

Владимирский государственный университет

Л. С. АНДРЕЕВА П. А. БЕЛОУСОВ

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Курс лекций

Владимир 2023

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Л. С. АНДРЕЕВА П. А. БЕЛОУСОВ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций



Владимир 2023

УДК 11(091)(470)

ББК 87.3(2)

А65

Рецензенты:

Кандидат филологических наук
доцент кафедры философии, истории, права
и межкультурной коммуникации Финансового университета
при Правительстве Российской Федерации (Владимирский филиал)

Н. А. Наумова

Кандидат философских наук, доцент
зав. кафедрой педагогики и психологии
дошкольного и начального образования
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

Л. Ю. Александрова

Издается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Андреева, Л. С. История русской философии : курс лек-
А65 ций / Л. С. Андреева, П. А. Белоусов ; Владим. гос. ун-т им. А. Г.
и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2023. – 128 с.
ISBN 978-5-9984-1554-8

В предлагаемом курсе русская философия раскрывается как органическая часть мировой философии, имеющая собственную специфическую форму и историческую логику развития.

Предназначен для студентов бакалавриата всех форм обучения направлений подготовки 47.03.01 «Философия», 47.03.03 «Религиоведение».

Рекомендовано для формирования профессиональных компетенций в соответствии с ФГОС ВО.

Библиогр.: 6 назв.

УДК 11(091)(470)

ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-9984-1554-8

© ВлГУ, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ ПО ДИСЦИПЛИНЕ.....	6
СОДЕРЖАНИЕ ПРАКТИЧЕСКИХ ЗАНЯТИЙ ПО ДИСЦИПЛИНЕ.....	17
Лекция 1. ПРЕДПОСЫЛКИ ЗАРОЖДЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ.....	25
Лекция 2. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В КУЛЬТУРЕ МОСКОВСКОЙ РУСИ.....	29
Лекция 3. ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА XVII в.	35
Лекция 4. ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XVIII в.	41
Лекция 5. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ НАЧАЛА XIX в.	47
Лекция 6. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЗАПАДНИЧЕСТВО: ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ И ПРИНЦИПЫ	52
Лекция 7. ФИЛОСОФИЯ В РУССКИХ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.	57
Лекция 8. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ И ПОЗИТИВИСТСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.	62
Лекция 9. КОНСЕРВАТИВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ (70 – 90-е гг. XIX в.)	67

Лекция 10. ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (Н. В. ГОГОЛЬ, Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ, Л. Н. ТОЛСТОЙ)	72
Лекция 11. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА.....	77
Лекция 12. РУССКИЙ КОСМИЗМ	87
Лекция 13. ФИЛОСОФИЯ В РУССКИХ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	93
Лекция 14. ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА В РОССИИ (80-е гг. XIX – НАЧАЛО XX в.)	99
Лекция 15. «КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ» С. Н. ТРУБЕЦКОГО	105
Лекция 16. НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО И НЕОКАНТИАНСТВО В РОССИИ (80-е гг. XIX – НАЧАЛО XX в.)	110
Лекция 17. МАРКСИЗМ В РОССИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX в.)	115
ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ	121
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	126
РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	127

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение истории русской философии направлено на усвоение теоретического и духовно-практического наследия наиболее значимых и видных представителей отечественной философии с XI до середины XX в. В предлагаемом курсе русская философия раскрывается как органическая часть мировой философии, имеющая собственную специфическую форму и историческую логику развития.

Основные проблемы философии как теоретического мировоззрения находят своеобразное преломление в творческом наследии русских философов, в котором собственно метафизическая проблематика (онтологическая, гносеологическая, антропологическая, аксиологическая) отражает социально-политические и духовно-культурные процессы русской жизни; русская философия высвечивает русскую ментальность, особенности русского народного характера, является формой духовной культуры, связанной с религией, нравственностью, искусством, наукой, историей.

Курс лекций ориентирован на решение определенных образовательных и воспитательных задач:

во-первых, выявление круга устойчивых идей (парадигмы) во всех направлениях и течениях в истории русской философии;

во-вторых, формирование у студентов умения аутентичного восприятия смыслов и значений русского философского языка и своеобразия стиля философского мышления;

в-третьих, способствование развитию интереса к русской литературе, публицистике, искусству, в которых нашли воплощение наиболее глубокие философско-мировоззренческие вопросы, актуальные для современной России.

В изложении учебного материала авторы выстраивают курс на основе принципа панморализма, органично присущего всей русской философии на всех этапах ее развития. Студенты должны самостоятельно осваивать содержание первоисточников, знакомиться с дополнительной литературой исследовательского характера, использовать при подготовке к практическим занятиям публикации из журнальной периодики.

СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ ПО ДИСЦИПЛИНЕ

Тема 1. Понятие русской философии. Становление философской мысли в Древней Руси (XI – XIII вв.)

Характерные черты русской философии: диалектический синтез восточно-христианских представлений и идей западной философии. Историческая и антропологическая направленность русского философствования. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона как первое русское философское произведение. Образ философа в Киевской Руси. Усвоение русскими философами идей патристики и их включение в духовную культуру древнерусского народа.

Тема 2. Философские идеи в культуре Московской Руси (XIV – XVII вв.)

Философское значение теории «Третьего Рима». Максим Грек – философ и просветитель в Московском государстве XV – XVI вв. Мирозренческие основы споров нестяжателей (Нил Сорский) и иосифлян (Иосиф Волоцкий). Влияние церковного раскола в XVII в. на развитие русской философии. «Житие» протопопа Аввакума. Социально-философские взгляды Симеона Полоцкого и Юрия Крижанича. Эстетические воззрения мыслителей допетровской Руси.

Тема 3. Философия в России XVIII в.

Философские взгляды «ученой дружины» Петра I (Феофан Прокопович, Василий Татищев, Антиох Кантемир). М. В. Ломоносов и становление светской философии. Философские идеи в русском масонстве. Пантеистическая философия Григория Сковороды. Роль Н. И. Новикова в развитии просветительской философии в России. Философская антропология А. Н. Радищева. Философско-богословская мысль в России XVIII в.

Тема 4. Философская мысль в России в первой половине XIX в. Западничество и славянофильство

Эстетический гуманизм в русском искусстве (Н. Карамзин, А. Мерзляков, А. Галич, А. Пушкин). Поиски отечественного любомудрия (Н. Надеждин, В. Одоевский, Д. Веневитинов и др.). Становление западничества и славянофильства. Философские воззрения

П. Я. Чаадаева как представителя западничества («Философские письма» П. Я. Чаадаева). Социально-философские идеи славянофилов (А. Хомяков, И. Киреевский, К. Аксаков, Ю. Самарин). Формирование русского мессианизма (концепция «русской идеи»).

Тема 5. Философия социального радикализма в России в середине XIX в.

Философские и социально-политические взгляды А. И. Герцена. Философско-художественные идеи В. Г. Белинского. Мировоззрения Н. А. Добролюбова. «Мыслящий реализм» Д. И. Писарева. Антропологический принцип в философии Н. Г. Чернышевского, этические и эстетические исследования мыслителя. Влияние творчества Н. Г. Чернышевского на общественно-политическую мысль в России XIX в. Основные черты и особенности мировоззрения народничества (П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев, Н. К. Михайловский, П. А. Кропоткин и др.).

Тема 6. Нравственная философия Ф. М. Достоевского

Личность и творческая биография Ф. М. Достоевского. Христианский персонализм и основные религиозно-нравственные мотивы художественного творчества писателя. Ф. М. Достоевский как предтеча экзистенциализма. Философский смысл поэмы о Великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы». Образы красоты в романах Ф. М. Достоевского. Размышления писателя о «русской идее» и русском национальном характере. Диалектика добра и зла в человеческой душе. Общественный идеал и природа русского социализма. Влияние Ф. М. Достоевского на отечественную и западную философию.

Тема 7. Религиозно-философское мировоззрение Л. Н. Толстого

Жизнь и личность Л. Н. Толстого как художника и мыслителя. Философско-религиозная автобиография Л. Н. Толстого («Исповедь»). Размышления писателя о назначении и благе человека в его публицистике и трактатах. Л. Н. Толстой о смысле истории, роли личности и народа в исторических событиях в романе «Война и мир».

Влияние руссоизма на художественный метод Л. Н. Толстого. Религиозная этика любви и непротивление злу силой. Концепция нравственного самосовершенствования. Панморализм Л. Н. Толстого и философия искусства (книга «Что такое искусство?»). Влияние нравственного учения Л. Н. Толстого на практику ненасильственной борьбы.

Тема 8. Философия консерватизма К. Н. Леонтьева и теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского

Жизненный путь «русского Ницше» К. Н. Леонтьева. Концепция «триединого процесса развития» и эстетический критерий оценки жизнеспособности форм общества. Византизм как общественный идеал развития России (книга «Византизм и славянство»). Критика буржуазной цивилизации. Эстетическое и литературное наследие К. Н. Леонтьева. Теория циклического развития общества Н. Я. Данилевского. Российская цивилизация как многосоставной культурно-исторический тип. Будущее славянской культуры (книга «Россия и Запад») и критика европоцентризма. Значение идей Н. Я. Данилевского для философии истории.

Тема 9. Философия всеединства В. С. Соловьева

Основные этапы жизни и творчества В. С. Соловьева. Предмет и задачи философии. Критика западного рационализма. Концепция положительного всеединства В. С. Соловьева. Учение о Софии и Богочеловечестве. Историософия и идея теократии. В. С. Соловьев о «русской идее» и национальном вопросе. Учение о личности. Философия любви. Нравственная философия (книга «Оправдание добра»). Художественное творчество и литературная критика В. С. Соловьева.

Тема 10. Русский космизм: философия «общего дела» Н. Ф. Федорова

Основные черты русского космизма и его разновидности. Религиозный космизм Н. Ф. Федорова: идея регуляции природы, учение о космической роли человека, идеал человеческого бессмертия, богочеловеческий процесс борьбы со смертью, концепция синтеза науки,

искусства, религии во вселенском преобращении тварного мира. Н. Ф. Федоров о «русской идее» и будущем России.

Тема 11. Религиозный материализм С. Н. Булгакова

Личность и творческая эволюция С. Н. Булгакова. Софиология С. Н. Булгакова, ее антропологические и эстетические аспекты. Метафизическая концепция хозяйственно-экономической деятельности (книга «Философия хозяйства»). Теургический смысл художественного творчества. Историсофия С. Н. Булгакова и проблема общественного прогресса. Идея теократии и религиозные основания социальной философии С. Н. Булгакова.

Тема 12. Персоналистическая философия Н. А. Бердяева

Жизненный путь Н. А. Бердяева. Философия свободы человека. Тема творчества. Понятие теургического искусства. Концепция личности и проблема отчуждения. Культура и цивилизация. Н. А. Бердяев о русской душе, судьбе России. Отношение Н. А. Бердяева к марксизму и коммунизму. Проблемы религии в социальной философии Н. А. Бердяева. Тема любви, пола, брака в персонологии философии. Оценка философии Н. А. Бердяева мыслителями русского зарубежья.

Тема 13. Экзистенциальный иррационализм Льва Шестова

Становление мировоззрения и понимания предмета философии как «философии трагедии». Экзистенциальная аналитика творчества Ф. Достоевского и Л. Толстого. Исследования религиозных проблем в эмиграции (книги «Афины и Иерусалим», «На весах Иова» и др.). Оценка философии С. Кьеркегора. Переписка Льва Шестова с западными философами и влияние воззрений русского мыслителя на формирование европейского экзистенциализма.

Тема 14. «Конкретная метафизика» П. А. Флоренского

П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» начала XX в. «Столп и утверждение истины» как опыт софиологии. Проблема гносеологии и религиозной психологии в творчестве П. А. Флоренского.

Антроподицея и теодицея мышления. Эстетика философа. Идея синтеза искусств в религии (книга «Иконостас»). Значение творчества П. А. Флоренского для современной философии.

Тема 15. Интуитивизм Н. О. Лосского

Конкретный идеал – реализм Н. О. Лосского: предпосылки и основные идеи. Учение о видах интуиции: чувственная, интеллектуальная, мистическая. Мир как органическое целое. Иерархический персонализм. Условия абсолютного добра. Ценности и основы аксиологии: антропологическая теория ценностей Н. О. Лосского. Исследования творчества Ф. Достоевского. Книга Н. О. Лосского «Характер русского народа» в современном восприятии.

Тема 16. Абсолютный реализм С. Л. Франка

Система теокосмического единства С. Л. Франка. Мировоззренческая эволюция философа: от марксизма к христианскому миропониманию и идеализму. Бытие как сверхрациональное единство. Познание как конкретное описание и интуитивное постижение реальности. Теодицея С. Л. Франка. Вопрос о смысле жизни. Антропология и философская психология С. Л. Франка. Бог и мир: постижение непостижимого.

Тема 17. Религиозная антропология Е. Н. Трубецкого

Концепция «всеединого сознания» Е. Н. Трубецкого. Учение о Софии в космологии Е. Н. Трубецкого. Е. Н. Трубецкой о смысле и цели мирового развития, проблема свободы и опыт теодицеи. Основные положения социальной философии мыслителя. Эстетические взгляды Е. Н. Трубецкого. Е. Н. Трубецкой о творчестве В. С. Соловьева.

Тема 18. Конкретный спиритуализм Л. М. Лопатина

Л. М. Лопатин как представитель идеал-реализма и создатель системы теоретической философии. Влияние учения Г.-В. Лейбница на умозрительную метафизику Л. М. Лопатина. Принципы «конкрет-

ного спиритуализма» (книга «Положительные задачи философии»). Типология философских направлений (материализм, феноменализм, спиритуализм). Спиритуалистическое обоснование нравственной жизни. Взаимосвязь веры и разума в философском творчестве.

Тема 19. Русское неокантианство (конец XIX – начало XX в.)

«Академическое неокантианство»: А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов. Понимание предмета и назначения философии в критицизме А. И. Введенского. Взгляд А. И. Введенского на роль религии в условиях атеизма. Философско-психологические идеи И. И. Лапшина в контексте неокантианской философии критицизма. Исследования И. И. Лапшина в сфере художественного творчества. Основы «эмпирической психологии» неокантианца Г. И. Челпанова. Роль журнала «Логос» в распространении неокантианских идей в предреволюционной России.

Тема 20. Феноменологическая философия в России

Восприятие феноменологических идей Э. Гуссерля в отечественной философской мысли (Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун, Т. И. Райнов, Г. Г. Шпет и др.). Изложение принципов феноменологии в книге Г. Г. Шпета «Явление и смысл». От феноменологии к герменевтике: книга Г. Г. Шпета «История как предмет логики». Философско-эстетические исследования Г. Г. Шпета. Взгляды Г. Г. Шпета на историю русской философии. Лингвистические взгляды Г. Г. Шпета и их влияние на развитие отечественной семиотики.

Тема 21. Философия В. В. Розанова

Личность и биография В. В. Розанова. Учение о человеке. Проблема жизни и смерти в онтологии В. В. Розанова. Семья как предмет философского исследования. Метафизика пола. В. В. Розанов как публицист и литературный критик. Мысли о творчестве Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Гоголя, Н. Лескова, великих русских поэтов. Философия религии. Философско-педагогические воззрения В. В. Розанова. Вопросы политики, революции будущего России. Оценка творчества мыслителя его современниками и в постсоветской России.

Тема 22. Философия русского символизма

Русский символизм как философско-художественное явление в культуре Серебряного века в конце XIX – начале XX в. Символизм и «новое религиозное сознание» Д. С. Мережковского. Дионисийский символизм Вяч. Иванова. Теория символизма А. Белого. Влияние символизма на эстетическую теорию в русском искусстве первой четверти XX в. Судьбы идей символизма в Советской России.

Тема 23. Философия «высшего синтеза» А. Ф. Лосева

Идеал-реалистический символизм А. Ф. Лосева и его место в русской философии начала XX в. «Философия имени» и философия культуры. Концепция мифа А. Ф. Лосева (книга «Диалектика мифа»). История античной эстетики и ее место в истории мировой эстетической мысли. Исследования А. Ф. Лосева по истории русской философии (книга «В. Соловьев и его время»). Отношение А. Ф. Лосева к марксизму.

Тема 24. Философия духовного опыта И. А. Ильина

И. А. Ильин как исследователь гегелевской философии. Осмысление религиозного опыта. Социально-философские взгляды мыслителя. Религиозная этика (книга И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» и полемика вокруг нее). Концепция русского духовного национализма и ее современная оценка. Эстетические воззрения и литературно-критическое наследие И. А. Ильина. Отношение И. А. Ильина к Советской России, к марксистской политической философии.

Тема 25. «Социальное христианство» Г. П. Федотова

Г. П. Федотов как исследователь философии истории и философии культуры. Размышления мыслителя о судьбах русской интеллигенции и ее роли в кризисные периоды отечественной истории. Эволюция мировоззрения Г. П. Федотова от социал-демократического марксизма к православной церковности. Духовно-нравственный идеал «социального христианства» и образ «конструктивного социализма» будущего. Оценка Г. П. Федотовым революционного социализма марксистского типа.

Тема 26. Философия марксизма в России (конец XIX – первая четверть XX в.)

Культурно-исторические предпосылки формирования марксистского мировоззрения в России. Теоретический марксизм Г. В. Плеханова: социально-политическая философия, философия истории, историко-философские исследования, этические и эстетические воззрения. «Легальный марксизм» и его полемика с ортодоксальным марксизмом. Эмпириомонизм А. А. Богданова. Богостроительство и богоискательство А. В. Луначарского, А. М. Горького, В. А. Базарова и др. Философское наследие В. И. Ленина.

Тема 27. Становление советской философии (20 – 50-е гг. XX в.)

Борьба советской власти с религиозной философией и немарксистскими течениями в контексте классовой борьбы и воинствующего атеизма 20-х гг. XX в. Особенности философских исследований в 30-х гг. XX в.: дискуссии «механистов» и «диалектиков», становление учебной концепции марксистско-ленинской философии – диалектического и исторического материализма (книга И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме»). Историко-философские исследования 1940 – 50-х гг. в советской философии.

Тема 28. Диалектическая теория мышления Э. В. Ильенкова: путь к «аутентичному» марксизму

Э. В. Ильенков как представитель «творческого марксизма» в советской философии 60 – 70-х гг. XX в. Принципы диалектической логики, диалектика как логика и теория познания, диалектико-логическая концепция мышления Э. В. Ильенкова. Проблема идеального, роль идеального в формировании личности. «Человек как судьба культуры». История философии как «школа мышления». Взаимосвязь искусства и нравственности. Социально-исторический идеал и образ гармоничного человека. Идеи Э. В. Ильенкова в контексте современной философии сознания.

Тема 29. Философия гуманизма И. Т. Фролова

И. Т. Фролов как философ и общественный деятель. Роль И. Т. Фролова в разработке мировоззренческих и методологических проблем биологического познания. Социально-этические аспекты современной антропогенетики. История генетики в СССР и феномен «лысенковщины» (книга И. Т. Фролова «Генетика и диалектика»). Научно-технический прогресс и этика науки. Философия глобальных проблем человечества. Новое мышление и новый гуманизм. Контуры новой гуманистической цивилизации и будущего разумного и гуманного человека.

Тема 30. Философия сознания М. К. Мамардашвили

Построение концепции философии как формы индивидуального самосознания в его предельном выражении. М. Мамардашвили о символизме философского мышления. «Отрицательная онтология» личности и проблема человеческой свободы. Событие мысли и его воспроизводство в «реальной» и «профессиональной» философии. Философская рефлексия духовно-эстетического опыта личности в жизненном времени (цикл личности в романе М. Пруста «В поисках утраченного времени»).

Тема 31. Философско-психологическая концепция общения Г. С. Батищева

Противоречия как категория диалектической логики. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Теория межсубъективного общения и творчества. Структура личностного мира субъекта и типология социальных связей. Проблематика и особенности культуры глубинного общения. Смысловая иерархия уровней отношения человека к миру. Философско-аксиологические аспекты культуротворчества. Г. С. Батищев о новом педагогическом мышлении, о воспитании «ценностно-устремленного субъекта». Созвучие идей Г. С. Батищева с традициями русско-советской и западной философско-этической мысли.

Тема 32. Философско-эстетические воззрения М. М. Бахтина

Диалогический принцип как общая философская основа гуманитарных наук. Диалогические взаимодействия «Я» и «Другого» и осуществление «события бытия». Определение личности в пространстве нравственной реальности как «не-алиби в бытии и в человечестве». Типология исторических форм взаимного содержания и подавления «Я» и «Другого». Эстетика взаимоотношений «Я» и «Другого» в авторе и герое. Проблемы поэтики Ф. М. Достоевского: полифонизм как новаторская художественная форма. Теория народно-смеховой карнавальной культуры. Бахтинская философия языка. Диалог М. М. Бахтина с предшественниками и современниками.

Тема 33. Философия культуры и социология науки М. К. Петрова

Культурологическая концепция М. К. Петрова: периодизация мировой культуры через механизмы социальной наследственности. Понятие социокода и его историко-культурные типы: лично-именной, профессионально-именной, универсально-понятийный. Три вида общения (коммуникация, трансляция, трансмутация) как способы обеспечения функционирования социокодов. Проблема передачи культурного наследия: соотношение между репродукцией и творчеством. Социально-культурные основания развития современной науки. Исследования по истории античной философии и культуры.

Тема 34. Философская теория ценностей: аксиологическая проблематика в советской и постсоветской философии

Разработка конкретно-исторического подхода к проблеме ценностей. Диалектика классово-группового и общечеловеческого, коллективного и индивидуального, природа и генезис ценностного отношения человека к реальности, ценностные аспекты научного познания и технического творчества, соотношение природного и социального в сфере эстетических и моральных ценностей, социальные функции искусства, творчество нравственных норм и принципов, критика буржуазного индивидуализма и потребительства. Мировоззренческая оценка западной культуры и актуального искусства. Развитие ценностной проблематики в российской философии начала XXI в.

Тема 35. Эпистемологическая проблематика в структуре современной российской философии

Логико-гносеологические исследования в советской философии 60 – 80-х гг. XX в.: эмпирическое и теоретическое знание, методология познания, идеализация и формализация, объяснение и описание, моделирование, роль идеальных объектов в построении научных теорий, соизмеримость теорий, критический анализ позитивизма, связь теории и практики, философские проблемы естествознания, культурно-историческая трактовка проблемы рациональности. Развитие когнитивных наук и разработка понятий неклассической эпистемологии: стандарты объективности и особенности знаний. Проблема воспроизводимости научных знаний, критерии научности, знания как культурная ценность, современная технонаука и идеал научности, эмпирическая эпистемология и теория «социальных эстафет», культурно-историческая и социальная эпистемология и формы их реализации в познании.

Тема 36. Биофилософия и глобалистика: поиск основной коэволюционной стратегии развития человечества

Биология в контексте социально-антропологических проблем конца XX – начала XXI в. Антропогенетика и ее философско-этическое измерение. Эпистемологический статус биологической науки. Предмет биофилософии как междисциплинарное поле философско-научных исследований. Живое и мир человеческих ценностей. Биофилософия и проблема сближения двух культур и видов знания. Становление нового типа мировидения – эволюционного натурализма. Разработка концепции «самоорганизующейся Вселенной» и «глобального эволюционизма» российскими учеными и философами. Развитие идеи В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу в контексте проекта коэволюционной стратегии социоприродной эволюции мировой цивилизации. Осмысление глобальных проблем в новейшей философии в России.

СОДЕРЖАНИЕ ПРАКТИЧЕСКИХ ЗАНЯТИЙ ПО ДИСЦИПЛИНЕ

Тема 1. Понятие русской философии. Становление философской мысли в Древней Руси (XI – XIII вв.)

1. Понятие русской философии, ее истоки и этапы развития.
2. Славянская мифология и болгарская письменность как предпосылки философии Древней Руси.
3. Формирование самобытной философской мысли в Киевской Руси.
4. Философия и становление древнерусского искусства.

Тема 2. Философские идеи в культуре Московской Руси (XIV – XVII вв.)

1. Социально-философские аспекты становления русской государственности (XIV – XV вв.).
2. Мировоззренческие основы спора нестяжателей и иосифлян (Нил Сорский и Иосиф Волоцкий).
3. Философские воззрения Максима Грека.
4. Церковный раскол XVII в. и религиозные идеалы старообрядчества.
5. Философия и искусство Московской Руси XVI – XVII вв.

Тема 3. Философия в России XVIII в.

1. Философия «ученой дружины» Петра Первого.
2. Мировоззрение М. В. Ломоносова.
3. Философские идеи в русском масонстве XVIII в.
4. Философская антропология А. Н. Радищева.
5. Христианская антропология Г. С. Сковороды.

Тема 4. Философская мысль в России в первой половине XIX в.

1. Эстетический гуманизм русской поэзии (А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов).
2. Становление западничества и славянофильства.
3. Философские воззрения П. Я. Чаадаева как представителя западничества.
4. Религиозно-философское мировоззрение Н. В. Гоголя.

Тема 5. Философия социального радикализма в России в середине XIX в.

1. Философские идеи В. Г. Белинского.
2. Социальная философия А. И. Герцена и ее отражение в литературном творчестве.
3. Влияние творчества Н. Г. Чернышевского на общественно-политическую мысль в России XIX в.
4. Основные черты и особенности мировоззрения народничества.

Тема 6. Нравственная философия Ф. М. Достоевского

1. Христианский персонализм Ф. М. Достоевского.
2. Философско-религиозный смысл поэмы о Великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы».
3. Образы красоты и нравственный идеал в художественном мире Ф. М. Достоевского.
4. Ф. М. Достоевский о русском национальном характере и «русской идее».

Тема 7. Религиозно-философское мировоззрение Л. Н. Толстого

1. Религиозно-философские взгляды Л. Н. Толстого.
2. Взаимосвязь этики и эстетики в художественном мировоззрении Л. Н. Толстого.
3. Философия истории Л. Н. Толстого в романе «Война и мир».
4. Христианская этика непротивления злу силой Л. Н. Толстого в культурно-историческом контексте.

Тема 8. Философия консерватизма К. Н. Леонтьева и теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского

1. Философия русского почвенничества: Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев.
2. Философско-мировоззренческие истоки идеологии почвенничества.
3. Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.
4. «Русский византизм» К. Н. Леонтьева.
5. Философия народничества: П. Лавров, М. Бакунин, П. Ткачев, Н. Михайловский, П. Кропоткин.

Тема 9. Философия всеединства В. С. Соловьева

1. Становление мировоззрения В. С. Соловьева.
2. Софиология вечной женственности.
3. Метафизика всеединства и учение о Богочеловечестве.
4. Нравственная философия и философия искусства В. С. Соловьева.

Тема 10. Русский космизм: философия «общего дела» Н. Ф. Федорова

1. Философия «общего дела» Н. Ф. Федорова.
2. Космическая философия К. Э. Циолковского.
3. Естественно-научный космизм В. И. Вернадского.
4. Космические мотивы в русском искусстве конца XIX – начала XX в.

Тема 11. Религиозный материализм С. Н. Булгакова

1. Творческая эволюция мировоззрения С. Н. Булгакова.
2. Учение о Софии и «философия хозяйства».
3. Социальная философия С. Н. Булгакова.
4. Философско-художественная публицистика С. Н. Булгакова.

Тема 12. Персоналистическая философия Н. А. Бердяева

1. Жизненный путь Н. А. Бердяева.
2. Философская антропология и учение о личности.
3. Философия свободы и творчества.
4. Н. А. Бердяев о психологии русского народа и «русской идее».

Тема 13. Экзистенциальный иррационализм Льва Шестова

1. Особенности творчества Л. Шестова.
2. Философия нигилизма русского экзистенциалиста.
3. Моральная философия Л. Шестова.
4. Л. Шестов о творчестве Ф. Достоевского и Л. Толстого в полемике с ницшеанством.

Тема 14. «Конкретная метафизика» П. А. Флоренского

1. Жизненный путь и вехи творчества П. А. Флоренского.
2. «Конкретная метафизика» П. А. Флоренского.

3. Опыт православной теодицеи и антроподицеи.
4. Культурно-исторические проблемы в творчестве П. А. Флоренского.

Тема 15. Интуитивизм Н. О. Лосского

1. Мистический эмпиризм Н. О. Лосского.
2. Иерархический персонализм и понятие субстанционального деятеля.
3. Мир как органическое целое.
4. Этика и эстетика Н. О. Лосского.

Тема 16. Абсолютный реализм С. Л. Франка

1. Формирование мировоззрения С. Л. Франка.
2. Концепция бытия в системе теокосмического всеединства.
3. Философская антропология.
4. Проблема смысла жизни в философии С. Л. Франка.

Тема 17. Религиозная антропология Е. Н. Трубецкого

1. Учение об абсолютном сознании Е. Н. Трубецкого.
2. Трактовка философского наследия В. С. Соловьева.
3. Проблема смысла жизни.
4. Православная эстетика Е. Н. Трубецкого.

