субъектов (Платона, Декарта, Канта и т.д.). Иными словами, философия самого Мамардашвили выступает как *метафилософия*, рефлексия над самим философским процессом. В фокусе его познавательных интересов находилась разработка метатеории, направленной на наличные языковые и символические формы, посредством которых могут схватываться те или иные структуры сознания. Иными словами, философ обеспечивает экспликацию и анализ фундаментальных мыслительных процессов, происходящих в структуре сознания.

Автор данного учебного пособия всегда был «онтологически ориентированным» преподавателем, поэтому проблемами феноменологии сознания никогда всерьез не интересовался. Однако, после основательного прочтения трудов М.К. Мамардашвили, его точка зрения на полезность феноменологического исследования сознания изменилась. Предмет исследования, безусловно, имеется в наличии. В каждую эпоху историко-философского процесса наличествуют, с одной стороны, «реальная философия», т.е. заданное культурно-историческим процессом содержание мышления и, с другой стороны, конкретные философские системы, «форма», носящая отпечаток личности своих творцов.

Содержание («реальная философия»), которая реализуется в индивидуализированных формах, имеет характер генетического предшествования. Однако именно форма воплощает в индивидуальных актах творческой мысли «человеческую реальность», полагаемую философом-автором. «Поле философии» надо рассматривать как непрерывный континуум философских актов, через которые реализуется интерпретация исходных понятий. Философия как мировой процесс состоит из деятельности персонифицированных авторов, продуцирующих индивидуализированные результаты мышления. Вот почему невозможна некая безличная объективность и однозначность в понимании результатов деятельности отдельных мыслителей.

После окончания аспирантуры (1957 год) М.К. Мамардашвили работал в редакции журнала «Вопросы философии», где была опубликована его первая статья «Процессы анализа и синтеза». В 1961 году Международный отдел ЦК КПСС направил Мамардашвили в Прагу на работу в журнал «Проблемы мира и социализма», где он успешно работал в 1961—1966 годах. Видимо за симпатии к ревизионистам в рядах европейских компартий, М.К. Мамардашвили был отозван в Москву. На несколько лет он стал «невыездным». В последующие годы философ работал в научно-исследовательских институтах Москвы, в том числе заведующим отделом в

Институте международного рабочего движения АН СССР. Выступая в ведущих университетах страны с лекциями, философ записывал их на магнитофон, что составило основу его будущего творческого наследия.

В 1970 году в Тбилиси М.К. Мамардашвили защитил докторскую диссертацию, через два года ему присвоили звание профессора. В эти же годы по приглашению главного редактора журнала «Вопросы философии» И.Т. Фролова он занимал должность заместителя главного редактора (1968—1974). В 1980 году философ переехал в Тбилиси, где работал в Институте философии Академии наук и читал лекции, в том числе о Декарте, Канте, Прусте и феноменологии, в Тбилисском государственном университете. К тому же он был главным научным сотрудником в Институте философии АН Грузинской ССР. В Тбилиси у него было много друзей, множество встреч и дискуссий. Мысль рождалась как феномен диалогический, это было, как правило, в узком кругу единомышленников.

Будучи мыслителем с мировым именем, Мераб Мамардашвили пользовался огромной популярностью в среде молодой интеллигенции. Свое философствование М. К. Мамардашвили иногда называл «сократическим», имея в виду не только диалогичность, но и то, что он почти не оставил письменного наследия. Как вспоминала Динара Маглакелидзе-Суладзе, «в 1980 году в Тбилиси приехал Мераб Константинович Мамардашвили. На его лекции я, как и другие мои сверстники ходила как в храм – он говорил именно о том, что меня мучило...» [5]. Философия, независимая от мертвящих идеологических догм – это был подлинный глоток свободы.

В 1970-80-х годах философом были прочитаны сотни лекций (в том числе о философии Декарта, Канта, о проблемах понимания и др.) в университетах СССР (Москва, Ростов-на-Дону, Тбилиси, Рига, Вильнюс). Выступал с лекциями он также и за рубежом (Франция, Германия, США). В 1983 году в Тбилиси выходит книга «Классический и неклассический идеал рациональности».

Мы видим, что область философских интересов Мераба Мамардашвили не ограничивалась историей философии. Феномен сознания обсуждался им не только в рамках гносеологии и социальной философии, но и на материале искусства. Еще в 1960-х годах М.К. Мамардашвили обращался к анализу сознания в работах К.Маркса. В ходе исследования он показал, что методология построения политэкономической теории Маркса эксплицитно содержит принципиально новую (неклассическую) концепцию сознания. Философ показывает, что такие теоретические конструкты как «практика», «идеология», «превращенные формы» позволили Марксу выйти за рамки рефлексивной конструкции сознания, созданной Декартом.

