

ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

С.И. НЕКРАСОВ
Н.А. НЕКРАСОВА

**РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

ОРЁЛ - 2008

УДК 1/14
ББК 86.372
Н. 24

Рецензенты:

С.И. Некрасов, Н.А. Некрасова

Н.24 Русская религиозная философия: курс лекций. — Орёл:
Издательство Орловский государственный университет, 2008.
— 264 с.

Проблемы русской религиозной философии, постоянно привлекая исследователей, тем не менее, ещё не нашли целостного освещения в научной и учебной литературе, хотя своеобразие русской религиозной мысли всегда находилось в центре внимания общеевропейской культуры. Её особенности, традиции и ключевые проблемы стали целью исследования авторов данной книги. Основной задачей курса лекций является анализ развития русской религиозной философской мысли как целостного явления: рассмотрение основных этапов её развития и их главных представителей.

Лекции адресованы студентам и преподавателям, сферой внимания которых являются отечественная история, философия и религиоведение, а также всем тем, кого интересуют проблемы духовного развития человечества.

УДК 1/14
ББК 86.372

ISBN

© Издательство
2008

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Лекция 1. Русское средневековье: становление православной философии и богословия.....	6
Лекция 2. Русская философия XVII-нач. XIX вв	20
Лекция 3. Роль идей славянофильства в развитии религиозной философии XIX века.....	33
Лекция 4. Духовно-академическая философия	45
Лекция 5. Религиозная философия второй половины XIX века.....	59
Лекция 6. Философское наследие Ф.М. Достоевского.....	76
Лекция 7. Философия Всеединства В.С. Соловьёва.....	90
Лекция 8. Философия общего дела Н.Ф. Фёдорова.....	110
Лекция 9. Философские школы второй половины XIX века.....	118
Лекция 10. Неогегельянство, неолейбницианство и неокантианство в русской философии в конце XIX века.....	131
Лекция 11. Творческое наследие В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, С.Н. и Е. Н. Трубецких.....	150
Лекция 12. Философско-религиозные взгляды П.И. Новгородцева, В.Ф. Эрна и Л.И. Шестова.....	170
Лекция 13. Русская религиозная философия в эмиграции. (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев).....	181
Лекция 14. Религиозная философия в изгнании (Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Г.П. Федотов).....	202
Лекция 15. Религиозно-философская эмиграция: И.А. Ильин, В.В. Зеньковский Г.В. Флоровский.....	222
Лекция 16. Русская религиозная философия советского периода	236
Вместо заключения	255
Указатель имён	256
Ключи ответов к тестам	259
Литература	260

ВВЕДЕНИЕ

Более десяти лет мы наблюдаем невиданный всплеск интереса к русской религиозной философии, знакомство с которой более чем на полвека было доступно лишь узкому кругу специалистов, так как религиозные мыслители рассматривались врагами общества, уводящие человека в дебри метафизики и религиозных построений. Но восторженное внимание к русской религиозной философии после долгих лет запрета не всегда способствовало её вдумчивому осмыслению. Поэтому, спустя десятилетие после реабилитации православия, наступает период национальной саморефлексии как способности мышления. Потребность в глубоком самоанализе и самопогружении бывает порой довольно болезненным, ибо мыслитель склонен к сомнениям. Но философия без рефлексии невозможна, ибо она является одним из способов упорядочивать эмпирический материал в понятия и превращать их в философскую концепцию. Но рациональное дополняется иррациональным как склонностью удовлетворять смутные ощущения, интуицию, предчувствия, веру в сверхъестественное. И философия не вправе не учитывать иррациональную сосредоточенность человека на поиски духовных начал. Философия – это система подвижная, предполагающая гибкость и восприимчивость к новому опыту, к новому знанию, какой бы природы оно не было. Иначе философия невозможна, ибо может превратиться в безысходную ограниченность восприятия и косность познавательных способностей человека.

Однако, возможно ли само сочетание «религиозная философия»? Ведь есть традиции теологии или богословия, то есть преподавания и обоснования церковных догматов и доктрин. Чем богословие отличается от философии? Исходные аксиомы, данные религиозного опыта, откровения в христианской традиции зафиксированы в Священном писании, которое не подлежит сомнению и определяет жёсткую систему богословской мысли. Религиозная философия призвана также толковать Библию и церковные догматы, но свободно. Она может высказывать сомнения, прояснять, опровергать религиозный опыт, что делает философский поиск не столь

«зацикленным» на богословской тематике. Религиозная философия стремится к обоснованности церковных догматов, пытаясь избавиться от ощущения недостоверности, недостаточности или неприменимости церковных догматов для окружающей действительности. Поэтому она всегда была источником здорового творческого импульса в поиске Истины как для обоснования церковных догматов, так и для светской научной мысли, ищущей ответы на вопросы духовного содержания.

Лекция 1. Русское средневековье: становление православной философии и богословия

ПЛАН

- 1. Становление русской православной философской мысли.**
- 2. Основные памятники древнерусской философской мысли.**
- 3. Роль исихазма для становления русской философской мысли.**
- 4. Доктрина «Москва – третий Рим» как противостояние исихазму.**

1. Становление русской православной философской мысли

Русское средневековье продлилось почти восемь столетий от «призвания варягов» в 862 г. до избрания на царство династии Романовых (1613 г.).

Общей идейной и духовной основой феодальной системы Руси стало христианство, которое вывело её из язычества и открыло путь к самобытному философствованию. Это было время накопления духовных сил. Поэтому эпоха средневековой древности остаётся главным источником и опорой русского национального самосознания и духовности.

Начало русской философии восходит к древнекиевской эпохе и связано с христианизацией Руси, ибо философия не в состоянии была зародиться в недрах славянского язычества. Как бы своеобразна ни была мифология древних русичей, она всё же оставалась неразвитым дуализмом божественного и природно-стихийного: мир для неё выступал как обиталище духов, поклонение которым заслоняло познание мироздания. Славянское язычество долго влияло на духовное развитие русского средневековья, что проявлялось в народном «двоеверии»: в христианских храмах исповедовали Троицу, а в домах поклонялись языческим кумирам. Древнерусское православие первое время также находилось в плену языческой «деформации». Так, например, культ Богородицы приобретает первостепенное значение на Руси, а в основе этого культа лежит традиционное представление о благодетельном женском существе и прародительнице славянского рода – Роженице. Христос первоначально ассоциировался с образом

младенца: образ Христа – Вседержателя появляется только в московский период.

Первым толчком к появлению русской философии послужило принятие христианства, которое на Русь пришло в форме византийского православия, допускавшего богослужение на национальных языках. Это обстоятельство требовало организации переводов церковной литературы на славянский язык и становление «книжного дела». Поэтому в «Повести временных лет» говорится, что уже князь Владимир-креститель «начал ставити по городам церкви» и детей отдавать на «учение книжное», а при княжении его сына **Ярослава Мудрого** при дворе создаётся крупный литературный центр: «И собра рисце многы, и перекладаше книги от Грук на славянское письмо. И списаша книги многы, ими же поучашеся вернии людье, наслаждаются ученья божественнаго». Уже к XIII в. на Руси было переведено свыше 140 тысяч книг. Самая крупная библиотека находилась во храме святой Софии. Особой популярностью до VIII в. пользовалась патристика, основанная на традициях античности эпохи эллинизма, а затем – святоотеческая литература, которая приобщала отцов церкви к таинствам христианской веры и способствовала формированию древнерусской философской мысли.

Таким образом, Киевская Русь познакомилась с сочинениями византийских богословов: **Ионанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого** и многих других представителей патристики.

Библия переводилась по частям. Сначала был переведён Новый Завет и несколько книг Ветхого. Полный перевод Библии был осуществлён только в конце XV в. по инициативе новгородского епископа Геннадия. Содержание ветхозаветных книг становилось известным через перемийник (сборник фрагментов из Библии), Палею (толкование ветхозаветных сюжетов) и патрическую литературу.

В составе Библии есть немало книг философского содержания. Ветхий завет, согласно **Иерониму Блаженному** делится на четыре части: законную, историческую, премудренную и пророческую. К премудростным книгам относят

«Премудрости Соломона», «Премудрости Иисуса сына Сирахова», «Еклезист», «Притчи Соломона». Разновидностью философских диалогов можно считать «Книгу Иова». Если в Ветхом завете (составляющем три четверти Библии) рассматриваются онтологические и гносеологические проблемы, то в Новом завете – преимущественно нравственно-этические.

Особой популярностью пользовался Псалтырь, содержащий 151 псалм (согласно православному канону), которые приписывались легендарному библейскому царю Давиду и другим авторам. После Азбуки и Часослова Псалтырь стал на Руси обязательным учебником. При этом Псалтырь представлял собой яркое поэтическое произведение. Наиболее известные переводы псалмов принадлежали перу Симеона Полоцкого, Третьяковскому, Ломоносову, Державину, Шевченко.

Различали Псалтырь богослужебную, гадательную и толковую. Богослужебная была переведена ещё Кириллом и Мефодием. Гадательной пользовался уже Владимир Мономах. А толковательная была полностью переведена только в I пол.XVI в. афонским книжником Максимом Греком, специально прибывшему для этого в Москву.

Кроме Толковой Псалтыри на Руси переводились толкования на Апостол, на Апокалипсис и другие части Библии. Толковые книги были одним из основных источников философской литературы, ибо содержали интерпретации многих образов, символов, и сюжетов средневековья. Так, сюжет о сотворении мира, ценный в философско-онтологическом отношении, мы находим в Шестидневе, содержащийся в Книге Бытия. Известностью пользовались Шестидневы Северина Гавальского, Георгия Писиды, но наиболее всего – **Иоанна Экзарха Болгарского**, который творчески использовал греческие образцы. Его Шестиднев представляет собой натурфилософское произведение, где толкуется библейская легенда о творении мира за шесть дней. Иоанн Экзарх широко использует идеи античных и средневековых мыслителей. Существует несколько вариантов его Шестиднева, но наиболее древним и интересным признан сербский его вариант 1263 г. Каждая глава Шестиднева начинается цитатами из Библии,

после чего следуют их комментарии со ссылками на греческих философов – Платона, Аристотеля, Парменида, Фалеса, Демокрита, Диогена и других в поиске истины: «Елма же философии подобает истину искати, да сушия всего увестъ естество и род како есть» (23,60).

Здесь Иоанн Экзарх пытается соединить библейскую легенду с античной идеей о четырёх первоэлементах: «...и четыре съставы быше: земле, огонь, вода, въздухъ» (23,61). Огонь бывает двух видов: невещественный (незримый), который по закону эманации истекает от божественного источника через иерархию ангельских чинов) и вещественный (зримый и ощущаемый). Говоря о сотворении человека (в шестом слове), он рассматривает силу человеческой мысли как пронизывающую всё и возвращающуюся к человеку (23,61). Он анализирует много интересных сведений по астрономии, ботанике, географии, зоологии, анатомии и др., отстаивая идею о шарообразности Земли.

Вторая по древности древнерусская рукописная книга (после Остромирова Евангелия 1056-1057 гг.) был «Избранник» Святослава 1073 г. энциклопедического характера, который включал в себя около двухсот глав, написанных Василием Великим, Афанасием Александрийским, Иустином Дамаскиным и др. (всего более двадцати авторов). «Избранник» считают первым логико-философским древнерусским произведением, ибо в нём разъясняются такие понятия, как «количество», «качество», «сущность», «естество», «различие», «отношение», «противоречие» и ряд других, а кроме того содержит толкование сложных богословско-философских понятий: «Святой Дух», «Троица», «воплотившееся Слово» и др.

На древнерусскую философскую мысль оказала огромное влияние «Хроника» Амартола, где даются сведения о великих умах древности: Сократе, Платоне, Аристотеле, Анаксагоре, Пифагоре, Демокрите, Солоне, Филоне и др. Здесь прослеживается удивительный синтез «мудрости Библии и мудрости Афин» (С.С. Аверенцев), где Платон заимствовал идеи у Моисея, а библейские пророки и греческие философы предвосхищали рождение и деятельность Христа. Здесь приводятся мысли «премудрого» Платона и порицается его уче-

ник Аристотель. Демокриту приписывается признание первопричиной мира бога, а отшельники рассматриваются как подлинные философы, причём за образец философствования принимается Христос: «единому показавшью деломъ и словомъ философствовати» (33,74).

Подобное понимание философии как жизни «во Христе» является особой формой развития языческого понимания слова «философия» как практической морали (19,25).

2. Основные памятники древнерусской философской мысли.

Наиболее оригинальные историософские произведения древних авторов эпохи Киевской Руси.

На первое место в этом отношении можно поставить «Слово о законе и благодати» **Илариона** (кон. X-нач. XI вв.), проникнутое верой в грядущее процветание Русской земли и утверждение достойного её места среди цивилизованных народов. «Слово» состоит из трёх частей, где первая часть играет роль философско-исторического введения, вторая – описывает распространение христианства на Руси, а третья – славит Владимира – крестителя и его сына Ярослава Мудрого, предвосхищая концепцию «Москва – третий Рим», ибо деятельность Владимира сравнивается с деятельностью императора Константина.

Одним из наиболее ярких древнерусских философов является **Кирилл Туровский** – автор произведения «Притча о человеческой душе и теле» (или «Притча о слепце и хромце» – её второе название), где слепец – это аллегория души, а хромец – тела. Объединившись вместе, они расхищают виноградник (символ благоустроенного человеческого бытия, ограждённого забором нравственности), который им поручил стеречь хозяин – Творец. Нарушившие закон – душа и тело, наказаны. Эта философская притча аллегорична: она порицала деятельность Владимирского князя Андрея Боголюбского (в образе хромца – он действительно прихрамывал), который разорил древнюю столицу Руси Киев в 1169 г., чтобы он не соперничал с ним. Так, обосновывая необходимость единства Руси, Туровский считал, что благое дело нельзя строить на

обмане и преступлении: «горе в разуме согревающим» – нельзя безнаказанно творить зло даже из благих намерений.

В притче «Слово о премудрости» Туровский связывает познание с нравственностью: «кротость бо есть мати мудрости и разуму и помыслу благу и всем добрым делам». Смирение предстаёт в образе кроткой матери, а все человеческие добродетель и мудрость – её дети, а отец их – сам Господь. Этому «святому семейству» противостоит дьявольская родня, где гордыня предстаёт матерью человеческих пороков, а отцом является сам сатана. Неужели, восклицает мыслитель, человек хочет вместо матери истинной иметь мать ложную, вместо Господа – дьявола, а вместо добродетелей – пороки. Только высоконравственный человек, смиливший свою гордыню, может приобрести душевные блага и мудрость, став носителем глубоких и истинных знаний, могущим предавать их людям. При этом мудрец как истолкователь книжного знания становится у Туровского идеалом.