Тема 18. Конкретный спиритуализм Л. М. Лопатина

1. Философия конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина.
2. Л. М. Лопатин о типологии философского знания.
3. Взаимосвязь веры и разума в философском творчестве.
4. Религиозное обоснование нравственной жизни.

Тема 19. Русское неокантианство (конец XIX – начало XX вв.)

1. Академическое неокантианство: А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов.
2. А. И. Введенский о соотношении веры и знания.
3. Философско-психологические идеи И. И. Лапшина.
4. Кантовский априоризм в трактовке Г. И. Челпанова.
5. Неакадемическое неокантианство: Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, С. И. Гессен.

Тема 20. Феноменологическая философия в России

1. Мироззрение Г. Г. Шпета и место в нем феноменологической философии.
2. Принципы феноменологического познания в книге Г. Г. Шпета «Явление и смысл».
3. Философско-эстетические исследования Г. Г. Шпета.
4. Взгляды Г. Г. Шпета на историю русской философии.

Тема 21. Философия В. В. Розанова

1. В. В. Розанов как литератор и философ.
2. Трактат В. В. Розанова «О понимании» и его современная интерпретация.
3. В. В. Розанов о творчестве Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.
4. Метафизика пола В. В. Розанова в контексте «нового религиозного сознания» начала XX в.
5. Философско-педагогические воззрения В. В. Розанова.

Тема 22. Философия русского символизма

1. Русский символизм как философско-художественное явление в культуре Серебряного века.
2. Мистический реализм Д. С. Мережковского.
3. Дионисийский символизм Вяч. Иванова.
4. Теория символизма А. Белого.
5. Постсимволистские художественно-эстетические теории первой трети XX в.

Тема 23. Философия «высшего синтеза» А. Ф. Лосева

1. Жизненный путь и вехи творчества А. Ф. Лосева.
2. Исследование А. Ф. Лосева античной культуры и искусства.
3. «Диалектика мифа» А. Ф. Лосева в современном социокультурном контексте.
4. А. Ф. Лосев о творчестве В. С. Соловьева.

Тема 24. Философия духовного опыта И. А. Ильина

1. И. А. Ильин о философии Гегеля.
2. Социальная философия И. А. Ильина.

3. Этические взгляды И. А. Ильина в книге «О сопротивлении злу силой».

4. «Аксиомы религиозного опыта» И. А. Ильина.

5. Концепция русского духовного национализма.

Тема 25. «Социальное христианство» Г. П. Федотова

1. Г. П. Федотов о судьбах русской интеллигенции.

2. Духовно-нравственный идеал «социального христианства».

3. Г. П. Федотов о русской народной ментальности.

4. Философия истории и философия культуры Г. П. Федотова.

Тема 26. Философия марксизма в России (конец XIX – первая четверть XX в.)

1. Философия марксизма в России (конец XIX – начало XX вв.).

2. Теоретический марксизм Г. В. Плеханова.

3. Эмпириомонизм А. А. Богданова.

4. Богоискательство и социалистические идеи А. В. Луначарского.

5. Философское наследие В. И. Ленина.

Тема 27. Становление советской философии (20 – 50-е гг. XX в.).

1. Дискуссии «механистов» и «диалектиков» (конец 20-х – начало 30-х гг. XX в.)

2. Становление учебной концепции диалектического и исторического материализма (30 – 40-е гг. XX в.)

3. Философские исследования в послевоенный период (конец 40-х – начало 50-х гг. XX в.)

4. Философская мысль в СССР после XX съезда КПСС (конец 50-х – начало 60-х гг. XX в.).

Тема 28. Диалектическая теория мышления Э. В. Ильенкова: путь к «аутентичному» марксизму

1. Э. В. Ильенков как представитель советского «творческого марксизма» (60 – 70-е гг. XX в.).

2. Концепция идеального Э. В. Ильенкова.

3. Деятельностный подход к становлению личности: опыт социализации слепоглохих детей.

4. Э. В. Ильенков о взаимосвязи философии и педагогики.

Тема 29. Философия гуманизма И. Т. Фролова

1. Роль И. Т. Фролова в реабилитации советской генетики (60 – 70-е гг. XX в.).
2. И. Т. Фролов и взаимосвязи философии и естествознания.
3. Философия глобальных проблем человечества.
4. И. Т. Фролов о перспективах человека.

Тема 30. Философия сознания М. К. Мамардашвили

1. Место М. К. Мамардашвили в отечественной истории философии.
2. Образ философии в трактовке М. К. Мамардашвили.
3. Философская рефлексия проблемы свободы.
4. Личность в пространстве жизненного времени: духовно-этический опыт в романе М. Пруста «В поисках утраченного времени».

Тема 31. Философско-психологическая концепция общения Г. С. Батищева.

1. Разработка Г. С. Батищевым принципа деятельностной сущности человека.
2. Теория межсубъектного общения и творчества.
3. Философско-эпические аспекты культуры творчества.
4. Педагогические идеи Г. С. Батищева и формирование культуры глубинного общения.

Тема 32. Философско-эстетические воззрения М. М. Бахтина

1. Теория диалога в философско-эстетических исследованиях М. М. Бахтина.
2. Философия поступка и проблема личностного выбора.
3. М. М. Бахтин о проблемах поэтики Ф. Достоевского.
4. Смех и искусство: концепция народно-карнавальной культуры М. М. Бахтина.

Тема 33. Философия культуры и социология науки
М. К. Петрова

1. Концепция механизмов социальной наследственности М. К. Петрова.
2. М. К. Петров о генезисе европейской науки.
3. Социально-культурные основания развития современной науки.
4. М. К. Петров как историк античной культуры.

Тема 34. Философская теория ценностей: аксиологическая проблематика в советской и постсоветской философии

1. Становление марксистской теории ценностей в советской философии 60 – 80-х гг. XX в.
2. Концепция ценностей О. Дробницкого.
3. Эстетическая аксиология Л. Столовича.
4. Ценностная проблематика в отечественной этике конца XX – начала XXI в.

Тема 35. Эпистемологическая проблематика в структуре современной российской философии

1. Марксистская теория познания в свете деятельностного подхода.
2. Ленинская теория отражения в связи с достижениями когнитивных наук.
3. Новые идеи в гносеологии постсоветского времени.
4. Рецензия западной когнитивистики в современной отечественной философии.

Тема 36. Биофилософия и глобалистика: поиск основной коэволюционной стратегии развития человечества

1. Дискуссии о предмете философии науки в советской философии 60 – 80-х гг. XX в.
2. Разработка философских проблем естествознания в отечественной философии в 70 – 80-х гг. XX в.
3. Формирование системной методологии в контексте постклассической науки.
4. Философия науки и место в ней ценностной проблематики (конец XX – начало XXI в.).

Лекция 1. ПРЕДПОСЫЛКИ ЗАРОЖДЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

План

1. Понятие русской философии.
2. Предыстория русской философии.
3. Крещение Руси и начальный период формирования православно-христианского мировоззрения.
4. Первые русские философы-книжники.

Русская философия – в широком смысле совокупность философских идей, образов, концепций, присутствующих во всем контексте отечественной культуры, начиная с ее возникновения и до сего дня. Существуют более узкие трактовки русской философии: как выраженной сугубо вербальными способами и связываемой преимущественно с литературной традицией; как функции религиозной мысли; как продукта профессиональной деятельности; как отражения развитой западной философии, потому несамостоятельной и сложившейся не ранее XVIII в.; как самобытного почвеннического явления, связанного с деятельностью славянофилов, Вл. Соловьева и их последователей; как части европейской философии, ставшей равноправным партнером западной мысли на рубеже XIX – XX вв., и т. д. Определений русской философии может быть столь много, сколько существует дефиниций философии вообще. Каждое из них выделяет определенный аспект феномена, именуемого русской философией, поэтому целесообразно рассмотреть ее с позиций наиболее широкой трактовки, которая имплицитно включает и подразумевает все остальные.

Генезис отечественной культуры и возникшей в ее лоне протофилософской мысли уходит в глубины дохристианской Руси, где трудно установить начальную точку отсчета. Языческая модель мироздания, ставшая итогом многовекового предшествовавшего пути, приняла к X в. окончательные формы. Ее установки таковы: нерасторжимость с природными циклами, поклонение стихиям, неразличение материального и духовного начал, культ тотемов и почитание предков как способы социальной детерминации. Древнейшие общечеловеческие мифологемы типа «брака неба и земли» и архетипы со-

знания типа «мирового древа» служили образно-символической интерпретацией бытия. Тройная вертикальная структура мироздания (небо, земля, преисподняя), четверичное горизонтальное членение пространства (север, восток, запад, юг), бинарная оппозиция (верх – низ, мужское – женское, день – ночь) держали невербальные модели объяснения мира и человека, которые впоследствии будут преобразованы в вербализированные и рационализированные концепции. При внешнем примитивизме элементы философского осмысления бытия, присутствующие в недрах мифологического сознания, играют важную роль. Источниками по реконструкции архаического типа мышления являются исторические хроники (записи о волхвах в «Повести временных лет»), фрагменты языческих святилищ (Перыньское капище в Новгороде), четырехгранный и трехъярусный Збручский идол (объемная модель мироздания), семиотические исследования языка (В. В. Иванов, В. Н. Топоров), выделяемые дохристианские пласты культуры (Б. А. Успенский, Г. А. Носова), систематизации разнородного этнографического и археологического материала (Б. А. Рыбаков).

Начало развития русской философии наступило после крещения Руси. Христианство вместо уравновешенного натуралистического пантеизма язычества вносит напряженное противостояние духа и материи, драматический конфликт добра и зла, Бога и дьявола; идею вечного круговорота сменяет концепция векторного, эсхатологического, финалистического типа. Вчерашний язычник, живший ограниченным родовым сознанием, – ныне неопит, – призывается к личной моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба родного этноса становится частью общечеловеческой истории. Основные парадигмы древнерусского мировидения воплощены в разнообразии вербальных (летописи, сборники, жития, поучения, послания), невербальных (зодчество, иконопись, пластика), смешанных (певческое искусство, иллюминированные рукописи) источников. Храм был не только местом молитвы, но также объемной моделью космоса и социума с особой системой росписи и организации пространства. Если западный средневековый гений создал вербальную *Summa theologiae* св. Фомы Аквинского, то древнерусский – уникальный высокий иконостас, невербальный аналог подобного творения, выраженный эстетическими средствами. Тогда же возникает

почитание Софии Премудрости Божией, отразившееся в многообразии творений культуры и отечественной софиологии. Постепенно на основе автохтонного наследия и трансплантированных византийских образцов вырабатывается местный тип православной культуры и соответствующей ей философской мысли, которые обе являются частью общеевропейской цивилизации в восточнохристианском ее варианте. Концептуальной основой философских построений были идеи, заимствованные из греческой переводной литературы: Библии, окружающих ее эзегетических и апокрифических сочинений, творений Отцов Церкви, исторических хроник, житийной литературы. Из «Источника знания» Иоанна Дамаскина читатель узнавал о дефинициях философии: «Разум сущих (познание существующего)... разум божественных же и человеческих... поучение смерти... уподобление к Богу... хитрость хитростем и художество художеством... любление Премудрости». Параллельно на Русь попадают натурфилософский трактат «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, «Сборник царя Симеона» (известный как «Изборник 1073 г.») и «Житие Кирилла Философа», где содержится первое на славянском языке определение философии. Позднее эти дефиниции дополнялись Максимом Греком, Андреем Курбским, митрополитом Даниилом. Из оригинальных сочинений следует выделить: «Слово о Законе и Благодати» Илариона, с которого начинается русская историософия; «Повесть временных лет», содержащую комплекс эстетических, натурфилософских, философско-исторических идей; «Житие Феодосия Печерского» летописца Нестора как выражение этики монашествующих и «Поучение Владимира Мономаха» как образец мирской этики; «Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху» – первый гносеологический трактат о трех частях души и пяти видах чувственного познания; «Моление Даниила Заточника» – памятник афористики. В Киевской Руси были заложены основы отечественного философствования, сложились течения мысли, определен круг идей, выработана терминология отвлеченного мышления. Намечены основные интенции развития, сформировались типологические особенности русской философии (панэтизм, историософичность, антропологизм, антисхоластичность, софийность, рассредоточение в контексте культуры). Богатый и разнообразный духовный материал, пришедший на Русь вместе с христианством, не только приобщал восточных славян к эллино-византийской

учености, но и стимулировал развитие самобытной философской традиции. У истоков этой традиции стояли такие выдающиеся мыслители-книжники, как Иларион Киевский, Никифор Грек и Климент Смолятич – все трое киевские митрополиты: один сподвижник Ярослава Мудрого, другой – Владимира Мономаха, третий – Изяслава Мстиславича.

Иларион Киевский (конец X – середина XI в.) был священником при княжеской церкви в селе Берестове под Киевом. Избрание его состоялось без санкции византийского патриарха, вероятно, в расчете на то, что удастся провозгласить независимость Русской церкви от Константинополя. Однако смерть Ярослава Мудрого (1054 г.) перечеркнула все эти планы, и Русь снова была вынуждена принять очередного цареградского ставленника вместо смещенного Илариона. Дальнейшая судьба самого митрополита-русина неизвестна. До нашего времени дошло лишь одно сочинение Илариона – «Слово о Законе и Благодати». Оно посвящено теме величия Руси, богоизбранности ее властелинов – «каганов». Согласно канонам византийской патристики Иларион развивал свои воззрения на основе аллегорической методологии, выделяя с этой целью ключевые понятия христианской религии – закон и благодать, Ветхий завет и Новый завет. Вопреки церковной схеме, трактовавшей благодать как исполнение закона, древнерусский мыслитель-книжник считал их абсолютно противоположными и противостоящими друг другу: «прежде закон, ти потомь благодать, прежде стень, ти потомь истина». Он сопоставлял их с библейской Саррой и ее рабыней Агарью, которая родила сына Измаила от Авраама раньше, чем его жена Сарра – Исаака. Закон – «работная Агарь», благодать же – «свободная Сарра». Между ними нет преемства, нет наследования; как «отгнана бысть Агарь раба с сыном ея Измаилом», так «иудейско бо преста и закон отыде». Иларион вкладывал в понятие ветхозаветного закона смысл узконациональной правовой нормы, обычая и противопоставлял его евангельской истине, которая, на его взгляд, нераздельна с благом, спасением всего человечества. Закону чуждо представление о высшем благе – свободе, он целиком погружен в быт, в суету земных страстей. Он не облагораживает, не очищает, а только плодит зависть и тяжбы, гнев и преступления. Он веселит явным, не ведая тайного, дает малое, не зная вечного. Для Илариона очевидно, что благодать, упраздняя закон, приводит

тем самым к уничтожению рабства. Ветхий завет сменяется Новым заветом, рабство – свободой. В этом суть развития человеческой истории. В интерпретации Илариона христианство оказывалось учением о свободе как органическом состоянии человечества. Это противоречило официальным постулатам церковной идеологии, однако вполне соответствовало моральным заветам первоначального христианства. Иларион открывал перед русской философией широкую стезю самобытных исканий, предопределив ее историософские ориентации.

Климент Смолятич (конец XI – середина XII в.) был автором многих слов и поучений, однако сохранилось лишь его «Послание пресвитеру Фоме» с дополнениями некоего «Афанасия мниха». Из сочинения видно, что в церковных кругах к тому времени уже существовала мистическая оппозиция, отвергавшая не только философию, но и аллегорический метод в богословии. Фома, вероятно, и принадлежал к этой оппозиции. Идейные взгляды Климента характеризовало то, что он различал два рода богопознания: «благодатный» и «приточный». Первый вытекает из веры и доступен только «святым», второй дается «разумением» божественных заповедей («притч») и открыт всем смертным, признавая необходимость философии для осмысления Священного писания, Климент ссылаясь на Отцов Церкви. В этом он был близок к Илариону. Все его философствование заключалось в аллегорическом толковании библейских образов. Среди них он особо выделял образ Премудрости, символизировавшей Иерусалимский храм, построенный царем Соломоном.

Лекция 2. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В КУЛЬТУРЕ МОСКОВСКОЙ РУСИ

План

1. Мировоззренческие аспекты нестяжательства и иосифлянства.
2. Социально-философские проблемы в духовной жизни Московской Руси XIV – XVI вв.
3. Философские взгляды Максима Грека.

Основным содержанием эпохи Московской Руси стало возрождение и развитие государственности. Бурные перемены в политической и религиозно-церковной жизни наложили неповторимый отпеча-

ток на отечественную культуру. Предпосылки для ее расцвета были заложены еще в условиях удельной раздробленности. Обстановка соперничества благоприятствовала взлету архитектуры, живописи и распространению книжных знаний в каждом из враждовавших княжеств. Победу в историческом соперничестве одержала Москва, но вместе с тем богаче и разнообразнее стало культурное развитие страны в целом. Страна превратилась в сильную державу на стыке европейского и азиатского миров. Как и в предшествующие века пути развития и своеобразие древнерусской мысли московского периода непосредственно зависели от религиозной ситуации в обществе.

Важным явлением в идейно-религиозной жизни Московской Руси стали разногласия по вопросу об отношении к монастырской собственности, разделившие идеологов древнерусской церкви на две враждовавшие богословские партии: нестяжателей – последователей Нила Сорского и иосифлян – сторонников Иосифа Волоцкого. Идеология нестяжательства – ровесница древнерусского монашества. Утверждение принципов и практики монашеского нестяжания было связано с именем Феодосия Печерского. Начиная с XI в. и до XVI в. они находились в соответствии с одними и теми же богословско-теоретическими установками. Идейно-религиозной основой нестяжания являлась мировоззренческая концепция, резко противопоставлявшая духовный и плотский планы бытия. Нестяжательство Феодосия и его последователей базируется на онтологическом принципе несущности материального, формировавшем пренебрежение к мирскому и плотскому. Правда, для Руси такие крайние установки не были столь характерны, как для христианского Востока, а вместе с ними преодолевался соблазн полного отрешения от мира, политики и культуры. Достаточным считался пост, лишение сна и постоянные труды. В отличие от отшельников Афона, в подвигах уединения стремившихся к личному спасению, русские нестяжатели дают пример служения миру. Труд оказывался жертвой Богу, пользой обществу, а уход в монашество не был способом изоляции от мира. Образцом нестяжательства и подвижничества являлся основатель и игумен Троицкого монастыря Сергей Радонежский (1314/1322 – 1392). Его ученики уходили в леса для освоения новых земель и жертвенного учительного служения людям. Уединение Сергия и его последователей имело целью самосовершенствование, чтобы быть примером в миру.

Отечественное монашество в большей части заботит не столько личное спасение, сколько спасение мирян через служение им. Эти принципы воплощены в подвижничестве учеников Сергия, осваивавших Русский Север. Эстафету нестяжательства перенял Нил Сорский (1433 – 1508), другим видным его идеологом стал также Вассиан Патрикеев. Нестяжатели северного пустынножительства избрали средний путь между анахоретством (отшельничеством) и кинovieй (монашеским общежитием), соединяя умеренную аскезу с полезным трудом. Особое чувство меры в стремлении гармонизировать духовное и материальное было основой убеждения в нравственной достаточности добродетели и умеренности во всем. Поэтому нестяжателям чуждо наказание инаковерия и инакомыслия. Вместо насилия предлагалось убеждение собственным примером. Независимость от мира давала право судить и учить мир. Сосредоточенность на духовном самосовершенствовании являлась средством обеспечить независимость от светской власти, хотя с точки зрения общественных идеалов они были непререкаемыми государственниками. Написанное Нилом Сорским «Предание» ориентирует на праведную жизнь «от своего рукоделия» и осуждает «стяжания», «от чужих трудов собирания». Продолжая традиции Феодосия Печерского, Нил далек был от мысли об умерщвлении плоти. Даже пост он предполагал вполне умеренный, чтобы чрезмерно истощенная аскезой плоть не помешала нравственному совершенствованию, поскольку ослабленное тело не сможет вынести бремя скитского подвижничества и каждодневного труда по самообеспечению. Главным для него было не умерщвление плоти, а нравственно-духовный подвиг, в деяниях воплощающий заповеди Христа. «Устав» – наиболее философичное произведение Нила Сорского. В нем разработана теория борьбы со страстями, соединяющая в себе элементы сенсуалистической (основанной на чувствах) гносеологии с психологическим анализом внутреннего мира человека. Согласно этой теории в человеке постоянно происходят внутренние душевные движения, источником возмущения служат чувства, из которых в сердце приходят образы действительности. Ум исследует эти образы и на основании размышления либо отвергает их, либо наполняется «образами прилучившегося» (т. е. предметностью бытия или идеями религиозной литературы). Воля человека способствует отбору образов, а память или удерживает их, или, отвергая, забывает. Очищение

ума от земных страстей (помыслов) помогает принять правильное мудрое решение, обеспечивающее праведное состояние души.

Главным идеологом, вставшим на защиту монастырского землевладения и стяжания церковных богатств, был Иосиф Волоцкий (1439/1440 – 1515). Кроме того, он вошел в историю как строгий «законник», прославившийся искоренением ереси жидовствующих. Чувство страха и покорности, привносившееся в общественное сознание иосифлянкой идеологией, явно дисгармонирует с установками на любовь, всепрощение и личный пример, которые свойственны нестяжательству. Согласно доктрине, сформулированной Иосифом Волоцким в пространной редакции «Просветителя», ни о каком равенстве монахов, поделенных на три категории по достатку и по характеру аскезы, речи не идет. Поэтому в аскезе важным оказывается не умерщвление плоти, а строгость выполнения предписаний, основывавшихся на суровой дисциплине и уставном благочестии. Даже милостыня проистекает не из сострадания, а из чувства исполнения формального христианского долга. В «Просветителе» Иосиф Волоцкий предстает непримиримым защитником христианского учения о Троице от еретиков-жидовствующих, которые питали особое пристрастие к ветхозаветному учению и выступали против троичности Божества. Он – строгий приверженец церковных правил и обрядности, хотя, судя по разработанному им «Уставу», эта его приверженность отличалась крайним формализмом. Доказывая необходимость жестокого наказания вероотступников и еретиков, Иосиф Волоцкий развивает концепцию казней Божиих. При этом он постулирует тождество людского и божественного суда. На подобную узурпацию божественной прерогативы указывали его идейные противники из лагеря нестяжателей. В понимании человека Иосиф Волоцкий исходил из принципа богоподобия. «Венец творения» предстает неким плотским божеством, царствующим над миром. Человек, «по образу и подобию созданный, носит в себе Божие подобие: душу, слово и ум». В этой характеристике каждое из основных человеческих свойств оказывается символической параллелью триипостасности (душа – отец, слово – сын, а ум – аллегория нераздельной их сопричастности, соответствующей духу). Свобода воли также уподобляется действию волевого надприродного начала. В целом доктрина иосифлячества идеологически обосновывала активную позицию церкви в государстве и одно-

временно реабилитировала стяжательскую деятельность. Высокое учительное назначение веры снижалось мелочной и формальной ее регламентацией. Внешнее показное благочестие вступало в противоречие с внутренними глубокими убеждениями, а узаконивание меркантильности духовенства закладывало предпосылки будущего обмирщения веры. Церковный формализм, пленение мирскими интересами, расхождение заповедей с их выполнением стали первым предзнаменованием будущего кризиса православной духовности в XVII – XVIII вв.

Общественно-политические идеи эпохи воплощались прежде всего в проектах общественных преобразований, разработке концепций государства и осмыслении истории. Динамичность переживаемых русским народом перемен, острота и необычность проблем, вставших перед страной, давали обильный материал для творчества отечественных мыслителей. На протяжении XIV – XV вв. самой непреходящей была тема борьбы за освобождение от гнета завоевателей. Параллельно с официальной политической идеологией и историософией предлагались и неофициальные ее версии. Одну из версий предложил старец Елеазаровского Псковского монастыря, иосифлянин Филофей (ок. 1465 – ок. 1542). В качестве идеологического обоснования международного престижа самодержавной власти он первым выдвинул идею «Москва – Третий Рим», которая изложена в «Послании дьякону Мисюрю Мунехину». Мысль о «Третьем Риме» возникла у Филофея как реакция на взгляды немецкого врача и астролога Николая Булева, считавшего, что первенство в христианском мире принадлежит Риму. Возражения по этому поводу вылились в вывод о значении Руси как центра христианского мира. Филофей фактически предлагает формулу всемирно-исторического процесса, согласно которой история распределяется на три периода в соответствии со сменой мировых царств. Первое царство – Древний Рим – погибло из-за отступления его в язычество. Второй Рим, которым стала Византия, отклонился от православия, заключил богопротивную Флорентийскую унию с латинянами и за это был наказан Богом, отдавшим богоотступников под власть и разорение турок. Центр христианского мира переместился в Москву. «Третий Рим» будет оставаться защитником православия до скончания мира. В историософской и одновременно религиозно-политической концепции Филофея присутствует несколь-

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

Непосредственно к нестяжателям примыкал знаменитый Максим Грек, оказавший большое влияние на многих восточнославянских книжников XVI – XVII вв. Молодость его прошла в Италии, в тесном общении с такими видными гуманистами своего времени, как Иоанн Ласкарис, Анджело Полициано, Пико делла Мирандола. Под влиянием проповедей Савонаролы он постригся в монахи и некоторое время жил в католическом доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции. В 1505 г. Максим неожиданно удаляется на Афон и становится монахом православного Ватопедского монастыря. Здесь он приобщается к аскезе, изучает славянские языки. Когда же представилась возможность отправиться в Москву, святогорский инок охотно избирает стезю новых приключений. В России ему суждено было остаться до конца жизни. На его долю выпали тяжелые испытания: он во всем разделил участь гонимых нестяжателей, проведя целые десятилетия в монастырских тюрьмах. Созданное им огромное литературное наследие принесло ему широчайшую известность в славянском мире, вошло в золотой фонд русской духовной культуры. Он развивал учение о «четырех добродетелях» – мужестве, целомудрии, надежде и любви. Их исполнение предполагало исключительное сосредоточение на божественном, аскетическое самоограничение. В философском плане наибольший интерес представляют рассуждения Максима о мужестве, которое сопряжено с выбором и определяется свободой воли. Но чтобы этот выбор не склонился в сторону греха, свобода воли нужда-

ется в опоре на «богодарованную философию», веру. Ее он отличал от «внешнего диалектического ведения», разума. И все же, несмотря на свою мистическую ортодоксальность, святогорский старец не отвергал мирские знания, философию. Общение с Максимом Греком оказало благотворное влияние на многих его современников. Святогорца высоко почитали Вассиан Патрикеев и Зиновий Отенский, Артемий Троицкий и Андрей Курбский. Его советами пользовались дипломат Федор Карпов и русский первопечатник Иван Федоров. Идеи Максима Грека открывали широкий простор для обсуждения в рамках православного мирозерцания морально-философских и научных проблем.

Лекция 3. ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА XVII в.

План

1. Философские проблемы русских средневековых еретических движений.
2. Религиозные идеи старообрядчества: Аввакум Петров.
3. Философская мысль в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях (XVII – начало XVIII в.).

В XVI в. начинается Московское Возрождение, связанное с обращением к Западу. В это время получают распространение новгородско-московские еретические учения, одним из которых было стригольничество. Основателем данной ереси был псковский дьякон Карп. Стригольники отрицали необходимость посредников между верующими и Богом, называли священников «лихими пастухами», разбойниками. Не признавали церкви, ее таинств, обрядов. Молиться предпочитали «духовно» – под открытым небом. Сердцевину стригольничества составляла проповедь нестяжания, морального самосовершенствования. Примечательной особенностью стригольничества было то, что оно исповедовало обряд поклонения земле, которой приписывалась способность прощать и отпускать грехи. Отмеченный факт имеет принципиальное значение для понимания истоков мировоззрения стригольничества, так как свидетельствует о наличии в нем элементов народной языческой религиозности. Другим подтверждением языческой ориентации древнерусских вольнодумцев служит обожествление

ими неба. Таким образом, два вероисповедных момента – поклонение земле и обожествление неба – сближают стригольничество с традицией народного язычества, ставят его в прямую связь с волхвистским движением.

С подавлением стригольничества антицерковное движение на Руси возродилось во второй половине XV в. в форме «жидовства» – ереси антитринитариев. Они углубляют критику официальной церковной доктрины, содержащуюся в идеологии их предшественников. Наивысшая активность движения антитринитариев приходится на рубеж XV и XVI вв. Именно в этот период русской истории наблюдается бурная вспышка народной религиозности, с одной стороны, и последующее развитие скептицизма и свободомыслия – с другой. Еретики считали ложным само евангельское учение о божественности Христа. Бог, заявляли они, не имеет никакого сына; он единосущен и сопрестолен себе. Московские антитринитарики менее всего были апологетами ветхозаветной религиозности. Хотя они критиковали христианское учение о Троице с позиций библейского монотеизма, их целью в данном случае была не сама по себе защита «Моисеева закона», а реабилитация под прикрытием последнего свободного мышления, знаний. По мнению еретиков, знание не враждебно Богу; напротив, потребность в нем заложена в самой природе человека. Прославление еретиками разума, знаний свидетельствовало о пробуждении в московском обществе конца XV – начала XVI в. стремления к образованности, просвещению.