Особенно глубокую разработку у Мераба Мамардашвили получает Марксова категория «превращённые формы сознания». Эта категория указывает на те свойства и структуры сознания, которые не поддаются трактовке на уровне актов рефлексии. Экономические отношения, складываются вне воли субъектов экономической деятельности. Это порождает их непрозрачность для субъектов и непредсказуемость результатов экономической деятельности. Зависимость от конъюнктуры рынка порождает сложные формообразования сознания, например, «товарный фетишизм» для предпринимателя или «идеология» для субъекта социально-политической деятельности. Спецификой превращённой формы является отражение реально (а не в сознании наблюдателя) существующего видоизменения содержания или такое его преобразование, при котором оно становится почти не узнаваемым. При этом «превращенные формы» способны подвигнуть людей на реальные действия по достижению иллюзорных целей.

Большой опасностью, которую обсуждал философ в последние годы, является антропологическая катастрофа, порождаемая разрушением интеллигибельных форм цивилизации, культуры и языка. Мамардашвили рассматривал человека как некоторую возможность или потенциальность самоосуществления как личности. Становление и самоосуществление

человека в таком смысле невозможно вне интеллигибельного пространства, допускающего самореализацию. Философ поставил себе поистине огромную задачу: вернуть населению своей страны способность самостоятельно мыслить: «Я хочу подчеркнуть, что философом является каждый человек в каком-то затаенном уголке своей сущности. Но профессиональный философ выражает и эксплицирует особого рода состояния, которые поддаются пересказу лишь на философском языке. Иначе они остаются той самой ласточкой Мандельштама, которая вернулась в «чертог теней», не найдя слова. Я хочу определить философию как сознание вслух, как явленное сознание» [6].

Человек, одураченный политической идеологией – это и есть настоящая антропологическая катастрофа. Возникает ситуация абсурда, настоящий кафкианский мир, в котором живут существа человекоподобные, имитирующие бессмысленную деятельность, лишенную подлинного социально-исторического содержания. Продуктом их, в отличие от Homo sapiens, то есть от человека, самостоятельно формулирующего область смыслов, является «человек странный», «человек неопишувемый». Гигантская административная машина государственно-монополистического социализма воспроизводила до бесконечности бессмысленные цели, заставляя живых людей клясться в верности им. Для Мамардашвили «без мысли нет силы вещей, созидающих историю (а не инерцию...), т.е. нет истории, исторической необходимости, а есть лишь инерция повторения и превращения...»[7].

Исторические фигуры, олицетворяющие большевистскую «диктатуру пролетариата» для Мамардашвили – «монстры на краю этого и другого мира, видимые духи пустоты и пошлости. Ленин, собственно говоря, один из первых механических людей, органчиков. И политически поощряемая им энергия и массовидность террора имеет своим абиологическим эквивалентом колоссальную бешенно-хлопотливую *инертную* энергию его собственной деятельности» [8]. Позднее Мамардашвили говорил, что его самого можно

считать марксистом в качестве сторонника диалектико-материалистической методологии, но не в политическом смысле: «Я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории к коммунизму. В этом смысле я никогда не был марксистом» [9].

В чем результат философской деятельности М. Мамардашвили? Это – идея, что в самом процессе философствования достигается адекватность личностного бытия, его неподдельность и уникальность. Только через изучение мирового философского наследия можно обнаружить смыслы собственного существования во времени. «Язык великих понятен, и человек обычный, не философ, может в отвлеченных понятиях, которые философы строят по необходимости языка, узнать их изначальный жизненный смысл. И тем самым в языке философа узнать самого себя, свои состояния, свои проблемы и свои испытания» [10]. Если считать, что назначение философии отнюдь не в том, чтобы формулировать какие-то конечные истины, а в самом процессе свободного поиска смысла бытия Вселенной и человека, то тогда свободное и незапрограммированное заранее философствование Мераба Мамардашвили всецело оправдано.

25 ноября 1990 года М.К. Мамардашвили скоропостижно умер в терминале аэропорта Внуково Москвы, направляясь в Тбилиси, где он имел значительные шансы победить на президентских выборах. Похоронен философ в Тбилиси рядом с могилой отца. Можно смело утверждать, что философские взгляды Мамардашвили не утратили своей остроты в современной культуре и общественной жизни. Свидетельством этого явилась установленная в 2010 году при въезде в Гори стела, украшенная скульптурным портретом Мераба Мамардашвили.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. – М. 1962. – С.220.
2. Там же. С. 221.
3. См.: Науменко Л.К. Эвальд Ильенков и мировая философия // Вопросы философии, 2005, № 5. - С. 138.
4. Там же. С. 134 – 135.
5. Цит.по: Сенокосов Ю.П. Мераб Мамардашвили: вехи творчества// Вопросы философии. 2000, № 12. – С.51.
6. Мамардашвили М.К. Философия –это сознание вслух // Как я понимаю философию. – М. 1993. С.
7. Мамардашвили М.К. Неизбежность мысли// Человек. 1999, № 1. – С. 11.
8. Там же. С.22.
9. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С.360.
10. Мамардашвили М. К. Философия это сознание вслух // Как я понимаю философию.

Лекция 16. НЕМАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СССР

1. Диалог как важное измерение социальной реальности (М.М. Бахтин).
2. Последний философ «серебряного века» (А.Ф. Лосев).