Определённую ценность в философском отношении имеет «Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Володимеру, сыну Всеволожу, сына Ярославля» (61,59-75), где есть рассуждения о познавательных способностях человека. Никифор обращается к античному учению о трёх частях души и даёт его христианскую интерпретацию. Три части души – словесная (ум, логос), яростная (чувства, страсти – стихийная жизненная энергия) и желанная (воля, стремления, целенаправленные действия, порождающие служение идее). При этом желанное связывает словесное (рациональное) с яростным (иррациональным), подчиняя эмоции разуму. Здесь следует обратить внимание на этимологию слов «яростный» (порочный, необузданный) и «аскет». В древние времена стихийное начало в человеке требовало упорной борьбы с порочностью, а слово «аскет» происходит от греч. «атлет, борец, упражняющийся», что означает: чтобы обуздать яростную часть души надо стать «аскетом», т.е. борцом для того, чтобы научиться разумно управлять собой. Отсюда понятна необходимость средневекового аскетизма, который, будучи доведённым до крайности, понимался как культ страданий и умерщвление плоти. Хотя в своей основе

эпоха приучения к воздержанию была необходимым этапом развития всех цивилизованных народов.

Никифор сравнивает органы чувств со «слугами», которые должны подчиняться разуму – «князю». При этом зрение он считает самым надёжным источником познания, что нельзя сказать о слухе. Знания, воспринятые на слух, требуют тщательной проверки, ибо получены от других людей, которые по разным причинам могут вводить в заблуждение (эти рассуждения перекликаются с мыслями Ф. Бэкона об «идоле рынка»). Так Никифор пытается определить философа как духовного врача (эскулапа разума).

Одним из наиболее интересных философских произведений древней Руси XII – начала XIII веков является «Моление» или «Слово» **Даниила Заточника**, открытое Н.М. Карамзиным и до сих пор вызывающее споры: является «Слово» и «Моление» двумя редакциями одного текста и принадлежат ли одному или разным авторам? Если «Моление» начинается вдохновенным гимном в честь мудрости и разума, то далее Заточник жалуется князю на своё бедственное положение, но заканчивает это излияние словами: «в печале обретает человек ум совершен». Мыслитель отмечает, что мудрый человек внутренне богат: «Не зри внешняя моя, но зри внутренняя. Аз бо одеянием бывает на рати храбр, но крепок в замочелах», то есть мудрый человек не отличается воинской доблестью, ибо он «ратник духа», могущий принести пользу стране. Но без поддержки государства он «нищ мудр». Заточник утверждает, что ценность мыслящей личности определяется не её сословным положением, а её личными качествами. «Моление» пестрит яркими афоризмами: «Аще кто в печали человека презрит, как студеною водою напоить в зноиной день».

Таким образом, можно сделать **следующие выводы**: Во-первых, в домонгольский период развития русской культуры были заложены основы философского мышления, сложились основные понятия и категории, творчески переработаны элементы византийской мысли через которую Русь вобрала в себя эллинскую и восточную философскую культуру.

Во-вторых, это период синтеза восточной и античной культур на основе византийского варианта православного христианства.

В-третьих, это период синтеза Логоса и Софии, мысли и воплощения её в жизнь, то есть, развивалась в рамках религиозного сознания, пользуясь религиозными образами и понятиями.

В-четвёртых, понятие «философия» в средневековой Руси носило расширенный характер: в него, в отличие от богословия, включались все земные знания: описание природных явлений, «численная философия», диалектическое искусство и пр., то есть не сводилась только к отвлечённым рассуждениям, но ко всем сферам земной жизни, будучи мирским знанием. Это послужило основой для трактовки философии как всякому обращению к разуму.

В-пятых, философская мысль домонгольской Руси развивала духовную её культуру, основанную на патриотической идее объединения в единое государство и нравственных ценностях православия.

В-шестых, оригинальная самобытная философская мысль изливалась в разнообразных жанрах: во взглядах летописцев, этике монахов, учительском красноречии, гносеологических идеях и афоризмах и др. формах.

3. Роль исихазма для становления русской философской мысли

Исихазм, как особый тип христианского мистического мировоззрения, основан на религиозно-философском обосновании духовно-практической деятельности в аскезе, уединении и постоянной молчаливой молитве с целью преодоления тварной природы человека. Исихазм как подвижничество восточнохристианских отшельников, которые собственным примером указывали пути очищения от земной греховности, начал складываться ещё в V-VI вв. В его основе лежала идея несовместимости духовного и материального с отрицанием всего мирского, реальной практикой подвигов предельного ограничения плоти и в результате этого – возвышение духа человека. Отсюда и философия трактовалась как

духовно-практическая деятельность. Однако, основоположником исихазма считается **Григорий Палама** (1296-1359), который в своём трактате «Трияды в защиту священо безмолвствующих» обосновывал возможность прижизненного обожания путём полного отречения от мира и непрестанной молитвой, что открывает видение божественного слова и насыщения божественной энергией, хотя сама эта энергия не являет собой сущность божества как солнце не тождественно своим лучам.

Понятие «энергия» было заимствовано у Аристотеля: есть различие между простой сущностью и непознаваемой, между сущностью Бога и энергиями, в которых божество являет своё бытие посредством разных чувственно постигаемых действий. Получая синергию, достигаемую в молитвенном экстазе, человек соединяется с божественной благодатью, что не означает сущностного сближения Бога и человека. Но соединения с божественной энергией исихасты считали реальным обожанием. Исихасты, однако, не считали тело источником греха, уравнивая в правах духовное и плотское начала.

Исихазм был признан официальной доктриной восточно-христианской церкви и превратился в догму, а его антропология привела к детальной регламентации поведения с целью преодоления земного бытия, разрывом с телесностью и победой над смертью путём напряжённой внутренней работы, когда импульс личности претворяется в энергичность.

Человек – существо целостное, а не расщепление двух составляющих. Поэтому плоть не рассматривалась исихазмом как источник зла, хотя сущностное слияние тварного и духовного не подразумевалось. Самосовершенствование природы человека рассматривалась только как личностный экстаз. Познание мира не может вести к познанию Бога: между ними нет ничего общего. Познание сводилось к самопознанию, призванному открыть Бога в собственном сердце. Отсюда враждебное отношение исихазма к светской мудрости, культуре, наукам, и прежде всего к философии, и пренебрежение к античности.

Хотя идеи исихазма проникли на Русь, но единственное, что приняла древнерусская церковь от исихастов – это идею

духовного подвига как основу монашеской традиции, не восприняв идею Паламы об обожании. Не привилась в русском монашестве и равнодушие к мирским чаяниям и эгоистический индивидуализм. На Руси уединение от мира предполагало возврат к нему через любовь. Русь не восприняла идею личного спасения в силу общинных стереотипов русского народа. Поэтому монашество и затворничество осуществлялось ради служения миру личным примером. При этом отвергается полное отрешение от мира и утверждается сильная аскеза.

Крупнейшим представителем русского исихазма стал **Нил Сорский** (ок. 1433 – 1508), в миру Николай Майков. Выходец из семьи московских служащих, он рано постригся в иноки Кирилло-Белозерского монастыря на Севере Руси. Несколько лет Нил проводит на православном Востоке, посетив Палестину, Константинополь, Афон, где знакомится с учением исихастов. По возвращению он основывает скит и становится духовным вождём нестяжателей, полемизируя с иосифлянами, утверждая, что монахи должны жить своим трудом, но главное их занятие – это духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте.

Эти идеи Нил Сорский высказал на знаменитом церковном Соборе 1503 г. Несмотря на молчаливую поддержку со стороны Ивана III, Нил Сорский со своими единомышленниками потерпел поражение на Соборе. Перед смертью он завещал своим ученикам бросить свой труп в ров, стремясь изо всех сил не удостаиваться никакой славы при жизни, а тем более после смерти. Позже, за свою деятельность и большое влияние на духовную культуру Руси XV-XVI вв. был причислен к лику святых.

Самое содержательное творение Нила Сорского - «Устав», где уже в предисловии он приводит размышления Исаака Сирина, Симеона Богослова, Григория Синаита и др. о «делании сердечным, мысленном блюдении и умном хранении различными беседами», утверждая, что «от сердца исходят помышления зла и сквернят человека». Поэтому борьбу со злом надо начинать с очищения своего сознания. Нужно стремиться хранить ум как «око душевное» и постоянно пребывать в «рассуждении духовном». «Устав» состоит из II

глав, где описываются основные человеческие грехи и подробно рассматриваются пять ступеней развития страсти: «пролог», «сочетание», «сложение», «пленение» и собственно «страсть», а также даётся наставление, как с ними бороться. Он предлагает четыре противоборства страстям: отсекал желания на начальном этапе, внутренне сосредоточить дух и не допускать никакого внешнего воздействия, повторять защитительные молитвы и постоянно размышлять о быстротечности земного бытия. Кроме этого, рекомендуются аскетические посты, бдения, поклоны или труд, ибо безделье и пресыщение – источник пороков. В пятой главе «Устава» Нил Сорский рассматривает учение Нила Синайского о восьми пороках в результате дурных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость, чему противостоят восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, вера, терпение, скромность и смирение.

Ссылаясь на Исаака Сирина, в восьмой главе «Устава» Нил Сорский пишет, что не только предания отцов церкви, но и «внешний устав любомудрия» (философии) напоминает о мимолётности земного существования. Его цель – не умерщвление плоти, а внутреннее нравственное самосовершенствование.

Не слепое подчинение каждой букве священных книг, а дух соединяет человека с Богом. Только в делах человека, то есть в труде, молитве и скрытой жизни проявляется его истинная вера. Он считает возможным вступать в контакт с вольнодумцами, пытаясь их переубедить. Допускал и возможность некоторого исправления жития святых: вычеркнул некоторые описания чудес, расходящиеся со здравым смыслом, стремясь придать житиям полную достоверность. Хотя на этом основании его обвиняли в отступлении от православной веры, он не отходил от традиционной религии, но вносил в неё элементы рационализма.

4. Доктрина «Москва – третий Рим» как противостояние исихазму

Идейным противником Нила Сорского был **Иосиф Волоцкий**, который поддерживал великокняжескую власть, но требовал от неё гарантий защиты церковной сословности. Он был первым, кто пытался сблизить религиозную доктрину с земными интересами – прежде всего с созданием централизованной власти, без которой невозможно было успешное развитие Руси. Он разрушил ряд незыблемых церковных догм: не всё, что сотворил Христос, подобает творить и нам, не творить и нам. Он предоставил человеку возможность духовного выбора. Государь должен быть выше церкви, независим от неё. Духовенство должно ему подчиняться, как и все христиане, ибо его власть от Бога. Он считал, что человек создан по образцу и подобию Божия и заключает в себе, подобно Богу, душу, слово и ум. Богообразный человек также обладает свободой воли, как и Бог. Бог может действовать не только премудростью, но и коварством, обманывая дьявола. Христос несёт в себе не только божественное, но человеческое начало. Поэтому наши знания о божественном – человеческие и трактовать их надо на основе самой действительности. Волоцкий утверждал свободный, активный и рациональный подход к христианскому вероучению. Идеи иосифлянства через сто лет стали основой мировоззрения Ивана Грозного.

Обоснование самодержавия опиралось на идеи «Москва – третий Рим» псковского старца **Филофея**, который в «Послании к великому князю Василию» объявлял Москву центром всего христианского мира. Первый Рим пал, второй Рим – Константинополь – сокрушён турками, а у Москвы – великая миссия: нести христианскую идею всему миру, ибо она осталась единственным носителем православия, и должно заботиться о своих подданных средствами светской и духовной власти. В основе идеи Филофея лежала мысль о предрешении всего происходящего в мире. С гибелью третьего царства наступает Страшный суд, конец мира.

В XVI в. начинают нарастать тенденции сближения России с Западом. Выразителями идей европеизации духовной жизни были Андрей Курбский и Максим Грек.

Андрея Курбского, по праву, можно назвать «первым западником» Руси. Будучи воеводой Ивана Грозного и спасаясь от угрозы царской расправы, он бежал в Польшу и двадцать лет провёл за границей. Разрабатывал теорию двойственности истины, говоря о том, что философия и религия не противоречат друг другу. Обе они в равной степени постигают мудрость Божию: религия – мечтательным богосозерцанием, а философия – знанием о мире и человеке. Разум имеет естественную природу и независим. Но основным вкладом Курбского в русскую культуру – это философское просвещение: перевёл на латинский и греческий языки многие философские произведения, знакомя славян с основами диалектики, логики, обогатив философскую терминологию.

Максим Грек (в миру Михаил Триволис) (1470-1556) происходил из знатного византийского рода, учился в Италии, жил во Флоренции и Афоне, а в возрасте 50 лет стал Максимом Греком и приехал в Москву. Однако, в 1521 г. впал в немилость и был отправлен в заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь, будучи обвиненным в искажении святых книг в процессе их переписки и в принижении роли русского духовенства. Провёл в заточении 35 лет, создав философско-богословское наследие.

Примыкая к нестяжителям, обличая иосифлячество, Максим Грек доказывал, что религиозную жизнь надо очищать от мирских страстей, призывая к аскетизму и строгой морали, критикуя античных материалистов и эпикурейство и отстаивая идеи гуманизма эпохи Возрождения: свободу выбора человеком своих мыслей, поступков и деяний, свободу выбора между добром и злом.

Вопросы для самоконтроля по теме

1. С чем связано начало русской философии в древнекиевской эпохе:
 - а) с христианизацией Руси;
 - б) со славянским язычеством.

2. Какая из древнерусских рукописных книг считается первой в русской философии?
- а) «Шестиднев» Иоанна Экзарза;
 - б) «Избранник» Святослава;
 - в) «Слово о законе и благодати» Иллариона.
3. Кто считался основоположником «исихазма»?
- а) Илларион;
 - б) Григорий Палама;
 - в) Даниил Заточник.
4. В основе какого направления русской философии лежал исихазм?
- а) нестяжательства;
 - б) иосифлянства.
5. Андрея Курбского можно назвать:
- а) первым славянофилом;
 - б) первым западником.
6. Какие ступени развития страсти не рассматриваются Нилом Сорским в его «Уставе»?:
- а) «пролог»;
 - б) «сочетание»;
 - в) «сложение»;
 - г) «пленение»;
 - д) «ревность».
7. Какие пути Иосиф Волоцкий не предлагал, пытаясь сблизить религиозную доктрину с земными интересами?
- а) создание централизованной власти;
 - б) предоставление человеку возможности духовного выбора;
 - в) всё, что сотворил Христос, подобает творить и нам, и чего не сотворил Христос, не творить и нам.