Важной вехой в развитии еретической мысли русского Средневековья явилось «новое учение» Феодосия Косого. О самой ереси учителя известно, что он был холопом московского боярина, бежал из кабалы и принял постриг в одном из нестяжательских монастырей в Белозерье. Исходным моментом было отрицание божественности Христа. В этом вопросе Феодосий Косой явно придерживался арианской линии. Бог являлся для него абсолютно трансцендентной сущностью, с чем связано его представление о «самобытии», безначальности мира. Последним бурным всплеском древнерусского еретичества стала «новая догма» Д. Тверитинова (ок. 1670 – ок. 1750), возникшая в обстановке петровских преобразований. Это время было особенно благоприятно для вольнодумных брожений. Во главу угла своих воззрений Тверитинов клал принцип очевидности, доступности истины

ощущениям. Поэтому он отрицал необходимость какой бы то ни было тайны или чуда в религии. Воззрения «нового московского философа», как именовали Тверитинова его противники, перекликаются с идеями отечественных еретиков XV – XVI вв., составляя своего рода их завершение на переломе русской истории.

Церковный раскол середины XVII в. в полной мере обнажил духовный кризис древнерусского православия, его коренное несоответствие политическим стремлениям самодержавной власти. После периода Смуты, завершившегося избранием на царство новой династии Романовых (1613), явственно обозначилась перспектива европеизации России, превращения патриархальной Московии в «Российскую Европию». Начало процесса ознаменовалось присоединением Украины к России (1654). Это потребовало проведения церковных реформ. Московское «правовереие» слишком разительно отличалось от западнорусского православия. В то время как на Украине, находившейся под юрисдикцией константинопольского патриарха, сохранялись традиции вселенского христианства, в Московской Руси утвердилось чисто поместное вероисповедание, далеко уклонившееся от византийского образца. Московиты крестились двумя перстами вместо трех, Сына Божьего именовали Иисусом, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую и т. д. Все это с согласия царя Алексея Михайловича принялся «исправлять» патриарх Никон. Реформы вызвали открытое недовольство не только у духовенства; брожение умов захватило и народные массы, которые незадолго до этого окончательно подпали под крепостническое Уложение 1649 г. Крестьяне выступали за сохранение «старой веры», отвергали все церковные перемены, стихийно сознавая их связь с новой политической системой. Они толпами снимались с насиженных мест, уходили в глухие леса Севера и Зауралья. Год от года возрастал психоз массовых самосожжений, в огне нередко гибли сотнями и тысячами. Не помогали ни преследования правительства, ни анафематствования духовных пастырей. «Святая Русь» не желала становиться «Российской Европией». Русское общество погрязло в глубоком и трагическом расколе.

Главным виновником раскола был патриарх Никон (1605 – 1681), который происходил из нижегородских пределов. Случай привел его в Москву, где он стал архимандритом Новоспасского мона-

стыря. Ему во всем покровительствовал царский духовник Стефан Вонифатьев, который ввел его в кружок ревнителей благочестия. Там же оказался и протопоп Аввакум. Члены этого кружка пользовались расположением царя Алексея Михайловича. Они ратовали за оздоровление церковного быта, исправление богослужебных книг по древним рукописям, искоренение языческих обычаев в русском обществе. Наибольшего успеха добился Никон, сумевший войти в полное доверие к московскому самодержцу. В 1649 г. он принял сан митрополита Новгородского, а через три года стал патриархом. Никон довольно скоро порвал с «ревнителями» и окружил себя новыми людьми, большей частью враждебными к «старой вере». Так, изменению подверглась церковная служба: вместо прежнего «многогласия», когда одновременно священник читал свое, дьячок – свое, хор пел свое, вводится «единогласие», удлинявшее литургию. Точно так же старый «трисоставный» (восьмиконечный) крест с изображением распятия заменяется на «двучастный» – четырехконечный. Однако настоящим громом с неба явилось принятие троеперстия. Существовавшее на Руси двуперстное крестное знамение возникло с момента московской централизации, сменившей почитание Богородицы на культ Христа. Два перста знаменовали две природы, две воли Бога-Сына. За три столетия культ Христа настолько сросся с народным сознанием, что вполне отождествлялся с евангельским учением, безотносительно к догмату Троицы. Понятно, что отмена двоеперстия не могла не вызвать повсеместного негодования. О Никоне явственно заговорили как о предтече антихриста, «латыннике».

Движение религиозного протеста возглавил протопоп Аввакум Петров (1621 – 1682), человек громадного таланта и жертвенной преданности своему делу. Его не сломили ни ссылки, ни лишения: он непоколебимо верил в свое «апостольское» призвание и яростно боролся за «отеческие обычаи» и веру. Жизнь протопопа кончилась трагически: 14 апреля 1682 г. «за великия на царский дом хулы» он был заживо сожжен в Пустозерском остроге вместе со своими сподвижниками – иноком Епифанием, дьяконом Федором и священником Лазарем. В учении Аввакума доминируют преимущественно негативные константы. Это объясняется не столько его склонностью к отрицательной рефлексии, сколько особым отношением к «многогрешному» человеческому существованию. Согласно представлениям Аввакума,

в бытии обретаются два «места»: одно на небесах, где пребывает Бог со своими святыми, другое, – «во аде», обиталище дьявола с грешниками. Каждый человек «по своему произволению» устремляется к определенной цели: либо к царству Божьему, либо к царству дьявольскому. Большинство избирает второй путь. Поэтому спасение обретет лишь «малое стадо Христово»; все же остальные погибнут, предавшись делу и суете мира. В принципе Аввакум не отрицал, что мир, как творение Божие, не тождествен «аду». Однако мир открыт дьяволу, который насыляет в него бесов, всячески досаждающих человеку. Но отрицание мира означает обретение страдания, которое Аввакум осмысливал эсхатологически – в плане как индивидуального бытия, так и бытия космического: это поминовение смерти и «скончания века». Страдание возрастает в последние времена, подобно болезням в старости. Аввакум настаивал на самобытности, соравенстве всех трех ипостасей Божества. Основоположники раскола противились распространению светского образования, с презрением отзывались о естествоиспытателях, не признавали античную философию. Однако было бы неверно думать, будто неприятие философии присуще исключительно идеологии старообрядчества; это в известном смысле отличительная черта всей древнерусской духовности. В ней усматривали источник «мысленных прегрешений», ересей.

С середины XVII в. создаются учебные заведения, в которых преподается философия в виде теоретического знания: Киево-Могилянская и Славяно-греко-латинская академии. Среди профессоров Киево-Могилянской академии выделялись такие выдающиеся восточнославянские мыслители, как Иосиф Кононович-Горбацкий (? – 1653), Иннокентий Гизель (1600 – 1683), Стефан Яворский (1658 – 1722), Феофан Прокопович (1681 – 1736) и др.

Киевские профессора разрабатывали в основном различные варианты синтеза христианского неоплатонизма с аристотелизмом. Философское наследие Стагирита высоко почиталось в академии, хотя отнюдь не было высшим авторитетом. В логике они видели средство развития и совершенствования ума. Поэтому всякое незнание сводилось к неведению логики. Соответственно, возвышение разума ослабляло позиции веры. Киевские профессора прославились своим либеральным отношением к религии. В воззрениях киевских профессоров на материю отчетливо выявились две тенденции. Во-первых, рас-

смотрение движения как общего свойства материи. Утверждалось, что без основательного понимания движения нельзя понять и всего остального, что совершается в природе. Во-вторых, осознание единства и неуничтожимости материи.

Основательно разрабатывалась киевскими профессорами теория познания. Однако они еще не отделяли гносеологию от психологии. Более всего здесь заслуживает рассмотрения «Трактат о душе» Гизеля. Душа проявляет себя с помощью пяти сил, или потенций: вегетативной, чувственной, разумной, потенции стремления и пространственного перемещения. Исходная потенция – вегетативная, она приводится в действие врожденным организму теплом – источником движения. Чувственная душа – «многовидна», поскольку представляет собой определенное отражение, уподобление и изображение чувственных объектов, благодаря которым чувственные потенции, сами по себе индифферентные, определяются при восприятии того или иного объекта. В то же время чувственные потенции лежат в основе всех остальных потенций, в том числе разумной. Становление Московской Славяно-греко-латинской академии связано с именами братьев Лихудов. Братья Иоанникий (1633 – 1717) и Софроний (1652 – 1730) прибыли в Россию в 1685 г. из Италии по рекомендации восточных патриархов. Поначалу «самообратия», как их называли в Москве, была определена в училище при Богоявленском монастыре для преподавания греческого языка, но вскоре их перевели в новооткрытую Славяно-греко-латинскую академию (1686), где они быстро заняли лидирующее положение. В академии Лихуды читали курсы по философии, физике, риторике, логике на основе пособий, составленных ими еще на родине, в период пребывания в Падуанском университете. В своих лекциях они преимущественно ориентировались на Аристотеля, дополняя его комментариями Аверроэса, Фомы Аквинского и других толкователей Стагирита. Софроний Лихуд проводил разграничение между богословием, философией и метафизикой не только по предмету, но и по методу. Метафизику он определял как науку, которая «занимается вещами, частично имеющими связь с материей, частично отделенными от нее». Возникла проблема бытия сущего, становившаяся предметом познания. Русская философия впервые обрела теоретическую опору для самобытного развития, достигшего своего расцвета в XVIII столетии.

Лекция 4. ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XVIII в.

План

1. Философия «ученой дружины» Петровской эпохи.
2. Философские воззрения М. В. Ломоносова.
3. Философские идеи в русском масонстве XVIII в.
4. Русское Просвещение и становление университетской философии.

Секуляризационные процессы, ознаменовавшие «поворот к Западу», стали основой петровских преобразований. В деятельности великого реформатора первостепенное место занимали два главных момента: укрепление абсолютизма и европеизация России. Противоречивость этих тенденций отразилась на творчестве идеологов «ученой дружины» Петра I – Феофана Прокоповича и В. Н. Татищева. Если первый явился в полном смысле этого слова апологетом абсолютизма, то второй, напротив, выступил с обоснованием европеизма, разработал идеологию западничества.

Феофан Прокопович (1681 – 1736) – человек высочайшей образованности и таланта, с молодости отличался самой широкой толерантностью в вопросах религии. Он начал свое образование в Киево-Могилянской академии, но затем перешел в унию и стал студентом коллегии св. Афанасия в Риме. После возвращения в Киев состоялось его знакомство и сближение с Петром I, посетившим в честь Полтавской победы (1709) Киев, что и предопределило всю дальнейшую судьбу киевского профессора. В 1715 г. царь вызвал его в Москву для подготовки церковной реформы. Итогом деятельности Прокоповича стал знаменитый «Духовный регламент» (1721), утвердивший отмену патриаршества и переход к синодальной церкви. О трактате Прокоповича с искренней похвалой отзывался Вольтер. По характеру своих воззрений Прокопович явно тяготел к деизму. Это сближало его с Гизелем. Он рассматривал мир как целостную и самодостаточную систему. Как все просветители, Прокопович выше всего ставил культ наук, светских знаний. Вслед за Аристотелем глава «ученой дружины» различал теоретические и практические науки. Цель теоретических наук – получение истинного знания о природе и свойствах вещей. Практические науки также стремятся к достижению объективно-

го знания, однако их главное значение – «действие», практика. Практика выступает критерием полезности теории, обуславливая ее соответствие запросам жизни. Вместе с тем Прокопович находил недостаточным критерий практики для осмысления истинности теории. Теория не охватывается целиком практикой; будучи суммой многих знаний, она существует и помимо всякого способа действия. Для проверки теории необходимо обращение к логике. Знание законов и операций мышления способствует достижению правильности вывода. Логика освобождает разум от ложных взглядов и пустой веры и превращает его в «подвижный инструмент» познания мира и человека. От Феофана Прокоповича философия русского Просвещения наследовала четко выраженный натурфилософский интерес, который окончательно закрепился в творчестве М. Ломоносова.

Самобытным и очень крупным деятелем «ученой дружины» был В. Н. Татищев (1686 – 1750), выдающийся русский ученый и государственный деятель. Помимо многотомной «Истории Российской с самых древнейших времен», навсегда вписавшей его имя в русскую науку, его перу принадлежит ряд сочинений философского и политологического характера: «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном» (1730), «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах» (1733), «Духовная моему сыну» (1734) и др. Татищев с самого начала склонялся к антропологической интерпретации просветительской философии. Татищев отвергал платоно-христианское учение о тричастии души. На его взгляд, оно противоречит принципу простоты, составляющему сущность божественного. Аргумент нераздельности в пользу бессмертия души, скорее всего, был позаимствован им из вольфианской философии, проникшей в Россию на волне европеизации. Татищев признавал только «орудия, или силы», души, каковыми считал ум и волю. Ум есть состояние обретения знаний, его содержание не может быть врожденным; он постоянно изменяется, совершенствуется. Специфику ума определяют четыре «действия»: фантазия, память, смысл и суждение. Татищевский антропологизм оригинально преломился и в его классификации наук, которая не имеет аналогов в истории философии. Он исходил из «морального» деления, выделяя науки «нужные», «полезные», «щегольские» (или «увеселяющие»), «любопытные» (или «тщетные») и «вредительные». К первой

группе относятся «речение» (язык), «домоводство» (экономика), медицина, юриспруденция, логика и богословие. «Полезные» науки суть те, которые прежде всего связаны с определенным родом занятий человека и поэтому подразделяются по профессиональному признаку; к ним принадлежат грамматика, иностранные языки, математика, история, география, ботаника и т. д. Сфера щегольских наук охватывает такие знания, как поэзия, музыка, живопись, танцы, вольтижирование. Зато совершенно бесполезны человеку любопытные, или тщетные, науки (астрология, алхимия, хиромантия и прочие) и тем более вредительные (некромантия, чернокнижество). За занятия ими должны быть установлены телесные наказания. «Философию» Татищев рассматривал в качестве высшей науки, науки наук, в которой синтезируется истинное знание. Русская философия быстро продвинулась в познании природы и человека. С одной стороны, появилась натурфилософия, с другой – антропология и социальная философия. Высокой степени достиг профессионализм отечественных мыслителей, поставивший их на один уровень с западноевропейскими философами. Средневековье окончательно ушло в прошлое, уступив место европеизации и просвещению.

Создателем русской натурфилософии был М. В. Ломоносов (1711 – 1765), «наш первый российский университет», по выражению Пушкина. По своей методологии Ломоносов был философом-деистом, исповедующим теорию двойственной истины. Его привлекал пример Отцов Церкви – Василия Великого и Иоанна Дамаскина, которые стремились к объяснению и отвращению мнимого между верой и знанием междуособия. Мир веры и мир знаний охватывают собственные сферы, не противореча и не вытесняя друг друга. Таким образом, Ломоносов открыто выставлял секуляризм основанием своего мировоззрения, действуя в чем-то похоже на Григория Паламу, только в обратном смысле: тот секуляризировал мир во имя мистики, этот – во имя науки и философии. В центре натурфилософии Ломоносова находилось понятие материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность». Она не сводится к веществу, телесности. В его гносеологии отразилось влияние киево-могилянской традиции, в особенности Феофана Прокоповича. Он превыше всего ставил достоинство разума. Мир в своей сущности постигается не чувствами, а рассуждением. Так, движение материи «по

большей части нечувствительно, и причина этого никак не может быть открыта чувствами; поэтому нужно исследовать ее путем умозаключения». Созданная Ломоносовым теория воображения имела общепhilosophическое значение: с одной стороны, она глубоко вскрывала причины заблуждений в сфере научного познания, а с другой – выявляла истоки эстетического отношения к действительности. Русский мыслитель убедительно показал, что человеческий ум равно сочетает стремление к истине и красоте. Красота не тождественна истине, и она легко уживается с заблуждениями ума. Ломоносов сумел возвыситься над односторонним гносеологизмом западноевропейской философии, которая всегда мечтала о превращении разума в безошибочный инструмент познания. Для него было очевидно, что при такой установке утрачивается представление о красоте. Между тем он не мыслил себе духовность иначе, как целокупное единство веры, истины и красоты.

Значительное влияние на развитие русской метафизики оказало масонство. Оно возникло в 30 – 40-е гг. XVIII в., ознаменовав дворянско-интеллигентский протест против формирующейся синодальной церковности. После реформ Петра I круто изменилось положение русского православия. Духовенство лишилось многих своих привилегий, утратила силу тайна исповеди. «Дело власти» стало выше «слова веры». В такой обстановке церковь быстро теряла черты своей былой оппозиционности, превращаясь в послушное орудие государственной политики. С этого момента и зарождается русское масонство, воспринявшее традиции западноевропейского розенкрейцераства. Оно вобрало в себя многих видных деятелей отечественного Просвещения, таких как И. В. Лопухин, М. М. Щербатов, Н. И. Новиков, Н. Ф. Гамалея, А. П. Сумароков и др. Масонами были и большинство декабристов. Особенность масонства заключалась в учении о «внутренней церкви». Согласно этому учению истинная религия не может быть ограничена какими бы то ни было пределами – географическими, обрядовыми, догматическими и т. д. Она потому и истинна, что одинакова для всего человечества. Отсюда само название – вселенская церковь, название, по праву принадлежащее только «церкви высшей, невидимой, внутренней». Роль же «внешней», официальной церкви масоны усматривали преимущественно в том, что она может стать «приготовлением... к истинному свободному каменщичеству, так как оное

есть лестница к высочайшей мудрости сокровенной». От церковной соборности к духовному индивидуализму – таков был программный лозунг масонства. Выдвижение на первый план начала личности вело за собой признание общего равенства людей. Основное различие между ними состоит только в добродетели. Ни положение, ни богатство, ни другие достоинства не дают права на превосходство и возвышение над другими. Равенство – первый закон масонства.

Моральное учение масонов сводилось к четырем пунктам:

1. Познай самого себя.
2. Убегай зла.
3. Стремись к добру.
4. Ищи в самом себе истину.

Эти максимы прочно привились к русскому морализаторству, стяжав ему славу «безмездности» и «идеализма». Главенство личностного начала в вере обусловило и своеобразие метафизики масонства. В основе ее лежит идея тварности бытия. Природа имеет свой источник в Боге, но они суть не тождества. Масоны, как и все мистики, были противниками пантеизма. Мир, с их точки зрения, отражает лишь благодать и величие Бога; во всем остальном он предоставлен собственной участи. Несмотря на это, ему не грозит уничтожение. Он бесконечен – хотя не «назад», а «вперед». Бог же «бесконечен» в обе стороны. Причина сохранения бытия – универсальная симпатия, которая содержит мир в единстве и целостности. Взаимное притяжение, или магнетизм, – вот что движет миром. В русле идеи бесконечности бытия решался и вопрос о смерти. Масоны признавали человека «смешанным существом», имея в виду наличие в нем духа и плоти. Дух – от Бога, плоть – от персти. Из познания Бога и мира рождается душа, которая соединяет дух и плоть. Это единство неуничтожимо, и человек после смерти воскресает «в теле», хотя оно и «истончается» и принимает невидимые формы.

Во второй половине XVIII в. наряду с религиозной духовно-академической философией активно формируется светская профессиональная философия, ориентированная по преимуществу на науку и общественную практику. XVIII в. в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер. Интенсификация хозяйственной, политической и духовной жизни, ослабление роли церкви, политика просвещенного аб-

солютизма Екатерины II, породившая надежды на реформирование крепостнической системы («уложенные комиссии») и широко открывшая двери для западного культурного влияния, бурное развитие естествознания и других наук как в Европе, так и в России, открытие светских учебных заведений – вот те основные факторы, которые обусловили появление философии, ориентированной на научное знание. Идейным и организационным центром формирования такой философии стал открытый в 1755 г. Московский университет, первоначально включавший в себя три факультета: философский, юридический и медицинский. Представленная в Московском университете философия, ее основные идеи и принципы, развиваемые не только его преподавателями и выпускниками (Д. С. Аничков, А. А. Барсов, С. Е. Десницкий, А. М. Брянцев, И. А. Третьяков, Н. Н. Поповский и др.), но также мыслителями, прямо с ним не связанными (например, Я. П. Козельский, П. С. Батулин), стали влиятельными ориентирами для философских исканий. Мировоззренческой основой взглядов названных мыслителей, как правило, был деизм (признание Бога лишь творцом мира, не вмешивающимся в его дальнейшее развитие). Он представлял собой своеобразную форму свободомыслия, позволившую, не отказываясь от веры в Бога, развивать независимо от религии философские идеи. Тесная связь философии с естественными науками определила ее два основных метода – сенсуализм и рационализм (с преимущественным использованием первого). Сама же философия виделась как обобщенное знание о реальном мире, как рационалистически обработанные данные других наук. Среди основных тем, стоявших в центре внимания указанных мыслителей, были натурфилософия, теория познания, социально-философские вопросы, рассматриваемые в духе ньютоновой механики. Университетская философия данного периода была в значительной степени заимствованной и эклектичной. Ее базу составляло учение Х. Вольфа и его последователей (Ф. Баумейстер, И. и Л. Годшеды, М. Мендельсон, И. Гердер), сочетавшее философское знание с религией. Другими важными источниками являлись взгляды представителей французской (Вольтер, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, К. А. Гельвеций) и английской (Ф. Бэкон, Д. Юм, Дж. Локк, Т. Гоббс) философской мысли, стимулировавшие у русских философов интерес к гносеологическим проблемам, а также к вопросам этики, права и государства. Русские филосо-

фы университетской школы, плодотворно и критично усваивая результаты европейской философской культуры, пропагандируя ценность научного знания, внесли существенный вклад в становление отечественной философии.

Лекция 5. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ НАЧАЛА XIX в.

План

1. Социально-философские основания декабризма.
2. Духовно-нравственные поиски русских любомудров.
3. Философия истории П. Я. Чаадаева.

Первые годы царствования Александра I ознаменовались подъемом светского и духовного просвещения в России. После принятия университетского устава 1804 г. складываются условия для расширения преподавания философских предметов, в том числе в новых университетах. Г. В. Флоровский характеризует эту эпоху как «высшую точку русского западничества». Движение «русской души» в Европу было обусловлено не только стремлением к познанию получивших в ней распространение философских идей, но и желанием использовать эти идеи во благо России. В начале XIX в. сформировалась плеяда прогрессивно настроенных мыслителей, стремившихся к общественному процветанию, формированию гражданского сознания. Их проповедь была направлена на доказательство необходимости правления на основе законов. В этих работах, а также произведениях Ф. В. Кречетова, В. Ф. Малиновского, А. С. Лубкина, П. А. Словцова, В. В. Пассека, А. П. Куницына были сформулированы философские и социальные идеи, непосредственно предшествовавшие декабризму, хотя их оппозиционность по отношению к абсолютизму и крепостному праву носила мирный характер и не принимала какие-либо «организационные формы», направленные против существующего режима политической власти. Особое значение для формирования мировоззрения будущих участников декабристского движения имели лекции А. П. Куницына, профессора Царскосельского лицея, а также его книга «Право естественное» (ч. 1 – 2, 1818 – 1820). Декабристы были знакомы с идеями А. Н. Радищева, которые наряду с вольнолюбивыми

стихами А. С. Пушкина воспринимались ими как яркое проявление национального самосознания. Декабристы стремились ориентироваться на опыт революционных событий начала XIX в. в Греции, Испании, Италии, Португалии и других странах, опыт периода наполеоновских войн и последующей эпохи. Первый декабристский союз проповедовал поначалу не политические, а культурные, религиозные и нравственные цели и имел в виду, в частности, разработку своего рода «национальной идеи», которая сцементировала бы все слои российского общества. Руководствуясь идеями, связанными с пробуждением русского национального сознания после Отечественной войны 1812 г., стремлением превратить Россию в свободную державу, но не видя реальной возможности осуществления радикальных реформ, патриотически настроенные офицеры сформировали тайные общества, которые должны были определить пути социально-политических преобразований в стране. Были основаны «Северное общество» (1821), «Южное общество» (1821) и «Общество соединенных славян» (1823). В социально-исторических и историософских взглядах декабристов переплетались буржуазно-демократические и либерально-просветительские идеи (отрицание самодержавия, крепостничества и феодальных привилегий, принципы естественного права, суверенитета народа, свобода политической и экономической деятельности) и идеи романтические (ориентация на аграрно-торговое развитие России, критика мануфактурно-промышленной цивилизации, «крайностей» французской революции XVIII в., идеализация отдельных форм народного быта, «вольностей» древнего Новгорода и др.). Однако главными ориентирами «декабристского сознания» были мысли о спасении и возрождении отечества. Отыскание путей реализации этих целей было бы абсолютно невозможно без использования западного – философского, политического, экономического, юридического – опыта. Здесь теоретики декабризма, несомненно, выступали в качестве «русских европейцев». П. И. Пестель подчеркивал, что в европейском опыте для усвоения были важны прежде всего «мнения, мысли и понятия», но никак не революционный террор и гражданская война. Принцип неприкосновенности личности разделялся всеми декабристами. Наиболее популярными в декабристских кругах были сочинения Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, И. Бентама, Ф. В. Шеллинга, Э. Кондильяка и других мыслителей

разных ориентации, что отражало широкий разброс взглядов декабристов и по социально-философским, и по собственно политическим проблемам. Наиболее известные проекты преобразования России принадлежали Н. М. Муравьеву (конституционно-монархический) и П. И. Пестелю (республиканский). Последний, более радикальный, содержал в зачаточном виде элементы утопического социализма, например идею уравнительного раздела земли. Радикализм политической философии Пестеля, носивший на себе отпечаток новейших западных доктрин, не отменял ориентации на отечественные традиции. Будущий парламент России он называл «народным вече», что отражало распространенное среди декабристов восхищение «республикой» Новгорода. Обоснованию социальных идеалов декабризма служили как материалистические (деистические), так и религиозные философские идеи.

С 20-х гг. XIX в. философские салоны и кружки стали своеобразной формой развития русской общественной мысли. В салонах М. Г. Павлова, А. П. Елагиной, З. А. Волконской, кружках любомудров, Н. В. Станкевича, А. И. Герцена – Н. П. Огарева и других изучались сочинения западноевропейских мыслителей, пропагандировались их идеи, обсуждались исторические, этические и эстетические проблемы, перспективы развития российского общества. Наиболее влиятельным в 1820-е гг. стал кружок любомудров, сформировавшийся в 1823 г. и самораспустившийся в декабре 1825 г. Слово «любомудрие» было в употреблении еще в XVIII в. у масонов и А. Н. Радищева и в XIX в. было использовано для проведения резкого различия между «истинными философами» и французской философией XVIII в. Председателем кружка любомудров был В. Ф. Одоевский, «главными участниками» – Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, Н. М. Рожалин, В. П. Титов, С. П. Шевырев, Н. А. Мельгунов. В определенной близости к кружку были М. П. Погодин и А. С. Хомяков. Описать историю духовного развития и философские взгляды любомудров невозможно без соотнесения с таким мощным интеллектуально-культурологическим фоном, как русское шеллингианство и философский романтизм. Философский романтизм означал прежде всего исторический взгляд на культуру. Глубокий интерес романтизма к истории, особенно национальной, определил такую его типологическую особенность, как стремление к описанию национальной ис-

тории, выявлению ее корней и истоков. Еще две типологические посылки романтического видения мира – индивидуализм и универсализм. Высшей целью романтизма было обретение свободы духа, а центральным из идеалов – свободная личность. Если рассматривать творчество русских романтиков-любомудров сквозь призму основных посылок романтического мирозерцания, то можно заметить, что интерес к той или иной послылке этого мирозерцания, различное их понимание со временем развели участников кружка любомудров по разным направлениям философской и общественной мысли. Так, различное истолкование национального начала привело Погодина и Шевырева к теории официальной народности, Киреевского – к славянофильству, сказалось на идеологии почвенничества (Григорьев, Достоевский). Платонизм и шеллингианская философия тождества почти полностью определили философские построения Одоевского. Их исходной послылкой была идея интеллектуальной интуиции и основанная на ней концепция всеобщей духовности и Абсолюта. Понятие Абсолюта являло собой сферу совпадения идеального и реального. Все истинно отвлеченное и идеальное, полагал он, само по себе, без всякого опосредствования является одновременно и истинно вещественно-реальным. Дух воплощается в природе, а природа в духе. Одоевский ввел беспредпосылочное понятие «Безуслов» как нечто исходное, как сущность, вбирающую в себя сущность всех предметов. Одоевский был одним из мыслителей, который положительно отнесся и к последнему периоду творчества Шеллинга – философии откровения. Вселенная – это отпечаток Божества, Бог представлен в каждом предмете. Целью человеческого существования является уподобление Божеству. Эта истина, заложенная в Откровении, является достоянием и христианства, и романтизма. С наибольшей полнотой романтические посылки философствования Одоевского, особенно универсализм и индивидуализм, нашли свое отражение в его главном труде – «Русские ночи» (1844). Поэт Д. В. Веневитинов (1805 – 1827) был, как и В. Ф. Одоевский, шеллингианцем и романтиком. В его творчестве воплотилась заветная мысль романтизма об органической общности философии и поэзии. Здесь нашли свое отражение почти все основные проблемы романтической философии и искусства: интерес к натурфилософской проблематике, вопросу о познании мира, вопросам художественного творчества и поэтического гения.