Название данной темы лекции может вызвать у читателя некоторое недоумение. Если в течение всего периода существования советской власти наблюдался жесткий идеологический диктат со стороны правящей партии, то о какой «немарксистской философии» на территории СССР может идти речь? Но, во-первых, духовно свободные философы продолжали работать даже в условиях сталинских лагерей, например, Лев Карсавин. Во-вторых, идеологический контроль со стороны партийных и государственных органов не во все времена был тотальным. Так, на протяжении первых 12 лет советской власти (до 1929 года) на существование относительно независимой от власти мысли еще «закрывали глаза», надеясь добиться «перевоспитания» буржуазной интеллигенции. Лишь с 1930 года главным средством «перевоспитания» стали исправительно-трудовые лагеря. Наконец, важно отметить, что в какой-то степени был ослаблен идеологический контроль также в период «хрущевской оттепели», что означало допущение неофициального существования некоторого мировоззренческого плюрализма.

Среди мыслителей, которые не вписывались в рамки официальной марксистско-ленинской философии, следует указать гуссерлианца Г.Г. Шпета, мистика Д.А. Андреева, сторонника идеи «всеобщего информаци-онного поля Вселенной» В.В. Налимова, структуралиста Ю.М. Лотмана и др. Представляется необходимым остановиться на двух наиболее значимых фигурах, находящихся «на обочине» официальной советской философии. Это М.М. Бахтин и А.Ф. Лосев.

Михаил Михайлович Бахтин (1895 – 1975) – выдающийся филолог, литературовед, исследователь творчества Ф.М. Достоевского, родился в Орле, в семье банковского служащего. Учился в Одесской гимназии, затем начал

обучение в Новороссийском университете (Одесса). Будущий ученый окончил университет в Петрограде в 1918 году. С 1918 по 1924 годы жил в Невеле и в Витебске, затем переезжает в Ленинград, который привлекал его интенсивной культурной жизнью. Вскоре (1928 год) М.М. Бахтин был арестован. Обвинялся он в участии в религиозно-философском кружке «Воскресение». За это «преступление» молодой филолог был осужден на 5 лет заключения в Соловецком лагере. Но в связи с неудовлетворительным состоянием здоровья и по ходатайству А.М. Горького, лагерный срок был заменен ссылкой в Кустанай. С 1945 по 1969 годы работал в Мордовском пединституте заведующим кафедрой всеобщей литературы. Последние годы жизни провел в Москве и Подмосковье.

Особенностью творческого пути Бахтина надо считать то обстоятельство, что многие его труды стали известны либо к концу жизни автора, либо уже после его смерти. Например, принципиальная работа «Проблемы творчества Достоевского» была издана в 1929 году, была почти забытой на протяжении трех десятилетий. Лишь в 1963 году ученому удалось издать дополненную работу «Проблемы поэтики Достоевского». Рукопись «Роман воспитания и его значение в истории реализма» была написана в 1938 году. Сохранились лишь ее фрагменты, которые были опубликованы в 1979 году. Монография о творчестве Ф.Рабле была написана в 1940 году, но опубликована в 1965 году. Принципиальная теоретическая работа «Марксизм и философия языка» вышла в свет под чужой фамилией (В.Н. Волошинов) в 1929 году. При этом важно отметить, что в те годы, когда идеи Бахтина получили известность в среде гуманитарной интеллигенции (1960-е – 70-е годы), его труды полностью сохраняли свою актуальность.

Значение трудов Бахтина далеко выходит за рамки литературоведения. Фактически предметом его исследования была коммуникативная природа сознания, в том числе, как частный случай, коммуникативная природа образа героя литературного произведения. М.М. Бахтин показал, что в художественном произведении сознание автора есть сознание сознания, то

есть объемлющее завершающее это сознание героя и его мир... моментами, принципиально трансгredientными (внезаходимыми) [1]. При этом герой выступает как «активное, творчески напряженное, принципиальное единство; живой носитель завершения этого единства и есть автор, противостоящий герою как носителю изнутри себя не завершаемого единства жизненного события» [2]. Иными словами, автор постоянно вступает в мысленный диалог с героями своего произведения, последние же сохраняют внутреннюю автономность и собственную логику поступков.

«Участное» и «соучастное» отношение возникает в ходе диалога. Только в диалоге происходит преодоление объектности партнера по диалогу, он становится со-творцом своего личностного становления. Мышление человека вообще диалогично. Как отмечал еще Л.Фейербах, «истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между «Я» и «Ты» [3]. Вспомним модель двух взаимодействующих личностей в американской социальной психологии. В общение вступают два субъекта – Джон и Генри. Но, рассматривая ментальные образования, можно сказать, что имеет место как минимум шесть феноменов сознания. Со стороны Джона: а) Джон как он есть; б) Джон, каким его видит Генри; в) Джон как он представлен в мнении о нем Генри. И то же самое со стороны Генри. В социальной психологии это вполне прагматичная констатация, которая может быть эмпирически изучена.