Лекция 2. Русская философия XVII-нач. XIX вв.

ПЛАН

1. Основные этапы секуляризации в России.
2. Киев – церковный центр Руси XVI века.
3. Философское творчество Г. Сковороды.
4. Философские идеи Н.В. Гоголя.

1. Основные этапы секуляризации в России

XVII век – век петровских преобразований и секуляризации образования в России.

Первый этап секуляризации в России был связан с крупнейшим событием XVII века стал раскол православной церкви и возникшая на этой основе многовековая борьба двух течений – официальной религиозной идеологии и оппозиционно настроенного старообрядничества.

В центре раскола стоят три лица: патриарх Никон, царь Алексей Михайлович и протопоп Авраам.

Глава русской церкви, решивший поставить «священство выше царства», подчинивший своему влиянию царя, – патриарх **Никон** (1605-1681), в миру Никита Минов, был простым крестьянином из мордовской деревни Нижегородского уезда. Причём патриарх Никон и протопоп Авраам были земляками: оба происходили из нижегородских пределов. Разными путями судьба привела их в Москву, где один стал архимандритом Новоспасского монастыря, а второй – протопопом при Казанском соборе. Им удалось войти в кружок ревнителей благочестия, «тишайшего и благовернейшего». В 1649 г. Никон принимает сан митрополита Новгородского, а через три года, после смерти патриарха Иосифа заменяет, его.

В 1653 г. Никон начинает активно проводить реформу русской церкви с целью её сближения с греческим и южнославянским православием, при этом, возвысив себя в качестве «русского папы», желая сделать Россию мировой державой, а себя – её фактическим правителем.

Он исключает архиерейские молитвы, коленные поклоны, вместо трисоставного (восьмиконечного) креста с изображением распятия вводит двучастный (четырёхконечный),

заменяет двуперстие на троеперстие. Существовавшее на Руси двуперстное крестное знамение возникло с момента московской централизации в знак поклонения Христу (два перста означали две природы Сына Божьего). Древнерусское почитание Богородицы отмечалось троеперстием (безотносительно к догмату Троицы).

Это и нововведения вызвало негодование: о Никоне заговорили как о предтече антихриста, а протопоп Авраам спешно представил царю Алексею Михайловичу сводку его «ересей». В то же время, в 1652 г., Никон на первом поместном Соборе русской церкви высказался в пользу признания равенства светской и царской власти. Царь отнёсся к этому спокойно, даровав Никону титул «великого государя», тем самым поставив его вровень с собой. Решив, что царь не способен к противоборству, Никон потребовал полного невмешательства государства в дела церкви. Но, когда царь высказал недовольство его действиями, 11 июля 1658 г. объявил, что оставляет патриарший престол в расчёте, этим известием, потрясти царя. Но вскоре на Руси появился новый патриарх – Никона никто не уговаривал вернуться.

Протопоп **Аввакум Петров** (1621-1682) возглавил движение религиозного протеста реформам Никона. Аввакум был труден в человеческом общении. Будь он иным, движение старообрядничества приняло бы более гуманные толерантные формы. Но Аввакум взывал к мести и яростному истреблению противников. За что в 1666 г. на Соборе в Москве он был лишён сана и подвергся анафеме.

С 1653 г. он находился в ссылке около 15 лет (до 1670 г.), надеясь на то, что царь упразднит никоновскую реформу, но, отчаявшись окончательно, перешёл к резкому обличению государя за «великие на царский дом хулы». Он причислен к лику святых Старообряднической церковью.

После конфликта царя Алексея Михайловича с патриархом Никоном церковь оказалась вне защиты государства, что повлияло на её развитие. В XVIII в. в церковном сознании происходит глубокий перелом: оно отказывается от идеи о священной миссии государства, о «священном царстве», и уходит в искания церковных истин. Церковное сознание внутри себя также развивается не по единому направлению.

В самой церкви появляются слои, отстаивающие «старину», и слои, которые освободились от мечты о «священном царстве» и находили новые пути церковного развития. Но в целом церковное сознание уходит от церковно-политических проблем и обращается к чисто-церковной тематике, в то время как государственная власть берёт курс на секуляризацию.

У истоков духовной секуляризации стоял восточнославянский мыслитель **Франциск Скорина** (1490-1551), издатель знаменитой «Библии русской». На Западе перевод Библии на национальные языки активно развернулся под флагом протестантизма после выхода в 1542 г. Лютеровской Библии, а Библия Скорины была издана почти на четверть века раньше Лютеровской. Священное писание Скорина видит как свод богооткровенных знаний и источник «семи наук»: грамматики, логики, риторики, музыки, арифметики, геометрии и астрономии. Причём, для овладения грамотой рекомендовалось чтение Псалтыри, логикой – Книги Иова и Посланий апостола Павла, риторикой – Притчей Соломоновых и т.д. Скорина выделял два вида законов: божественные (существуют от рождения в душе каждого человека) и написанные (возникают по необходимости), мирские.

2. Киев – церковный центр Руси XVI века

В XVI в. церковным центром был Киев, что было связано с необходимостью защищаться от наступательных действий католицизма, идущих из Польши, с которой до середины XVII в. Украина была политически связана. В связи с этим в конце XVI в. возникает план создать вокруг группы «любомудрцев» (философов) учёного центра – «православную Академию». Эта идея возникла также в связи с тем, что в церковных кругах возникла тенденция к протестантизму. С целью защиты православия, возникает движение «братства», использующего в борьбе со своими противниками их же оружие: изучать латынь и греческий язык, западную богословско-философскую литературу и католические книги.

В 1631 г. **Пётр Могила** преобразовывает Братское Училище в Киево-Могилянскую коллегию, которая в 1701 г. Бы-

ла переименовывана в Академию. Где само богословие было включено в философию.

Второй этап западнорусского влияния связан именно с Киево-Могилянской академией, основанной незадолго до присоединения Украины к России, а **третий этап** – с Москвой. Поскольку Москва долго не решалась стать на путь духовной секуляризации, Киево-Могилянская академия была единственным высшим учебным заведением, готовившим интеллектуальные силы русского государства.

Киевские профессора разрабатывали различные варианты синтеза христианского неоплатонизма и аристотелизмом. Они прославились своим либерализмом и отношением к религии. В молодости многие из них ради «познания наук» разделяли идеи католицизма, не видя в этом никакой измены православию. О Боге они рассуждали в абстрактных категориях: видели в нём не столько творца, сколько «всесовершенный разум», «безначальную вину» (причину) и даже «природу и субстанцию».

Более всего заслуживает рассмотрения «Трактат о душе» **Иннокентия Гизеля** (ок. 1600-1683), которого за учёность величали «Аристотелем». Исходя из понимания нерасторжимости материи и формы, он представлял душу как их совокупность: «Душа – это форма органического тела», «начало, благодаря которому мы живём, чувствуем, движемся и существуем». Душа управляется общими законами природы и проявляет себя с помощью пяти сил или потенций: вегетативной, чувственной, разумной, стремительной и силой пространственного перемещения. Он выделяет сферу интеллектуально-сущего (основанного на разуме), которое не тождественно божественно-сущему (основанного на вере).

Симеон Полоцкий (в миру Самуил Емельянович Ситнианович-Петровский, 1629-1680), получил образование в Киево-Могилянской академии и иезуитской Вилленской коллегии, постригся в монахи и в 1664 г. был приглашён в Москву на должность наставника детей Алексея Михайловича. Через год он при монастыре учредил школу.

Наивысшим выражением разума Полоцкий считал Священное писание, подчёркивая его нравственно-обновляющую сущность. Вместе с тем, человек должен изу-

чать «свободные науки». Только в единстве с ними вера способна привести к мудрости, так как мудрость всегда добродетельна.

Влияние Запада проникает в Москву с севера, через Новгород и Псков. Москва также жадно следила за процессом церковного возрождения в Киеве, привлекая к себе южно-русских учёных. К концу XVII в. Москва становится церковным центром.: под Москвой открывается Духовная Академия – центр богословского и философского просвещения.

Дух свободы способствует росту богословского просвещения. В 1685 г. в Москве открывается «эллино-греческое училище», которое в 1700 г. преобразуется в «Славяно-латинскую академию», получившую в 1775 г. название «Славяно-греко-латинская академия». Рост церковного сознания даёт простор для философской мысли, исходящей из христианских принципов.

Первые московские интеллигенты были выходцами из «киевских нехаев». Киевский иеромонах **Епифаний Славянецкий** (нач.XVII - 1675) прибыл в Москву в 1649 г. по приглашению царя Алексея Михайловича. Главным занятием учёного книжника были переводы и знания богослужебных книг. В центре его философии была метафизика зла. Он считал зло принадлежностью не «естества», а «дел», и различал два вида зла: своё зло – поступки, совершённые самим человеком и «человеконаказательное», которое насылается для исправления грехов наших. Без «применения на лучшее» каждого отдельного человека немислимо обновление мира. А для этого необходимо «греческое учение», которое он рассматривает как богоугодное дело. Таким образом, путь к преобразованию мира он видит в духовном самосовершенствовании личности.

Середина XVII в. до I пол. XIX в. – эпоха европеизации и русского Просвещения. Этот период связан с именем Петра I, с движением западничества и временем правления Екатерины II.

Разобщение Петра I с духовенством завершилось установлением для церкви Синодального управления, в котором церковный чиновник занял постепенно руководящее место. Теократическая идея о «Священном царстве» угасла, позже

воскреснув уже в свободной философской мысли. Процесс обмирщвления национального сознания отразился в замене идеи «святая Русь» идеалом «великая Россия». Происходит и секуляризация внутри церковного сознания: церковь начинает свободно относиться к государству, что открывает простор для церковной мысли. Церковные круги начинают воспринимать государственную власть как чуждую для себя сферу, и поэтому временно покоряются ей, внутренне отстраняясь от неё, избрав сферу своей деятельности духовную жизнь.

Эта новая церковная тональность наиболее ярко отразилась в творчестве св. Тихона Задонского и старца Панасия Величковского.

Св. **Тихон Задонский** (1724-1783) произошел из бедной новгородской семьи. В 16 лет поступил в духовную семинарию, где затем преподавал. В 34 года он стал монахом и был назначен вскоре ректором академии (преподавая философию). В 37 лет он стал епископом и был назначен в Воронеж, но через 4 года ушёл и до конца жизни находился в Задонском монастыре, так как в молодости по своей натуре был склонен к отшельничеству. Его произведение «Сокровище духовное, от мира собираемое» посвящено утверждению мысли, что верующий не отворачивается от мира, а везде стремится духовно преодолеть его, освободиться от плена суеты, от упоения текущей жизни и обратиться к вечным истинам. В этом суть христианской философии, которая совершенно отлична от «внешнего любомудрия». Он закладывает идею о преображении жизни через мистическое осмысление: не освещение жизни, а её преобразование – вот новая тенденция церковного сознания. Св. Тихон настойчиво проводит мысль о том, что в свете Христовом разум становится зрячим, и отстаивает ценность «правильного прилежного рассуждения».

Произведения св. Тихона – это «первый опыт живого богословия». Здесь во всём повествовании просматривается идея перехода христианства от «освящения» истории и «священной миссии» власти к проповеди преобразования мира.

Старец **Панасий Величковский** (1722-1794), не окончив Киевскую Академию, ушёл в Афон. Собрал вокруг себя в Оптиной пустыни (монастырь в Калужской губернии) до семисот сподвижников, признавших в нём духовного руководителя, он возрождает в России монашество, сделав Оптину пустынь центром русского старчества. «Оптинское» движение в Православии XIX в. тесно связано с религиозным течением в русской философии.

Наивысшее достижение свободной, христианской, философской мысли – творчество Г.С. Сковороды, где с наибольшей полнотой отразился процесс секуляризации внутрицерковного сознания (который не имеет ничего общего с отрывом от церкви).

3. Философское творчество Г. Сковороды

Григорий Саввич Сковорода (1722-1794) происходил из семьи малоземельного казака. В 1734-53 гг. учился (с двумя перерывами) в Киево-Могилянской академии. В 1742-44 гг. был в Москве и Петербурге в составе певческой придворной капеллы. В 1745-50 гг. посетил Западную Европу в составе миссии генерала Ф.С. Вишневого. Преподавал курс поэтики в Переяславле-Хмельницком (1754) и в Харькове. (1759-1769) С 1769 года ведёт жизнь странствующего философа («монашество в миру»). Похоронен под Харьковом.

Г.С. Сковороду можно считать первым философом на Руси в точном смысле слова. Он был глубоко верующим человеком и необычайно свободно внутренне чувствовал себя членом церкви, но всякое стеснение ищущей мысли казалось ему отпадением от церковной правды. Он никогда не отрывался от Библии. И чем дальше зреет его мысль, тем глубже представляется ему смысл библейских повествований. Называя себя «философом во Христе», он говорил, что «истина Господня, а не библейская», то есть те, кто в истине, те в Боге. Язычество он рассматривает как предварение истины, в полноте раскрытой во Христе.

Во внутреннем равновесии веры и разума он истолковывал священное Писание. Его по праву называют «русским

Сократом». Впрочем, он сам писал, что «замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси».

Центральное место в философии Сковороды занимает учение о «трёх мирах»: макрокосм (мир обитальный, Вселенная), микрокосм (социум и человек) и мир символов; и учение о «двух натурах» человека (природной, «звериной» и явной). «Все три мира состоят из двоих едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы. Они суть первоуродные миры нерукотворныя, тайныя верёвки, преходящую сень, или материю, содержащая. Во великом и в малом мыре вещественный вид даёт знать о утаённых под ним формах, или вечных образах». Такожде и в самболичном, библичном мыре, собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамением своим ведёт тварь, есть форма. Убо и в сем мыре есть материя и форма, сиречь плоть и дух, сень и истина, смерть и жизнь» (60,470). Обе «натуры» вечны и проявляются в процессе бесконечного становления вещей. В сиянии сверхсущего Блага предстают идеи как предвечные парадигмы вещей, на основе которых материя обретает бытие. Сущее возникает путём развёртывания сверхсущего Единого. Каждая ступенька бытия является «зеркалом» Бога, ибо отражает одна другую. Причём только одно зеркало безупречно – сам Бог. «Идея» отражается в материи, но греховный разум человека, вместо того, чтобы отображать вечное, отображает в себе только бесформенную материю.