Зажигательным стеклом, сфокусировавшим разнонаправленные лучи русской просветительской мысли, стала философия П. Я. Чаадаева (1794 – 1856). Он оказался на перепутье духовных традиций, раздвоивших его мирозерцание, его сознание. От него берет начало и славянофильство, и западничество. Чаадаев отдавал предпочтение философии «личных притязаний», т. е. европеизму. Согласно изложенной в «Философических письмах» концепции бытие основано на «начальном толчке, или вержении», т. е. Боге. Закон движения всеобщ и равно приложим к миру физическому и нравственному. В истории движение знаменует прогресс. Поэтому задача философии состоит в том, чтобы отыскать «нравственный смысл великих исторических эпох» и определить «черты каждого века по законам практического разума». Следовательно, всякое движение, в том числе историческое, однонаправленно и исключает параллельные формы. Элементы, участвующие в движении, либо вовлекаются в общий поток и тогда они следуют по пути прогресса, либо остаются в неподвижности, пребывают в застое. Но логика истории такова, что рано или поздно ситуация примет общий характер, и все сольется в единой и целостной гармонии. По этой историософской схеме Чаадаев осмысливал положение России. На его взгляд, она с самого начала оказалась в стороне от «великой мировой работы». В то время как «энергичный» Запад создавал «храмину современной цивилизации», Россия «не двигалась с места». Причина этого заключалась в том, что она хотя и стала христианским государством, однако не знала подлинного, истинного христианства, каковым Чаадаев считал только католицизм. И так будет продолжаться до тех пор, пока она не осознает своего христианского призвания и не устремится к единению с «цивилизацией». В то же время Чаадаев полагал, что католический мир, несмотря на свои великие достижения, не смог до конца освободиться от гомеризма, который «все еще оспаривает почву у христианской идеи». Сущность гомеризма – в устремлении к материальному, земному; именно это, по мнению Чаадаева, подрывало устойчивость античной цивилизации. Следовательно, Запад нуждается в духовном обновлении, без чего невозможно его дальнейшее «органическое» развитие. И вот тут-то, возможно, понадобится помощь России. Россия виделась ему в роли «совестного судьи», которому предстоит завершить великую тяжбу между «трибуналами человеческого духа и человеческого общества».

Лекция 6. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЗАПАДНИЧЕСТВО: ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ И ПРИНЦИПЫ

План

1. Философия ранних славянофилов (А. С. Хомяков и И. В. Киреевский).
2. Философские идеи либерального западничества (Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен).

Формирование учения славянофилов стало закономерным этапом в развитии того философского умонастроения, которое проявилось в России уже в XVIII в. и было альтернативой широкому распространению в обществе рационалистических теорий, прежде всего идей французского Просвещения. Во время царствования Николая I, известного усилением абсолютистского давления на все сферы интеллектуальной жизни, российское общество вступило тем не менее в эпоху подъема своего национального самосознания. Взлет национального духа, породивший Пушкина, Лермонтова и Гоголя, происходил не только в области литературы, но и в исторической науке, культуре и философии. В этих условиях в 30 – 40-е гг. XIX в. формируется новое религиозно-философское учение. Его центром стала Москва, а приверженцами – выпускники Московского университета, молодые образованные дворяне. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский явились родоначальниками этого нового движения философской мысли, к которому присоединяются Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, А. И. Кошелев и др. Представители указанного идейного течения, называвшие себя «московским направлением» (в противоположность «петербургскому»), получили литературно-публицистическое название «славянофилы». Как независимые социальные мыслители славянофилы не были связаны с какой-либо определенной традицией, среди них существовало «разделение труда»: Киреевский преимущественно занимался собственно философской проблематикой, Хомяков – богословием и философией истории, Самарин – крестьянским вопросом, К. С. Аксаков – проблемами социально-философского характера и т. д. Споры о соотношении науки, философии и религии, первоначально отталкивавшиеся от Гегеля и Шеллинга, перерастали в славянофильских кругах в дискуссии об отношениях между православием, като-

лицизмом и протестантизмом, о судьбах христианского мира вообще и России как его составной части в особенности, об основах народного быта и характере просвещения в России и Европе и т. п. Ставя своей главной целью пробуждение национального сознания в обществе, славянофилы встретили отпор со стороны западников, понимавших патриотизм как европеизацию России, начавшуюся в петербургский период ее истории. Вместе с тем были услышаны и вызвали сочувствие русского общества призывы славянофилов к освоению духовного наследия Киевской и Московской Руси, славянского мира. Необходимо отметить жанровую специфику славянофильских сочинений, они представляли собой своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, этнологических, филологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которую по праву считают крупным направлением оригинального русского религиозного философствования, оказавшим заметное воздействие на концепции Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, систему В. С. Соловьева, философские построения С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и др. Речь здесь идет не только о «формальном» влиянии, т. е. о непосредственном использовании и дальнейшем осмыслении философских понятий и определений, введенных в употребление славянофилами, особенно Хомяковым и Киреевским, – «цельное знание», «живознание», «целостная личность», «всецелый разум», «соборность» и др. Славянофилы выдвинули главные концептуальные положения русской религиозной философии, открыли источники для ее вдохновения в наследии отцов Восточной церкви, а также первыми начали обсуждение философских проблем с точки зрения православно-церковного сознания. Славянофилы исходили из того, что вера есть «крайний предел» человеческого знания, определяющий собой все стороны мысли. Религия – не только исходный момент, формирующий воззрение отдельной личности, но и духовное ядро, влияющее на жизнь общества в целом, на ход истории. Философию славянофилы трактовали как «переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой». «Практическая жизнь» является, по их мнению, тем процессом, в ходе которого постепенно реализуются начала, включающие в себя «отвлеченное со-

держание», доступное философскому познанию. Задача философии заключается в том, чтобы осмыслить их и на этой основе правильно решать поставленные самой жизнью вопросы. Ключевым для теории познания славянофилов стало понятие цельности духа. Постигание истины невозможно с помощью только интеллектуальных способностей человека. Она становится доступной, как считал Хомяков, лишь живому (или цельному) знанию как органическому синтезу чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции. Особый акцент в теории познания славянофилы делали на такие понятия, как воля и любовь. Истина, с их точки зрения, не может быть достоянием отдельного человека. Она открывает свои тайны «соборному сознанию» людей, объединенных в своем единстве на принципах свободы и любви.

Феномен «западничества» в русской мысли XIX в. представляет один из ключевых элементов в развитии национального самосознания. Это своего рода общая идейная платформа по одному из важнейших вопросов отечественной истории – вопросу «Россия и Запад», на которой в той или иной степени сходились интересы и представления потенциально различных направлений русской общественной мысли 30 – 40-х гг. XIX в. Единство западников основывалось на том, что они ориентировались на общечеловеческие ценности, считали необходимым провести европеизацию, позитивно оценивали реформы Петра I, выступали за введение правовых начал в общественной и государственной жизни.

Особая роль в развитии отечественной философской мысли в 1830-х – начале 1840-х гг. принадлежит кружку Н. В. Станкевича (1813 – 1840). В первой половине 1830-х гг. Станкевич увлекся философией Шеллинга. Шеллинг помог ему прийти к убеждению, что философия есть система знаний о мире в целом и о всяком знании вообще. Вместе с тем Станкевич видел в философии орудие для обоснования своих социально-нравственных идеалов. Свое понимание идей трансцендентального идеализма он изложил в письмах, получивших название «Моя метафизика» (1833). Достоинством этой системы Станкевич считал наличие внутренней связи между различными ее частями. В теории познания Станкевич отдавал приоритет чувству над разумом и волей, которое обнаруживает себя как любовь. Именно в любви, как считал он, скрыта тайна жизни, и в ней проявляется ее

сущность. Человек, по выражению Станкевича, есть высший продукт творения, «ибо он есть вся жизнь». Назначением человека не может быть его возвышение, так как он должен быть равен самому себе. Каждый индивид обладает высшими и низшими свойствами. Поэтому только в результате взаимоотношений между людьми может сформироваться совершенный человек. Для этого есть только единственный путь – приближение к «всеобщей жизни». Мыслитель считал, что существует непротиворечивая взаимосвязь между философией и религией, дополняющими друг друга. В тех случаях, когда религия не в состоянии дать ответ на какие-то вопросы, философия приходит ей на помощь, и наоборот. В эпоху развития научного знания философия помогает религии реализовать свое назначение, основанное на началах нравственности. В воззрениях Станкевича на религию нашло свое отражение стремление значительной части русской интеллигенции рационалистически подойти к истолкованию сущности веры, внести в ее содержание особый смысл. В первую очередь содержание религии сводилось им к понятию любви, которая трактовалась предельно широко. Вера, согласно его пониманию, не порождает национальных различий. Она должна сближать народы, а не разъединять их. В конце своей жизни Станкевич работал над статьей «Об отношении философии к искусству» (1840).

В. Г. Белинский (1811 – 1848) отстаивал и давал философское обоснование личностного начала в человеке. В человеке, писал он, воплощается «благороднейшая деятельность», которая называется духовностью. Но остановиться на этом выводе значило бы упустить из виду самое бытие человека, которое всегда телесно и индивидуально. Сфера духовного есть общее в человеке, в ней дана идея человека вообще. В действительности же человек всегда представляет личность, он существо особенное, он – ум. Понятие ума давало Белинскому критерий для оценки и различения людей. Отстаивая идею личности, Белинский резко восставал против всякого Абсолюта, надчеловеческой сущности. В философском плане это вылилось в отрицание гегелизма. Белинский отвергал всякий прогресс, если в жертву ему приносятся не то что страдания человечества, но даже хотя бы малая слезинка ребенка. Согласно его представлениям, никакие успехи цивилизации не могут заслонить идею национальности, которая отнюдь не сводится к обычаям и преданиям старины, столь заворажи-

вающим «невежественную посредственность». Помимо них, есть нечто более значительное – это национальный дух, отличающий одни народы от других. Следовательно, и социализм, чтобы привиться к русской национальности, должен прежде найти в ней органическую почву для своего развития. Сам Белинский такой почвой считал безрелигиозность русского народа, близость его мировоззрения понятиям и идеалам социализма.

Идея Белинского о национальной сущности социализма нашла развитие в трудах А. И. Герцена (1812 – 1870), который первым утвердил западный социализм на твердом фундаменте русской крестьянской общины. Представляя историю ареной деятельности людей, Герцен обуславливал направленность деятельности соответствием ее разуму. Если деятельность охватывает воления человека, то разум утверждает неразрывность бытия и мышления. Без разума нет осознанной реальности, нет целостной и единой природы. Именно в разуме достигается полнота того, что есть; в нем мир физический находит «прояснение» нравственное, обретает свой критерий и смысл. Из единства, целостности природы и мышления Герцен выводил принцип объективности разума, признавая его универсальным логическим постулатом собственной философии. Объективируя разум, русский мыслитель отдавал себе отчет в том, что это может привести философию к идеализму или, во всяком случае, легализовать принцип веры применительно к разуму. Чтобы избежать подобных издержек, он подводил под философию нерушимый фундамент частных наук, естествознания. Установка на объективацию разума, вообще идей, сделалась целенаправленной методологией Герцена; ее он применил к своему пониманию «русского социализма» как теории русской крестьянской общины, сельских поземельных отношений. В России есть то, чего не имеет Запад, но что составляет цель его социальных стремлений, – это крестьянский мир, состоящий из трех начал: 1) права каждого на землю; 2) общинного владения ею; 3) мирского управления.

Социализм, по мнению Герцена, не является последним пристанищем исстрадавшегося человечества. Это лишь этап на пути его бесконечного движения, этап, необходимый для разрешения очередного социального кризиса. Но коль скоро социализм утвердится в своих правах и станет реальностью, он с новой силой разовьет в себе прежние противоречия, которые вызовут новые социальные идеалы.

Лекция 7. ФИЛОСОФИЯ В РУССКИХ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

План

1. Духовно-академическая философия в контексте поиска идеи национальной философии.
2. Творчество Ф. А. Голубинского и П. Д. Юркевича.

В истории развития философской культуры в России в XIX в. значительное место должно уделить высшим школам, как духовным, так и светским, в которых преподавалась философия. Это было, конечно, обычное школьное преподавание – по учебникам, но оно не только приучало к терминологии, не только сообщало материал из истории философии, но и пробуждало философские запросы. Это действие высших школ, внешне незаметное, должно быть все же учтено при изучении того, как развивалось философское движение в России. Первой высшей школой светского типа был Московский университет (основанный в 1755 г.); был еще в Харькове коллегиум, преобразованный в начале XIX в. в университет, но в XVIII в. он мало чем отличался от духовной академии. Но и Московский университет в лице его русских профессоров зависел сначала от духовных академий, из которых выходили первые университетские профессора. Таким образом, основное значение в развитии философской культуры через высшую школу принадлежало в XVIII в., собственно, двум духовным академиям – в Киеве и Москве. Но, кроме них, с начала XVIII в. действовали в разных городах духовные семинарии (в XVIII в. их было 44 во всей России), где тоже преподавали философию и откуда нередко брали выдающихся семинаристов для отправки их за границу (в Германию) в целях подготовки к профессорскому званию. В духовных академиях и семинариях курсы философии долгое время читались по латыни; все они представляли переводы или обработку различных иностранных руководств по философии. Разнообразие этих курсов определялось лишь тем, какие руководства брались за образец – католические или протестантские. Богословие было введено в программу Харьковского коллегиума уже в 1734 г. Одними из наиболее основательных и удачных курсов являются руководства по богословию, составленные Феофаном Прокоповичем. Его руководства были

очень распространены в России. Несколько позже начинается господство в духовных школах учебников Ф. Х. Баумейстера (последователя Х. Вольфа). Через духовную же школу начинает входить в русскую учащуюся молодежь, а потом и широкие круги общества влияние немецкого пиетизма. В этом отношении очень примечательна фигура Симона Тодорского, который преподавал в Киевской духовной академии, откуда поехал в Галле (бывшего тогда центром пиетизма). Здесь он перевел на русский язык очень влиятельную в России в XVIII и начале XIX в. книгу И. Арндта «Об истинном христианстве». Еще значительнее и влиятельнее был Платон Левшин (митрополит Московский), который хорошо знал современную ему французскую философскую литературу (Вольтера, Руссо, Гельвеция и др.). Развитие философии в духовных школах определялось не только зависимостью от западных философских течений, но и той церковной задачей, которая лежала на них. Это определяло, но и стесняло философскую мысль, и не случайно то, что Г. Сковорода, свободно и смело развивавший свою христианскую философию, уклонился от преподавания в школе. Творческие философские движения в духовной школе начинаются уже лишь в XIX в., и первым ярким и значительным представителем этого творческого философского движения был профессор Московской духовной академии Ф. А. Голубинский (1795 – 1854). В XIX в. были открыты еще две духовные академии (Петербург, позже – Казань), которые, естественно, зависели в своем преподавательском составе от старейших академий. Действительно, и в Киеве, и в Москве в духовных академиях создается своя философская традиция, очень близкая по существу к тому, чем вдохновлялась философия в Западной Европе в Средние века. С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература определяли основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии». Вместе с тем именно в духовных академиях впервые возникает идея своей национальной философии, опирающейся на учение Церкви, и в то же время в свободном синтезе использующей идеи западноевропейской философии. К началу XIX в. в духовных академиях циркулировали переводы новейших произведений философской литературы (например, Канта, Шеллинга и др.). Общепри-

нятым, официально одобренным и церковнонадежным считался тот тип философии, который был создан Вольфом и который нашел свое выражение в бесчисленных школьных руководствах в Германии. Однако это ставшее традиционным вольфианство вовсе не заграждало пути для изучения иных философских течений. Больше всего импортировал философам духовных академий Якоби с его критикой рационализма и принципиальным утверждением веры как особой формы опыта и «непосредственного» знания, но и Кант, и весь вообще трансцендентализм оставил глубокий след в их исканиях. Проблема веры все же стояла на первом месте, определяя основную установку в философских исканиях; вопрос о соотношении веры и разума получал здесь такое же решающее значение для всех построений, какое он имел на Западе. Но у нас проблема «православной философии» все время ставилась все же в противопоставлении западному христианству, для чего нередко материалы находили в самом же западном христианстве (у протестантских мыслителей и богословов – против католицизма, у католических – против протестантизма). Все это не должно, однако, закрывать глаза на ту бесспорную самостоятельность, которая присуща целому ряду академических философов, хотя они часто еще философски стоят лишь на пороге систем – как это, впрочем, было характерно и для всей русской философии того времени. Выше всех по силе философского дарования стоит Ф. А. Голубинский (профессор Московской духовной академии), создавший школу и в лице своего даровитого ученика В. Д. Кудрявцева-Платонова давший первый яркий опыт философской системы. На втором плане стоят философы, вышедшие из Киевской духовной академии (В. Н. Карпов, архимандрит Феофан Авсенеv, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич). Позже образовалась своя традиция, если не школа, в Петербургской духовной академии (Ф. Ф. Сидонский, а также сменивший его питомец Киевской академии вышеупомянутый В. Н. Карпов, еще позже – М. И. Владиславлев, высокодаровитый М. И. Карийский и др.). У Голубинского есть одна центральная идея – идея Бесконечного Бытия как некое основное видение, основная интуиция, она освещает Голубинскому самые запутанные вопросы. По своему происхождению эта идея Бесконечного решительно необъяснима из психической жизни человека. Действительно, идея Бесконечного, как показывает Голубинский, логически предваряет всякое частное познание. Именно по-

тому она не может быть ни из чего выводима, она «прирождена» человеку; благодаря ее «доопытной» наличности в нашем духе возможно самое познание как восхождение от конечного к Бесконечному, от условного к безусловному. Голубинский высказывается в пользу гносеологического реализма и решительно отвергает гносеологический идеализм. Он внимательно и очень сильно критикует аргументы гносеологического идеализма, начиная с Локка, и очень убедительно отстаивает реальность внешнего мира, как он предстает нам в чувственных восприятиях. У Голубинского находятся отдельные суждения по вопросам антропологии (в духе святоотеческой мысли), он сознательно противился трансцендентализму – «самосознание души не является первоначальным», источник того, что душа сознает себя единым и отличает себя от окружающего, заключен в Богосознании. «Умом» Голубинский называет высшую силу в духе человеческом, создающую возможность непосредственного общения со сферой Божества. От «ума» Голубинский отличает нижестоящую силу разума как способность образования понятия, но деятельность разума направляется как раз умом. Так же действует наш ум с его устремленностью к Бесконечному и на нашу волю и чувства. «Голод и жажда нашего духа могут насытиться только в Бесконечном». Для него, как и для всей школы Голубинского, типичен онтологизм, укоренение всех духовных движений человека в Боге как «Бесконечном Существо». Второй особенностью построений Голубинского, последовательно вытекающей из первой, является учение о непосредственном восприятии Божества нашим духом. По форме это учение очень связано с влиянием Якоби, идеи которого очень помогли Голубинскому и его ученикам освободиться от трансцендентализма, но по своей сущности учение Голубинского и его школы связано с его изначальным онтологизмом: здесь корни учения о непосредственном восприятии Божества.

Самым крупным представителем киевской школы является П. Д. Юркевич (1827 – 1874). Все его работы очень значительны: «Сердце и его значение в жизни человека», «Материализм и задачи философии», «Из науки о человеческом духе», «Идея», «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Критика материализма у Юркевича сохраняет свою силу и в наши дни – так она глубока и существенна. Он показывает, что материализм вовсе не охватывает подлинной сущности бытия. Юркевич не отвергает реальности матери-

альной сферы, но справедливо подчеркивает, что вокруг ее изучения возникает часто «новая мифология». Антропологии Юркевич посвятил замечательный этюд о сердце. Юркевич исходит из библейского учения о сердце как средоточии жизни человека, восстает против одностороннего интеллектуализма Нового времени, который видит в мышлении центральную и основную силу души, – в то время как сам язык (русский) устанавливает нечто «задушевное», то есть такую глубину, которая стоит «позади» души как системы психологических процессов, в том числе и мышления. Эта глубина, для которой возникает мышление, и есть сердце как средоточие духовной жизни; мышление, вся работа ума питаются из этого духовного средоточия. Сердце как физический орган тоже является средоточием в человеке, потому что в нем соединяются центральная нервная система с симпатической, – сердце обращено и к центру, и к периферии человека, является таким образом залогом целостности человека, а вместе с тем и его индивидуальности, его своеобразия, которое ведь и выражается не в мысли, а именно в чувствах и реакциях. «Не древо познания есть древо жизни», – говорит Юркевич, и не мышление образует «сущность» человека, а именно жизнь его сердца, его непосредственные и глубокие переживания, исходящие от сердца. В статье «Из науки о человеческом духе» Юркевич развивает дальше свои глубокие размышления о душе человека, чтобы показать всю неосновательность материализма. Отвергать нематериальное начало потому, что его «нигде не видно», значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть подлинный внутренний опыт. Очень интересна и богата мыслями работа Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Из трансцендентального идеализма Канта Юркевич делает решительный шаг в сторону метафизического идеализма в духе Платона, но признание мира идей недостаточно, по его мысли, чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию «сущему». Действительность не обнимается всецело логической идеей – то «начало», которое полагает эту действительность, есть уже не «сущность», а «сущее»: откровение, данное нам в идеях, не может ввести нас в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, которое переводит то, что может быть (идею), в то, что есть (действительность). Весьма интересна и существенна мысль Юркевича о том, что «философия есть дело не человека, а человечества».

Лекция 8. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ И ПОЗИТИВИСТСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

План

1. Философские вопросы в трудах русских ученых-естествоиспытателей (И. М. Сеченов, И. И. Мечников, Д. И. Менделеев).
2. Антропологический материализм Н. Г. Чернышевского.
3. Позитивистские идеи в русской университетской философии.

Радикализация общественного сознания, помимо революционаристских тенденций, ознаменовалась быстрым развитием отечественного естествознания, опытных наук. К. А. Тимирязев, характеризуя умственные движения в России во второй половине XIX в., писал: «...Русская мысль движется наиболее естественно и успешно не в направлении метафизического умозрения, а в направлении, указанном Ньютоном, в направлении точного знания и его приложения к жизни». Центральной фигурой этого движения был И. М. Сеченов (1829 – 1905). Его знаменитый трактат «Рефлексы головного мозга» составил целую эпоху в истории русского материализма. Сеченов исходил из положения, что жизнь на всех этапах развития есть приспособление организмов к условиям существования и что «в длинной цепи эволюции организмов усложнение организации и усложнение действующей на нее среды являются факторами, обуславливающими друг друга». Ученый особенно подчеркивал определяющий характер влияния среды на содержание психической деятельности человека. Вместе с тем он констатировал, что поскольку психическая деятельность человека выражается внешними признаками, то можно исследовать законы ее проявлений. Последние же он сводил к одному знаменателю – мышечному движению, посредством которого организм реагирует на возбуждение извне. Сеченов выдвигал физиолого-материалистическое положение о родстве психических и соматических процессов. Кроме того, психическая деятельность, возникающая при условии анатомо-физиологической целостности головного мозга, развивается из чисто материальных субстратов – яйца и семени. Именно через их посредство передаются по наследству очень многие из индивидуальных психических особенностей, даже таланты. В то же время содержание психической деятельности, вообще умственное развитие человека

определяется прежде всего воспитанием, условиями его социального бытия. Из этого принципиального положения Сеченова вытекали два важных момента: во-первых, отнесение к природе человека собственно физиологических процессов, общих всем людям и генетически связывающих их со всем остальным животным миром, и, во-вторых, определение сущности человека на основе культурно-исторических критериев, признание ее социальной специфики. Оба этих момента необходимо дополняют друг друга, но первостепенное значение сохраняется за физиологической стороной, составляющей исходное начало всякой психической деятельности. Вершины сеченовский антропологизм достиг в трудах И. И. Мечникова (1845 – 1916). Научные наблюдения привели Мечникова к выводу, что главная дисгармония человеческой природы – несоответствие краткости существования потребностям жить гораздо дольше – обусловлена воздействием рудиментарных органов, унаследованных им от животных предков. Коренной переворот во взглядах ученого на жизнь произвело открытое им явление фагоцитоза, т. е. способности организма захватывать и внутриклеточно переваривать чужеродные для него частицы. Разрабатывая новое учение, Мечников все решительней склонялся к мысли, что «человеческое существование, каким оно является на основании данных наличной природы человека, может радикально измениться, если бы удалось изменить эту природу». Так он пришел к теории ортобиоза, сущность которой заключалась в принципе рациональной жизни, основанной на природе человека, измененной сообразно идеалу человеческого счастья. Вместо безропотного подчинения действию естественного отбора Мечников ставил перед наукой задачу восстановления «искусственными мерами» гармонии между жизненными инстинктами человека и свойствами его организма. Только в этом случае, полагал он, можно побороть страх смерти и сделать людей счастливыми. Важнейшим аспектом ортобиотической теории был критический обзор религиозных вероучений. Пока жизнь коротка, рассуждал Мечников, люди всегда будут испытывать «потребность в утешении против горестей человеческой жизни». Именно страх смерти породил все религии. Таким образом, Мечников обуславливал сущность религии исключительно психологическими мотивами, что вполне соответствовало антропологической направленности его мышления. Он не видел социальных корней религии, хотя и

признавал самое широкое воздействие ее на область общественных и семейных отношений. Найдя в ортобиозе средство достижения «жизненного цикла», Мечников возвел свое учение в ранг общесоциологической теории, которая оказывалась панацеей от всех дисгармоний человеческого существования – и психофизиологических, и социальных. Ортобиоз, доказывал он, требует трудолюбивой, здоровой, умеренной жизни, чуждой всякой роскоши и излишеств. Поэтому нужно изменить существующие нравы и устранить крайности богатства и бедности, от которых так много страдает современное человечество. Мечников не сомневался, что если бы люди стали жить по правилам ортобиоза, в жизни утвердились бы благоденствие и счастье. Философское учение Д. И. Менделеева (1834 – 1907), которое он называл реализмом, основывалось на признании не одного, а трех исходных начал: вещества, силы и духа. Эту «троицу» невозможно ни разграничить до конца, ни слить «без явного мистицизма»; они едины и различны, благодаря чему мир «не творится и не пропадает», изменяется и существует вечно. Согласно Менделееву, само по себе вещество недоступно нашему пониманию, так как в его природе лежит нечто «самобытное», чуждое нашему сознанию и духу. Менделеев, говоря о «самобытной» природе вещества, «чуждости» его сознанию, вовсе не считал материю непознаваемой. Она непонятна сама по себе, но ею можно овладеть в процессе деятельности, можно делать в отношении ее предсказания, оправдываемые действительностью, и пользоваться ею для своих потребностей. Так возникает научное знание. Лучшее подтверждение истинности науки – промышленность.

Н. Г. Чернышевский (1828 – 1889) во всех отношениях был прагматиком, смотревшим на все сквозь призму «реальных дел», политики. Партийной идеологией являлась для него и философия, он считал, что философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежит философ. Чернышевский воспользовался гегелевским методом для обоснования теории русского социализма. Ему импонировала идея немецкого философа о том, что высшая степень развития по форме совпадает с его началом. Это был так называемый закон отрицания отрицания. Своего рода прикладной этикой

«русского социализма» стала антропология Чернышевского, почерпнутая в своих основаниях у Фейербаха. В ней также главенствует редукционизм, сводящий сложные моральные отношения к «природе человека». По мнению мыслителя-разночинца, нравственный мир, как и мир физический, подчинен закону причинности. Все происходящее в нем явления взаимосвязаны между собой и строго детерминированы природой человека. Согласно Чернышевскому, противопоставление добра и пользы в старой этике проистекало из неверного представления о человеке как о существе дуалистическом, обладающем кроме реальной природы еще и «другой натурой», т. е. особой, нематериальной душой. Новая же философия, основанная на антропологизме, исходит из выработанной естественными науками идеи о единстве человеческого организма; она «видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия». Тем самым без особых затруднений разрешался и «головоломный вопрос: доброе или злое существо человек?». Для Чернышевского область нравственного – это лишь своего рода функциональный придаток физиологического, которое, в свою очередь, приводится в действие социальным. Поэтому человек при одних обстоятельствах бывает добр, при других зол. И чтобы направить его в сторону нравственного развития, необходимо прежде всего изменить реальные условия его жизни, преобразовать социальность.