С точки зрения феноменологии сознания, описание взаимодействия двух субъектов выглядит намного сложнее. Исследователя интересует акт духовного соприкосновения двух сознаний. Он разрабатывает достаточно тонкую философию диалога: «Формою конкретного переживания действительного человека является корреляция образных категорий *я* и *другого*; и эта форма *я*, в которой *я* переживаю себя единственного, в корне отлична от формы *другого*...И *я* другого человека совершенно иначе переживается мною, чем мое собственное *я*. Достаточно указать на принципиальную неравноценность *я* и *другого* с точки зрения христианской

нравственности: нельзя любить себя, но должно любить другого, нельзя быть снисходительным к себе, но должно быть снисходительным к другому, вообще от всякого бремени должно освобождать другого и брать его на себя» [4].

Личность формируется в общении индивида с другими личностями. «Я» познаю себя как субъект через отношение к «другому» и отношусь к другому как к себе подобному. Именно в общении «человек Павел» влияет на «человека Петра» духовно, привносит содержание своего сознания в содержание отношений между ними, тем самым делает другого «общим с собой», созидает реальную духовную общность. Вкратце невозможно пересказать все богатство идей М.М. Бахтина в раскрытии феноменологии диалога, важно подчеркнуть, что мыслил он в ключе христианской этики: «В Христе мы находим единственный по своей глубине синтез *этического солипсизма*, бесконечной строгости к себе, с *этически-эстетической* добротой к другому: здесь впервые явилось бесконечно углубленное *я-для-себя*, но не холодное, а безмерно доброе к другому, воздающее всю правду другому как таковому, раскрывающее и утверждающее всю полноту ценностного своеобразия другого» [5].

Основные понятия феноменологии диалога были применены М.М. Бахтиным в изучении творчества Ф.М. Достоевского. Увидеть по-новому творчество гениального писателя помогла идея *полифонизма*. Мир романов Достоевского Бахтин воспринимал как *полилог*, который невозможно привести к единому знаменателю. Каждый из звучащих голосов выступает с собственной позиции. Этот полилог (многомерный диалог) приводит к утверждению самостоятельности и самоценности голосов других людей. А рефлексивность направленности сознания «Я» на понимание голосов «других», выступает как подтверждение собственной позиции, обретение определенности собственного «Я».

«Высказывание» литературного героя понимается не только как словесное сообщение, но и как поступок, в котором только со всей

определенностью явлен литературный герой. «Творчество Достоевского до настоящего времени было объектом узкоидеологического подхода и освещения... Та же идеология, которая определила его художественную форму, исключительно сложное и совершенно новое романное построение, до сих пор остается почти совершенно нераскрытой» [6]. М.М. Бахтин следующим образом определял новаторство художественного метода Достоевского: *«Повсюду – пересечение, созвучие или перебой реплик открытого диалога с репликами внутреннего диалога героев. Повсюду – определенная совокупность идей, мыслей и слов проводится по нескольким неслиянным голосам, звуча в каждом по-иному. Объектом авторских интенций... является как раз проведение темы по многим и разным голосам, принципиальная, так сказать, неотменная многоголосость и разноголосость ее»* [7].

М.М. Бахтин анализируя творчество Достоевского раскрывает специфический характер активности автора по отношению к литературному герою. Это – *«активность в отношении чужого живого и полноправного сознания. Это активность вопрошающая, провоцирующая, отвечающая, соглашающаяся, возражающая и т.п., не менее активная, чем активность завершающая, каузально объясняющая... Это, так сказать, активность Бога в отношении человека, который позволяет ему самому раскрыться до конца (в имманентном развитии) самого себя осудить, самого себя опровергнуть»* [8].

Разговор о разноголосии и многоголосии, пусть даже как методе построения художественного произведения, в условиях большевистской России 1930-х годов выглядел крайне неуместным. Вот почему сочли, что наилучшим местом для философско-эстетических изысканий Бахтина является захолустный Кустанай. Лишь в 1970-х годах в советском обществе возникло реальное многоголосие, правда, звучащее пока еще на кухнях по время интеллигентских «посиделок».

2. Уникальным русским философом, прожившим почти век, был Алексей Федорович Лосев (1893 -1988). Родился А.Ф.Лосев в Новочеркасске в семье

учителя математики. Отец оставил семью, когда будущий философ был еще младенцем, воспитанием ребенка занималась его мать, которая была дочерью протоиерея православной церкви. Мать уделяла большое внимание религиозному и музыкальному воспитанию мальчика. Обучался Алексей Федорович в Новочеркасской классической гимназии, которую окончил с золотой медалью в 1911 году. По окончании гимназии А.Ф. Лосев считал, что он вышел «готовым философом и филологом». Именно в гимназии определился круг интересов философа. Это - античность как фундамент мировой культуры, центральными фигурами античной эпохи он считал Платона, Аристотеля и неоплатоников.