«Весь мир, - пишет Сковорода, - состоит из двух натур: одна видимая – тварь, другая невидимая – Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит». «Бог есть бытие всему... Он есть во всём». (28,I-1, 75). Бог есть «основание и вечный план нашей плоти», есть «две натуры во всём – божественная и тёмная» Бог есть источник силы в бытии.

По Сковороде, Божия Премудрость – София – имеет у каждого народа своё имя, но для всякого сущего есть мать «доброты всякой» и «стройности». Она являет собой принцип ускорения, упорядоченности, размеренности и взаимоотношенности частей целого. Это – мысль Божества о мире, сердце мира. София включает в себя начала, формы и виды

творения. Она предстаёт как «план» мироздания в целом и в деталях.

Макрокосм устроен согласно «мере, числу и весу». Управляет им «примысел общий». Сковорода пишет: «О всём зрелым разумом рассуждайте, не скушайте шипотника диявола, и уразумеете, что вся экономия божия во всей вселенной исправна, добра и во всём нам всеполезна есть» (65,2,68).

Мир символов – это несоответствие формы творящей и формы сотворённой, как смысла и знака, символа. Но это несоответствие преодолевается в акте медитации богословом, философом, который открывает премудрость божественного Замысла.

«Невидимая натура», микрокосмос – София – «проявляется в расчленённости духовной жизни человека. Позитивным движением является возрастание божественного замысла в человека, осуществляемого путём самопознания и в форме общественно-значимой деятельности. Если макрокосм Сковороды предстаёт как «вселенский чудотворный театр», а София – сценарий этого космического действия. В мире символов проявляется как сценарий аллегорического представления Священного Писания, а в сфере микрокосма – она проявляется как общественное устремление, а для человека – особым промыслом для человека, который играет свою роль в «божественной комедии». Зло у Сковороды – это беспорядок, игра чужой роли, превращение мира в маскарад. Истоки зла – в своеволии человека, отвергающего божескую волю и стремящегося утвердить свой порядок вещей.

Сковорода последовательно реализует идею «безначальной истины» Самопознание он не исчерпывает интеллектуальной работой. От отстаивает приоритет чувственного знания, от которого нужно восходить к знанию духовному. Тайна Премудрости даётся через озарение духа. Существо человека в его сердце, его воле. Отвлечённое познание не имеет смысла. Человек познаёт, чтобы возрасть навстречу божественной полноте истины. Особое значение в учении Сковороды о человеке имеет понятие сердца: «Всяк есть то, каково сердце в нём, всему в человеке глава есть сердце, если не душа? Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна? Что

есть мысль, если не корень, семя и зерно всея нашей плоти – крови, и прочей наружности?» «Мысль есть тайная пружина всей нашей телесной машины» (28,I-1,72).

Этика Сковороды – это этика покорности «тайным» законам нашего духа. Моральное воодушевление определяет борьбу с самим собой: «надо... не мешать премудрости, живущей в нас». Корень греховности лежит в самом человеке и в сатане. Поэтому моральное возрастание и есть борьба нашего сердца, духовного начала в человеке с энергетическими его движениями. В глубине каждого человека есть тайный закон его возрастания и надо «найти самого себя». Все страдания и муки человека от того, что он живёт противно тому, к чему он создан: «Какое мучение, - говорит Сковорода, - трудиться в несродном деле». Понятие «сродности» или следования своему призванию – центральная категория его этики: «природа и сродность означает врождённое Божие благословение, тайный Его закон, всю тварь управляющий». Он считает, что мешают нам восходить к вечной правде силы, прикрепляющие нас к эмпирическому миру: «О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из клейкой стихийности мира!» Но зло открывается человеку как путь к добру. «Господь сотворил смерть и жизнь, добро и зло, нищету и богатство и слепил их воедино». Поэтому добро и зло – это две половины единого. Чтобы во зле открылась «спасительная сила», надо выйти из под власти эмпирии – духовно преодолеть её. Это и есть путь преображения. Душа ищет преображения и уже этим сообщает силу нашему духу. Идея внешнего прогресса, внешнего равенства чужда мышлению.

Сковорода опирается на христианство, на Библию, которая вдохновляет его и уточняет для него понимание бытия и человека. От христианства он идёт к философии, но, не уходя от христианства, он только вступая на путь свободной мысли, Сковорода мыслит библейски. В истории русской философии ему по праву принадлежит место первого представителя религиозной философии, но с элементами внутри-церковной секуляризации.

4. Философские идеи Н.В. Гоголя

Поистине, пророком православной культуры является **Николай Васильевич Гоголь** (1809-1852). Долгое время он оставался непонят философом. Всю свою жизнь Гоголь мучился над темой о соотношении церкви и природы: у него в плане было издание теоретической книги, посвящённой этой проблеме. Он ставил вопрос о возврате культуры к Церкви, о построении нового церковного мироздания – о «православной культуре».

Гоголь глубоко осознавал трагическую несовместимость в душе эстетического и морального начала, но всё же верил, что искусство может вызвать в людях подлинное движение к добру. Сам он, осознавая всю нереальность своего эстетического гуманизма, приходит к выводу, что соединить красоту и добро может только то, что глубже этих обоих начал – это религия. Именно религия призвана преобразовать естественный строй человека, его культуру, его творчество. Так Гоголь вносит в русскую мысль идею «православности культуры». Он утверждает, что в православной церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в своей остроте встали перед всем человечеством»: путь России иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства. Но у Гоголя возврат к церковной идее не означает отвержения светской культуры. Он ставит вопрос об освящении и христианском преображении её. Гоголь зовёт к перестройке всей культуры в духе Православия. Он ставит вопрос о христианском служении искусства, первым в истории мысли начиная эстетическую критику современности с её «духовным мещанством». Искусство должно воодушевлять человечество в борьбе за Царствие Божие: «Церковь одна в силах разрешить все узлы недоума и вопросы наши». Религиозное сознание Гоголя пронизывает все сферы культуры. Он считал, что ныне человечество «не в силах прямо встретиться с Христом», и в пробуждении души к этой встрече Гоголь и видел церковное смирение искусства. Он предвидел пробуждение новой эпохи – свободного сближения культурного сознания с Церковью.

Вопросы для самоконтроля по теме

1. Какие варианты развития русской философии разрабатывали профессора Киево-Могилянской академии?
 - а) дальнейшего развитие неоплатонизма;
 - б) совершенствование аристотелизма;
 - в) синтез христианского неоплатонизма и аристотелизма.
2. Кто находился у истоков духовной секуляризации в России?
 - а) Франциск Скорина;
 - б) Никон;
 - в) Аввакум Петров.
3. Что Симеон Полоцкий считал наивысшим выражением разума?
 - а) Бога;
 - б) Священное писание;
 - в) человеческое сознание.
4. Укажите неверный вариант ответа: Иннокентий Гизель в «Трактате о душе» отмечает, что душа управляется общими законами природы и проявляет себя с помощью пяти сил или потенций:
 - а) вегетативной;
 - б) чувственной;
 - в) временной;
 - г) разумной;
 - д) стремительной;
 - е) силой пространственного перемещения.
5. Центральное место в философии Г. Сковороды занимает учение:
 - а) о «двух мирах»;
 - б) о «трёх мирах»;
 - в) о «четырёх мирах»;
 - г) о «других мирах».
6. Из каких двух натур, по учению Г. Сковороды, состоит весь мир? (назовите неверный вариант ответа):
 - а) видимой;
 - б) невидимой;
 - в) видимо-невидимой.

7. Что мешает нам, по мнению Г. Сковороды, восходить к вечной правде?

а) силы, прикрепляющие нас к эмпирическому миру;

б) познание Бога.

8. Что, по мнению Гоголя, может соединить красоту и добро?

а) искусство;

б) нравственность;

в) религия.

Лекция 3. Роль идей славянофильства развитии русской религиозной философии XIX века

ПЛАН

1. Философские взгляды А.С. Хомякова – основоположника славянофильства.
2. Философские воззрения И.В. Киреевского.
3. Славянофильские идеи Ю.Ф. Самарина и К.С. Аксакова.

1. Философские взгляды А.С. Хомякова – основоположника славянофильства

За развитие программы сближения русской культуры с церковью взялись старшие славянофилы во главе с А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским.

Алексей Степанович Хомяков (1804-1860) – богослов и философ, историк, поэт и драматург, был на военной службе, а затем стал сельским баринном, «человеком от земли». По удачному выражению Н.А. Бердяева, Хомяков был «рыцарем Церкви». В его сыновнем, нерабском отношении к Церкви чувствуется живая обращённость его души к Церкви. Он внёс в русское богословие новую струю, что признают русские богословы.

При построении своей философской системы Хомяков исходил из церковного сознания. Мир он рассматривал как творение Бога, которого он считал «волящим разумом». Материя не есть бесконечная основа сущего: она сама – только проявление «силы», вызывающей все изменения в мире. Мир – это тварное воплощение первореальности – «свободной воли». Церковь есть видимая (земная) и невидимая, и обе они в целом составляют целостный богочеловеческий организм. В церкви он видел источник света для всего тварного бытия. При этом он был исключительно свободен в своей разумности. Вера для него была первореальностью в духовном мире человека. Если для Чаадаева Церковь была силой, действующей в истории, строящей на земле Царствие Божие, то для Хомякова церковь есть «духовный организм», воплощённый в своей видимой «плоти»: «единство благодати, живущей во множестве разумных «творений покоряющихся благодати. Она «многоипостасна», но все её члены органиче-

ски едины. Однако Церковь – это не просто «коллектив» («собирательное существо»), не какая-то скрытая «идея», а целостная духовная реальность: как единый и целостный организм она не может быть разделена на видимую и невидимую потому, что Церковь – это богочеловеческое единство. Церковь – это не авторитет (ибо он нечто внешнее для нас), она есть истина.

Свобода принадлежит церкви как целому организму, а не каждому её члену в отдельности. Вне Церкви отдельный человек находит самого себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного слияния, единения с братьями и со Спасителем. Приобщаясь к Церкви, отдельная личность открывается самой себе не в случайных эмпирических проявлениях, а в своём подлинном начале. Он решительно отвергает индивидуализм: «отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад», и только в морально зрелой живой связи и социальным целым она обретает силу. Только в свободном, проникнутом братской любви к другим людям единении во имя Христа, личность обретает всю полноту свою. Именно русская община с наибольшей полнотой выражает примат социального целого.

Он выдвигает учение о целостности человека, которая являет собой иерархическую структуру души. Есть центральные силы нашего богообразного разума, вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа», и есть центральные и периферические силы души, между которыми идёт неустанное противоборство.

Хомяков утверждает, что познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, а вверено Церкви как благодатному социальному организму. «Истина недоступна для отдельного мышления, она доступна только совокупности мышлений, связанных любовью». Только «церковный разум» есть орган познания всецелой истины. Индивидуальное сознание связано не с разумом, а с «рассудком», который противостоит целостному духу. Термин «рассудочное познание» становится центральным аргументом в критике западной культуры. После Хомякова у русских мыслителей рационализм рассматривается как рас-

судочное познание: «Всецелый разум», как основа веры противопоставлялся им «рассудочному знанию».

Истина, по Хомякову, открывается нам именно в Церкви, а не навязывается нам Церковью. Чтобы достичь истинного знания, необходимо «соборование», то есть освещаемая любовью познавательная работа многих. Он отстаивал идею коллективного познания, где присутствует «общение и нравственное согласие со всесущим разумом».

Главный упрёк западному христианству Хомяков основывал на том, что в связи с церковным разделением XI века западная церковь, приняв новый догмат без соглашения с Восточной церковью, оторвалась от истины, нарушив моральное условие познания и поэтому подпала под власть рационализма, ибо рационализм – это логическое знание, отделённое от нравственного начала.

Хомяков считал, что для истинного познания нужна целостность духа. С первых актов познания эта целостность основана на вере, причём он усматривает веру не только в религиозном плане, а как противоположность рассудочному познанию (но никак не разуму). По его мнению, вера сама является функцией целостного разума: способностью разума. Вера даёт первичный материал, из которого строится наше знание. Вера – это «живое сознание», не нуждающееся в доказательствах. Если «знание веры» – это основа и начало познания, то «всецелый разум» – это вершина познавательного процесса, который начинается в вере, продолжается в работе рассудка и находит своё завершение во «всецелом разуме». Хотя сам Хомяков замечает, что «вера» прилагается и к высшим состояниям разума.

Причины господства рационализма на Западе Хомяков рассматривает в своей философско-исторической концепции. Историю он представляет в виде напряжённой и постоянной борьбы двух начал: иранского и кушитского, которые действуют в разных культурах. По сути, – это два типа мировосприятия, различные ориентации духовной культуры. В основе каждого типа лежит внутренняя вера, формирующая определённый образ мысли и быт, приводя к той или иной религии. Для иранского типа характерна вера в трансцендентное начало, а кушитский тип основан на вере в действие не-

обходимости. В доисторические времена все племена были едины, но затем произошёл роковой раскол. Иранство и кушитство для Хомякова – это символы, которые имели национальный характер лишь в древности, «чистых» племён уже не осталось. Тем не менее, остались их признаки. Для иранцев свойственно поклонение свободному творящему Существу, тяга к мирному земледелию, красота и мужество. Главное поле их деятельности – духовное. Для кушитов свойственна агрессивность, они завоеватели, склоняющие голову только перед природной необходимостью. Главное первоначально они усматривали в материальной сфере. Иранцы и кушиты – совершенно противоположные по духу силы, а их столкновение составляет суть исторического процесса. Борьба их привела к их смешению. Возникли культуры, односторонне направленные. Китай – на этику. Индия – на философию. Греция – на эстетику. Рим – на политику. Возникновение христианства – переломный момент в истории человеческого рода. На Западе оно было отягощено кушитством, что определялось влиянием римской культуры, где материально-вещественное начало доминировало. В православном мире и, прежде всего, в России, напротив, христианство (высшая форма иранства) возобладало во всей чистоте.

Главная цель истории – воссоздать братское единство человечества на основе православия. В связи с этим Хомяков разрабатывает вопрос о соотношении европейской и римской культур.

Он принципиально отвергает индивидуализм: только в духовном союзе, проникнутом любовью к другим людям, человек может быть полноценным. Церковь и является таким духовным союзом, духовным братством, где человек может преодолеть своё одиночество. В отличие от механического объединения людей в коллектив, церковь соборна, ибо связывает людей любовью.