Позитивизм – одно из наиболее влиятельных в России во второй половине XIX – начале XX в. направлений европейской философской мысли. Он относительно быстро внедрился в духовную жизнь России почти сразу же после выхода в 1840 – 50-х гг. сочинений его основателя – французского философа Огюста Конта. Внимание русской интеллигенции привлекла программа учения, включавшая: борьбу с метафизикой, критику рационалистического тупика, в котором оказалась предшествующая философия (прежде всего гегельянство); требование ограничения исследований пределами точных наук; стремление к построению системы «позитивного», или «положительного», знания, состоящей из шести дисциплин: математики, астрономии, физики, химии, биологии и социологии; план «социальной реорганизации» общества на базе совершенствования социальных наук. Для сторонников формировавшегося позитивизма важным был вопрос о том, какую дисциплину следует взять в качестве примера, своего рода парадигмы. Таким примером в 60 – 70-е гг. XIX в. стала биология. Не

случайно первой разновидностью русского позитивизма стал органицизм. Сторонники данной точки зрения использовали понятие органицизма как функциональной системы для объяснения социальных процессов. Впервые она была выдвинута в качестве теории Г. Спенсером в работе «Основания социологии» (русский перевод – 1877 г.), в которой общество определялось как организм. Наиболее видными представителями органической теории в университетской философии в России были А. И. Стронин (1826 – 1889) и Я. А. Новиков (1850 – 1912). Против органического направления выступили Б. А. Кистяковский, Н. М. Коркунов, М. М. Ковалевский и другие социологи и правоведы, считавшие, что для постижения особенностей общества использование только сравнительного метода недостаточно, уподобление человеческого общества организму – результат поверхностного мышления, который может только вредить успехам социологии. В конце 70 – 80-х гг. XIX в. позитивизм стал проникать в психологию, формировалась экспериментальная, опытная психология. Именно в ней видели многие позитивисты высший ярус интеллектуальной деятельности человека. Отсюда психологизм в логике, теории познания, социальной философии. В этом плане представляют интерес взгляды М. М. Троицкого (1835 – 1899), который стремился разработать философскую теорию, сочетающую феноменалистический эмпиризм со строго реалистическим пониманием действительности. В своих трудах он ориентировался на ассоциативную психологию, считая необходимым перестроить ее с учетом данных антропологии и физиологии. Благодаря этому ассоциативное понимание психики у него подчас становится синонимом материалистического. Его заслуга – в пропаганде экспериментальной психологии, критике спекулятивности (умозрительности) метафизики немецкой классической философии. Тенденция рассматривать социальную сферу с позиций точных наук, своеобразные попытки преломить позитивистские идеи в исторической науке были присущи Н. И. Карееву (1850 – 1931). Его привлекали проблемы философии истории, разработка которых принесла ему широкую известность. Позитивистские идеи находили проявление и в творчестве историка Р. Ю. Виппера.

Лекция 9. КОНСЕРВАТИВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ (70 – 90-е гг. XIX в.)

План

1. Учение о культурно-исторических типах Н. Я. Данилевского.
2. Теория «византизма» К. Н. Леонтьева как консервативная утопия.

В своих философско-исторических построениях Н. Я. Данилевский (1822 – 1885) стремился преодолеть главное заблуждение предшествовавших теорий, проистекавшее, по его мнению, из принятой на веру идеи всеобщего движения человечества по пути прогресса. На нее опиралась теория о превосходстве одних народов и неразвитости других, как не соответствующих неким общепринятым понятиям общественной жизни, власти, морали и т. п. По Данилевскому, как в природе, так и в истории царит пространственная и временная упорядоченность. Он предложил отказаться от деления истории на периоды и ввести понятие культурно-исторических типов как «самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития». Иначе говоря, в историческом бытии выделяются обособленные замкнутые национально-государственные образования с присущими им чертами в различных сферах человеческой жизнедеятельности. По Данилевскому, в истории существуют следующие культурно-исторические типы: египетский, китайский, ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический, или арабийский, романо-германский. Кроме того, в число крупнейших цивилизаций он включал мексиканскую и перуанскую культуры, разрушенные в результате внешнего вторжения раньше, чем они смогли окончательно сформироваться. По его мнению, целесообразно принять идею существования исторического движения только внутри каждого отдельно взятого замкнутого национального образования, и смысл этой эволюции заключается в сходном с органическим процессе зарождения, процветания и старения данной культуры. Историю он предлагал трактовать как циклический процесс чередования таких цивилизаций, а прогресс – как проявление «в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направ-

ления, которые лежат виртуально в идее человечества». Отвергая единообразие и однонаправленность истории, Данилевский отрицает существование одинаковых для разных времен и народов форм общественно-политического устройства и духовно-практического освоения мира. Культурно-исторические миры представляются ему несхожими между собой и несравнимыми с точки зрения превосходства одних над другими, другими словами, эквивалентными в ценностном отношении. Данилевский по-своему сформулировал также основные законы исторического развития культур. Самобытный культурно-исторический тип составляет племя, или семейство, народов, ощущающих внутреннее родство и способных по своим задаткам к развитию. Каждый тип вырабатывает собственные и не передаваемые другим начала цивилизации и проходит в своем развитии ступени, аналогичные жизненному циклу организма, – «образовательный», государственный и «деятельный» периоды, за которыми следует падение и разложение на «этнографические элементы». Данилевский обратил внимание на одну из важных проблем, находившуюся в XIX в. на периферии философского знания, – проблему национального фактора в истории. Подвергая критике прямолинейно-утопические теории аккультурации, перенесения на все народы единой, «окончательной формы человеческой культуры», он пытался обосновать целесообразность самобытного бытия наций и народностей мира. Он высказывал мысль о том, что в истории имели место три рода взаимодействия между народами: «пересадка», «прививка» и «удобрение». Первые два предполагают насильственно-захватническую, агрессивную политику по отношению к народности, подвергающейся внешнему воздействию, подавление ростков ее собственной культуры и насаждение чуждых ей форм социальной, политической и духовной жизни, ни развить которые, ни соответствовать которым она не в состоянии. «Удобрение» – единственно плодотворная форма культурного взаимодействия, когда новый народ получает возможность развивать собственные задатки, будучи «наследником» существовавшей на этой территории великой культуры или получая дополнительные средства для своего культурного становления. Такая форма характерна для ряда культур, предшествовавших современной европейской цивилизации. Данилевский вместе с тем решительно выступал против «цивилизаторской миссии» сильных наций, ибо чаще всего это есть скрытая форма колонизаторской деятельности, связанной с подавлением тех

ростков национальной самобытности, которые со временем могли бы развиваться и дать начало целостным оригинальным культурам. Он считал, что насильственное воздействие имело в истории отрицательные последствия не только для покоренных народов, но и для завоевателей. Одним из замыслов Данилевского было разоблачение европоцентристских теорий, описывавших социокультурные реалии Европы как наивысший результат всей предшествующей истории, между тем как, по его мнению, это лишь один из возможных многочисленных вариантов социально-политического и духовного бытия. Европейский мир оставил далеко позади наивысшую точку своего расцвета, которая приходится на эпоху Возрождения. Однако, по мнению Данилевского, история не предоставляет никакому народу возможностей безграничного развития, точно так же и опыт каждого из них значим лишь для определенного времени и локальной территории. Он не может быть распространен на другие национальные организмы без опасности подорвать основы их собственного существования. Именно поэтому он должен быть отвергнут народами, идущими на смену европейским. А таким более молодым народом, по убеждению Данилевского, являются славяне, которые ни по историческим истокам, ни по нравственно-эстетическим и религиозным установкам не тождественны предшествующим нациям и обладают огромными потенциальными возможностями. Поэтому следующим культурно-историческим типом, идущим на смену европейскому, будет восточнославянский тип.

К. Н. Леонтьев (1831 – 1891) в статье «Византизм и славянство» высказывает мысль о приближающемся конце истории и возможной его отсрочке Россией, носителем идеи «византизма». В последующие годы он развивает эту тему, находя новые аргументы для подтверждения своей философско-исторической концепции. В философии Леонтьева мотивы христианской ортодоксии и эстетизма сосуществуют, и он не раз обращается к обоснованию совмещения позитивистски-органицистского, религиозно-провиденциалистского и эстетического истолкования мироздания. Леонтьев онтологизирует понятие прекрасного, интерпретируя его как точку соприкосновения материального и божественного начал мира, как космогонический принцип организации социальной и природной реальности. Закон существования красоты – «разнообразие в единстве» – отождествляется с законом жизни. В качестве творящего и деятельного центра миро-

здания в философии Леонтьева выступает Бог. Он является силой, порождающей всевозможные формы органического, неорганического, социального мира, наделяющей их способностью к дальнейшему саморазвитию в соответствии с органическим «триединым законом развития». Миропорядок, характеризующийся состоянием устойчивого равновесия, обеспечивается, согласно концепции Леонтьева, существованием замкнутых изолированных форм, объединяемых лишь принадлежностью к сотворившему их идеальному началу. Чем большее разнообразие самобытных форм существует в природе, тем больше жизненности, красоты и силы содержит мир в целом. В истории сохранение и культивирование замкнутых индивидуализированных национальных образований интерпретируется им как противостояние смерти и небытию. Провозглашая достижение самобытности главной целью национального и государственного существования, Леонтьев считает, что идеал «видимого разнообразия и ощущаемой интенсивности жизни» – единственный критерий в оценке социокультурных явлений. Понятие развития, по его мнению, приложимо лишь к каждой отдельно взятой форме, и наивысшая его степень состоит в достижении наибольшей выразительности и отличия ее от других форм. Ошибочно полагать, что прогрессировать может человечество в целом, эволюционируют лишь народы, сменяя друг друга в своем расцвете и упадке. «Триединый закон развития» предполагает, что организм, процесс или явление в своей эволюции проходят стадии: «1) первоначальной простоты; 2) цветущего объединения и сложности; 3) вторичного смесительного упрощения». Леонтьев трактует историю как процесс, ограниченный во времени и ненаправленный. История представляет собой продолжающийся процесс именно в силу сосуществования и чередования локальных национальных культур, символизирующих действие закона «разнообразия в единстве». Нарушение принципа разнообразия чревато концом истории. Быстрое развитие капитализма в Европе, завершившее в XIX в. ломку феодальных социальных структур и политических институтов, национальные движения, секуляризация и демократизация общественной жизни воспринимаются Леонтьевым как процессы смешения и ассимиляции, ведущие к всемирному единообразию. На этой основе складываются его эсхатологические предсказания о приближающемся конце истории. Все народы, по его мнению, оказались втянутыми в последний, предсмертный этап исторического бытия, откуда нет воз-

врата к возрождению и созданию самобытной культуры. Дать возможность хотя бы временно противостоять окончательному всесмещению человечества может, по его мнению, лишь новый самобытный культурно-исторический тип, утвердить который в состоянии только Россия. Россия и Европа олицетворяют для Леонтьева альтернативы грядущих исторических судеб человечества. Основы бытия Европы окончательно подорваны, она не имеет никаких исторических перспектив, поэтому задачей России должно стать стремление оторваться от губительного потока европейского исторического движения и, обратившись к константам своего национального бытия, выиграть время, дожидаясь крушения Европы и затем встать во главе «нововосточного» движения умов. В дальнейшей судьбе России, как и на первоначальном этапе ее развития, решающую роль призван сыграть «византизм» – те начала государственности и религии, которые были восприняты Россией у Византии в эпоху князя Владимира, христианизировавшего Русь. Леонтьев интерпретирует русскую историю с точки зрения «формирующего» воздействия государственной власти и церкви. Создание восточнославянского типа, согласно Леонтьеву, должно начаться с реализации ряда акций консервативного характера, долженствующих обеспечить «православие и его усиление», самодержавие и его незыблемость, «сообразный с настоятельными требованиями жизни» сословный строй, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского». Со временем Леонтьев все более осознает несбыточность своей мечты о создании нового культурно-исторического типа. Полемизируя со славянофильством, он начинает опасаться сближения России со славянством, призывает обратить взор на Восток, где живут племена, не затронутые европейским влиянием, выступает противником русификации народностей, населяющих территорию России, приветствует, наконец, появление всевозможных мистических сект. Все это, по его мнению, могло бы быть новыми проявлениями «разнообразия», необходимого для сохранения стабильности государственной целостности, «компенсацией» отсутствия в России сословного расслоения. Идеи Леонтьева оказали несомненное влияние на формирование последующих философских систем в России и творчество таких философов, как В. В. Розанов, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и т. д.

Лекция 10. ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (Н. В. ГОГОЛЬ, Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ, Л. Н. ТОЛСТОЙ)

План

1. Религиозное мировоззрение Н. В. Гоголя.
2. Мирозерцание Ф. М. Достоевского.
3. Религиозно-нравственное учение Л. Н. Толстого.

Разрыв с церковным мировоззрением, начавшийся во второй половине XVII в. и достигший в XVIII в. своего полного выражения, поставил на очередь вопрос о создании новой идеологии. Первые построения этой новой идеологии выдвигали программу гуманизма, обоснования которого искали в чистой морали, часто – в «естественном праве». Но в русской интеллигенции осталась одна черта из бывшего церковного сознания, которая держала мысль и совесть на высоте историософского универсализма – обращенности к «всечеловеческим» темам. Этот историософский универсализм таил в себе неизбежность возврата к религиозным вопросам. Религиозные мыслители XIX в., которые связали себя с православной церковью, стали вождями и вдохновителями большого и очень творческого, очень смелого движения, которое ищет в церковном сознании ответ на все сложные и мучительные вопросы жизни. Среди этой новой группы выделяется Н. В. Гоголь (1809 – 1852). При всей силе и остроте морального сознания Гоголь глубоко ощущал трагическую проблематику современного морального сознания. «Естественный» аморализм современного человека, по Гоголю, связан с тем, что в нем доминирует эстетическое начало. Вопрос о природе эстетического начала и об отношении его к моральной теме в человеке всю жизнь мучил Гоголя: он сам был горячим, страстным поклонником искусства, но с полной, беспощадной правдивостью он вскрывал таинственную трагичность эстетического начала, несоединенность с моральным началом, и тем проблематичнее становилась для него тема красоты, тема искусства. Разъединенность красоты и добра означает в сущности всю нереальность эстетического гуманизма; подлинно соединить красоту и добро может только то, что глубже обоих начал – религия. Религиозные искания Гоголя развиваются все время вокруг этой темы: религия для Гоголя призва-

на преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество. Не в отрыве от культуры обращается Гоголь к религии, но для того, чтобы найти в ней разрешение последних проблем культуры. На этом пути и приходит Гоголь к тому, чтобы связать всю культуру с Церковью, навсегда внося в русскую мысль идею «православной культуры». Основным смыслом построений Гоголя заключается в утверждении, что в Православной церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством». Понятие культуры отрывается от внутренней связи с ее западной формой; путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух православия иной, чем дух западного христианства. Вместе с тем возврат к церковной идее уже не обозначает отвержения светской культуры, а ставит вопрос об освящении и христианском преображении ее. Искусству «предстоят теперь другие дела» – воодушевлять человечество в борьбе за Царствие Божие, т. е. связать свое творчество с тем служением миру, какое присуще церкви.

Творчество Федора Михайловича Достоевского (1821 – 1881) относится к высшим достижениям национальной культуры. Его хронологические рамки 1840 – 70-е гг. – время интенсивного развития русской философской мысли, ее растущей дифференциации, формирования главных идейных течений. Достоевский принял участие в осмыслении основных философских и социальных устремлений своего времени – от первых идей социализма на русской почве до философии всеединства В. С. Соловьева и религиозно-философского проекта Н. Ф. Федорова. Познание нравственной сути человека, по Достоевскому, задача чрезвычайно сложная и многообразная. Сложность ее заключается в том, что человек обладает свободой и волен сам делать выбор между добром и злом. Причем свобода, свободный ум могут стать орудиями человеческого несчастья, взаимного истребления, способны «завести в такие дебри», из которых нет выхода. Свобода, следовательно, трагична, и нравственное сознание человека, будучи порождением его свободной воли, отличается двойственностью. Сложность, двойственность, антиномизм человека, отмечал Достоевский, сильно затрудняют выяснение действительных мотивов его поведения. Однако и труднообъяснимые человеческие поступки, если попытаться раскрыть их «своеволие», все же имеют философское объяснение. Для писателя, если существование Бога отрицается,

мораль вообще перестает существовать, так как человек становится на место Бога, все оказывается дозволенным, в том числе и любые античеловечные акции, вплоть до убийства и самоубийства. Христианское воззрение на человека, по Достоевскому, делает его одновременно и свободным, и ответственным за свои действия. Нравственным идеалом Достоевского была идея «соборного всеединства во Христе». Он развил идущее от славянофилов понятие «соборность», истолковав его не только как идеал соединения в церкви, но и как новую идеальную форму социальности, основанную на религиозно-нравственном альтруизме. Нравственные искания Достоевского были неотделимы, следовательно, от его религиозных переживаний, от вопроса о существовании Бога, которым он, по его собственному признанию, «мучился всю жизнь». Перед Достоевским во весь рост встает проблема причин мирового зла, загадка его постоянного присутствия. Он не приемлет трактовки мирового зла как безликой, безымянной и неизвестно откуда взявшейся силы. У зла каждый раз есть свой конкретный виновник, носитель и союзник. Таким образом, не существует какого-либо объективного и непреодолимого «закона появления зла»; зло, далее, не есть ни причина, ни условие появления своей противоположности – добра. Иными словами, для существования добра мировое зло не является необходимостью. Остается лишь вера в абсолютное добро, недостижимое в этом мире, но достижимое в Царстве Божьем. Вера в добро сопрягается у Достоевского с верой в другие идеалы и ценности, также имеющие абсолютное значение, – это красота и любовь. В словах князя Мышкина, что «красота спасет мир», речь идет именно об абсолютно-положительном, идеальном значении красоты, обитающем лишь в Царстве Божьем. В жизни же красота выступает, по определению Дмитрия Карамазова, как «страшная и ужасная вещь», когда, стремясь к красоте, человек «начинает с идеала Мадонны и кончает идеалом содомским». Любовь к ближнему, так же идеальна и труднодостижима, как идеальная красота. Достоевский вводит понятие любви в свой «символ веры», подразумевая здесь любовь к Бого-человеку как высший род любви. В практической жизни это сердечная любовь старца Зосимы и Тихона Задонского, любовь ко всему «созданию божию» – животным, растениям, детям. Особое место в творчестве Достоевского занимает тема любви к родине, России и русскому народу, связанная не только с его «почвенническими» иде-

ями и с отвержением «чужих идей» нигилистов, но и с представлениями об общественном идеале. Достоевский был противником абстрактного, «общечеловеческого» и «общеевропейского» подхода к определению особенностей русского национального типа. Главное в нем – духовное начало, которое писатель видел в православном христианстве, составившем основу русской культуры. Было бы неправильно, однако, считать Достоевского узким националистом, не замечавшим отрицательных проявлений русского характера. Задолго до Бердяева Достоевский раскрыл всю широту русской души, показал существование в ней «жалостливости» и «слабосердости» наряду с проявлениями жестокости и анархического своеволия. Общественный идеал Достоевского отличался известным консерватизмом: писатель был монархистом, защитником православно-христианских ценностей и одновременно принципиальным критиком католичества и протестантизма, противником западного социализма и либерализма. Сформулированная Достоевским «русская идея» оказалась настоящим идейным завещанием мыслителя.

Лев Николаевич Толстой (1828 – 1910) – писатель, мыслитель и духовный реформатор, создавший религиозно-нравственное учение непротивления злу насилием. Жить по вере (а это то же самое, что жить нравственно, разумно) означает жить с ориентацией на Бога как начало жизни. Не как я хочу, а как ты хочешь – такова, согласно Толстому, общая формула отношения человека к Богу, которая является одновременно формулой любви. Ничего иного любовь не означает, кроме того, что я ставлю себя на службу другому, считая его волю и благо выше своих собственных. Отношение к Богу и есть любовь в чистом виде, ибо здесь нет ничего, кроме упреждающего доверия, выраженного в готовности следовать его воле. Любовь как одна из главнейших добродетелей, необходимое условие и выражение нравственного смысла жизни признается во всех религиях древности. Но только Иисус Христос, считал Толстой, возвысил любовь до уровня основополагающего принципа, говоря точнее, до уровня закона, не знающего никаких исключений. С точки зрения Толстого, у нас есть лишь одна возможность обнаружить любовь к Богу и послушание ему – это отказаться действовать так, как если бы мы сами были боги, отказаться утверждать свою волю в вопросах, которые являются компетенцией Бога, – в вопросах жизни и смерти. Любовь к Богу, выражен-

ная в негативной форме, как ограничение деятельности, есть ненасилие. Согласно бесхитроственному определению Толстого, совершать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие». Формула насилия является полной противоположностью формулы любви. Отсюда и следует, что, отказываясь от насилия, мы обнаруживаем любовь в той единственной форме, которая доступна человеку. Ненасилие в точном смысле слова как отказ от насилия означает, что человек не берется быть судьей другим людям, ибо это прерогатива Бога. Тем самым человек относится к другим людям как к братьям. Брат не судит брата. Это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат, взяв на себя функцию верховного судьи. Религия, поскольку она рассматривает жизнь человека в перспективе бесконечности, признает равенство людей по этому абстрактному критерию. Отношение к бесконечному для всех является одинаковым, так как все одинаково бренны, ничтожны. Люди равны перед тем, что они считают Богом. Поэтому признание равенства людей (в христианском варианте их братства, когда люди рассматриваются как дети Бога) является важным религиозно-нравственным императивом. Всем религиям, полагал Толстой, свойственно правило (золотое правило нравственности), требующее поступать с другими так же, как хочешь, чтобы поступали с тобой; ненасилие является лишь следствием из него, хотя и основным. Придя к выводу о ненасилии как истине любви, Толстой со всей решительностью ополчается на государственное насилие. По Толстому, общее содержание существующих религий, которое разделяют все люди и которое является для всех них спасительным, состоит в следующем: а) есть Бог как начало всего; б) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он своей жизнью может увеличивать или уменьшать; в) для его увеличения человек должен подавлять разрушительные страсти и руководствоваться любовью; г) практическим средством этого является золотое правило нравственности. В совокупности эти положения образуют, по Толстому, «истинную религию». Толстой полагал, что различные потоки человеческих культур и цивилизаций сливаются воедино. Он пытался выявить в них общее религиозно-нравственное ядро, которое может выдержать проверку разумом и стать основой индивидуально-ответственной и осмысленной жизни.

Лекция 11. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА

План

1. Биография В. С. Соловьева.
2. В. С. Соловьев о предмете и задачах философии.
3. Метафизика всеединства.
4. Учение о Софии и Богочеловечестве.
5. Этика и эстетика В. С. Соловьева.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853 – 1900) родился в семье знаменитого историка, профессора Московского университета С. М. Соловьева. По отцу В. С. Соловьев принадлежал к духовному званию (его дед был священником в Москве), по матери происходил из старинного украинского рода. Гимназические годы Соловьева имели решающее значение в формировании его личности: за это время он от детской религиозности перешел к атеизму, очень страстному и бурному. Уже в 13 лет у него начался период сомнений; по словам самого Соловьева, он «в возрасте от 14 до 18 лет прошел через различные фазы теоретического отрицания». Но в эти юные годы начинаются отрезвление и возвращение к вере. В 16 лет Соловьев знакомится со Спинозой, который стал «первой философской любовью» и имел, несомненно, глубокое влияние на него именно своей религиозной стороной, от Спинозы Соловьев взял не только живое чувство реальности Бога, но и яркое «переживание духовного всеединства мира». Первых три студенческих года Соловьев провел на естественном факультете, который бросил, не окончив. Перейдя на историко-филологический факультет, Соловьев в течение одного года подготовился к государственному экзамену, который и сдал в 1873 г. Следующий учебный год (с осени 1873-го по лето 1874 г.) Соловьев проводит в Московской духовной академии. В течение этих пяти лет Соловьев очень много занимается философией, а также специальным изучением религиозно-философской литературы. В это время сложились первые основы его будущей системы. Уже в начале следующего года Соловьев стал читать лекции в Московском университете и на Высших женских курсах, а летом он испросил себе командировку для научных занятий в Англию, куда и уехал летом 1875 г. В эти годы интеллектуальные интересы Соловьева сосредоточивались не на филосо-

фии в точном смысле слова, а на мистической литературе, которую он пристально изучал и раньше, а в Лондоне всецело отдался ее изучению. Но уже через несколько месяцев он неожиданно покидает Лондон и едет в Египет. Через несколько месяцев Соловьев возвращается в Европу и летом 1876 г. был уже в Москве. Осенью 1876 г. он возобновил преподавание в университете, но весной 1877 г. он из-за раздоров в профессорской среде бросил университет, переехал в Петербург, где получил службу в Ученом комитете Министерства народного просвещения. Весной 1880 г. он с большим успехом защитил в Петербурге докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», но кафедры и здесь не получил, а читал лекции как доцент в университете и на женских курсах. В 1881 г., после убийства Александра II (1 марта), Соловьев в публичной лекции, посвященной вопросу о критике просвещения, закончил свою речь осуждением революционных действий, а затем воскликнул: «Царь должен простить преступников». Этот призыв Соловьева к необходимости отказаться от смертной казни привел его к вынужденной отставке от преподавания в университете; ему было предложено воздержаться от публичных выступлений. Соловьев навсегда отошел от университета, целиком ушел в писание книг и статей, а публично выступил лишь один раз за год до смерти. Отныне Соловьев уходит в церковно-общественную работу, и это справедливо считают поворотным пунктом в жизни Соловьева. Еще в 1883 г. Соловьев выступил с большими статьями под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», в которых он с большим подъемом, с разнообразной аргументацией высказывается в защиту примата Рима. Эта позиция Соловьева вновь еще более окрепла вследствие сближения его с известным католическим епископом Штроссмайером, встреча с которым имела бесспорное влияние на Соловьева в его стремлении к соединению Церквей. Вл. Соловьев в своей защите католической Церкви порвал со всеми славянофильскими кругами, с которыми он был связан, но он не отходил от православия. Утопические элементы никогда окончательно не исчезали у Соловьева, но основная идея его теократической утопии, мечта о соединении власти Римского папы с властью русского Царя как основе для осуществления на земле Царства Божьего, окончательно рассеивается в 1890-х гг., мироощущение Соловьева приобретает пессимистический характер. В его философских взглядах про-

исходят серьезные сдвиги, проявления которых находим в его большой книге «Оправдание добра» (1897 г.), еще сильнее в его неоконченных статьях по «теоретической философии» (1897 – 1899). К этому же времени относятся эсхатологический этюд Соловьева «Три разговора» и связанная с ним «Повесть об Антихристе» (1900).

Философские позиции Соловьева четко обозначились уже в его магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874). Исходя из убеждения, что западная философия, опираясь на данные положительных наук, утверждала в форме рационального познания те же самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания прокламировали теологические учения Востока, он выступал за осуществление «универсального синтеза науки, философии и религии». Это означало создание «свободной теософии, или цельного знания», не просто отвергающего всю прежнюю философию, что было характерно для позитивистов, но возводящего ее в новое, высшее состояние. Предметом цельного знания является «истинно-сущее», т. е. Абсолют, Бог, а последним его результатом – учение о Богочеловечестве. Подробно свою систему Соловьев изложил в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880), а также в трактате «Чтения о Богочеловечестве», опубликованном впервые в журнале «Православное обозрение» (1878 – 1881). Философская система Соловьева строится по исторической схеме, столь свойственной мысли XIX в., – как история развития мирового духа, как тео-космо-исторический процесс. Он хотел бы отказаться от того духа секуляризма (отделения от религии), которым была проникнута европейская философия Нового времени, и вслед за ранними славянофилами стремился к обретению цельного знания, предполагающего единство теории и жизненно-практического действия, т. е. хотел создать философию жизни, а не философию школы. Однако в своем стремлении преодолеть секулярный дух философии Нового времени Соловьев не хотел возвращения к «историческому христианству», т. е. к церковной традиции, богословию и преданию, как оно существовало в православной или в католической церквях. Его целью было «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную, безусловно, форму», таким образом оправдать его с помощью теософии. Как и славянофилы, Соловьев начинает с критики отвлеченного мышления, свойственного, по его мнению, европейской

философии. По Соловьеву, отвлеченное начало – необходимый момент в жизни как индивида, так и человечества, однако абсолютизирование этого момента заводит философию в тупик, что воочию продемонстрировал Гегель, превратив рациональные конструкты (понятия) в саморазвивающееся начало – субстанцию-субъект. Русский философ указывает на основной порок гегелевской системы – на гипостазирование понятия, на превращение логических определений мышления в нечто самостоятельное, лишенное субъекта, мыслящего с помощью этих определений. В результате Гегель все превратил в отношения, и у него исчезли относящиеся, т. е. реальные, субъекты отношений. Соловьев, таким образом, критикует отвлеченный идеализм Гегеля с позиций спиритуалистического реализма, требующего расчленять мышление, мыслящего субъекта и мыслимое содержание, – моменты, совпадающие у Гегеля в понятии абсолютной идеи. Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, Соловьев интерпретирует таким образом связь Бога и мира как связь сущности и явления. Между трансцендентной основой мира и самим миром устанавливается отношение необходимости, которая постигается рациональным путем – с помощью так называемой органической логики. Сближая вдохновение с интеллектуальной интуицией, которой открываются вечные истины, или идеи, Соловьев считает экстатически вдохновенное состояние началом философского познания, оказывающегося, таким образом, родственным не только искусству, но и мистическому духовидению. Признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, Соловьев тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистическим (а нередко и оккультным) опытом. Именно таким образом мыслит Соловьев осуществление синтеза философии, религии и искусства. Здесь сказалась его глубоко поэтическая натура.