Для дальнейшего становления мировоззрения А.Ф. Лосева очень многое дал историко-филологический факультет Московского Императорский университет, в который он поступил сразу на два отделения (философское и филологическое) историко-филологического факультета. В 1914 года талантливый студент был послан в Берлин для «совершенствования в науках», но эту командировку прервала мировая война. Уже начиная с 1911 года, молодой философ посещал «Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева», где познакомился лично с видными мыслителями Серебряного века – Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, И.А. Ильиным, С.Л. Франком и другими. Последнее заседание общества проходило в 1921 году. На этом заседании А.Ф. Лосев выступил с докладом «Эйдос и идея у Платона».

Очень плодотворным для Лосева был период 1920-х годов. Цензура со стороны большевиков еще не стала тотальной, поэтому работы, посвященные античной философии, не подвергались слишком придирчивому контролю. В этот период А.Ф. Лосевым изданы книги: «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы», «Диалектика числа у Платона» и др. В 1930 году вышли в свет первый том «Очерков античного символизма и мифологии» и,

наконец, знаменитая «Диалектика мифа», после публикации которой, философ был осужден на 10 лет северных лагерей.

Истоки философских идей А.Ф. Лосева в 1920-х годах – отдельная тема. Большинство исследователей считают, что молодой философ испытывал серьезное влияние учения Э. Гуссерля об «эйдетическом видении». Эйдос понимался Лосевым как «идеальный смысловой лик вещи». В выявлении корней такого понимания надо пойти вглубь истории философской мысли. У Платона «эйдос» понимался не просто как идея, но идея, выражающая сущность вещи, закон ее существования.

В работах 1920-х годов А.Ф. Лосев постоянно отмечал диалектический характер свой методологии исследования феноменов сознания Античности. Именно диалектика, в отличие от формальной логики, не просто способна вводить определения вещи, но показать «смысловой лик вещи», который содержит противоположные признаки. Диалектика способна объяснить связь категориальных определений вещей. Но диалектическим подходом методология молодого исследователя не ограничивалась. По его мнению, полное знание, способное объяснить бытие вещей в их живых взаимодействиях есть *миф*.

В небольшой книге «Диалектика мифа» нашла отражение вся система взглядов А.Ф. Лосева – гносеологические, онтологические и социально-философские аспекты его мировоззрения. Остановимся на ней подробнее. Во-первых, Лосев рассматривает сущность мифа как феномена сознания: «Миф – необходимейшая.... категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Он не выдумка, а содержит в себе строжайшую и определеннейшую структуру и есть *логически, т.е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще*» [9].

Миф есть способ восприятия мира обычным человеком, не озабоченным соображениями верификации* или фальсификации** знания. Этим он резко отличается от знания научного: «Мифическое сознание совершенно

непосредственно и наивно; научное сознание необходимо обладает выводным, логическим характером; оно не непосредственно, трудно усваивается, требует длительной выучки и абстрактных навыков. Миф всегда синтетически жизнен и состоит из живых личностей, судьба которых освещена эмоционально...». С другой стороны, наука также связана с мифологией определенной исторической эпохи, *«такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции»*[10]. Почему наиболее реально для Декарта «*cogito*»? *«Только потому, что таково его собственное бессознательное вероучение, таково вообще индивидуалистическая и субъективистическая мифология, лежащая в основе новоевропейской культуры и философии»* [11].

Философ не раз возвращается к мысли о противоположности рефлексивного научного знания и мифа: *«Миф начисто и всецело реален и объективен; и даже в нем никогда не может быть поставлено вопроса о том, реальны или нет соответствующие мифические явления»*[12]. Всякий миф если не указывает на автора, то *он сам есть всегда некий субъект*. Миф всегда есть живая и действующая личность [13]. Таким образом, миф есть личностная форма отношения сознания к окружающему миру. Это – *«живое субъект-объектное взаимодействие, имеющее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность...»*

Согласно А.Ф. Лосеву, не только боги Древней Греции могут составлять содержание мифа, но и сталинский тезис о возможности победы социализма в одной стране. И это было написано в 1930-м году! *«Иной раз вы с пафосом долбите: «Социализм возможен в одной стране. Социализм возможен в одной стране. Социализм возможен в одной стране».*

* Верификация - одно из основных понятий логического позитивизма, означающее, что истинность любого высказывания устанавливается на основе эмпирических фактов.

** Фальсификация – установление границ истинности суждения путем установления пределов его применимости на базе сопоставления с эмпирическими данными.

Не чувствуете ли вы, что в это время кто-то или что-то на очень высокой ноте пищит у вас в душе: «Не-е-е-е!» [14]. В книге «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев разоблачает претензии большевистских идеологов на обладание истиной в конечной инстанции, показывает мифологический характер их политических представлений. В самом деле, с одной стороны, мифологизация политических идей, делает их более доступными для массового сознания, но, с другой стороны, она же определяет огрубление и искажение живой и многогранной картины мира. В сознание людей внедряется страшный мир, в котором «копошатся гады контрреволюции», «воюют шакалы империализма», «скалят пасть финансовые акулы» и т.д.