В католической церкви господствует авторитет, а верующий не ощущает себя членом братской общины. Слепое послушание не даёт простора для соборного познания истины. Оно приводит лишь к низшему виду знания – рассудочному. Хомяков убеждён в преимуществе православия, как наиболее чистой, духовной формы христианства. Лидером

же православно-славянского мира он считает Россию, которой предназначена великая миссия и ответственность за судьбы всего человечества. Для этого надо преодолеть индивидуалистические тенденции в общественной жизни, обратиться к опыту общины, к православному по духу просвещению, отменить крепостное право и т.д. В результате подобного «восстановления» начал православно-славянской культуры Россия должна стать творческой силой мирового исторического процесса и создания новой всечеловеческой культуры.

Группа, вдохновителем которой был А.С. Хомяков, получила название «славянофилов» по случайному признаку, поэтому они отгораживались от него, предпочитая называть своё направление православно-славянским или славяно-христианским. В этом направлении различают «старших» славянофилов, куда кроме А.С. Хомякова относились И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин и К.С. Аксаков и «поздних» – Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева.

2. Философские воззрения И.В. Киреевского

Иван Васильевич Киреевский (1800-1856) – философ и литературный критик, один из верующих теоретиков славянофильства, родился и вырос в Москве в высокоинтеллектуальной старинной русской семье помещика – дворянина, служил в архиве иностранной коллегии и был одним из основателей Общества любителей, которые после декабрьского восстания на Сенатской площади самораспустились. Был в Германии, слушал лекции Гегеля и Шеллинга. Под влиянием жены отошёл от идей западничества и обратился к православию, сблизился со старцами Оптиной пустыни, с которыми его связывала совместная работа по изданию сочинений отцов церкви. Умер от холеры. Похоронен в Оптиной пустыне.

Создание национальной русской философии на основе православия было главной сентенцией его творчества. Противопоставление России и Европы он обосновывал на двух типах просвещения: европейскому раздвоению свойственны рассудочность и секуляризованное просвещение, а русскому

просвещению, полученному Русью от Византии и основанному на братстве и смирении, свойственна целостность сознания; то есть единство рассудочной и эмоциональной сфер жизни. Поэтому русский человек – носитель соборного «общинного» духа, а западный человек – носитель индивидуализма и эгоизма, то есть духа отрицания.

Киреевский отстаивал христианский антропологический дуализм: «в глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого», в глубине души есть внутренний «корень разумения, где все остальные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума». Он различает «духовное» и «душевное», «внутреннее» и «внешнее». Когда Киреевский говорит о «скрытом общем», «внутреннем ядре» в человеке – он имеет в виду всю духовную сферу в человеке. Он также различает «эмпирическую» сферу души от глубинной сферы души, лежащую ниже порога осознания («глубинная») и таит в себе корень индивидуальности. Внутренний человек отделён от внешнего грехом. Поэтому познание в человеке носит разный характер в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет. Киреевский ищет путь к обретению утраченной целостности во «внутреннем сосредоточении», в «собирации сил души», для чего нужна неустанная работа над собой, над «естественными» склонностями человека во имя тех духовных задач, которые открываются лишь внутреннему человеку. Человек не исчерпывается тем, что он «есть» сегодня, так как, работая над собой, он подчиняет свою эмпирическую сферу своему внутреннему центру – «глубинному» я. Он пишет: «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и естество, прекрасное и истинное, удивительное и желанное, справедливое и милосердное, и весь объём ума сливаются в одно живое единство, и, таким образом, восстанавливается существенная личность в её первоначальной неделимости» (36,1,251).

Киреевский отмечает, что от «здоровья» моральной сферы зависит здоровье всех других сторон в человеке. Моральное здоровье утеряно, если идёт борьба с естественным разь-

единением душевных сил. Духовное просвещение – это знание живое и неустойчивое: оно растёт по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности. От «естественного» разума надо восходить к разуму духовному. Православное мышление способствует этому.

Киреевский отстаивает мысль о связи личности с обществом: «добрые силы в одиночестве не растут». И, кроме того, «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество для всего христианского мира», «каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечёт к себе и подвигает силы всего нравственного мира». Когда отдельный человек трудится над своим духовным совершенствованием, «он действует не одним и не для одного себя – он делает общее дело всей Церкви».

Познавательный процесс должен быть связан со всей духовной сферой в человеке. Как только познавательная работа становится «автономной», - рождается «логическое мышление» или «рассудок», оторванный от реальности. Приобщение к реальности – это не функция мышления, а функция личности в её целом. Только цельной личности может открываться смысл сущности. Только вера способна собрать все отдельные части души в одну силу. Познание реальности, по Киреевскому, есть функция Богопознания. Разрыв с реальностью начинается в области веры и означает её заболевание. Вера превышает естественный разум.

Западная церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии, когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры. Это привело к «рациональному самомышлению», то есть к торжеству «автономного» разума. Живой опыт «высшего знания» достигается в целостности духа, которая была утрачена в грехопадении, а затем ущерблена в западном христианстве торжеством логического мышления. Логическое мышление вскрывает только логическую структуру бытия, а истинное знание, как и вера, соединяет нас с действительностью. Просвещение же каждого народа измеряется не суммой его познания, а участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития. За-

падная культура, по Киреевскому, зашла в тупик. Западный человек «раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живёт религиозное чувство... в другом – отдельно силы разума... в третьем – стремления к чувственным утехам и т.д. Разум обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство – в слепую страсть, красота – в мечту, истина – в мнение, существенность – в пролог к воображению, добродетель – в самодовольство...» (36,1,245)

Нельзя отрицать у Киреевского (как и у Хомякова) элементов утопизма в их упованиях на восстановление целостности христианской церкви на основе православной культуры и романтизма в их пламенном преклонении перед «целостным духом», силой которого устраняется «раздробленность» культуры.

Оба мыслителя Церковь понимают как утверждение свободы, как подлинное благоговение о свободе. Просветление духа – это действие благодатных сил Церкви. Истины можно достичь только в Церкви, только с Церковью. В этом весь пафос их христианской философии.

3. Славянофильские идеи Ю.Ф. Самарина и К.С. Аксакова

Юрий Фёдорович Самарин (1819-1876) – дворянин, в 15 лет поступил в Московский университет, в 25 лет защитил магистерскую диссертацию, в молодости увлекался философией Гегеля, считая даже, что «православная церковь не может существовать вне философии Гегеля». Однако, знакомство и общение с А.С. Хомяковым сыграло свою решительную роль в формировании у него системы взглядов, суть которых он позже назовёт «христианским катехизисом».

Всю свою жизнь Самарин посвятил политической и общественной деятельности. Он участвовал в подготовке крестьянской реформы, будучи убеждённым сторонником отмены крепостного права. Считал, что от успехов реформ зависит будущее России. Самарин был убеждён, что крепостное право – это «страшная случайность», «побочный» итог развития русской государственности. Но для того, чтобы реформы обрели национальный характер, необходимо сохра-

нять и укреплять крестьянские общины. Однако, Самарин (в отличие от других славянофилов) не абсолютизировал значение общины. Он писал, что она не может быть «вековечной» и должна измениться путём «свободного развития». Община – это органическое порождение русской истории и её нельзя искусственно и «легкомысленно» уничтожать. Кроме того, в крестьянской общине он видел отражение христианского идеала соборности: «Славянская община... приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светской, исторической стороной церкви». (63,1,64). Он надеялся, что общинная традиция сможет помочь России избежать социальных антагонизмов «западного» типа.

Он был резким противником индивидуализма. Над индивидуальностью возвышается высшая инстанция – «община», которая основана на акте свободного самоотречения личности от своего полновластия изнутри, а не извне. Сила, которая помогает личности раскрыть себя не путём замыкания в себе, а путём общения с другими и подчинения себя высшему целому заключена в религии. Личное начало – это разобщение, а не объединение. А сущность человека заключена в понимании его соединения со всеми. Ощущение Божества есть «личное откровение, освещающее душу каждого человека». Каждый человек несёт в душе этот свет, исходящий от Бога. Если отвергать эту предпосылку индивидуального Промысла, «то на его место выходит идея о магической «необходимости», которая якобы определяет ход жизни человека.

Только при наличии индивидуального «Откровения» и религиозного опыта, то есть непосредственного общения каждой души с первоисточником жизни можно понять необходимое в человеке сознание свободы и ответственности – факт сознания себя как личности. Без признания религиозного опыта, в котором всё в душе человека освещается Богом, невозможно охранить целостность души, а без этого нет правильного представления о душе, которое неизбежно вырождается в локальную систему индивидуализма. Реальность открывается не рационально, а в опыте как живом общении с предметом познания.

При непосредственном общении души с Богом познание неотделимо от живого отношения к Богу как объекту позна-

вательного устремления. Реальность чего бы то ни было, не может открываться нам через работу разума, ибо всякая реальность дана раньше, чем начинается мыслительная работа о ней: «реальность факта можно только воспринимать посредством личного опыта». (63, VI, 509).

Задачу славянофилов Самарин видел в создании «целостного образа нравственного человека», так как цельность не дана – её надо в себе осуществить. Хотя залог цельности дан в религиозной сфере души (в «образе Божиим»), но это только залог. Моральное начало «духовной цельности» человека занимает центральное место в философии Самарина.

Критикуя рационализм, Самарин утверждал, что ему может противостоять только христианская философия, признающая, что высшая истина даётся не одной способностью логического умозаключения, но уму, чувству, и воле, то есть «духу в его живой целостности».

Константин Сергеевич Аксаков (1817-1860) – сын писателя С.Г. Аксакова. Детство прошло в патриархальном имении дворянской семьи. В 15 лет поступил в Московский университет на словесный факультет, окончив его через 3 года. Участвовал в кружке Н.В. Станкевича, испытывал влияние немецкой классической философии. Сближается с Хомяковым и Киреевским и становится одним из теоретиков славянофильства. Защитил магистерскую диссертацию. Из любви к русским обычаям он первым стал носить сапоги и русскую рубаху, отпустил бороду (полиция в своё время приказала её сбрить). Не был женат, жил с родителями. Смерть отца подкосила его, он заболел туберкулёзом лёгких, поехал лечиться за границу и умер на греческом острове Занте.

Его литературная и научная деятельность многообразна. Он переводил Шиллера и Гёте, писал поэмы на патриотические и политические темы, комедии и критические очерки.

По мнению Аксакова, русский народ различает понятия «страна» и «государство». Страна – это община, которая живёт по внутреннему нравственному закону и предпочитает путь мира, следующий учению Христа. Только воинственные соседи заставили русский народ создать государство. Для этого русские призвали варягов, отделив страну от госу-

дарства, вверили политическую власть выборному монарху. Государство начало функционировать по внешним законам, извлекая пользу из принуждения. Западное государство возникает на основе завоеваний, а русское – на основе добровольного признания варягов. С тех пор в России существует союз между «страной» и «государством». Стана обладает силой общественного мнения, а монарх – окончательно принимает решения (земский собор – царь). Реформы Петра Великого нарушили этот идеальный порядок.

Аксаков считал, что русский народ выше других народов: в нём более всего развиты общечеловеческие принципы и «дух христианской гуманности».

Западные народы страдают национальной исключительностью или её противоположностью – коллективизмом, то есть отрицанием национального. Он полагал, что основы высокой нравственности надо искать в русском крестьянстве, ещё не испорченном цивилизацией.

Хотя Аксаков ничего нового не внёс в идеи славянофильства, но у него есть свои собственные подходы к основным их взглядам: «личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства... эгоизма». Она «свободна в ней, как в хоре, где каждый певец поёт своим голосом, но подчиняясь общей задаче».

Таким образом, в славянофильстве с чрезвычайной силой русская мысль возвращается к религиозной основе и даже – к церковной установке здесь утверждается, что неизбежность секуляризма на Западе связана не с сущностью христианства, а с его искажением. Отсюда стремление найти в православии такое понимание христианства, при котором все искания человеческого духа получили бы удовлетворение.

Позиция славянофилов открыла новые пути в православном сознании, связывая святоотеческие традиции со всем тем ценным, что созрело в науке, в философии и культуре Нового времени. Новую эру они мыслили не как синтез православия и западной культуры, а как построение нового культурного творческого сознания, органически развивающегося из самих основ православно-церковной установки. Этими идеями они внесли вклад в отечественную мысль.

В I пол. XIX века в высших Духовных Академиях возникает философское движение, основанное на идее создания своей национальной философии, опирающейся на учение Церкви и свободном синтезе с идеями западноевропейской философии. Церковно одобренным считался тип философии Вольфа Якоби с его критикой рационализма и утверждением веры как особой формы опыта и «непосредственного» знания.

Вопросы для самоконтроля по теме

1. Что, по мнению А.С. Хомякова, представляет из себя материя?
 - а) это бесконечная основа сущего;
 - б) она сама - только проявление «силы» (Бога).
2. Чем у И.В. Киреевского русский человек отличается от западного?
 - а) соборностью «общинного» духа;
 - б) индивидуализмом;
 - в) эгоизмом;
 - г) духом отрицания.
3. От чего, по Киреевскому, зависит здоровье всех сторон в человеке?
 - а) от здоровья в моральной сфере;
 - б) от физического здоровья;
 - в) от здоровья в природе;
 - г) от государственного здоровья.
4. В чём Ю.Ф. Самарин видел отражение христианского идеала соборности:
 - а) в западном индивидуализме;
 - б) в восточной чувственности;
 - в) в русской общине.
5. Чем, по мнению А.С. Аксакова, русское государство отличается от западного?
 - а) возникновением на основе завоеваний;
 - б) возникновением на основе добровольного признания варягов.

Лекция 4. Духовно-академическая философия

ПЛАН

1. Роль Духовных Академий для развития русской религиозной философии.
2. Философские взгляды Ф.А. Голубинского и В.Н. Карпова.
3. Представители Киевской и Казанской школ философского атеизма.
4. Религиозное реформаторство второй половины XIX века.

1. Роль Духовных Академий для развития русской религиозной философии

Содержание этого понятия охватывает собой философские курсы, преподававшиеся в русских Духовных Академиях, сформированных на основе Устава Духовных Академий 1809 г., а также статьи, обзоры в журналах, издававшихся при этих же академиях – словом, всё научное философское творчество профессоров и преподавателей этих академий.