Исходным понятием теософии Соловьева является божественное сущее. Оно открывается нам непосредственно, с помощью чувства. Поэтому не требуется никаких доказательств бытия Бога: действительность Его не может быть логически выведена из чистого разума, а дается лишь актом веры. Установив, таким образом, с помощью веры, или «религиозного ощущения», существование Бога, философ приступает к рациональному выведению содержания божественного сущего.

ственного сущего – не без известного противоречия с собственным утверждением, что содержание это дается только опытом. Он характеризует божественное начало как «вечное всеединое», или как «единое и всё». А это значит, что всё сущее мира содержится в Боге, ибо всеединство есть единство во множественности. Согласно Соловьеву, единое свободно от всего («абсолют» буквально означает «отрешенное», «освобожденное») и, следовательно, определяется отрицательно по отношению к другому. В то же время оно не может иметь ничего вне себя и тем самым определяется по отношению к другому положительно. В нем, стало быть, совпадают противоположности, от века присутствуют два полюса, или центра: первый – свобода от всяких форм, от всякого проявления; второй – производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Теперь первый полюс получает название единого, а второй – потенции бытия, или первой материи, которая, таким образом, входит в Абсолют как «его другое», как первый субстрат, или «основа» Бога. Понятие первой материи осмысливается философом в шеллингиански-шопенгауэровских определениях – как сила, влечение, стремление, – восходящих к гностицизму и учению Я. Бёме о «темной природе» в Боге, о бессознательной глубине Божества, из которой проистекает начало зла. Неразрывность двух полюсов сущего означает, что Абсолют не может представлять иначе как осуществленным в материи, а материя, в свою очередь, – не иначе как идея, как осуществленный образ единого. В «Критике отвлеченных начал» Соловьев характеризует второй полюс всеединства, т. е. первую материю (она же идея, или природа) как становящееся всеединое, в отличие от первого полюса как сущего всеединого. Главный тезис состоит в том, что абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Такое понимание отношения между Богом и миром существенно отличается от христианской идеи творения мира. Становящееся всеединое – это душа мира, которая, будучи основанием всего мирового процесса, лишь в «человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя». Божественный элемент мировой души, т. е. всеединство, в дочеловеческом, природном мире существует лишь потенциально и только в человеке получает актуальность, хотя и предстает вначале только идеально, в сознании, как цель и норма человеческой деятельности. Осуществление этой цели реально составляет задачу мировой истории как богочеловеческого процесса.

В «Чтениях о Богочеловечестве» философ пытается перевести описанный им процесс самораздвоения Абсолюта на язык христианского богословия, давая свое толкование догмата о Троице. Он отличает Бога как абсолютно-сущего от его содержания (сущности, или идеи), которое предстает в лице Бога-Сына, или Логоса; воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе, Софии, представляющей, стало быть, третье лицо божественной Троицы – Дух Святой. «... Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, также и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос, и София». Теперь, как видим, картина несколько меняется: философ различает в Боге двоякое единство – действующее единство божественного творческого Слова (Логоса) и единство произведенное, осуществленное. Деятельное единство – это мировая душа в Боге, а произведенное – Его органическое тело. В Христе предстают оба эти единства: первое, или производящее, есть в нем Бог, действующая сила, или Логос, а второе, «произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек». Совершенное человечество – это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо и не человечество, как оно реально существует на земле, а «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея. Именно эта вечная идея человечества есть, по Соловьеву, София – Вечная Женственность, вечно заключающаяся в божественном существе. Таким образом, идея Богочеловечества тесно связана у Соловьева с софиологией. Нельзя не заметить, однако, что здесь у философа происходит слияние двух разных реальностей: идея человека в божественном уме как-то незаметно сливается с человеком как творением Бога; граница между вечным и временным, трансцендентным и имманентным, Творцом и творением становится настолько прозрачной, что едва ли не исчезает совсем. В результате слияния вечного и временного вся поюсторонняя действительность как бы утрачивает свою реальность, превращаясь в обманчивый, призрачный мир, в иллюзию, скрывающую под собой подлинную реальность. Но в таком случае вся деятельность человека и чело-

веческая история в этом иллюзорном мире должны рассматриваться либо как необходимый процесс развертывания того, что уже от века заложено в божественной идее человека, либо как бессмысленная и бесцельная суэта, которая ничего не меняет в божественном замысле о человеке и не вносит в него ничего нового. При отсутствии четкой грани между вечным Творцом и его творением христианский теизм подменяется пантеизмом; Бог уже не по свободе творит мир и человека, ибо эмпирический человек есть лишь необходимое явление во времени вечного человека как божественной идеи. И соответственно сам человек тоже лишается своей свободы, он перестает быть реальным источником своих действий. Ведь во временном мире человек – лишь явление, а явление бытийной самостоятельности не имеет. Идея вечного Богочеловечества вызвана к жизни стремлением Соловьева философски осмыслить христианский догмат воплощения: Христос – это воплощенный, вочеловеченный Логос, второе Лицо Троицы; тайна воплощения божественного начала, если попытаться дать ей рациональное толкование, вполне естественно приводит философа к мысли об изначальном существовании идеального человечества в самом Божестве. София предстает у Соловьева как центральный персонаж теокосмического процесса. Природа ее глубоко двойственна. С одной стороны, она есть вечно женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное человечество, «истинная причина творения и его цель... принцип (“начало”), в котором Бог создал небо и землю». Она принадлежит к сфере божественного бытия, посредством которой Бог проявляется как живая действующая сила – Дух Святой. С другой стороны, София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ, или как «первообразное человечество». «Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и всё; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ... и безусловным единством Божества... Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия... всеединое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало, и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно,

«... пребывает свободною...». Именно в качестве свободного существа София может сама избрать направление своего стремления: она может сохранить свое единство с высшим, божественным началом, а может и отпасть от него, утвердив себя вне Бога и вместо Бога. Когда она определяется божественным Логосом, она несет в себе божественное начало и единит всё сущее. Но она имеет и свою собственную волю; и когда она решает обладать всем не от Бога, а от самой себя, она отделяется и утверждается вне божественного начала, отпадает от него. Как отпавшая от Бога, София приобретает демонические черты. Суть мирового процесса предстает как борьба Божественного Слова и адского начала за власть над мировой душой. Эта борьба должна завершиться воссоединением отпавшей мировой души с Богом и восстановлением божественного всеединства. Данной конечной целью определяется эволюция сначала в природе, а затем в истории. Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует «исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного».

Теософия и историософия Соловьева органически связаны с его этикой. Проблем этики философ касался во многих работах; специально же нравственной философии посвящено исследование «Оправдание добра» (1894 – 1895). В этой работе Соловьев вновь возвращается к проблемам собственно философским: в 1880-е гг. у него на первом плане была практическая задача – осуществление вселенской теократии, полностью поглощавшая его. Разочаровавшись в возможности осуществления этого утопического проекта, Соловьев в «Оправдании добра» о нем даже не упоминает. В обосновании этики Соловьев несколько изменяет свою прежнюю точку зрения. Если в более ранних работах подчеркивалась зависимость этики от религиозной метафизики, то теперь философ настаивает на автономности этики, поскольку, «создавая нравственную философию, разум только развивает, на почве опыта, изначально присущую ему идею добра». Тем не менее, даже будучи автономной, философия нравственности не может быть полностью отделена от метафизики и религии, поскольку лишь учение о мировом богочеловеческом процессе и о конечной победе божественного всеединства позволяет утвердить сам фундамент нравственности – действительность сверхчеловеческого добра. Как раз отсутствие такого фундамента составляет, по Соловьеву, слабость

этики Канта, несмотря на большую заслугу Канта – признание им самозаконности нравственности. Соловьев критикует кантовскую этику за ее субъективизм. И в самом деле, проблема онтологического обоснования нравственного закона оказалась для Канта одной из самых трудных. Кант пытался укрепить построенное им здание этики, выдвинув постулаты практического разума – Бога, свободу воли и бессмертие души, которые, по Канту, являются предметами разумной веры. Но при этом, как замечает Соловьев, немецкий философ попал в порочный круг. Бог и бессмертная душа. «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественною религией». В «Оправдании добра» Соловьев подвергает критике распространенные в конце XIX в. концепции нравственности: имморализм Ф. Ницше, нравственный субъективизм Л. Н. Толстого и авторитаризм в толковании нравственности. Наиболее резко выступает Соловьев против попытки Ницше заменить христианскую нравственность языческим культом силы и красоты. «Несчастный Ницше в последних своих произведениях заострил свои взгляды в яростную полемику против христианства, обнаруживая при этом такой низменный уровень понимания, какой более напоминает французских вольнодумцев XVIII в., нежели современных немецких ученых. Приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, он не видит даже того простого факта, что Евангелие с самого начала принималось не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном спасении, что вся сила новой религии состояла в том, что она основана первенцем из мертвых», воскресшим и обеспечившим вечную жизнь своим последователям, как они непоколебимо верили. При чем же тут рабы и парии? Что значат социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении? Разве «господа» не умирают? Соловьев считает, что христианство не отрицает ни силы, ни красоты, как это утверждал Ницше, но в христианстве сила и красота нераздельны с добром – вот тут и кроется подлинный источник восстания Ницше против Христа. Критикуя Ницше, Соловьев тем самым выступает и против тех его

приверженцев в России конца XIX в., которые, как, например, Мережковский, соединяли имморализм Ницше с так называемым христианством «Третьего Завета». Не принимает Соловьев и нравственное учение Л. Н. Толстого, выступавшего против исторически-объективных форм, в какие отливается правовая и нравственная жизнь народов, – против государства с его армией, судами и т. д. Эта «доктрина бесформенности и безначалия», как ее называет Соловьев, защищает нравственный субъективизм, утверждающий, что носителем правды и добра может быть только единичный человек, личность. Такой «моральный аморфизм», пишет Соловьев, «должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни». Однако, по Соловьеву, не менее ошибочна и другая крайняя точка зрения, которая подчеркивает только объективный характер нравственности и видит опору для нее во внешнем авторитете и социальных институтах. Защитники этой точки зрения не признают вообще значения самознания и самодеятельности личности, полагая, что «исторические формы, в которых сложилась эта жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними...». Согласно Соловьеву, и субъективный, и объективный моменты нравственности совершенно необходимы, однако философ склонен все же акцентировать значимость объективных форм нравственной жизни, что вполне понятно, учитывая его убеждение в реальности всеобщего, Богочеловечества как единого организма. В «Оправдании добра» Соловьев дает глубокий анализ чувств, или естественных корней нравственности, – стыда, жалости и благочестия, или благоговения. Человек стыдится того, что в нем составляет низшую природу; особенно характерен в этом отношении половой стыд. Жалость, сопереживание чужому страданию человек испытывает ко всем живым существам; побуждая к альтруизму, жалость составляет корень социальных связей. Философ характеризует стыд как индивидуальное, а жалость – как социальное целомудрие. Наконец, чувство благоговения как преклонение человека перед высшим началом есть нравственная основа религии. Касаясь проблемы соотношения нравственности и права, Соловьев видит их различие в неограниченности нравственных и ограниченности правовых требований, а также в принудительном характере правовых законов. Право – это низший предел или

определенный минимум нравственности, для реализации которого употребляется принуждение. Право относится к объективной сфере внешних поступков, тогда как нравственность – «не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческого». Однако при этом философ подчеркивает, что вопреки распространенному воззрению, особенно защищаемому Толстым, между нравственным и юридическим законами нет противоречия. Хотя у Соловьева нет специальной работы, посвященной эстетике, тема красоты пронизывает все его творчество. Сближая в духе романтизма философскую интуицию с художественным творчеством, он усматривает в последнем родство с мистическим опытом и считает искусство «реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». В статье «Общий смысл искусства» философ видит задачу искусства «не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой...». Высшая цель искусства – теургия, т. е. претворение физической действительности в идеальную, преображенную телесность. Эстетика Соловьева связана с его софиологией, с учением об эросе, которому посвящен трактат «Смысл любви» (1892 – 1894). Эстетические воззрения Соловьева нашли также выражение в его литературно-критических статьях, посвященных поэзии Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Фета, А. Толстого, Полонского. Незадолго до смерти философ разочаровался в теократической утопии и вообще в идее прогресса, хотя еще в «Оправдании добра» писал, что «мера добра в человечестве вообще возрастает».

Лекция 12. РУССКИЙ КОСМИЗМ

План

1. Философия общего дела Н. Ф. Федорова.
2. Космическая философия К. Э. Циолковского.
3. Учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу.

С именем Н. Ф. Федорова (1829 – 1903) связан единственный в своем роде религиозно-утопический трактат «Философия общего дела», опубликованный после его смерти в 1906 г. В творчестве Федорова идеи космизма вплетены в теорию супраморализма – религиозно-мистического учения о воскрешении предков. Эту идею он взял из

христианства, но осуществление «дела» совершалось не Христом, а сыновьями-потомками. Ядром религиозного учения Федорова с очень заметной естественно-научной, деятельностной направленностью является так называемое общее дело, т. е. реализующееся силами объединенного человечества земное бессмертие людей, воскрешение всех умерших предков и расселение воскрешенных поколений по всем мирам Вселенной, которая становится одухотворенной и разумно управляемой. Это, по Федорову, единственный истинный путь человека и человечества. Путь к воскрешению, по мнению Федорова, состоит в познании связи между атомами и молекулами и управлении процессом жизни. Отсюда его проповедь регуляции природы, т. е. «обращения ее из разрушительной в воссозидательную, воскрешающую». Бессмертие без воскрешения, согласно Федорову, невозможно, поскольку нужно познать тайны смерти, регулировать процессы жизни и смерти. Это невозможно и по нравственным причинам. Все воскрешенные люди, даже злодеи, «восстанут» уже иными. Воскрешение – это «возвращение жизни во всей ее незлобной чистоте всем умершим». Поскольку цель регуляции – оживление некогда живших предков, то перед наукой ставилась задача их размещения. Для этого требовалось выйти за пределы Земли, овладеть космосом. «Нынешний» космос в понимании философа это «хаос», враждебная человеку пустыня с редкими оазисами миров, в основном «бездушных». Однако уже понятие «Вселенная» указывает на то, что космос должен стать космосом в греческом смысле, т. е. гармонией; он призван быть «все-населенным» разумными людьми. Это необходимо по нескольким причинам: во-первых, воскрешение мертвых и достижение бессмертия невозможно без управления, регуляции сил земной природы, которые связаны с космическими силами; во-вторых, Землю и Солнечную систему ожидает в будущем гибель, и, значит, нужно думать о «новых землях»; в-третьих, Землю может постичь какая-либо катастрофа, в особенности экологическая; в-четвертых, она мала и не способна обеспечить средствами к жизни не только многочисленные воскрешенные поколения, но и растущее человечество. Кроме того, Федоров просто верил в то, что «человечество не может удовлетвориться тесными пределами Земли, только земным». Оно всегда стремилось в мистических экстазах, в религиозных опытах «восходить» на небеса. Федоров сформулировал двуединую задачу воскрешения и покорения

космоса: без обладания космосом невозможно одновременное существование воскрешенных поколений, а без воскрешения невозможно полное обладание космосом. Идеино значимыми для судеб человечества оказываются многие идеи Федорова, особенно связанные с объединением людей и народов, единой целенаправленной деятельностью человечества, решением проблем экологии, управления природными стихиями, освоением космоса.

Вплоть до начала XX в. в естествознании господствовал геоцентризм, считалось, что физика, химия, биология, метеорология и другие его области имеют силу только для Земли. Однако развитие самой науки привело к иному представлению. Его выразил К. Э. Циолковский (1857 – 1935), тогда скромный учитель физики и математики женского епархиального училища в Калуге. Основой всего сущего многообразия предметов и явлений он всегда считал «материю», которую отождествлял, как и многие из естествоиспытателей вплоть до наших дней, с веществом. Есть ли что в мире отличное от материи? Это вопрос спорный, и наука не может ответить на него категорически. Так писал он в 1903 г., имея в виду полемику среди философствующих физиков. Что касается светоносного эфира, то, по его мнению, странно было бы его сущность не признать материальной. В разрабатывавшейся им «космической философии» центральное место занимал монизм как принцип единства Вселенной, в познании которого ключевую роль играло элементарное начало – «чувствующий атом» как бессмертное элементарное существо, претерпевающее различные судьбы, путешествуя из одной «организации существа» в другую. Обмен атомами в космосе понуждает все разумные существа к нравственной взаимосвязи и к заботе о мировом целом, где атомы рассеиваются после исчезновения их обладателя и переселяются в иные органические или неорганические образования. Исходя из этого, Циолковский строит свою «космическую этику», согласно которой добром признаются процессы усложнения во Вселенной, поскольку «блаженство» атомов обеспечивается их пребыванием в наиболее сложных, внутренне благоустроенных организмах. Наличие Вселенной свидетельствует, согласно ученому, о торжестве творческих, противостоящих тенденции к мировой смерти (антиэнтропийных) сил жизни и разума. С этих позиций космологический процесс предстает как ряд цикличностей (периодичностей) усовершен-

ствования бытия. Разумные существа, населяющие мироздание, давно наладили благополучный ход космической эволюции, а Земля с ее муками биологического и социального развития оставлена ими как своего рода «заповедник» для естественного становления и обновления жизненных форм, в том числе совершенствования социальных отношений, и в этом смысле наша планета уникальна в мировом пространстве. В свете этих предположений и осуществлялось Циолковским нетрадиционное переосмысление философских проблем (смысла жизни, смерти и бессмертия, добра и зла и т. д.). Возникновение разумных форм, по Циолковскому, знаменует как бы «пробуждение» природы, а сам разум выступает основной движущей силой восхождения космической материи к высшим степеням совершенства. В связи с этим видное место в его рассуждениях занимает план рационального переустройства социума. Многие здесь напоминают утопические проекты с их предвосхищением элементов тоталитарных режимов; будущее планетное общежитие своеобразным образом выстраивается из конгломерата демократических и элитарных, технократических и абстрактно социалистических постулатов. Рационализация всеобщего человеческого бытия, как считал Циолковский, предопределена исторически неизбежным выходом человечества в космос, освоением людьми мирового пространства. Свою концепцию он противопоставлял как религиозному дуализму духа и тела, так и «пессимистическому материализму» (по его терминологии), не отвечавшему, с его точки зрения, на вопрос о вселенских целях жизни. Не будет преувеличением назвать Циолковского апостолом космической эры. Своими идеями, расчетами и проектами он действительно возвестил человечеству новую эру – неизбежный выход его за пределы Земли и тем самым начало новой его истории. Он предложил технический способ вырваться из плена земного тяготения – реактивное движение. В статье Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами» на основании простейших законов классической механики (закон сохранения количества движения и закон независимого действия сил) была разработана теория полета ракеты в среде, свободной от силы тяжести и сопротивления воздуха, дана формула основной закономерности такого движения («формула Циолковского»), представлен принципиальный проект жидкостной ракеты, оборудованной специальными органами управления, и тем самым впервые

обоснована возможность использования реактивных аппаратов для межпланетных сообщений. Циолковский сделал предметом науки и практики новый (хотя людям и давно известный) тип движения и увидел в нем лишь средство осуществления более широкой цели, нежели просто эффективный способ передвижения: распространение человеческой цивилизации за пределы Земли, расселение людей в Солнечной системе и далее в мировом пространстве. Он как бы снял с человека многовековой комплекс сознания собственной неполноценности перед лицом космоса. В космической экспансии Циолковский видел залог бессмертия человечества. Выход человека в космос он справедливо расценивал как исторический скачок, новое качество цивилизации, которое должно характеризоваться не только весьма высокой технологической базой, но и высшим совершенством общественной организации и социального управления.

С идеями и трудами В. И. Вернадского (1863 – 1945) тесно связано сегодняшнее развитие всего комплекса наук о Земле. Творчество Вернадского уже в начале столетия наметило в естествознании поворот от дифференциации, дробления наук к их интеграции, синтезу. Если наука – это отражение, зеркало объективного мира в сознании человечества, то отныне россыпь не связанных друг с другом «осколков» картины мира стала все чаще объединяться в органическую целостность. Интегральный, комплексный подход к изучению природы привел Вернадского к разработке учения о взаимодействии земной коры с прилегающей к ней атмосферой и о биосфере как результате этого взаимодействия, об охваченной жизнью оболочке планеты. Особая, превращенная форма этого вещества – человек – в нашу эпоху становится мощной геологической силой, преобразующей всю географическую среду. Вернадский впервые заявил о Земле как о согласованном в своих частях «механизме», изучение частностей которого должно вестись в теснейшей связи с представлением о нем как о целом, причем не замкнутом в себе, а взаимодействующем с окружающей средой, каковой выступает «космическая среда мира». И в биосфере он учил видеть одновременно земное и космическое. Потoki космического вещества и разного рода внешних излучений придают земному веществу совершенно необычные свойства, главное из которых – пронизанность свободной энергией, способность производить работу. В результате лик Земли меняется... Согласно Вернадскому, в

верхней поверхностной «пленке» нашей планеты переплетаются не случайные, единичные, сугубо земные процессы – в них следует искать черты космоса, особенности его фундаментального строения и истории. Биосферу невозможно понять в явлениях, лишь в ней происходящих, нужно отчетливо видеть проявление в ней космических факторов. Вернадский полагал, что она в такой же степени есть создание Солнца, как и проявление процессов Земли. Поэтому древние представления о «тварях Земли», в частности о людях как детях Солнца, гораздо ближе к истине, чем думают те, которые видят в них только создания случайных изменений земного вещества, земных сил. По его мнению, они являются результатом сложного космического процесса, необходимой и закономерной частью стройного космического механизма. Мысль Вернадского многократно обращалась к загадке жизни, а с нею и к тайне человеческого существования. И в том, что мыслящий человек пытается определить свое место не только на нашей планете, но и в космосе, он видел самое глубокое проявление самосознания. Он был убежден, что по мере дальнейшего развития цивилизации люди будут все глубже осмысливать эту тайну и все отчетливее будет выявляться космический характер планетных процессов. Благодаря Вернадскому к биологическим представлениям о жизнедеятельности прибавились достижения других, ранее не соприкасавшихся с этим предметом областей знания – мир космоса и мир атомов, в которые, в свою очередь, врываются новейшие идеи и методы, менявшие в конечном счете все содержание науки. С успехами естествознания он связывал и новое качество цивилизации, к которому планета, по его мнению, неуклонно движется. Процесс становления этого нового качества он назвал переходом от биосферы к ноосфере («сфере разума»), к новому состоянию земной оболочки, характеризующемуся пронизанностью научной мыслью и сознательно организуемой на основе ее целенаправленной деятельностью человека. Проявление научной мысли в эволюционном процессе жизни планеты Вернадский считал событием величайшей важности, превосходящим все до того имевшее место. В неизбежности становления ноосферы Вернадский усматривал слияние двух потоков: качественных изменений в науке и преобразований в социальных отношениях.

Лекция 13. ФИЛОСОФИЯ В РУССКИХ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

План

1. Философия в Санкт-Петербургской духовной академии.
2. Московская духовная академия.
3. Киевская духовная академия.
4. Казанская духовная академия.

Русское духовно-академическое философствование представляет собой сложное и разветвленное культурно-историческое образование, развивавшееся в рамках православной конфессии и генетически восходившее к самым ранним этапам русской религиозно-философской культуры. Она нашла свое отражение в учебных курсах, преподававшихся в русских духовных академиях, сформированных на основе Устава духовных академий 1809 г., а также в философском творчестве преподавателей этих академий. В начале XIX в. в России были сформированы четыре духовные академии – в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани.

Санкт-Петербургская духовная академия была открыта в столице Российской империи на основании Устава 1809 г. Первым оригинальным философом в академии был Ф. Ф. Сидонский (1805 – 1873). В основном своем философском труде «Введение в науку философии» (1833) Сидонский усматривал задачу философского знания в том, чтобы обосновать «учебное (т. е. научное) решение вопроса о жизни Вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и проведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность». Сидонский считал философию своеобразной эмпирической метафизикой и полагал необходимым выявить ее соотношение с «положительным» знанием, религией и наукой. Вопрос о делении философии Сидонский решал в духе античных стоиков, считая ее состоящей из логики, физики и этики. При этом логика, в свою очередь, включает собственно логику (проблемы природы самого мышления), гносеологию (предметное значение знаний) и идеологию (высшие философские понятия). Особое место в творчестве Сидонского занимала философская антропология, которая понималась им как своеобразная пропедевтика (подго-

товительная дисциплина) философии. Преемником Сидонского на кафедре философии академии стал В. Н. Карпов (1798 – 1867). Карпов был приверженцем христианизированного платонизма, осуществил первый научный перевод всех диалогов Платона, считая платонизм наиболее близким к христианству философским учением. В «Введении в философию» (1840) Карпов предпринял попытку построения системы так называемого философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном их существовании, а не выводились одно из другого. Основанием философии является, по Карпову, сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно как нечто реально существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует и к чему стремится. Таким образом, по мнению Карпова, в духе платонизма можно избежать односторонности в особой области метафизических исследований – психологии. Психологизм Карпова был связан с логицизмом онтологического характера. Большое влияние на Карпова оказало философское учение Г. С. Сковороды о трех мирах и двух натурах. Мир понимался им тройко: как чувственный, метафизический и абсолютный (абсолютное бытие). Соответственно и человек может входить в мир тройким образом: через внешние ощущения, через идеи, через духовное созерцание, связывающее его с Божеством.

Московская духовная академия была создана в 1814 г., но исторически восходит ко времени образования Славяно-греко-латинской академии (1685). В 1985 г. она отметила свой трехсотлетний юбилей. Первым профессором философии в академии был выпускник Санкт-Петербургской академии В. И. Кутневич. На протяжении всего XIX в. философскую кафедру академии занимали лишь три профессора – Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. И. Введенский. Их творчеством была создана московская школа философского теизма, ставшая высшим достижением русского духовно-академического философствования. Ф. А. Голубинский (1797/1798 – 1854) создал философскую систему, которую называл учением о Бесконечном Существовании. Его теоретическими источниками были платонизм, святоотеческая традиция и сложный конгломерат западноевропейских философских как рационалистических, так и мистических воззрений. Под фи-

лософией Голубинский понимал особое состояние духа, стремящегося к познанию истины, а круг ее проблем как три особые области: исследование деятельности человека, бытия природы и деятельности Существа Высочайшего. Рациональная в своей основе философия, по Голубинскому, нуждается и в сверхъестественном Откровении, которое в наиболее полном виде содержалось в учении учителей и Отцов Православной церкви. Философская система Голубинского о Бесконечном Существе носила ярко выраженный онтологический характер, подчиняя себе как второстепенное все гносеологические и антропологические проблемы философской метафизики. Он считал, что душа, как и внешний мир, подлежит ограничению, с одной стороны, пространством и временем, а с другой – категориями и законами разума.

В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828 – 1891) известен как систематизатор теистической философии, а основные идеи философского учения получили название системы трансцендентального монизма. В основной своей работе «Начальные основания философии» главную задачу философии он усматривал «в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия». Согласно требованиям научно-философского метода решение этой задачи возможно после предварительного исследования вопроса о познании, его возможности, достоверности и границах. Если содержанием философии выступает истина, которая являет собой общность идеальной и феноменальной сторон предмета, размышлял он, то саму философию можно определить как «науку об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, к их видимой связи и появлению в бытии феноменальном».

А. И. Введенский (1861 – 1913) общей целью своих философских и богословских воззрений считал стремление к формулировке и пропаганде «живого христианско-теистического мирозерцания». Особенностью Введенского как историка философии был его интерес к понятию причинности, что нашло отражение в работе «Закон причинности и реальность внешнего мира» (1901). Представляет интерес анализ Введенским проблемы взаимоотношения времени и вечности. С точки зрения философа, время есть не что иное, как своеобразная форма мирового исторического процесса, раскрывающегося в конечном счете как вечность, как символ усилий, употребляемых человечеством для того, чтобы войти своим знанием, волею и чувством в область вечного.