Такой дерзости Советское государство простить Лосеву не могло. Он был осужден на 10 лет лагерей и направлен на Беломоро-Балтийский канал. Сначала местом работы была Кемь, затем Свирь. Работал философ вначале на сплаве леса, затем на лесных складах и в проектно-монтажном отделе. Там, заполняя бесконечные бумаги при тусклом свете, А.Ф. Лосев потерял зрение. В 1933 году он освобожден по инвалидности с разрешением на жительство в Москве.

После освобождения из заключения, поскольку публиковать книги по философии ему запрещали, А.Ф. Лосев занимался в основном переводами. Конечно, он работал «в стол», но накопленные рукописи погибли осенью 1941 года из-за попадания немецкой авиабомбы в московскую квартиру философа. Труды А.Ф. Лосева не публиковались до 1953 года, хотя в течение 20 лет он вел преподавательскую работу как филолог. После смерти Сталина, за период с 1953 по 1988 год Лосевым было издано около 500 работ.

Потеряв зрение во время лагерного срока, слепой философ вынужден был свои труды диктовать, составляя их предварительно «в уме». Сначала выходят работы посвященные мифам Древней Греции: «Олимпийская мифология» (1953), «Эстетическая терминология ранней греческой литературы» (1954), «Античная мифология в ее историческом развитии» (1957), «Гомер» (1960). Настоящим научным подвигом философа стало написание 6 томов «Истории античной эстетики», за которые он получил

Государственную премию в 1986 году. Всего было создано 10 томов истории эстетики. Впрочем, эстетику он понимал широко, включая в нее философские концепции, собственно эстетические взгляды и практику искусства. Можно сказать, что труды Лосева были творческим переосмыслением всей античной культуры, ее тончайшим анализом и воссозданием в системе категорий современной философии.

Могло показаться, что в мировоззренческом плане исследователь кардинально изменил свою позицию. Практически каждую работу он начинает теперь с утверждений, что его методологией исследования является диалектический и исторический материализм. Впрочем, если проанализировать конкретные подходы Лосева к решению тех или иных философских вопросов, то выяснится, что назвать его однозначно сторонником диалектического материализма вряд ли возможно. Он явно не испытывал симпатий к формулировкам Энгельса, абсолютно противопоставляющим материализм и идеализм. А.Ф. Лосев показал, что без идей никакое познание вещей невозможно, следовательно, для нас они просто не существуют. Скажем, в книге о Платоне: «Для того, чтобы различать вещи и не оставлять их мало познаваемыми, или совсем не познаваемыми во всеобщем хаосе действительности, мы должны стремиться дать ответ на вопрос: что такое данная вещь и чем она отличается от всех остальных вещей?» [15]. А ведь это – не что иное, как идея! Из марксизма философ взял лишь то, что помогало ему в решении собственных познавательных задач. Например, подробно разбирается вопрос, как могли первобытно-общинная формация и античное рабство повлиять на мироощущение древних греков.

В наиболее четком виде лосевская концепция античности была изложена в статьях: «Двенадцать тезисов об античной культуре» и «Философия античности в целом и в частностях». Согласно христианским представлениям над миром царит Абсолютная личность. В Античности такого представления не было. Таким абсолютom был космос, «звездное небо, например». И далее:

«Чувственный космос, чувственно-материальный космологизм – вот основа античной культуры. /.../ В «Тимее» Платона, где рисуется космология, мастер-демиург создает космос из материи по типу разумного, одушевленного и живого, то есть явно человеческого существа»[16]. Все воспринимается в человеческом плане: поскольку человеческое тело разумное и одушевленное, постольку одушевленным и разумным является космос [17]. Пантеизм вытекает из основ этого объективистского и чувственно понимаемого космоса. Таким образом, античная культура вырастает на основе пантеизма. Мне могут возразить: выходит, кроме космоса ничего нет? А боги? Боги же выше космоса? Античные боги – это те идеи, которые воплощаются в космосе, это законы природы, которые им управляют [18].

Телесно-чувственное отношение к миру в наибольшей степени воплощается в скульптуре: «Космос есть тело абсолютное и абсолютизированное. А что такое человеческое тело, которое зависит лишь от себя, прекрасно только от себя и выражает только себя? Это – скульптура» [19]. Итак, формационная «принадлежность» древнегреческого общества для Лосева не определяет однозначно культурную парадигму. В самом деле, рабовладельческий способ производства существовал и в Древнем Египте, но пластическое мироощущение там отсутствовало. Однозначный «формационный» детерминизм в истории духовной культуры А.Ф. Лосев обходит легко и непринужденно: «То, что представление об общественно-экономической формации должно лежать в основе всех теоретических построений, - это ясно, как и то, что типы культурного развития несводимы к их общественно-экономической основе» [20].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М. 1979. – С. 14.
2. Там же. С.15.

3. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т.1. – М. 1955. – С. 203.
4. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 36.
5. Там же. С.51.
6. Бахтин М.М. Из книги «Проблемы творчества Достоевского» // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – С. 182.
7. Там же. С. 185.
8. Бахтин М.М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - С. 310.
9. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. 1991. – С. 24,25.
10. Там же. С. 29.
11. Там же. С. 30.
12. Там же. С.36.
13. Там же. С. 37.
14. Там же. С. 82.
15. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М. 1993. – С. 90.
16. Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М. 1988.– С. 154.
17. Там же. С. 155.
18. Там же. С. 156.
19. Там же. С. 159.
20. Лосев А.Ф. Философия античности в целом и в частности // Лосев А.Ф. Дерзание духа. - С. 175.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ф.М. Достоевский замечательно сформулировал сущность философского отношения к действительности, а именно, в процессе философствования человек «ставит себя перед последними главными вопросами бытия». В этом смысле изучение истории русской философии предоставляет пытливому уму большой материал для размышления. На первый взгляд, этот материал – простая совокупность никак не связанных мнений и в корне противоречащих друг другу систем. На самом деле, более пристальное изучение открывает нам диалогическую взаимосвязь концепций через наличие сквозной проблематики, по которой идет спор различных направлений, например, это проблема человека, народ и власть, Россия и Европа. Во времена господства марксизма-ленинизма его собственные подходы, сведенные в некий компендиум азбучных истин, рассматривались как «венец» всей предшествующей мысли («прогрессивной»). Все, что противостояло диалектико-материалистической методологии, попросту отбрасывалось. В современных условиях такие подходы совершенно неприемлемы. Каждая самостоятельная философская концепция самоценна, у нее есть чему поучиться, ведь она выявляет какую-то грань или «элемент» всеобъемлющей истины. Впрочем, последняя никогда не будет достигнута.

Богатство идей, сформулированных российскими философами, не позволяет свести их к какой-то одной «русской идее». Философия в России на протяжении тысячелетия своего существования делилась на религиозную и атеистическую. Сама религиозная философия тяготела к двум полюсам, разделяясь на православную и прокатолическую. По социально-политическим ориентациям важной дихотомией было деление философии на славянофильскую и западническую. В свою очередь, западники подразделялись на революционное и либеральное направления. Аналитические дихотомии можно продолжить. Но в процессе ретроспективного обозрения всех этих направлений возникает вопрос: можно ли говорить о каких-то

особых характеристиках русской философии, которые позволяют однозначно отличить ее, скажем, от немецкой или французской?

Во-первых, необходимо отметить, что в русской философии отсутствует однобокая гносеологическая ориентация, которая вместо многомерного понимания человека, рассматривает его лишь как познающего субъекта в отношении к внешним объектам. Многомерный человек во всех его отношениях к миру: практических, познавательных, аксиологических и т.п. – вот тот главный феномен, относительно которого разворачивается все богатство философских определений.

Во-вторых, образ человека, который как предпосылка философствования, витал перед мысленным взором русских философов – это не какой-то абстрактный гносеологический, либо экономический, либо политический индивидуум, а человек в его истории. Имеется в виду богатейшая история огромного «континента», который называется Россия.

В-третьих, если философы рассматривают человека в контексте его социально-исторического бытия, то неизбежно рассматривается проблема специфики этого исторического бытия, отсюда вытекает обращенность мысли к культурно-историческим сюжетам и особенностям российского менталитета.

В-четвертых, ставится вопрос о правильном политическом устройстве страны и путях его преобразования. С этим неразрывно связана проблема свободы. Свободный дух, с необходимостью присущий философии, ищет сферу своей реализации. Для представителей светской традиции эта сфера – политическая свобода. Для религиозной философии подлинная свобода реализуется через общение человека с Богом, молитвенное откровение.

Итак, русская философия, как и философия в других странах, была попыткой целостно осмыслить окружающий мир и место человека в этом мире. В первую очередь перед ней стояла задача осмысления исторического опыта своей страны, своей культуры, чтобы посредством этого культурно-исторического понимания помочь индивиду вписаться в социальный мир,

формулируя для него область смыслов и ценностей. Через системную взаимосвязь исходных реалий: субстанция – общество – индивид, философия стремилась «достучаться» до сознания отдельного человека, определяя набор его индивидуальных ценностей. В этом и заключался антропоцентризм русской философии.

Ряд исследователей на Западе высказывали мысль относительно русской религиозной философии в целом, что она существовала как бы «на обочине» философской мысли как архаичная, развившаяся за пределами общего процесса глобального обновления философской мысли. Такой взгляд весьма далек от истинной оценки русской философии. Не только она обогащалась достижениями западной философии, но, в свою очередь, оказывала существенное влияние на философию Запада, в особенности в XX веке. Действительно, в русской философии Серебряного века отсутствовали гносеологическое единство, методологическая строгость и системность. Но, возможно, в эпоху Постмодерна в этом заключается ее немалое преимущество. Русская философия показала возможность различных вариантов преодоления «субъект-объектной» парадигмы и перехода к неклассическому мышлению.

В современных условиях постмодернисты часто повторяют излюбленные пессимистические тезисы о смерти Человека в современной культуре, о смерти философии в современном мире. Но вопреки этому, в широких слоях образованного населения существует потребность в философии, способной вести диалог по проблемам человеческого бытия. Именно поэтому в современном мире растет интерес к русской философии, причем как на Западе, так и на Востоке.