В России было четыре Духовных Академии – в Москве, Киеве, Санкт-Петербурге и Казани. В Киеве и Москве академии имели более чем вековую историю и восходили ко II пол.XVII в. – к Киево-Могилянской академии и Славяно-Греко-Латинской академии, но которые к XIX в. пришли в упадок. Они были возрождены в качестве уже Духовных Академий в Москве деятельностью митрополита Платона (Левшина), а в Киеве – деятельностью Иннокентия (Борисова). На основании академического устава 1809 г. сначала была создана академия в столице – в Санкт-Петербурге, затем – в Москве (в 1814 г), в Киеве (1817 г.) и в Казани (в 1842 г.).

Академический курс был рассчитан на четыре года. Он предполагал изучение Священного Писания, догматического и нравственного богословия, гомилетики, пастырского богословия, педагогики, церковного права, истории церкви, патристики, церковной археологии и философии. Она, в свою очередь, включала в себя логику, психологию, метафизику и историю философии.

Философия в системе богословского образования занимала не совсем доминирующее положение. Русское православие ещё из Византии восприняло общую антифилософскую установку, а с 1850 по 1859 гг. императорским указом преподавание философии было запрещено на целое десятилетие. Правда, в стенах Духовных Академий преподавание логики и истории философии сохранялось.

В Санкт-Петербурге с 1829 г. кафедру философии возглавил Ф.Ф. Сидонский, читавший собственный философский курс «Введение в философию» (СПб., 1833). Преемником его на кафедре философии стал В.Н. Карпов, известный переводчик сочинений Платона и автор собственного «Введения в философию» (1840).

Выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии 1814 г. В. Кутневич стал первым преподавателем философии Московской Духовной Академии, а выпускник 1817 г. И. Скворцов начал преподавать философию в Киевской Духовной Академии. Позднее всех была открыта Казанская Духовная Академия получившая преподавателей философии уже из Москвы.

Философская школа Московской Духовной Академии отличалась самостоятельностью и оригинальностью. После В. Кутневича кафедра философии на протяжении всего XIX в. возглавлялась тремя профессорами – Ф.А. Голубинским, К.Д. Кудрявцевым – Платоновым и А.И. Введенским. С 1860 по 1917 гг. там работали С.С. Глаголев, П.А. Флоренский и М.М. Тареев.

Выдающимися представителями Киевской Духовной Академии были П.С. Авсенеv, И.М. Скворцов, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич и др. Многие выпускники её становились профессорами философии различных российских университетов. Среди них – представители школы киевского философского теизма С.С. Гогоцкий и П.Д. Юркевич.

Среди видных философов Казанской Духовной Академии можно выделить архимандрита Гавриила (Воскресенский) и В.И. Несмелова, которому принадлежала концепция православного антропологизма, изложенная им в его «науке о человеке».

Важное место в духовно-академическом философствовании занимала периодика, издававшаяся при академиях: «Христианское чтение», «Православное образование», «Православный собеседник», «Странник», «Душеполезное Чтение» и многие другие. Но среди них ярко выраженный философский характер имел только Харьковский журнал «Вера и Разум».

Выше всего среди русских философов стояли: профессор Московской Духовной Академии Ф.А. Голубинский; представители Киевской Духовной Академии – В.Н. Карпов, архимандрит Феофан Авсенеv, С.С. Гогоцкий и П.Д. Юркевич; Петербургской Духовной Академии – Сидонский и др.

2. Философские взгляды Ф.А. Голубинского и В.Н. Карпова

Фёдор Александрович Голубинский (1797-1854) – профессор философии, сын костромского священника, получил степень бакалавра философии, принял сан священника. Умер от холеры. На памятнике написано: «Словами учил любомудрию, примером жизни смирению».

Он считается основателем московской школы теистической философии, а его философскую систему можно назвать учением о Бесконечном Существо, основой которой были платонизм, святоотеческая традиция, западноевропейская философия и мистика, но при этом её нельзя считать эклектикой. Это свободный их синтез. Под философией он понимал особое состояние духа, стремящегося к познанию истины. Философия есть только любовь к мудрости, но не мудрость, так как мудрость как знание истины даётся человеку свыше в виде особого состояния духа, способного к её восприятию. Философия исследует деятельность человека, бытие природы и творения Существа Высочайшего. «Философия есть система познаний, приобретённых разумом (*intellectus*) под управлением ума (*racionis*) при составляющей опыта как внешнего, так и внутреннего о всеобщих главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах виновника всех иных –

Бога. Это система, направленная к тому, чтобы возбудить в душе человеческом, воспитать и направлять любовь к премудрости божественной и человеку предназначенной» (21,37).

Человеческое мышление ограничено, ибо полнота знания была бы пагубной для него, хотя стремление к бесконечному прирожденно человеку. Содержанием философии должно быть то, что содержится в естественном откровении. Но человеку этого недостаточно и он стремится к сверхъестественному откровению, которое могут дать отцы и учителя церкви.

Вся деятельность познания движется в нас замыслом познания «безусловного». Этот замысел является живой силой, двигателем всего процесса познания и не может быть выведен из чувственности. Устремление нашего духа к безусловному познанию объяснимо только законом, по которому наш дух стремится к Бесконечному.

Мир, по Голубинскому, - это живое целое. В каждом конечном бытии есть своё внутреннее начало, постоянное при всех внешних явлениях. – Это и есть субстанция. Даже в неорганическом царстве нельзя не видеть организма.

Он различает ум и разум. Если разум способен образовывать понятия, а деятельность разума направляется умом, то ум направляет нашу волю и чувства. Устремлён же ум к Бесконечному...

Василий Николаевич Карпов (1798-1867) – философ, психолог, историк философии. Окончил Воронежскую семинарию и Киевскую Духовную Академию, где позже преподавал философию, затем стал профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии. Сотрудничал с рядом религиозных издательств.

Он возродил христианский платонизм, перевёл все диалоги Платона (кроме «Законов»). До сих пор этот перевод остаётся единственным полным переводом Платона на русский язык. Ко всем диалогам Карпов даёт введения.

По учению Карпова, органом познания истины являются «все силы души, сосредоточенные в вере и ею просветлённые», «ум и сердце не поглощаются одно другим». «В чело-

веке можно найти законы всего бытия, подслушать гармонию жизни, разлитой во всей вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих всё мироздание».

Психология, по мнению Карпова, должна изучать не деятельность человека, а исследовать его бытие. Человек может отражать внешнюю реальность, но и выходить в сверхчувственную, которая познаётся посредством идеи. Но человек связан через религиозную жизнь также с духовной сферой, которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия. Эта область недоступна познанию – здесь действует духовное созерцание (по выражению Карпова – «око души, просветлённое верою»). Только благодаря вере, связывающей человека с Богом, философия не уклоняется от истины.

Человек бытийно располагается между двух полюсов: Дух (Бог) – бесконечный, вездесущий и свободный – и природа – конечная, инстинктивная, подчинённая слепой необходимости. Человек как духовно-материальное существо являет собой срединное звено между ними: открыт для бесконечности, но конечен; лишён всеведения, но способен к познанию; не свободен, но наделён свободной волей. Для гармонического соединения в человеке разнородных элементов бытия необходим нравственный закон. Это учение Карпов называет синтетизмом.

В человеке есть три пути вхождения в мир: внешние ощущения связанные с чувственной реальностью; идеи, связанные с мыслительной сферой бытия и духовное созерцание, связанное с Божеством. Аналогично, в мире можно выделить три «яруса»: чувственный, метафизический и Абсолютное бытие. Только гармония этих начал в душе человека даёт одному беспредельную космораму» (34,133). Так мир может предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны как единое целое.

На этой основе он строит и свою трактовку философии. Её предмет – область метафизики, которая, возвышаясь над чувственным опытом, не достигает Духа, ибо он трансцендентен для любого конечного сознания. Философия – это мир мысленного, хотя и сверхчувственного самосознания индивида, основанный на систематизации всех знаний. А её

цель – определить место, значение и назначение человека в мире.

Философия должна открыть закон «гармонического бытия вселенной», сокрытой в «таинственных символах связей, соединяющих всё мироздание» (здесь Карпов имеет ввиду единство только тварного бытия, ибо «подлинное» бытие, по его мнению, находится за пределами этого мира). Он отвергает абсолютный характер человеческого сознания.

Карпов полагает, что философия, развиваясь на основе христианства, не может быть рационалистической. На Западе это стало возможным в силу того, что в христианстве утвердился вновь языческий взгляд.

3. Представители Киевской и Казанской школ философского атеизма

Пётр Семёнович Авсенеv, в монашестве архимандрит **Феофан** (1810-1852) – сын священника Воронежской губернии, окончил Воронежскую Духовную семинарию и Киевскую Духовную Академию, преподавал философию в Киевском университете, принял монашество, по болезни уехал в Италию, где стал настоятелем русской церкви в Риме, где и скончался. Его лекции по философии снискали ему славу далеко за пределами Академии и университета.

Он утверждал, что душа человека может сообщаться с внешним миром помимо органов чувств – непосредственно, предваряя учение об интуиции. Наша душа принадлежит океану духовного бытия. Душа открыта для духовного воздействия извне. Его учение о мировой душе нашло малое освещение в печати из-за симпатий к шеллингианцам и Бене (о некоторых его идеях мы узнали только из переписки его слушателя – епископа Феофана Затворника).

Его ученик – **Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий** (1813-1889) был сыном священника, окончил Киевскую Духовную Академию, где позже преподавал, был магистром философии Киевского университета.

Исторический процесс связывал с осуществлением Божественного начала в человеческой воле. Но историческая

диалектика – это не логос, который вскрывает сущность, не самобытие, ибо невозможно видеть в истории самораскрытие абсолютного Духа, который стоит за пределами истории, хотя и действует в ней. Значит диалектика и сверху (в Боге) и снизу (в индивидуальном человеке) ограничена, но действует в анализе исторического процесса.

Панфил Данилович Юркевич (1827-1874) – самая крупная фигура Киевской школы философского теизма. Окончил Духовную Академию, затем в ней преподавал философию. Блестящая академическая карьера завершилась переходом на кафедру философии Московского университета. Его слушателями были Вл. Соловьёв, Б.Н. Чичерин, В.О. Ключевский. В последние годы жизни Юркевич был деканом историко-философского факультета Московского университета.

Христианско-теологический идеализм Юркевича основан на «широком эмпиризме», свободном от предвзятых ограничений и включающем в себя всё истинно рациональное в универсальном опыте человечества. Во всех своих сочинениях он показывает «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственной философской системы. Наиболее целостно он излагает идеи Платона в речи на торжественном собрании Московского университета в 1866 г. «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». В ней он говорил, что вся история философии разделяется на две незримые эпохи, из которых первая открывается Платоном, а вторая – Кантом. Он убеждён, что философское учение Платона и Канта составляют фундамент общеевропейской философской мысли.

Признавая существование сверхчувственного мира идей Платона, Юркевич доказывал принципиальную невозможность выделения индивидуального бытия живых и разумно-деятельных существ из абстрактных оснований. Считал, что существует сверхплотное духовное начало – Бог, которое определяет и сферу объективного мыслимого и сферу разумно действующего и сферу природного бытия. Исходя из своей теистической онтологии, в своих антропологических воззрениях он весьма покладисто относился к спиритическим опытам, объясняя это тем, что индивидуальный челове-

ский дух несводим к телесно-физиологическим и внешне-вещественным условиям своего существования, а поэтому способен продолжать своё духовное бытие и после физической смерти.

Юркевич считал, что мышление не исчерпывается всей полнотой духовной жизни человечества, стремясь сблизить знания и веру. Он убеждён, что познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащённого опытом. Наука может сообщать нам «общегодные сведения», но не истину. Любое подлинное философствование должно начинаться с понятия «идея», ибо будет посвящено исследованию истинного знания.

В философском трактате «Идея» он выдвигает мысль о том, что философия как целостное мирозерцание становится делом всего человечества, а не отдельного человека. Философ-платоник убеждён, что нельзя выводить духовное начало из материального, так как само материальное начало только во взаимодействии с началом духовным приобретает формы, знакомые нам из опыта.

Особой заслугой является его учение, которое можно определить как метафизику любви и философию сердца. Человек начинает своё развитие из движений сердца, которое стремится встретить существо, согревающее его теплотой любви, сочувствием и дружбой. Только в таком виде возможно счастье, достойное существование.

Юркевич исходит из библейского учения о сердце как сосредоточии жизни человека. Он выступает против идеи, что в мышлении сосредоточена основная сила души. Он говорит, что в русском языке слово «задушевный» раскрывает саму суть мышления как психологического процесса – быть «позади» души. Именно сердце является сосредоточием духовной жизни, а мышление – это результат работы ума – питается из этого духовного средоточия. Сердце как физический орган является сосредоточием человека и залогом его целостности и одновременно индивидуальности его своеобразия, которое выражается не в мысли, а в чувствах и реакциях: «Не древо познания есть древо жизни», то есть не мышление составляет сущность человека, а жизнь его сердца, его глубинные переживания. Если разум – это свет, то

жизнь духа рождается раньше этого света – в темноте души, в её глубинах. Из жизни возникает свет разума. Поэтому ум – вершина, а не корень духовной жизни.

В статусе «официального философа» Юркевич был приглашён из Киевской Духовной Академии в Московский университет для критики и борьбы с модным тогда материализмом. Этим были обусловлены резкие отзывы на сочинения Юркевича со стороны современников. Доказывали, что он был не прав в своём философском споре с Чернышевским по поводу его работы «Антропологический принцип в философии». Поэтому его идеи были малодоступны для интересующейся философией публики. Укоренившийся штамп в оценке творческого наследия Юркевича препятствовал объективной оценке его оригинальных философско-теоретических построений.

Он дал глубокий анализ современного ему механистического материализма, показав его органическую связь с развитием естествознания и одновременно вскрыв его ограниченность в решении основополагающих метафизических проблем – проблем субстанции, природы идей, психофизической природы. Юркевич считал, что материализм – это момент в реалистическом развитии новейшей философии.

Отзвуки его блестящих определений предмета философии можно найти у В.С. Соловьёва, С.Л. Франка, С.Н. Трубецкого и др.

Александр Матвеевич Бухарев (1824-1871) в монашестве архимандрит Феодор родился в семье диакона Тверской губернии, окончил Московскую Духовную Академию, принял монашество, был профессором кафедры Священного Писания в своей Академии, а затем кафедры догматики в Казанской Академии, затем получает должность в Комитете духовной цензуры в Петербурге, занимаясь плодотворной творческой работой.