Киевская духовная академия имела исторические корни, восходящие к Киево-Могилянской академии (коллегии). Киевская школа философского теизма сопоставима с московской школой, но имела и свои особые отличия в философских ориентациях и стиле философствования. Первым профессором философии в ней стал И. М. Скворцов (1795 – 1863). Свое философствование Скворцов строил на анализе понятия истины, которая понималась им как воспринимаемая и познаваемая данность. В самом общем смысле непосредственное чувство истины трактовалось как вера в рамках первой формы познания, выступавшая основой всего умственного развития. Второй формой (или ступенью) познания считалось стремление «уразуметь» непосредственное содержание веры и возведение веры на «степень знания». Именно из этого стремления возникают наука и философия. Общую задачу философии Скворцов формулировал как необходимость анализа разумной природы человеческого духа и «открытие» в этой природе первоначальных и основных элементов истины. В соответствии со своим философским теизмом Скворцов усматривал конечную цель философствующего духа в покое и мире, обретавшемся не на пути философии, а на пути свершений Духа Божия, который является источником всякой истинной мудрости и разума. Истинная философия, таким образом, рассматривалась как путеводительница ко Христу, как посредница между естественным человеческим разумом и христианством. Преподаватель философии П. С. Авсенеv под психологией понимал науку, предмет которой состоял в том, чтобы «изъяснить являющееся нам устройство и жизнь души из ее чистого существа, дабы привести человека в истинное самосознание». Источниками психологии служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение. Умственная психология есть часть философии «и как часть свою жизнь получает от целого». Исходя из идей шеллингианства, Авсенеv обратился к «истории души», в которой он выделял три раздела: видоизменения личности, безличные состояния и состояния полного развития. Из выпускников академии наиболее известны И. Г. Михневич, О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич, которые стали профессорами философии Ришельевского лицея в Одессе, Киевского и Московского университетов. Общая задача философии определялась Гогоцким как стремление к познанию безусловного

начала вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу. Вершиной философской деятельности Гогоцкого стало издание «Философского лексикона» (1857 – 1873), который, по сути, был первой русской философской энциклопедией XIX в.

Среди всех русских духовных академий Казанская академия была самой молодой и создана лишь в 1842 г. Первым профессором философии был ученик Ф. А. Голубинского И. А. Смирнов-Платонов. Характерной особенностью академии было особое внимание к кафедре гомилетики, занимавшейся вопросами проповеднической деятельности, так как пребывание в среде мусульманского обитания требовало от научных учебных заведений ориентации на миссионерство. Именно в этой связи Казанский университет и академия стали научными центрами российского востоковедения. Одним из видных представителей духовного академического философствования в Казани был архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский) (1795 – 1868). Особую известность архимандрит Гавриил получил как первый историк русской философии. История философии понималась Гавриилом как «наука, излагающая достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки, дабы путем учения достигнуть мудрости». Мыслитель был убежден в том, что чистые теории идеализма, оторванные от опыта, как и эмпирическое философствование, обращены на ложные результаты. Истина возможна только при сочетании этих противоположных полюсов в высшем начале. Последняя часть «Истории философии» была посвящена русской философии, которая в своем основании содержит «рационализм, соображаемый с опытом», проверяемый Откровением, так как русский ум «покорился уму беспредельному». Делателями русской философии были, по мнению автора, греческое и русское духовенство. Выпускник Санкт-Петербургской академии архиепископ Никанор (А. И. Бровкович) (1826 – 1890/1891) был ректором Казанской академии (1868 – 1872), читал курс основного богословия. Главным его философским трудом является «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Под позитивной философией автор имел в виду такую философию, которая за истинное знание принимала только реальное, объективное знание. Какое же познание, по его мнению, было верным и истин-

ным? Только такое, которое в своих основоположениях опиралось или непосредственно на опыт, или на логически верные, строго позитивные, индуктивно-дедуктивные выводы. Центральной задачей, стоящей перед автором, было стремление объяснить, что «позитивным философским методом можно доказывать бытие как бессмертного человеческого духа, так и всесовершенного Духа Божественного». Выпускником академии был религиозный философ Виктор Иванович Несмелов. Основной темой философствования Несмелова стала проблема самоопределения человека в мире. С его точки зрения, начальный мир сознания может определяться в самом сознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий. Традиционный для духовно-академического философствования платонизм и связанные с ним христианизированные платонические установки о «телесном» и «духовном» в человеке наличествуют и в философской системе Несмелова, но развиваются в рамках его «нового» осмысления. В противоречивом единстве человек заключает в своей душе как «простые вещи мира», живущие по физическим и биологическим законам, так и «формы личности». Человек, отмечал он, конечно, может жить в мире по каким угодно соображениям или даже без оных, по самому факту своего рождения, но это недостойно его разума и свободы. Он соотносится и имеет связи не только с зоолого-животным миром, ему свойственно особое назначение, осознание которого придает людям различную ценность. Многие видят свое назначение в общем человеческом благе и служении ему – это высокая ценность, но она имеет «торговый» характер, за нее человек или даже человечество покупают себе определенное благо жизни. С другой стороны, есть люди, которые усматривают свое назначение в развитии самих себя по идеалу человечности и имеют несомненную ценность в себе самих, «но только ценность эта может быть ценностью простого самооболащания, если только она вместе с человеком погибает во мраке могилы. Кто видит свое назначение в бесконечном осуществлении вечной для него цели, тот может иметь и вечную ценность по содержанию той цели, какая осуществляется им».

Лекция 14. ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА В РОССИИ (80-е гг. XIX – НАЧАЛО XX в.)

План

1. Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева.
2. Экзистенциальный иррационализм Льва Шестова.
3. Интуитивизм и иерархический персонализм Н. О. Лосского.

В творчестве Н. А. Бердяева (1874 – 1948) нашла яркое выражение характерная для русской философской мысли религиозно-антропологическая и историософская проблематика, связанная с поисками глубинных основ человеческого существования и смысла истории. Его взгляды находятся и в русле четко обозначившейся в западноевропейской философии устремленности к постижению внутреннего духовного опыта человека, которая особенно проявилась в таких философских направлениях, как персонализм, экзистенциализм и др. Представители этого направления, отвергая господствовавшие в истории «классической» философии принципы рационализма (характерные прежде всего для философии Гегеля), обратились в своем творчестве к интуитивным, эмоционально-волевым и подобным способам освоения духовного опыта человека, его конкретного существования. Эту линию развития философской мысли называют экзистенциальной. Особенность способа философствования Бердяева состоит в том, что оно сопряжено с внутренним опытом, пропущено через личные чувства и переживания, нередко выражено в афористичной форме. Предмет и задачи философии Бердяев однозначно определяет с экзистенциально-антропологических позиций: философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни. Поэтому основной философской дисциплиной должна быть философская антропология. По Бердяеву, экзистенциальная философия призвана быть познанием смысла бытия через субъект, а не через объект. Смысл вещей раскрывается не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере – в духовном мире. Дух – это свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Духовная сила в человеке,

по Бердяеву, изначально носит не только собственно человеческий, но и богочеловеческий характер, поскольку ее корни заключены в высшем духовном существе – Боге. Хотя понимание Бердяевым задач философии во многом идет в русле идей основоположников философии экзистенциализма, но имеются и существенные отличия. Так, признавая М. Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов, Бердяев вместе с тем считает, что Хайдеггер, по существу, развивает не философию «экзистенции» (подлинного, глубинного бытия человека), а лишь философию наличного человеческого существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении «богооставленности». В противовес этому пессимизму он видит свою задачу в том, чтобы развивать экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, совершающуюся в самой глубине бытия человека. При этом используется метод творческой интуиции, интуитивного раскрытия универсального в индивидуальном, личностного характера духовно-религиозного опыта. Важнейшей категорией его философствования является личность. Окружающий человека объективный мир представляется Бердяеву не настоящим. За конечным скрыто бесконечное, дающее знаки о себе, о целых мирах, о нашей судьбе. Поэтому целью экзистенциального познания, считает он, должно быть не отражение объективированной действительности, а нахождение ее смысла. Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из которого исчезает экзистенциальность. Вследствие изначальной пораженности человека первородным грехом («падшими») происходит его подчинение условиям пространства, времени, причинности, выбрасывание человека вовне, иными словами – объективация. Это понятие – одно из важнейших в философии Бердяева. Оно образует как бы антипод другим основополагающим понятиям – свободному духу и творчеству. Объективация есть результат не только мысли, но и известного состояния субъекта, при котором происходит его отчуждение. Объективация умственных образований начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдореальности. Бердяев устанавливает следующие основные признаки объекти-

вазии: 1) отчуждение объекта (мира явлений) от субъекта бытия (личности); 2) поглощение неповторимо индивидуального безличным, всеобщим; 3) господство необходимости и подавление свободы; 4) приспособление к миру явлений, среднему человеку, социализация человека и др. В качестве форм объективированного мира Бердяев подвергает анализу дегуманизирующее воздействие на духовность человека различных экономических систем, техники, государства, церковных организаций и т. д. Процессу объективации, приводящей к отчуждению и разобщению, он противопоставляет возможность духовного восстания, общения в любви, творчества, преодоления эгоцентризма, признания каждой личности высшей ценностью. Понятие духа он не отождествлял ни с душой, ни с психическим. Что касается сознания, то оно не есть лишь психологическое понятие, так как в нем содержится конструирующий его духовный элемент. Сознание связано с духом. Только поэтому возможен переход от сознания к сверхсознанию. Дух есть действие сверхсознания в сознании.

Философские воззрения Льва Шестова (1866 – 1938) в силу их сугубой иррациональности и парадоксальности трудно подвести под какое-то общее определение. Мастер афористического философствования, «ниспровергатель» авторитетов мировой философской мысли, сторонник философии «абсурда» и «трагедии», «апофеоза беспочвенности» и декаданса, «из которого нет и не должно быть выхода», он занимает совершенно особое место в русской религиозной философии XX в. Шестов призывает признать реальность непостижимого, иррационального, абсурдного, не вмещающегося в разум и знание, противоречащего им, восстающего против логики и всего того, что составляет содержание привычного, обжитого, но нечеловеческого бытия. Иллюзии этого мира выглядят прочными и устойчивыми. Но как только заявляет о себе реальность непредвиденного, катастрофического и неосознанного, тогда обыденность предстает лживой и враждебной, мир – иллюзорным, идеализм – подделкой под реальность. Будучи реальностью, неизвестное так же, если не более, богато содержанием, как и известное. Единственное, что радикально отличает их, это невозможность неизвестного быть в то же время и известным, а известного – неизвестным. Но между ними есть своя диалектика взаимопревращений, «взаимопереодеваний». Шестов не останавливается на

простой констатации диалектики иррационального и рационального, известного и неизвестного, но идет дальше. Будучи сама проявлением свободы и спонтанности, философия должна охватывать неизвестное как таковое, но не в знании, а в каких-то «жизненных ситуациях и актах». «Экспериментальный» характер его предположений в духе абсурда преследует вполне человеческие цели: показать открытость, «негарантированность» всякого бытия, помочь людям обрести свободу поисков истины там, где ее обычно не ищут и не хотят искать. Еще одной существенной чертой философии Шестова является ее религиозная окрашенность. В ходе своей незаметной, но неуклонной эволюции к мировоззрению, основанному на библейских принципах (в основном ветхозаветных), его философия в качестве одного из объектов рассмотрения стала включать и трансцендентное (находящееся за пределами обычного существования). Бог, по Шестову, так же нем и иррационален, как и глубины человеческой души, подлинная истина, жизнь или природа. Это некая таинственная, абсолютно неизвестная сила, которая может открыться в трансценденции, пограничной ситуации, чуде. Шестова интересуют последние, или «проклятые», вопросы существования человека: смысл жизни, смерти, природы, Бога. При этом он исходит из предпосылки о реальности самой обращенности человека к жизнесмысловым и миросмысловым проблемам, к «началам» и «концам», об их действительности в душе всякого или почти всякого индивида. Для него ясно, что всякий человек в определенных обстоятельствах способен ощутить в себе и пережить потрясающее и захватывающее стремление осмыслить корни, судьбу и предназначение своего собственного существования, как и существования всего универсума. Указанное стремление проявляется у человека с наибольшей силой в пограничной ситуации. В общем смысле пограничная ситуация – это такое положение человека, когда он находится как бы на краю, на границе бытия в мире и собственного существования, это «положения, из которых нет и абсолютно не может быть никакого выхода...». Безнадежность, осужденность, одиночество, несчастье, болезнь, заброшенность, постылость, стыд, безобразие, страх, отчаяние, ужас, невозможность – вот только некоторые из многочисленных слов, с помощью которых Шестов описывает состояние пограничной ситуации. Размышления об экстремальных момен-

тах в жизни человека позволяли Шестову поставить ряд важных проблем философской антропологии. По Шестову, только в редкие минуты исключительных душевных подъемов и потрясений в человеке просыпается смутное и неясное сознание, что та прочность и устроенность, которых он успел добиться своими силами, есть только дань нашей ограниченности и слабости. Таким же всеобъемлющим понятием, как «истина» и «чудо», является для Шестова категория жизни. Все есть жизнь. Даже смерть рассматривается им в контексте перехода личности от одного порядка или состояния мира к другому либо как феномен, имеющий прямое отношение к человеческому существованию. С понятием смерти ассоциируются понятия страха и ужаса. Они суть показатели несовершенности жизни и вместе с тем состояния предызначальности, предбытия. По мнению Шестова, природа, как и человек, одновременно ведает (по стремлению, замыслу) и не ведает (по результату), что творит.

Отправной точкой философских исследований Н. О. Лосского (1870 – 1965) оказалась гносеологическая проблематика, которой был посвящен его труд «Обоснование интуитивизма» принесший автору широкую известность. Придя к выводу, что предмет непосредственно дан нашему познанию в опыте, Лосский называет свою теорию познания эмпиризмом. Лосский считает, что весь мир, включая природу, других людей и даже Бога, познается нами так же непосредственно, как и мир субъективный, мир нашего «Я». Мистический эмпиризм утверждает возможность непосредственного знания не только отвлеченно-рациональных форм – идеальных сущностей, сверхчувственных идей, но и мира сверхчувственных существ, или субстанций, которые суть конкретно-идеальное бытие. Лосский, таким образом, допускает не только чувственную и интеллектуальную интуицию, но и сверхчувственный опыт, интуицию мистическую. Интуитивизм Лосского есть последовательно развернутое учение об открытости сознания. Лосскому необходимо было дать ответ на кардинальный для интуитивизма вопрос: как возможно такого рода непосредственное знание мира чувственного, идеального и даже запредельного, металогического – божественного? Ответ на этот вопрос уже предполагал выход из сферы гносеологии к ее онтологическим предпосылкам, т. е. метафизике. Собственно, эта метафизическая предпосылка интуити-

визма Лосского в самом общем виде сводится к утверждению, что «все имманентно всему», к тезису, который возник у него в минуту озарения. Это значит, что мир есть некоторое органическое целое и индивид в нем не есть нечто обособленное, замкнутое в себе, он внутренне связан со всем остальным миром, со всеми существами в нем. Лосский подчеркивает, что созерцание других сущностей такими, каковы они в подлиннике, возможно благодаря единосуцию, которое существует между познающим индивидом и всеми элементами мира. В силу этого единосуция между индивидом и познаваемым им миром устанавливается гносеологическая координация. С помощью учения о гносеологической координации и предсознании Лосский хочет справиться с проблемой, которую нелегко решить в рамках учения о полной принадлежности сознанию всего мирового сущего. В самом деле, с этой точки зрения человек, во-первых, должен обладать всей полнотой знания о сущем и, во-вторых, не может заблуждаться, поскольку предмет – и чувственный, и идеальный – полностью открыт ему. Но если гносеологическая координация как отношение субъекта со всеми другими сущностями в мире еще не есть познание, если это отношение имеет место на предсознательном уровне, тогда понятно, что в сферу нашего сознания и соответственно познания вступает только малая, незначительная часть объекта, а именно та, на которую мы направляем свое внимание. Но все-таки остается пока неясным, как же при единосуции субъекта с миром оказываются возможными заблуждение, ошибка, ложное умозаключение, примеров которых в истории познания мы видим предостаточно. Это нелегкий вопрос для теории интуитивизма. К нему обращается Лосский в более поздних своих работах, указывая на то, что наше сознание подчас производит субъективный синтез из непосредственно воспринимаемых данных, смешивая действительное восприятие с воспоминаниями или с субъективными ожиданиями. Таковы случаи иллюзии... Согласно интуитивизму и реализму представляемые элементы иллюзии суть не субъективно-психические переживания, а транссубъективные данные прошлого опыта, оторванные от своего места и времени и спаянные субъектом с данными настоящего времени и места. Таким образом, иллюзия есть субъективное сочетание транссубъективных элементов опыта.

Лекция 15. «КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ» С. Н. ТРУБЕЦКОГО

План

1. С. Н. Трубецкой о греческой философии.
2. Учение о сознании и универсальной чувственности.
3. Гносеология С. Н. Трубецкого.

Наиболее известные произведения С. Н. Трубецкого (1862 – 1905) посвящены античной философии – это «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории». Если в первом исследовании в центре внимания – классическая греческая философия, начиная с ее первых шагов в VI в. до н. э., то предметом второго исследования стали эллинистическая эпоха и характерное для нее учение о Логосе, в частности у Филона Александрийского, в дохристианском и христианском гностицизме, в иудаизме и раннем христианстве. Одна особенность отличает эти работы Трубецкого – он считает невозможным изучать историю философской мысли вне связи ее с историей религиозного сознания. Трубецкой убежден в том, что философия не противостоит религии и что античность в своем философском развитии вела к изживанию политеизма и тем подготовила почву для восприятия христианства. Христианское богословие воспринимается как результат встречи двух различных, но шедших навстречу друг другу традиций, а не как чужеродная прививка к евангельскому христианству греческого натурализма. Понятие Логоса, по словам Трубецкого, связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось и которое усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи. Подобно А. С. Хомякову и И. В. Киреевскому, Трубецкой придавал большое значение вере, считая ее одним из главных свойств человеческого духа, и при этом не только не противопоставлял веру разуму, но, напротив, искал их гармонии и единства. Здесь он был близок к воззрениям В. С. Соловьева. Трубецкой приходит к выводу, что «христианское содержание не укладывалось само собою в ту концепцию о Логосе, какую мы находим у Филона или вообще в греческой философии. Отсюда в пределах самого учения о Логосе явилась борьба противоположных элементов христианских и нехристианских, окончившаяся торжеством христианской идеи в православной ее форме». Как и для Соловьева, для Трубецкого разум – это не только теоретический, но прежде всего практический разум, т. е. нравственность, стремление к

добру, любовь к ближнему. Отсюда Бог – это любовь. И именно христианство, по Трубецкому, соединило в себе правду «Афин и Иерусалима». «Учение о Логосе в его истории» Трубецкого не потеряло своего значения и в наши дни. Обращаясь к истории, философ искал ответ на жгучие проблемы современной ему мысли. Задаваясь вопросом, а как это на самом деле было, и стремясь освободиться от субъективных пристрастий, от модернизации исторического прошлого, историк, однако, не может не соотносить проблемы, волновавшие мыслителей прошлого, с современными проблемами. И это необходимое условие для понимания единства историко-философского процесса. Трубецкой был убежден в том, что только глубокое знание истории философии может служить фундаментом для дальнейшего творческого развития мысли.

Исследование «О природе человеческого сознания» – это попытка разрешить одну из центральных проблем, обсуждавшихся как в античной и средневековой, так и в новой философии, – проблему отношения рода к индивиду, общего к частному, государства к гражданину, общества к личности. Обращаясь к истории философии, Трубецкой показывает, что большинство философских учений принимали в качестве основополагающего либо индивидуальное, либо общее; это особенно ярко видно в средневековых спорах номиналистов и реалистов. Парадокс философии Нового времени, согласно Трубецкому, состоит в том, что, провозгласив идею личности, она в то же время не смогла обрести именно личность. Идеей личности он называет то, что в свое время Гегель назвал «принципом субъективной достоверности», действительно отличающим Новое время как от Античности, так и от Средних веков. И неудивительно, что традиционно философская проблема об отношении единичного к общему предстала в Новое время как вопрос о природе человеческого сознания, который звучит так: «Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, точно ли самое познание его вообще?» Показав невозможность объяснения сознания ни как принадлежности отдельного эмпирического индивида, ни как продукта универсального бессознательно-родового начала, Трубецкой пришел к выводу, что личное, конечное сознание может быть понято лишь при допущении соборного, коллективного сознания. Только признав «коренную коллективность», «органическую соборность» человеческого сознания, пишет он, «мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким

образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи...» Идея соборности, убеждение в том, что личность не может быть мыслима вне общественного целого, не есть открытие Трубецкого; эта идея принадлежит славянофилам, критиковавшим европейскую философию за ее индивидуализм, распространявшийся как на трактовку познания, так и на понимание человека. Трубецкой расходился со славянофилами по вопросам общественно-политическим, историческим, церковным, но в понимании человека и природы человеческого знания во многом был с ними согласен. Познание он рассматривал как живой и универсальный процесс, осуществляемый людьми совместно. Итак, сущность сознания – в его соборности. Личность и соборность предполагают друг друга. «Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным». Общее согласие, или единогласие, человек непосредственно усматривает в своем сознании. Этот внутренний критерий, этот собор, «который я держу внутри себя со всеми», оказывается условием и предпосылкой собора внешнего, осуществляемого во внешнем собрании, внешнем общении с другими людьми. Есть и еще одна тема, затрагиваемая Трубецким в работе «О природе человеческого сознания», к которой он впоследствии обращался неоднократно. Не признавая субъективности человеческого мышления, не желая ограничивать разум только трансцендентальным субъектом и делая его поэтому принадлежностью субъекта вселенского, Трубецкой заявляет, что и чувственность тоже не есть нечто присущее только индивидуальному сознанию. В то же время он не идет так далеко, чтобы, подобно «наивному» сознанию, считать чувственные свойства вещей – цвета, звуки, запахи – их объективными качествами. Не без влияния кантовского учения о пространстве и времени как априорных (доопытных) формах чувственности он приходит к мысли, что существует некоторая всеобщая чувственность. Но в отличие от Канта, который не задается вопросом о сущности указанных априорных форм чувственности, ограничиваясь их познавательной функцией, Трубецкой пытается объяснить их с точки зрения метафизики.носителем универсальной чувственности, считал он, является особый субъект, отличный от Бога, мировая душа. Трубецкой поясняет, что вводит свое понятие мировой души, или мирового субъекта, с целью избежать пантеизма, склонного отождествлять «мировой субъект» с Богом. «Надо прежде всего решить, есть ли Вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или

она есть живое, одушевленное целое. Есть много аргументов в пользу того и другого предположения. Я разделяю последнее, т. е. признаю мир одушевленным». Вслед за античными философами – Платоном и неоплатониками, а также солидаризируясь с Соловьевым, Трубецкой считает мир одушевленным организмом. Эта идея воспринята затем представителями русского космизма, в частности В. И. Вернадским. Рассматривая весь чувственный мир как единое космическое существо, живое и одушевленное, Трубецкой тем самым решительно выступает против механистического подхода, сводящего все живое, в том числе и мысль, к механическому движению атомов. Учение Трубецкого об универсальной чувственности имеет и еще один важный аспект – в нем нашла свое выражение мысль о несводимости к механическим основаниям так называемых чувственных (вторичных) качеств.

Наиболее полное изложение своих воззрений Трубецкой принял в работе «Основания идеализма», послужившей как бы связующим звеном между трудами «О природе человеческого сознания» и «Учением о Логосе в его истории». Именно в «Основаниях идеализма» обрисованы основные черты «конкретного идеализма», как Трубецкой называл свое учение. Он видит сущность идеализма прежде всего в признании универсального разума, или Логоса, как начала объективного, всеобщего, составляющего основу и самого мира, и человеческого разума, предпосылку объективности человеческого познания. Но идея универсального разума в метафизических течениях XX в. оказалась в значительной мере потесненной: отдано было предпочтение непосредственному переживанию, интуиции, чувству, ориентации на язык, а не на Логос в традиционном значении. Трубецкой подчеркивает, что конкретный идеализм не может быть беспредпосылочным мышлением, которого требовала гегелевская философия. Как и Соловьев, Трубецкой в качестве исходного понятия философской системы полагает не отвлеченное понятие (таким у Гегеля является «чистое бытие»), а конкретное сущее, самобытное реальное существо, которое является субъектом всех тех определений, тех предикатов, которые в нем открывает мышление. Сущее как раз предшествует всякой мысли о нем, оно и составляет ту предпосылку философского мышления, то его «начало», от которого необходимо отправляться, чтобы не впасть в искушение панлогизма, т. е. рождения из отвлеченной мысли всего богатства ее определений. Учение о предпосылочности философии и тезис о вечном актуальном сознании, предшеству-

ющем всякому конечному становящемуся сознанию, – это два взаимно связанных момента. Конкретный идеализм Трубецкого, требующий допустить бытие (точнее, сущее) раньше всякого мышления, предполагает религиозное мирозерцание. Очень современно звучит поправка Трубецкого к положению Декарта «мыслю, следовательно, существую», которое воспринималось обычно как попытка предположить мышление бытию мыслящего. Трубецкой здесь предвосхищает ту критику отвлеченного рационализма, как и философии, исходящей из тождества мышления и бытия, которая была осуществлена спустя почти полвека в экзистенциализме. Но при этом он стремится остаться на почве рационализма, что существенно отличает его от господствующей тенденции философии XXI в. Доказывая, что бытие, сущее не сводится к логической идее, что общие понятия нашего ума, т. е. логические категории (причинность, необходимость и т. д.), суть только основные типы отношения мысли к своему предмету, Трубецкой в то же время признавал духовность и разумность всего реального, универсальные разумные законы, законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь как природы, так и человека, и которые в конечном счете могут быть постигнуты средствами человеческого разума. Однако при этом разум не рассматривается Трубецким в качестве единственного источника познания. Как в человеке можно выделить три основные способности – чувственное восприятие, мышление и волю, так и познание осуществляется с помощью опыта, обусловленного априорными законами нашего восприятия (универсальной чувственности), разума, который устанавливает закономерную связь явлений, и, наконец, веры, устанавливающей реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ. Эти три источника знания выполняют различные функции: чувственность дает нам являющуюся действительность в ее индивидуальности; мышление позволяет установить всеобщие связи в этом являющемся мире, всеобщую соотносительность сущего; а вера открывает нам субстанциальное глубинное бытие сущего, ибо последнее не дано ни чувственности, ни разуму. В познавательной деятельности необходимы все три составляющие: чувство, мысль и вера. Понятие «соборное сознание», которое предполагает единение людей, их согласие и любовь, и понятие «вера» тесно между собой связаны. Но при этом вера у Трубецкого не противостоит разуму. Учение Трубецкого не иррационализм: философ остается приверженцем Логоса, дополненного верой, ибо убежден, что в основе мира – духовное разумное и любящее начало, а по-

тому мир в сущности своей благ. Придавая столь кардинальное значение вере, Трубецкой пишет: «Человека нередко определяли как животное двуногое, животное разумное и словесное, животное политическое. Можно также определить его как животное верующее... человек верит в определенный смысл мира и в смысл существования, в безусловную цель, идеал своего существа. И когда такая вера у него отнимается, существование его представляется ему бессмысленным, бесцельным, случайным и лишним». Утрата веры, таким образом, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису. Подобным недугом, считал Трубецкой, больно и русское общество в результате разложения традиционных основ быта и нравов и отсутствия новых жизнеспособных верований. Анализируя социальную и духовную ситуацию в России начала XX в., Трубецкой видел большую опасность в нарастании настроений взаимной ненависти и насилия, и не только в обществе, но, что самое горькое, в художественной литературе, которая «более всякой другой служила великому делу совести».

Лекция 16. НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО И НЕОКАНТИАНСТВО В РОССИИ (80-е гг. XIX – НАЧАЛО XX в.)

План

1. Неогегельянство (Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев).
2. Неокантианство (А. И. Введенский, И. И. Лапшин).