Автор будет благодарен за отзывы о книге на электронный адрес: nikolay.belyaev.1949@mail.ru

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аксенов Г.П. Вернадский. – М. 2001.
2. Антология мировой философии. Т. 1. – М. 1969; Т. 4. – М. 1972.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М. 1979.
4. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века// О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990.
5. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М. 1998.
6. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМКА-PRESS, 1955 г. – М.: Наука, 1990.
7. Богданов А.А. Философия живого опыта. 3-е изд. – Пг., М. 1923. С. 175.
8. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн.1. - М. 1989.
9. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление // Вернадский В.И. Избранные труды. – М. 2010.
10. Вехи. Из глубины. – М. 1991.
11. Герцен А.И. Сочинения в 2-х томах. - Т.1, Т. 2. – М. 1985.
12. Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление // Гершензон М.О. Избранные труды. Ч. 2. – М. 2010.
13. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. 2008.
14. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. - М. 1991.
15. Достоевский Ф.М. Избранное. – М. 2010.
16. Емельянов В.Б. История русской философии: Избранное. – Екатеринбург. 2015.
17. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. Учебник для гуманитарных вузов. Изд. 2-е. – М. 1996.
18. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х томах. Т.1, 2. - Ростов н/Д. 1999.

19. Евлампиев И.И. История русской философии. - 2-е изд. – СПб. 2014.
20. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М. 1974.
21. Ильенков Э.В. Философия и культура. - М. 1991.
22. Ильин И.А. Почему мы верим в Россию. – М. 2007.
23. История русской философии. Учебник для вузов / под ред. М.А. Маслина М.,2001.
24. Карсавин Л.П. Путь православия. - М. 2003.
25. Карсавин Л.П. Философия истории. – М. 2007.
26. Литература Древней Руси/ под ред. Д.С. Лихачева. - М. 1990.
27. Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. – М. 1965.
28. Лев Гумилев: Судьба и идеи. 4-е изд. – М. 2013.
29. Легова Е.С. Диалог в творчестве Ф.М. Достоевского как проблема философии М.М. Бахтина// Вопросы философии. 2005, № 10.
30. Леонтьев К.Н. Собр. соч. в 9 т. – М. 1913 – 1914.
31. Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников. Т.1. – М. 1978.
32. Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М. 1988.
33. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. 1991.
34. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М. 1993.
35. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М. 1994.
36. Лосский Н.О. История русской философии. – М. 1994.
37. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М. 1993.
38. Мамардашвили М.К. Неизбежность мысли// Человек. 1999, № 1.
39. Маслин М.А. Российская философия как диалог мировоззрений // Вопросы философии. - 2013, № 1.
40. Науменко Л.К. Эвальд Ильенков и мировая философия // Вопросы философии, 2005, № 5.

41. Неизданные «Философические письма» П.Я. Чаадаева // Литературное наследие. Т. 22 - 24. – М. 1935.
42. Памятники общественной мысли древней Руси: в 3-х томах. – Т. 1. Домонгольский период. – М. 2010.
43. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г. В. Избранные труды. М. 2010.
44. Плеханов Г.В. Роль личности в истории // Плеханов Г. В. Избранные труды. - М. 2010.
45. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – М. 2001.
46. Розанов В.В. Метафизика христианства. – М. 2000.
47. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // «Вопросы философии», 2017, № 4.
48. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М. 1995.
49. Русская философия: Энциклопедия. – М. 2007.
50. Русский космизм: Антология философской мысли. – М. 1993.
51. Сенокосов Ю.П. Мераб Мамардашвили: вехи творчества // Вопросы философии. - 2000, № 12.
52. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М. 1988.
53. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М. 1988.
54. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. - Т. 2.
55. Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. - М. 2005.
56. Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев: Жизнь и творчество // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. 1993.
57. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Избранное. М., 2010.
58. Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Избранное. М., 2010.
59. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.1994.

60. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М. 1982.
61. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990.
62. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах. – М. 1914.
63. Флоренский П.А. Имена. – М. 2007.
64. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990.
65. Франк С.Л. Непостижимое // www.vehi.net.
66. Франк С.Л. Духовные основы общества// Франк С.Л. Избранные труды. – М. 2010. С. 340.
67. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 15-ти томах. – М. 1939-1950.
68. Шарапова Е.Ю., Вершилов С.А. Философия: учебное пособие в 3-х частях. – Ульяновск. 2016.

Учебное издание

Николай Васильевич Беляев

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

**курс лекций для студентов гуманитарных факультетов классических
и педагогических университетов**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

В авторской редакции

Подписано в печать 12.02.2018. Формат 60x84/16
Печать оперативная. Усл. п.л. 13,3
Тираж 500 экз. Заказ № 16-05-19.

Отпечатано с готового оригинал-макета в издательстве ЗЕБРА
432072, Россия, г. Ульяновск, ул. Жуковского, 83.