В 1860 г. вышла в свет его книга «О православии в отношении к современности», которая произвела сильное впечатление, как в церковных, так и в светских кругах (была переведена на немецкий язык). Основная идея Бухарева – сделать православие современным, а жизнь пронизать духом православия. В этом отношении его вдохновляли идеи таких

его предшественников как Сперанский, Гоголь, Киреевский, Голубинский, стремившихся вдохнуть «новую жизнь» в «спящую» православную церковь и доктрину, духовно и философски обосновать их.

Главная идея его творчества – очеловечивание Бога – Сына, принявшего искупительную жертву на себя за все грехи человечества. Отсюда – идея соединения мирского с духовным, внесения православного начала в жизнь. Всякое подлинное знание и все виды человеческой деятельности (наука, искусство и пр.) богоугодны, поскольку в них может быть внесена Христова правда.

Главный путь «совершенствования» православия он видел в реабилитации «житейского», «мирского», «земного», «телесного», «человеческого». Он отстаивал идею человеческого достоинства, право человека на творчество. Другой аспект «осовременивания» православия состоит в попытке по-новому решить вопрос о соотношении веры, религии с наукой и философией. Критикуя крайности новейшей философии за её ложный рационализм, он в то же время ратовал за терпимость к философии, отстаивая идею снятия «монополии в свете истины».

Особенно много он работал над книгой по истолкованию Апокалипсиса, но Синод запретил её издание, что стало последней каплей в чаше терпения Бухарева, и он оставил монашество. Обретя духовную свободу, он женился, продолжая защищать свои идеи. Умер в 47 лет.

Его основная мысль – идея оцерковления общества, идея «богословия культуры», которая была воспринята Синодом как ренегатство, хотя он и критиковал безбожников современной ему светской цивилизации. Бухарев оказался впереди своего времени, и свои идеи высказывал слишком рано, чтобы быть понятым. В начале 20-го века он оказался бы в русле религиозно-философского ренессанса, ранним предшественником которого и стал.

4. Религиозное реформаторство второй половины XIX века

Русский секуляризм развивался под западным влиянием, но всегда облакался в яркую религиозную окраску и был всегда пронизан своеобразной религиозной психологией. Поэтому неудивительно, что тенденция секуляризма в России чаще всего вела к рецепции основных идей христианства, к перестройке всего мировоззрения в духе христианства. Это внутреннее разложение секуляризма образует очень характерное творческое движение в русской мысли, которое проявлялось то скрыто, то явно, но всё же продолжает существовать до наших дней.

Наиболее ярко это движение в 60-70 годы XIX века проявилось в философском творчестве выдающегося хирурга Н.И. Пирогова и великого писателя Л.Н. Толстого, которые в юности были носителями натуралистических воззрений, и, пережив глубокое разочарование в них, перешли к своеобразному религиозному мировоззрению.

Николай Иванович Пирогов (1810-1881) родился в семье чиновника. В 14 лет поступил в университет (хотя принимали с 16 лет), а в 17 лет его окончил. В 23 года защитил докторскую диссертацию, продолжил совершенствование за границей. В 26 лет занял кафедру хирургии в Дерпте, приобретя репутацию знаменитого хирурга. Особенной популярностью пользовалась его работа «Анналы хирургической клиники». В 30 лет он стал профессором Военно-Медицинской Академии в Санкт-Петербурге. В русско-турецкой войне оперировал солдат в Крыму. После войны занял пост попечителя Одесского Учебного Округа, позже переехал в Киев, а затем отправился в своё имение, где жил до старости.

Пирогов не считал себя философом, но его мировоззрение отличается целостностью и продуманным философским миропониманием. Ему рано открылась «неосновательность» материализма. Атомистическое учение о материи он считал необоснованным: оно нисколько не ведёт нас в тайну вещества. Он допускал образование вещества из скопления силы. Пирогов был убеждён в невозможности свести понятие жиз-

ни к материалистическим обоснованиям. Он приходит к биоцентризму и реальности «мирового мышления», считая, что наш ум есть проявление высшего, мирового, жизненного начала, которое проявляется во всей Вселенной. Наше Я привносится извне. Я – это мировая мысль, которая в мозгу человека встречается аппарат, который искусно сработан самой жизнью и предназначен для обособления мирового ума в нас. Наше Я не есть продукт химических элементов. Оно есть олицетворение общего, вселенского разума. От идеи о «мировом мышлении» как «вселенском разуме», который находится в вечном движении, Пирогов, в поисках неизменной абсолютной его почвы, приходит к признанию верховной воли творца, которая проявляет себя посредством мирового ума и мировой жизни в веществе. Так Пирогов приходит к религиозному мирообъяснению и рядом с познанием отводит очень большое место вере. В основе его метафизики лежит идея мирового разума, над которым стоит Бог как Абсолют. При этом мировой разум тождественен понятию мировая душа.

Наша мысль – всегда индивидуальна и связана с органикой, а мировая мысль – не может быть органической. Познанию нужны не только факты, но и умозрение. Он отличает частные истины от всецелых. При этом он приходит к признанию ограниченности чистого рассудка, отделённого от моральной сферы. Эта ограниченность проявляется в том, что уму представляется иллюзией, то, без чего невозможно жить человеческому духу. Сосредоточенность на реальной конкретности уму представляется затруднением, а всё творчество человека, вся его моральная сфера обращены именно к конкретной реальности, а ум от неё уводит. Реальность возвращает человека в духовный наш мир. Результатом освобождения нашего духа от чистого ума является вера. Вера открывает и начинается познание, хотя из недр веры и возникают сомнения. Но, пройдя стадию сомнения, дух возвращается к вере. И тогда вера становится силой, связующей нас с Богом. Познание основано на сомнении и поэтому не допускает веры, а вера не стесняется знанием и становится выше знания, стремясь к достижению истины. Только в высшей цельности духа, когда сформируется вера, возникает простор

и свобода познавательной активности духа, и человек достигает свободного и творческого сочетания веры и знания.

Вера для него означает живое ощущение Бога. Однако, к догматическому учению христианства он относился сдержанно и свободно. Несмотря на то, что его мировоззрение нельзя назвать церковным, он всё же признавал себя сыном православной церкви, проводя различие между верой и религией. Защищая подлинную веру в Богочеловека, он совмещал её со свободой совести и ума. Он верил в науки и образование как средство функционального преобразования общества.

В основу своего педагогического учения он клал идею «нового учителя». Вопрос социального процесса он решал путём постижения христианской этики. Изменение общества есть дело «промысла и времени». Идеалы (этические и религиозные) служат основанием веры – они выше знания. Он приходит к идее бессмертия, к удивлению перед тайной жизни и непроницаемой таинственности бытия.

Вопросы для самоконтроля

1. Кто считается основателем московской школы теистической философии?
 - а) Ф.А. Голубинский;
 - б) В.Н. Карпов;
 - в) архимандрит Феофан Авсенеv;
 - г) С.С. Гогоцкий;
 - д) П.Д. Юркевич.
2. Что, по мнению Ф.А. Голубинского, является содержанием философии:
 - а) то, что содержится в естественном откровении;
 - б) то, что относится к сверхъестественному откровению.
3. В учении В.Н. Карпова, которое называется синтетизмом, человек - это:
 - а) средоточие Духа (Бог) и природы;
 - б) срединное звено между ними;
 - в) природное существо;
 - г) духовное (божественное) существо.

4. По мнению П.С. Авсенева, душа человека может сообщаться с внешним миром
- а) помимо органов чувств;
 - б) с помощью органов чувств;
 - в) с помощью и помимо органов чувств.
5. Историческая диалектика, в учении С.С. Гогоцкого, это:
- а) логос;
 - б) самобытие;
 - в) диалектика и сверху (в Боге) и снизу (в индивидуальном человеке) ограничена, но действует в анализе исторического процесса.
6. П.Д. Юркевич считал, что познание истины возможно:
- а) для чистого разума;
 - б) для разума, обогащенного опытом.
 - в) для науки, которая может сообщать нам «общегодные сведения»;
 - г) для подлинного философствования, которое должно начинаться с понятием «идея».
7. По мнению Н.И. Пирогова, познанию нужны:
- а) факты;
 - б) умозрение;
 - в) факты и умозрение.

Лекция 5. Религиозная философия второй половины XIX века

ПЛАН

1. Философская концепция К.Н. Леонтьева.
2. Философские воззрения Л.Н. Толстого
3. Религиозно-философские взгляды А.А. Григорьева и Н.Н. Страхова.

1. Философская концепция К.Н. Леонтьева

В 50-е годы, с воцарением Александра II на русском престоле, философская мысль была озабочена созданием системы идеологических построений. Одной из первых попыток в этом направлении было творчество **Константина Николаевича Леонтьева** (1831-1891), который считается последней крупной фигурой неославянства, создателем теории «русского византизма». Родился он в семье помещика в с. Кудиново Калужской губернии. По матери принадлежал к старинному дворянскому роду. От матери он унаследовал глубокое религиозное чувство и эстетический взгляд на мир. Обучался на медицинском факультете Московского университета, работал военным лекарем, участвовал в Крымской войне, работал домашним врачом, занимался литературным трудом. Затем работал более 10 лет на дипломатической службе в Турции. Служил цензором в центральном комитете в Москве.

Неожиданная опасная болезнь заставила Леонтьева обратиться с горячей молитвой к Божией Матери. Через два часа он был уже здоров. Страх смерти вызвал наружу дремавшую в нём «личную веру» в Бога: «я смирился, - пишет он, - и понял сразу высшую теологию случайности, физический страх прошёл, а духовный остался, - с тех пор я от веры и страха Господня отказаться уже не могу». Этот «страх Господень» был ни чем иным, как возвратом к морали, религиозным пониманием жизни и решительный разрыв с системой секулярной культуры.

Дав обет в случае выздоровления после тяжёлой болезни посвятить свою жизнь Богу, он по несколько месяцев живёт

в монастырях и в Оптиной пустыни. Тяжело больной Леонтьев принял тайный постриг, но в ноябре скончался в Сергиевом Посаде от воспаления лёгких.

Он пытался соединить в своём творчестве строгую религиозность со своеобразной философской концепцией. Ранний Леонтьев в традициях славянофильства идеализировал простой народ, крестьянство, сельскую общину. Проповедовал самобытный русский идеал культуры. Он защищал безграмотный народ, его «варварство», как источник национального своеобразия. Но в последующем эта позиция претерпела существенные изменения. Зрелый Леонтьев весьма критически настроен по отношению к действительности. Он разочаровался в идеале русской самобытной культуры: «Оригинален наш русский психический строй, между прочим, и тем, что до сих пор, кажется, в истории не было ещё народа менее творческого, чем мы». Он очень остро восстаёт против «новой веры в земного человека и в земное человечество». Он встаёт на путь решительного отрицания антропоцентризма, который глубоко связан с системой секуляризма. Неверие в человека, в человеческий разум, в современную культуру с её «поэзией изящной безнравственности» выражено в следующих его словах: «Я нахожу теперь (письмо в «Автобиографии»), что самый глубокий, блестящий ум ни к чему не ведёт, если нет судьбы свыше». Любимая его мысль – «исторический фатализм». Он убеждён, что именно христианство несовместимо с культом человека и верой в него. Он считает, что человек живёт и в потустороннем мире, и что его жизнь там зависит от его жизни здесь.

Современность заполнена суетливыми заботами о том, как на земле устроить жизнь, которые отрывают дух от мысли о вечной жизни. Он высказывает идею спасения, которую понимает в трансцендентном, потустороннем смысле. Идея спасения – эстетическая идея, обращена не только к земной, но и загробной жизни.

Леонтьев различает «любовь к ближнему» (к человеку) и «любовь к дальнему» (к человечеству вообще). Первую любовь он глубоко защищает, вторую – высмеивает за её надуманность. Он убеждён, что страдания неизбежны и являются целительным моментом жизни. Восхваляя личное милосер-

дие, он утверждает, что «та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не зиждется на Нём, - такая любовь не есть чисто христианская». Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник и превращается в жалость или сентиментальность. Только та любовь к людям, которая питается из религиозного родника, ценна и глубока. Он также различает любовь моральную и любовь эстетическую.

Первая есть подлинное милосердие, а вторая – просто «восхождение». Для Леонтьева любовь к дальнему – это и есть европейский гуманизм с его идеалом всеобщего благополучия и одновременно восхищение перед «идеей человека вообще», ни к чему не обязывающее поклонение человечеству. Здесь вовсе нет подлинного добра.

Леонтьев твёрдо проводит «курс правильной веры» в прогресс. В прогресс надо верить, но не как в улучшение, а как в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий. Вера должна быть не благодушная, а пессимистическая.

Он везде отстаивает идею неравенства (биологического, социального, морального, религиозного, эстетического). Бытие есть неравенство, а равенство есть путь в небытие. Сам Бог хочет контраста, разнообразия, неравенства. Он определяет основной закон красоты. Красота – это разнообразие в единстве. Он пишет: «Будет разнообразие, будет и мораль: всеобщее равноправие и равномерное благоденствие убило бы мораль». Стремление к равенству к однообразию – враждебно жизни, прогрессу и безбожию. Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные характеристики. Он отстаивает особую мораль – мораль ценностей, а не мораль человеческого блага. Идея всеобщего блага для Леонтьева – безнравственная идея.

Чистое добро некрасиво: чтобы была красота и жизнь, необходимо зло, необходим контраст тьмы и света. Он – за мораль силы: «Без насилия нельзя. Неправда, что можно жить без насилия. В трудные и опасные минуты исторической жизни общество всегда простирает руки не к ораторам или журналистам, не к педагогам или законникам, а к людям силы, к людям, повелевать умеющим, принуждать дерзаю-

щим». «Что бояться добра и зла?.. – говорит герой его романа «В своём краю» Мелентьев, - Дайте и злу и добру свободно расширять крылья, дайте им простор... Растопчут кого-нибудь в дверях – туда и дорога».

Он писал, что гармония не есть мировой унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам жестокая борьба. Гармония в природе покоится на борьбе. Гармония в эстетическом смысле – это «деспотизм форм», приостанавливающий центробежные силы. Во всём этом нет места морали: в социальной неправде – социальная истина общественного здоровья. Мораль имеет свою сферу и свои пределы: мораль есть подлинная, высшая в личном сознании.