На рубеже XIX – XX вв. возрождается понятие естественного права. Опираясь на методологию новейших философских школ (неокантианство, неогегельянство, герменевтика, экзистенциализм, неотомизм и др.), естественно-правовая теория отодвигает на второй план позитивизм и идеи историзма и пытается дать свою модель развития общества. Во второй половине XIX в. формируется так называемая государственная школа в русской историографии. Представители этой школы (Б. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, А. Д. Градовский, В. И. Сергеевич, В. О. Ключевский, П. Б. Струве, П. Н. Милюков и др.), анализируя историю России, пытались открыть ее закономерности в контексте развития русской государственности. Государственная школа проявилась в русской философии права, испытавшей значительное влияние со стороны таких общепризнанных сторонников активной роли государства, как Т. Гоббс и Гегель. Ярким представителем этой школы является Б. Н. Чичерин (1828 – 1904) – философ, правовед, историк, социолог. Его философско-правовые

воззрения изложены в сочинениях «Собственность и государство», «Курс государственной науки», «Философия права». Вместо гегелевской триады (тезис – антитезис – синтез) Чичерин выдвинул идею четырехзвенного саморазвития любого предмета: начальное единство, раскалываясь на две противоположности, обретает себя в конечном единстве. В человеческой истории саморазвитие Абсолютной сущности (Бога) протекает в практической (покорение природы, экономика, гражданский быт, политический строй) и теоретической (искусство, наука, философия, религия) сферах. Поскольку последняя является определяющей, открытие законов саморазвития Абсолюта ведет, по Чичерину, к пониманию закономерности процессов, происходящих в обществе, государстве, праве. Политико-правовые воззрения Чичерина, имея много общего в формальном плане с философией права Гегеля, в отличие от нее носят более индивидуалистический характер и в большей степени пронизаны либеральным началом. С точки зрения Чичерина, личность есть основа социальной жизни, субстанция общества; она представляет собой единичную метафизическую сущность, обладает свободой воли и сознанием связи с Абсолютом. Будучи самоценной и выступающей всегда в виде цели, а не средства, личность с необходимостью приходит к идее права, которая становится объединительной социальной основой. Именно поэтому Чичерин определяет право как внешнюю свободу человека, выраженную в законе. Право приобретает у него характер объективированной идеи свободы, проходящей в своем развитии три стадии: стадию внешней свободы (право), стадию внутренней свободы (нравственность) и стадию общественной свободы (соединение права и нравственности в семье, гражданском обществе, церкви и государстве). Критерием законодательства выступает у Чичерина естественное право. Руководящим началом естественного права является (помимо свободы) справедливость, которую он вслед за Аристотелем подразделяет на уравнивающую и распределяющую. Если уравнивающая справедливость находит свое воплощение во внешней свободе (юридическое формальное равенство), то распределяющая – в общественной (фактическое неравенство в обществе). Юридическое равенство и фактическое социальное неравенство Чичерин находил естественным, коренящимся в природном и божественном миропорядке. Подобно Аристотелю и Гегелю, Чичерин полагал, что реальному государству предшествует идея государства, исходящая от Абсолюта и выражающая predetermined им цели. Совпадающее в целом логическое и историческое раз-

витие государства проходит у него по четырехзвенной схеме: стадия первобытного единства (соединенность гражданского общества, семьи, церкви, государства), период раздвоения (социальное целое полярно разделено на гражданское общество и церковь, между которыми исчезает государство) и конечная ступень высшего единства (государство появляется как высший союз, объединяющий и сдерживающий противоборствующие стремления других социальных образований). В отличие от классического либерализма, сводившего роль государства в обществе к минимуму, Чичерин полагал, что государство является вершиной социального развития и наиболее гармонично соединяет в себе основные элементы других общественных союзов (семья, гражданское общество, церковь). Но государство, в трактовке Чичерина, не поглощает общество, а лишь возвышается над ним. Исходя из задач государства (охрана права и осуществление целей идеального целого), Чичерин кладет в основу взаимоотношений государства и общества принцип свободы. В этом плане он различает свободу индивидуальную, общественную и политическую. Индивидуальная свобода, по Чичерину, есть источник общественной свободы. А поскольку гражданское общество представляет собой союз частных лиц, то совокупная общественная свобода – это многократно сложенная индивидуальная свобода. Государство, несмотря на то что оно является высшим союзом и стоит над обществом, произрастает из него и черпает в нем свои силы. Иначе говоря, политическая свобода, нормы властных отношений задаются гражданским обществом, вырабатываются в его недрах. Поэтому связь между личной свободой, свободой общественной и политической представляется Чичерину непосредственной. Там, где нет широкой гражданской свободы, делает он вывод, отсутствует свобода и политическая. Общественная свобода служит гарантией свободы политической, а также гарантией и дополнением свободы индивидуальной. Ограничение монархической власти Чичерин связывает с господством права и законов. Закон выступает как связующее звено государственного союза, олицетворение юридической и нравственной связи между властью и подвластными. С одной стороны, он устанавливает правомерное господство общего интереса над частным, а с другой – ограждает свободу частных лиц. Государство, по Чичерину, нравственно настолько, насколько оно управляется законом. Оценивая российскую монархию как исторически необходимую и отвечающую внутренним потребностям русской нации, Чичерин в последние годы своей жизни стал выступать за ее

конституционное ограничение. В этом плане он был одним из тех представителей либерального консерватизма в России, которые предлагали гибко сочетать традиционную российскую государственность с идеями либерального конституционализма.

Признанным главой школы естественного права в России был П. И. Новгородцев (1866 – 1924) – правовед, философ, социолог, профессор Московского университета. Многоплановая по содержанию философия права Новгородцева наиболее полно представлена в его обобщающем труде «Введение в философию права». По Новгородцеву, разумное начало в личности есть присущая ей автономная нравственная идея. Разум является единственным источником идеи должного, морального закона, который представляет собой факт чистого сознания, безусловно достоверен сам себе, независим от исторической необходимости. Сущность морали проявляется в ее формализме, индивидуализме, абсолютизме, что определяет ее критическую функцию по отношению к действительности и служит основой бесконечного нравственного совершенствования. Нравственная идея в качестве идеала всегда императивна (повелительна), не связана с конкретным содержанием, существует исключительно в личностном сознании, имеет абсолютную ценность. Будучи приложена к сфере социальных отношений, она, как полагает Новгородцев, приобретает форму естественного права, неизменной идеальной нормы с меняющимся содержанием. Она позволяет установить возможность синтеза личного и общественного, определить соотношение относительного и абсолютного, разрабатывать социальные идеалы. Абсолютная основа естественного права раскрывается в моральной идее личности, которая выступает идеалом и целью самой себя и критерием оценки существующей политико-правовой реальности. Автономная моральная личность представляет собой основу идеального общественного устройства, ее естественно-правовой идеал служит средством организации правопорядка и политических институтов. А так как между идеалом и реальностью, считает Новгородцев, всегда существует разрыв, то личность как носитель естественно-правовой идеи постоянно конфликтует с действующим законом, стоит в оппозиции к государственной власти. В этом несоответствии Новгородцев усматривает источник кризиса правосознания, который, по его мнению, в конце XIX – начале XX в. глубоко затронул классическую теорию правового государства и демократические институты Запада. В результате возникло неразрешимое противоречие между свободой и демократи-

ей, коренящееся, по Новгородцеву, в метафизической природе личности, ее вечной неудовлетворенности наличным порядком и стремлении к абсолютной свободе. Новгородцев призывает отказаться от традиционного формально-юридического правосознания в пользу нравственно-психологического и религиозно-метафизического понимания взаимоотношений государства и личности, что нашло отражение в его концепции абсолютного социального идеала. Эта концепция знаменовала его переход на позиции консервативного либерализма в духе умеренного славянофильства, формулировалась им как принцип всеобщего свободного универсализма, где свобода, равенство и всеобщность объединения лиц сочетаются в свободной солидарности всех. Подобный идеальный социальный универсум (генетически связан с положениями Платона, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого) представляет собой развивающуюся нравственную идею (нравственный закон – естественное право – абсолютный идеал), эволюцию представлений личности от осознания ею своей нравственной природы к формированию требований нравственной организации общества, принципов оптимального сочетания государства и личности.

Ряд русских профессоров конца XIX – начала XX в., таких как А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, историки русской философии относят к неокантианству. А. И. Введенский (1856 – 1925) в своих работах «Логика как часть теории познания» (1909) и «Психология без всякой метафизики» (1914) ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, настаивающий на непротиворечивости знания, что является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени он стал называть свое учение не критической философией, а логицизмом, считая его дополнительным способом обоснования истинности философского учения Канта. Критическая философия Введенского допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание (т. е. знание, основанное на опыте) и постижение посредством веры. В статье «О видах веры и ее отношении к знанию» он трактовал веру как «состояние, исключаящее сомнение иначе, чем это делается при знании». Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения критицизма, но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но ее

не в состоянии обосновать никакая наука. Кантианские взгляды Введенского оказали значительное влияние на его ученика И. И. Лапшина (1870 – 1952). Лапшин не во всем был согласен со своим учителем и не увлекался метафизическими построениями. Общность с критической философией Канта проявлялась у него в основном в сфере гносеологических разработок. Общую схему познания он почти полностью перенял у Канта, считая, однако, что последний недостаточно выяснил вопрос об отношении законов, которым подчиняется мышление, к различным формам познания, проявляющимся в опыте. Лапшин ставит задачу выяснения того, в каком отношении находятся законы мышления, категории и чувственное содержание опыта (ощущения). Достоинство кантианства Лапшин видел в выведении познавательной деятельности из трансцендентального единства апперцепции (т. е. из единства самого познающего субъекта, который с помощью категорий рассудка конструирует свои объекты), иными словами, в сведении субъективности к логическому единству сознания.

Лекция 17. МАРКСИЗМ В РОССИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX в.)

План

1. Ортодоксальный марксизм Г. В. Плеханова.
2. Неортодоксальный марксизм А. А. Богданова.
3. Диалектический материализм В. И. Ленина.

Г. В. Плеханов (1856 – 1918) вошел в интеллектуальную историю России как философ, публицист, первый русский теоретик и пропагандист марксизма, выдающийся деятель международного социал-демократического движения. В своих социально-политических воззрениях Плеханов был сторонником социализма как конечной цели рабочего движения. В философии истории Плеханова отчетливо просматриваются две группы проблем: одна идет непосредственно от исторического материализма Маркса, другая – от философии истории Гегеля. Исторический материализм интерпретируется не только как метод познания истины в общественных явлениях, но также как «материалистическая философия истории» и «социальная философия». Исторический материализм, по Плеханову, несводим к «материализму экономическому», поскольку основоположники марксизма придавали большое значение политическому строю общества, политике во-

обще. Основными проблемами исторического материализма он считал: общественное бытие и общественное сознание; способ производства; производительные силы и производственные отношения; экономический базис, политическую и идеологическую надстройки; классовую структуру общества; идею отрицания в истории; закономерности классовой борьбы и социальных революций; необходимость и случайность в обществе; необходимость и свободу; объективное и субъективное, роль личности в истории. В особую группу философско-исторических проблем он выделял проблемы философии русской истории. Философия истории в представлении Плеханова это такая концепция исторического процесса, которая стремится найти объяснения ему из одного принципа и в которой решается вопрос о конечной причине общественного развития. Логически исходным пунктом истолкования материалистического понимания истории как философии истории является Марксов анализ проблемы взаимоотношения человека и природы, из которого Плеханов выводил исходный пункт своего анализа – учение о способе производства. Основную идею Маркса он усматривал в двух пунктах: 1) производственные отношения определяют все другие отношения, существующие между людьми в их общественной жизни; 2) производственные отношения, в свою очередь, определяются состоянием производительных сил. Хотя в исторической концепции Плеханова базовой категорией выступают производительные силы, и он всячески подчеркивал, что взаимодействие производственных отношений и производительных сил является причиной социального движения, имеющего свою логику и законы, независимые от естественной среды, фактически он ввел в свою концепцию категорию «географическая среда» как влиятельный фактор и переменную величину, оказывающую не непосредственное, а косвенное, но существенное влияние на состояние производительных сил. Помимо Маркса, на философию истории Плеханова оказали непосредственное влияние некоторые гегелевские идеи. Вслед за Гегелем он называл необходимым общественное явление, которое подготовлено всем предшествующим ходом развития, когда данный общественный строй сам из себя создает те силы, которые разрушают его и заменяют новым. Придерживаясь строгого детерминизма, Плеханов не отрицал случайности в истории, но настаивал на ее относительности, полагая, что случайность является лишь в точке пересечения необходимых процессов. Роль личности в истории, по Плеханову, не сводится к нулю: личность имеет большое влияние на судьбу об-

щества, придает индивидуальную физиономию историческим событиям; но это влияние определяется внутренним строем общества и его отношением к другим обществам. Великие личности являются орудиями исторического движения, они не могут изменить общего хода истории.

Особое направление в русской философской мысли 1900 – 1920-х гг. сложилось на базе переосмысления марксизма в духе социального активизма (А. А. Богданов, В. А. Базаров, А. В. Луначарский и др.). Представители этого направления видели в марксизме не столько познание «объективных законов», сколько теорию социальной организации окружающего нас мира. В качестве субъекта, творящего мир, они рассматривали социальные коллективы – классы, природа которых характеризовалась исходя из учения о классовой борьбе и классовой идеологии. Подлинное освобождение трудящихся мыслилось только через революционную борьбу и революционное преобразование общества. Революция представлялась высшей формой социального творчества, создающего принципиально новые формы жизни. Наиболее крупным и оригинальным представителем русского «активистского» марксизма был А. А. Богданов (1873 – 1928). Как мыслитель Богданов довольно рано проявил склонность к конструированию всеохватывающей философской системы, дающей целостную картину мира. Основу этого синтеза он усматривал в «социальном материализме» Маркса. Свое философское творчество он считал реализацией Марксовой программы революционной философии. Рассматривать мир явлений как социальную практику – значит, по Богданову, видеть в нем поле коллективного труда, где сталкиваются человеческая активность и стихийное сопротивление вещей. «Активность» и «сопротивление» – основные понятия богдановской «онтологии практики». Организационная точка зрения – это не просто чисто интеллектуальная позиция. Она носит классовый характер. Она совершенно чужда буржуазному индивидуализму, но естественна для класса, который своим трудом организует вещный мир и самого себя, т. е. для пролетариата. Рабочий класс, пролетариат, представляется в этой связи наиболее совершенным субъектом организующей деятельности и прообразом человечества как некоего глобального трудового коллектива. Исходя из организационной точки зрения, Богданов разрабатывает философское учение – эмпириомонизм, который пред-

ставляет собой теорию и одновременно философскую критику опыта, понимаемого как некая первичная и, в сущности, единственная реальность, с которой имеет дело человек. При переходе от всеобщих принципов организации (выражающих структурность мироздания) к упорядочивающей, «организующей» активности человека в философии Богданова возникает проблема культуры. Культура для него – это способы организации труда, общения, познания и жизни, вырабатываемые крупными социальными коллективами (классами, социальными группами) в качестве общественно принятых. Социально-исторический подход марксизма к культуре Богданов истолковывал в смысле прямого отождествления культурных форм с социальными. При социализме, считал Богданов, между людьми установится товарищеский тип сотрудничества. Поэтому и культура будет уже не авторитарной и не индивидуалистической, а «товарищеской», коллективистской. Ее предвосхищением является так называемая пролетарская культура, формирование которой должно обязательно предшествовать социализму, так как она и есть необходимый инструмент его строительства. В ходе своей идейной эволюции Богданов идет от эмпириомонизма как философии, выражающей специфически организационную точку зрения, к созданию «всеобщей организационной науки» – тектологии, которая сопоставима с философией, но носит эмпирический, опытный характер, допуская экспериментальные методы исследования.

В. И. Ленин (1870 – 1924) видел в философии и объединяющее людей мировоззрение, и теоретическое обоснование знаний, и методологию познания и действия. Такое понимание философии сложилось в результате осознания необходимости выступить против попыток дополнения марксизма «модными» в начале XX в. течениями неокантианства (особенно на Западе) и эмпириокритицизма (особенно в России) и противопоставить им «подлинную», как он считал, марксистскую философию, адекватную его научному и революционному духу. Такой философией он признавал диалектический материализм, идущий, по его мнению, на смену господствовавшему ранее в науке механистическому материализму. Философия, адекватная революционной борьбе, это, по Ленину, материалистическая диалектика, возникающая в результате «переворачивания» идеалистической диалектики Гегеля. Два главных философских произведения Ленина – «Материа-

лизм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради». Заняться критикой эмпириокритицизма (философии Маха и Авенариуса) Ленина побудили два основных обстоятельства: во-первых, то, что у этих философов появились российские последователи, причем как среди большевиков (Базаров, Богданов, Луначарский), так и среди меньшевиков (Валентинов, Юшкевич и др.), а во-вторых, то, что эта философия претендовала на статус философии современной науки, сформировавшейся в результате научно-технической революции конца XIX – начала XX в. На протяжении всей книги Ленин стремится продемонстрировать несовместимость идеалистической, по его мнению, философии эмпириокритицизма с марксизмом, основывающимся на диалектическом материализме. Науку он тоже считает несовместимой с эмпириокритицизмом, поскольку, совершив крутой поворот в конце XIX в., она не должна отказываться от своих традиционных материалистических позиций, а лишь перейти к другой, диалектической, форме материализма. Главное его утверждение заключается в том, что нельзя смешивать философскую категорию материи с конкретно-физическими представлениями о ней. Наши знания свойств материи могут и должны меняться, но, как бы они ни менялись, это не отменяет того факта, что есть нечто вне нашего сознания, что мы познаем все глубже и точнее. Отсюда Ленин выводит философское определение материи: это «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им». С точки зрения Ленина, познание есть именно познание внешнего мира, внешнего объекта, его более или менее адекватное воспроизведение. Ленин затрагивает такой важный вопрос, как проблема истины. При этом он считает, что ее нужно рассматривать не только с материалистических, но и с диалектических позиций, формулируя понятия относительной, объективной и абсолютной истины. Ленин выявляет и до предела обостряет основную, с его точки зрения, философскую противоположность материализма и идеализма. Это две абсолютно непримиримые линии в истории философии не только потому, что они прямо противоположно решают основной философский вопрос о первичности материи или сознания, но и потому, что материализм связан с наукой (наука стихийно материалистична), а идеализм – с религией (представляя собой утонченную форму фидеизма). Но это значит, по Ленину, что философия неотделима от определенных социальных ин-

тересов, от позиций сил, заинтересованных в развитии науки или в поддержании религии. Отсюда Ленин выводит идею партийности философии: «Борющимися партиями по сути дела... являются материализм и идеализм», а эта борьба «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов...» В основе другой философской работы Ленина «Философские тетради» также лежат полемические мотивы. Свою задачу он видит здесь в уточнении и углублении марксистской диалектики, которую исказили, по его представлению, такие ведущие деятели II Интернационала, как Каутский и Плеханов. «Философские тетради» дают определенное представление о взглядах Ленина на диалектику. Ленин считает, что чисто философская теория познания, не совпадающая с диалектикой, непродуктивна. По Ленину, диалектика, будучи теорией развивающегося познания, выступает и как теория развития самого объективного мира. В связи с этим он говорит о противостоянии двух основных концепций развития. Согласно одной концепции развитие сводится к простому постепенному росту чего-то изначально существующего; согласно другой – развитие, являясь процессом и результатом разрешения внутренних противоречий предмета, приводит к скачкообразным качественным изменениям. Под этой второй концепцией Ленин и понимает диалектику, которая позволяет объяснить и обосновать необходимость революций в развитии общества. Углубившись в исследование диалектического процесса познания, он усматривает в самой его сложности и противоречивости гносеологические корни идеализма. Он рекомендует не отбрасывать с порога рассуждения идеалистов и агностиков, как это делали многие марксисты (кстати, и в течение многих лет после смерти Ленина), а исправлять их, «углубляя, обобщая, расширяя их», как это делал Гегель по отношению к Канту. «Философские тетради» целиком соответствовали образу мыслей самого Ленина, его умению анализировать сложные социальные процессы и на этой основе выработать соответствующие стратегию и тактику. Об этом можно судить прежде всего по его политическим работам и политической деятельности, где философская позиция Ленина предстает в целостном виде.

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Контрольные вопросы и задания для проведения текущего контроля успеваемости

1. Основные направления идеологии философии декабризма.
2. Идеология раскола, Аввакум Петров.
3. Н. Г. Чернышевский, антропологический принцип.
4. Основные направления и идейно-политическая теория революционного народничества.
5. Религиозная философия раннего славянства (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков).
6. Нил Сорский и русское нестяжательство.
7. Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.
8. Русское богоискательство конца XIX – начала XX в.
9. Ф. М. Достоевский. Легенда о Великом инквизиторе.
10. Религиозно-политическая философия. Иосиф Волоцкий.
11. Л. Н. Толстой. «В чем моя вера?».
12. Легальный марксизм и веховство.
13. А. Радищев. «О человеке, его смерти и бессмертии».
14. Духовная дидактика А. Галича.
15. В. Белинский. «Письмо к Гоголю» (1847).
16. А. И. Герцен. «Письма об изучении природы».
17. Историческая философия П. Я. Чаадаева. «Философские письма».
18. Идеология масонства.
19. Н. В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями.
20. Учение о Софии в русской мысли (В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков).

Промежуточная аттестация по итогам освоения дисциплины

Примерные вопросы к зачету (4-й семестр)

1. Особенности и характерные черты русской философии.
2. Культурно-исторические предпосылки генезиса русской философии.
3. Философская мысль Киевской Руси (XI – XIII вв.)
4. Философская мысль Московской Руси (XIV – XVII вв.)
5. Философия и искусство средневековой Руси.

6. Философские взгляды «ученой дружины» Петра I.
7. М. В. Ломоносов и становление светской философии в России XVIII в.
8. Философско-нравственные основы русского масонства XVIII в.
9. Философия человека А. Н. Радищева.
10. Философия истории П. Я. Чаадаева.
11. Историсофия А. С. Хомякова.
12. Основные особенности философии славянофильства.
13. Философские идеи либерального западничества.
14. Философские идеи В. Г. Белинского.
15. Философские и социальные воззрения А. И. Герцена.
16. Философские взгляды Н. А. Добролюбова.
17. Антропологический материализм Н. Г. Чернышевского.
18. Основные черты и особенности мировоззрения народничества.
19. Учение о культурно-исторических типах Н. Я. Данилевского.
20. Теория «византизма» К. Н. Леонтьева.
21. Нравственная философия Ф. М. Достоевского.
22. Философия искусства Ф. М. Достоевского.

Примерные вопросы к экзамену (5-й семестр)

1. Религиозно-философское учение Л. Н. Толстого.
2. Эстетическая теория Л. Н. Толстого.
3. Этика непротивления Л. Н. Толстого.
4. Философии истории Л. Н. Толстого.
5. Философия всеединства В. С. Соловьева.
6. Софиология В. С. Соловьева.
7. «Русская идея» В. С. Соловьева.
8. Историсофия В. С. Соловьева.
9. Нравственная философия В. С. Соловьева.
10. Эстетическая концепция В. С. Соловьева.
11. Философия религиозного космизма Н. Ф. Федорова.
12. Идея человеческого бессмертия в философии «общего дела» Н. Ф. Федорова в контексте научно-технического прогресса.
13. «Философия хозяйства» С. Н. Булгакова в свете метафизики человеческого труда.
14. Учение о Софии С. Н. Булгакова и место в нем человека.

15. Эстетические взгляды С. Н. Булгакова.
16. Философская антропология Н. А. Бердяева.
17. Философия свободы и творчества Н. А. Бердяева.
18. Историософия и «русская идея» в мировоззрении Н. А. Бердяева.
19. Экзистенциальная философия Льва Шестова.
20. Творчество Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого в оценке Льва Шестова.
21. Философия искусства Н. А. Бердяева.
22. Софиология П. А. Флоренского.
23. Православная теодицея П. А. Флоренского.
24. Философия красоты П. А. Флоренского.
25. Интуитивизм и иерархический персонализм Н. О. Лосского.
26. Учение о ценностях Н. О. Лосского.
27. Н. О. Лосский о культурно-исторических основаниях русского национального характера.

Примерные вопросы к экзамену (6-й семестр)

1. Концепция абсолютного реализма С. Л. Франка.
2. Философская антропология С. Л. Франка.
3. Проблема зла в теодицее С. Л. Франка.
4. Оценка С. Л. Франком философии Ф. Ницше.
5. Обоснование смысла жизни Е. Н. Трубецким (книга «Смысл жизни»).
6. Е. Н. Трубецкой о красоте православной иконы.
7. Философия конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина.
8. Л. М. Лопатин о типологии философских направлений и задачах философии.
9. Неокантианские воззрения А. И. Введенского.
10. Природа творчества в философии неокантианца И. И. Лапшина.
11. Феноменологическая философия Г. Г. Шпета.
12. Г. Г. Шпет как исследователь истории русской философии.
13. Философия истории и культуры В. В. Розанова.
14. Философия пола и семьи В. В. Розанова.

15. Философско-эстетическое наследие В. В. Розанова.
16. Дионисийский символизм Вяч. Иванова.
17. Теория символизма А. Белого.
18. «Новое религиозное сознание» Д. Мережковского и его связь с символизмом.
19. Философские основания искусства Серебряного века в русской культуре.
20. Идеал – реалистический символизм А. Ф. Лосева.
21. Концепция мифа А. Ф. Лосева.
22. А. Ф. Лосев об особенностях русской философии.
23. Интерпретация философии Гегеля И. А. Ильиным.
24. Этика И. А. Ильина (книга «О сопротивлении злу силой»).
25. Концепция русского духовного национализма И. А. Ильина.
26. Философско-правовые идеи И. А. Ильина.
27. Аксиомы религиозного опыта И. А. Ильина.
28. Концепция «социального христианства» Г. П. Федотова.
29. Теоретический марксизм Г. В. Плеханова.
30. Марксистская эстетика Г. В. Плеханова.
31. Марксистский империализм А. А. Богданова.
32. В. И. Ленин как философ.
33. Становление диалектического и исторического материализма в СССР (20 – 30-е гг. XX в.).

Темы для курсовых работ по истории русской философии

1. Роль византийской духовной культуры в становлении средневековой русской философии.
2. Философия и искусство средневековой Руси.
3. «Век Просвещения» в России: философские взгляды Н. И. Новикова (М. В. Ломоносова, А. Н. Радищева, Г. С. Сковороды).
4. Философско-этические основания российского масонства второй половины XVIII в.
5. Философия истории П. Я. Чаадаева в контексте современности.
6. Славянофильский проект преобразования России в свете модернизационных процессов в российском обществе в конце XX – начале XXI в.

7. Консервативная утопия К. Н. Леонтьева и ее современная оценка: социально-философский аспект.
8. Софиология В. С. Соловьева и образ человека в религиозно-философском мировоззрении мыслителя.
9. В. С. Соловьев о соотношении права и морали в «Оправдании добра».
10. Нравственное мировоззрение Ф. М. Достоевского в контексте кризиса европейского гуманизма.
11. Нравственный идеал в философско-религиозном учении Л. Н. Толстого.
12. Метафизика и этика любви в мировоззрении Л. Н. Толстого.
13. Антропологический принцип Н. Г. Чернышевского и позитивная эстетика.
14. Философия «общего дела» Н. Ф. Федорова в свете современного научно-технического прогресса.
15. «Христианский социализм» С. Н. Булгакова и судьбы русского социализма XX в.
16. Философия свободы и творчества Н. А. Бердяева.
17. Историсофия и «русская идея» в освещении Н. А. Бердяева: история и современность.
18. Проблема культуры и цивилизации в философии П. А. Флоренского.
19. Интуитивизм Н. О. Лосского в контексте постнеклассической эпистемологии.
20. «Смысл жизни» Е. Трубецкого: духовно-нравственный аспект.
21. Образ философии в экзистенциальном иррационализме Льва Шестова.
22. Концепция человека в абсолютном реализме С. Л. Франка.
23. Философия пола В. В. Розанова в контексте современной гендерологии.
24. Этика и антропология И. А. Ильина: история и современность.
25. Философия русского символизма и культура Серебряного века (конец XIX – начало XX в.).
26. Философия мифа в творчестве А. Ф. Лосева.
27. Философские идеи в русском марксизме (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, А. А. Богданов, А. Б. Луначарский и др.)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русскую философию можно определить как теоретическое мировоззрение, выражающее национальное самопознание русского народа, его характер, русский менталитет. Национальное самосознание (самоидентификация) и национальный характер составляют ментальность народа, другими словами, душу народа. Поэтому изучение истории русской философии – это важнейшая составляющая подготовки бакалавра философии.

В связи с вышесказанным цель представленного учебного пособия – освоение дисциплины «История русской философии», а именно – систематизированное рассмотрение истории русской философии со времени ее зарождения до середины XX в.;

– формирование у студентов понимания места и роли русской философии в развитии мировой цивилизации;

– формирование у студентов представлений об особенностях генезиса русской философии, ее периодизации и основных проблемах, которые ставились и решались наиболее выдающимися представителями в те или иные периоды русской истории;

– формирование навыков использования различных методов научного и философского исследования в профессиональной деятельности.

РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Жукова, О. А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории / О. А. Жукова ; Нац. исслед. ун-т «Высш. шк. экономики» ; Междунар. лаб. исслед. рус.-евр. интеллект. диалога. – М. : Согласие, 2017. – 621 с. – ISBN 978-5-906709-88-2.

2. История русской философии : учебник / А. И. Абрамов [и др.] ; под общ. ред. М. А. Маслина. – 3-е изд., перераб. – М. : ИНФРА-М, 2013. – 638 с. – ISBN 978-5-16-006923-4.

3. Каламанов, В. А. Время преодоления: практическая философия российской идеи / В. А. Каламанов. – М. : Весь Мир, 2013. – 396 с. – ISBN 978-5-7777-0559-4.

4. Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки : материалы 3-й Всерос. конф., 22 – 24 мая 2008 г., Москва – Пенза / Рос. акад. наук ; Ин-т философии ; под ред. С. А. Никольского. – М. : ИФ РАН, 2009. – 276 с. – ISBN 978-5-9540-0143-3.

5. Синявина, Н. В. История русской культуры : учеб. пособие / Н. В. Синявина. – М. : ИНФРА-М, 2016. – 314 с. – ISBN 978-5-16-010803-2.

6. Сухов, А. Д. Литературно-философские кружки в истории русской философии : (20 – 50-е годы XIX века) / А. Д. Сухов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 149 с. – ISBN 978-5-9540-0133-4.

Учебное издание

АНДРЕЕВА Людмила Сергеевна
БЕЛОУСОВ Павел Алексеевич

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций

Редактор О. В. Балашова

Технические редакторы Ш. Ш. Амирсейидов, О. В. Балашова

Компьютерная верстка Л. В. Макаровой

Выпускающий редактор А. А. Амирсейидова

Подписано в печать 06.04.23.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 7,44. Тираж 30 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.