Он высказывает мысль о существовании «космического закона разложения». По его мнению, один и тот же закон определяет ступени в развитии и растительного, и животного, и человеческого мира, и мира истории. Леонтьев формулирует всеобщий триадический закон: все в мире пребывает лишь в пределах данной формы, не переходя ни в какое иное состояние – нечто либо только существует, либо не существует. Деспотизм формы выражает внутреннюю идею материи: возникшее явление совершает постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, возвышается до обособления, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Высшая точка развития одновременно является высшей степенью индивидуализации явления и воплощением высшей цветущей сложности. Последующее зависит от устойчивости формы. Пока узлы естественного деспотизма формы сохраняются, явление живёт. Как только форма перестаёт сдерживать материю, процесс развития перерастает в процесс разложения и гибели. Исчезновение явления проходит следующие этапы: упрощение составных частей, уменьшение числа признаков, ослабление их единства и силы. Иначе, происходит растворение индивидуальности, явление достигает «неорганической нирваны» и уходит в небытие. Таким образом, развитие представляет собой триединный процесс: 1) первоначальной простоты; 2) цветущей сложности; 3) вторичного спасительного упрощения в равной мере охватывающий природные и социальные закономерности.

По триадической схеме развивается и государство. Долговечность государства не превышает 1000 – 1200 лет. У каждого народа своя особая государственная форма. На начальной стадии обычно превалирует аристократическая форма, на стадии «цветущей сложности» проявляется склонность к единоличной власти (в виде сильного президента, временной диктатуры, тирании), а к старости и к смерти – «воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало». Отсюда следует, что форма сильного государства – это жёсткая централизация и диктатура, слабое и умирающее государство – это «демократизация жизни и ума».

Момент наивысшего расцвета воспринимается человеком как совершенство в своём роде, как прекрасное. Поэтому красота должна быть признана всеобщим критерием оценки предметов и явлений окружающего мира. Больше залогов жизненности и силы – ближе к красоте и истине бытия. Другая ипостась прекрасного – разнообразие форм. Поэтому многообразие национальных культур, их несхожесть – это показатель совершенства и наивысшего расцвета цивилизации. Значит: человечество живо до тех пор, пока способно к развитию самобытной национальной культуры, а появление сходных черт – признак ослабления внутренних жизненных сил различных народов и свидетельство их продвижения к стадии гибели. Народы, прошедшие период культурно-исторического расцвета, навсегда исчерпывают потенциал своего развития и закрывают для других возможность движения в этом направлении.

По его мнению, Запад уже неотвратимо клонится к закату. Здесь государственная форма сначала была простой, затем – цветущей. Былая мощь европейской цивилизации держалась на многообразии её элементов: византийского христианства, германского рыцарства, эллинской эстетики и философии, римских муниципий. Их противоборство благотворно влияло на поддержание её сложности, а значит – цветения, но с конца XVIII в., после Французской революции, Европа вступила в период «вторичного упрощения», что связано с провозглашением равенства и свободы. На западе устанавливается буржуазное начало и зарождается эгалитарный процесс – стремление привести всех к одному знамени-

телю. Страсть к равенству, демократические движения, означают наступление старости, умирание. Европа прожила 1000 лет и должна пасть, уступив место другим.

Византизм он провозглашал как абсолютный антипод европеизму. Византизм, по мнению Леонтьева, воспитал русский царизм, сплотил «в одно тело полудикую Русь», дал ей силу «перенести татарский погром и долгое данничество». С помощью византизма Россия выстояла в борьбе с Польшей, Швецией, Францией и Турцией. Под его знаменем, по мысли Леонтьева, Россия сможет выдержать натиск интернациональной Европы.

Именно «византийской выправке» обязан русский народ своим церковным чувством и покорностью властям. Византийский дух пронизывает весь общественный организм. Православие – тоже существенный компонент византизма. Противопоставить Европе Россия может только старые культурные элементы, заимствованные из Византии. Византизм в государстве означает самодержавие, в религии – православие, в православном мире – склонность к разочарованию во всём земном, в счастье, в устойчивости нашей чистоты, в нашей способности к нравственному совершенству.

Разочарование ведёт человека к религии, а через неё – к уважению власти, укреплению государства и тем самым к его спасению. Такова Россия, и такой её культурно-исторический тип надо охранять. Он верит в будущность России. Только сильная власть может спасти её от натиска Европы. Власть должна всячески противодействовать народному образованию. Россия сильна, по Леонтьеву, не славянскими народными корнями, ибо славянские народы жили и живут чужими началами, а византийскими. Россия должна спасти погибающий западный мир. Хотя Европа грозит заразить Россию «либерально-эгалитарным прогрессом»

Чтобы избежать повторения западного пути, он предлагал «подморозить Россию, чтобы она не жила», то есть застыла в существующем виде «до лучших времён».

Дипломатическое сближение с Востоком, отдаление от Европы и славянства, сохранение традиционных социально-политических институтов и общины, поддержание религиоз-

ной настроенности граждан (даже не единоверных) – единственное для этого средство.

Укрепление византийских устоев: самодержавия, православия, нравственного идеала «разочарования во всём земном», изоляция от губительных европейских процессов разложения, сохранение прежней сословной разобщённости – вот средства задержать культурно-историческое развитие России по возможности на более долгое время, причем на стадии создания. Если Россия займёт позицию изоляционизма, она сможет на одно – два столетия продлить своё существование в качестве независимого и самобытного государства.

Перед Россией стоит одна задача – не подчиняться Европе и устоять в своей отдельности. России он предрекал другую, более высокую миссию – создание особой русско-азиатской цивилизации. Это вытекает из самого положения России, которая «давно уже не чисто славянская держава». Обширное население азиатских провинций имеет в её судьбе не меньшее значение, чем славяне. Россия должна всё время брать в расчёт настроения и выгоды этих драгоценных своих окраин, ибо они дают ей многообразие. Россия в целостности со своими азиатскими окраинами – это целый особый мир, особый государственный мир, не нашедший ещё себе своеобразного стиля культурной государственности.

2. Философские воззрения Л.Н. Толстого

Лев Николаевич Толстой (1828-1919) – граф, писатель, философ, потерявший в 2 года мать, а в 9 лет – отца. Поступил в Казанский университет, но, бросив его, уехал в деревню. Три года жил на Кавказе, поступив на военную службу, затем – три года в Крыму, а потом переехал в Петербург, путешествовал за границу. Вернувшись в своё имение в Ясной Поляне, он увлёкся школьным делом. Женился на Софье Андреевне Берс, с которой прожил более 25 лет. К концу 70-х годов у Толстого начался тяжёлый духовный кризис, который привёл его к полному разрыву с секулярным миропониманием и переходом к религиозному отношению к жизни. Но мир с церковным пониманием христианства продолжался

недолго. Он порывает с церковно-догматическим истолкованием учения Христа. Им овладевает богословский рационализм. Толстой создает свою метафизику, на основе некоторых положений христианства. Он отрицает Божество Христа, отрицает его воскресение. По-своему переделывает Евангелия и пишет 4-х томный труд «Критика догматического богословия», большой труд «В чём моя вера» и трактат «О жизни».

Толстой создал систему мистического имманентизма, порывая и с церковью и с миром. Вокруг Толстого и его учения о непротивлении злу силой стали группироваться последователи. Возникали «толстовские общины». Новые друзья и последователи вмешивались в его жизнь, что вызывало конфликты в семье (жена и дети не хотели понимать отказа писателя от платы за его литературные труды). Это стало причиной трагедии и окончились уходом только из семьи, когда он простудился и вскоре скончался от воспаления лёгких.

Религиозно-философские сочинения Толстого многочисленны. Основные из них: «Исповедь», трактат «О жизни», «В чём моя вера», «Царство Божие – внутри нас».

Толстой был религиозным человеком и в своих моральных исканиях жаждал отыскать абсолютное, а не относительное добро. Без такого «вечного добра» жизнь становилась для него лишённой смысла. Поэтому он становится проповедником возврата к религиозной культуре, которая предстаёт как поиск мистической этики. Её основой становится учение о «непротивлении злу», которое выводится из учения об исторической необходимости как равнодействующей равнонаправленных волей.

Для Толстого бок о бок существует как бы два мира: мир духовный (свободный) и мир материальный (зависимый); внутренняя жизнь и жизнь общественная, жизнь личная и жизнь стихийная, ролевая, где человек неизбежно выполняет предписанные ему законы. Человек сознательно живёт для себя, но бессознательно является орудием для достижения общечеловеческих целей. Во внешней жизни человека нет места свободе и нравственности: каждый поступок есть звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно - следственных связей. Поэтому зло из внешней жизни неустранимо.

Только отказавшись от участия во внешней жизни, человек обретает свободу, и может жить по законам добра. Отсюда вывод о необходимости отказаться от противления исторической судьбе, которая только увеличивает количество зла в мире и требование пойти по пути личного нравственного самосовершенствования. Каждый должен искать свой нравственный закон. Коллективный прогресс невозможен. Поэтому принцип «непротивления злу насилием» – это частный момент общей проповеди неучастия во внешних делах. Толстой считал всю внешнюю жизнь ложью, иллюзией и верил, что стоит людям отказаться от иллюзии и познать истину, как осуществится то блаженное состояние, которое Евангелие именует Царством Божьим.

Внутренняя жизнь, осознаваемая человеком, есть жизнь вне времени и пространства. Внутренняя жизнь есть жизнь вообще, она внеиндивидуальна – это жизнь рода человеческого через каждого из нас. Каждый из нас в отдельности – это лишь видимое проявление этой общей жизни. Внутренняя, вневличная, вневременная и внепространственная жизнь и есть, согласно Толстому, Бог. Поэтому вопрос о личном спасении заключается в том, как избавиться от ощущения своей индивидуальности и слиться с мировой жизнью.

Такое понимание Бога и Спасения по-новому раскрывает категории христианства. Воскрешение и Суд не предстоят в будущем, а совершаются в каждом верующем сейчас, в настоящем. Тот, кто принимает Христа, становится причастным к спасению и Вечной жизни, а отвергающего его остаются частью враждебного Богу мира. Толстой утверждает, что временной и конечной жизнью Бог противопоставляет жизни общей, жизни всего человечества. Кто исполняет заповеди Христа, тот «переносится в Сына человеческого» и не подлежат смерти. Бессмертие, по Толстому, совершается не в будущем, а в каждый момент настоящего. Бессмертна не отдельная личность, а мировая жизнь.

Учение Толстого – это странное сочетание мистики и рационализма, искренней преданности Христу и отрицанию в нём надземного, Божественного начала. Своим учением Толстой разходил не только с церковью, но и с миром, с секулярной культурой, хотя он был горячим почитателем Христа.

Что же касается государства, его строя и институтов, то здесь Толстой был непреклонным. Он считал их лишённых всякого смысла.

Если в первый период своей проповеднической деятельности (до 1890-х гг.) Толстой видел путь к спасению в сближении с природой, в физическом труде, упрощении своих желаний и видел её в русском крестьянстве (он косил, ходил босиком, носил знаменитую рубашку – «толстовку» и пр.), то в последние годы своей жизни он отказывается от идеализации земледельческого быта, от абсолютизации роли труда и т.п. Показательно, что в это время под «толстовкой» он носит шёлковое бельё, специально выписанное им из Франции). Так он приходит как к отрицанию культуры, истории, политики, так и к отрицанию труда, семьи, деторождения, а христианский идеал жизни изображает как небытие, то есть как «нирвану».

С такой же холодной беспощадностью Толстой относится и к науке, если она не подчиняет себя этическому началу: современная наука обладает массой знаний, ненужных людям. Что же касается вопроса о смысле жизни, то она считает этот вопрос не входящим в её компетенцию. Руководствуясь идеями панморализма (всё подчиняется идее добра), Толстой ищет религиозные основы культуры, но вместо синтеза, целостного единства духа, он выбирает только одну из его сил – моральную.

Толстой высоко ставит религию в жизни человека и осмысливает её как изначальное, глубинное, нравственное отношение человека к миру, полагая, что нравственность не складывается в отношениях людей между собой, а вытекает из авторитета верховного абсолюта – Бога. Этот фатализм – главная слабость толстовской этики.

Моральные принципы привели Толстого к своеобразному непротивленческому анархизму, религиозному отщепенству от государства. Он считал, что Россия идёт по пути моральной деградации и разложения государственности, что приводило его к отрицанию русской монархии и признанию её исключительно орудием порабощения и насилия. Толстой различал три способа порабощения людей: личным насилием и угрозой убийства, отнятием земли и запасов пищи, данью и

подать. Русское государство выбрало путь денежных податей. На почве податей возникла собственность, порождающая социальное неравенство. Собственность есть зло: она позволяет одним пользоваться трудом других, в то время как труд не может быть чьей-то принадлежностью. Те, кто «уволнил себя от труда» для оправдания своего безделья, используют разные ухищрения при помощи богословия, права, науки. Вся сфера интеллектуально-духовной деятельности, по Толстому, обусловлена запросами правительства. О государственной власти он писал: «Собрались злодеи, ограбившие народ, набрали солдат, судей, чтобы оберегать их оргию и пируют» (74,19,299). Лучшим способом противодействия правительству, а значит деланием добра, является отчуждение от государства, самоизоляция. Это и есть разрушение государства, составляющее цель христианства, но не «лживого религиозного учения», которое рождается церковью, использующей христианство как истинное, евангельское.

Исповедания христианства исключает возможность признания государства. Переосмысленное с этих позиций толстовское христианство оказывалось в непримиримом противоречии с церковным вероучением, с догматами официального православия. Государственная власть отреагировала на его учение весьма традиционно: Священный Синод своим решением 20-22 февраля 1901 г. отлучил от церкви графа Льва Толстого как нового лжеучителя.

Несмотря на это, значение Толстого для истории русской мысли огромно.

Его крайний максимализм и одностороннее подчинение всей жизни отвлечённому моральному началу образовали некий предел, перейти за который церковь не могла. Однако, его идея возврата к религиозной культуре до сих пор является актуальной. Отвергая церковь как государственно-подвластную структуру, Толстой искал Церковь как «явленное Царство Божие». Именно в этом лежит разгадка его мистики. Толстой вырос в атмосфере секуляризма, жил её тенденциями, и сам разрушил эту клетку – в этом его подвиг, выражающийся в стремлении построить культуру на православной основе.

3. Религиозно-философские взгляды А.А. Григорьева и Н.Н. Стрхова

В 60-70 годы XIX века из недр славянофильства вышли не только толстовцы. Образовались ещё две группы мыслителей. К первой группе, в которой христианские начала осложнены натурализмом, относятся К. Леонтьев и В.В. Розанов. Вторая – «почвенники» (хотя и поблекшая скоро, но одно время ставшая лозунгом целого течения), к которым относится Аполлон Григорьев, Н.Н. Стрхов, Ф.М. Достоевский.

Идея «почвы», родственная единению с народом, была провозглашена ещё славянофилами.

Аполлон Александрович Григорьев (1822-1864) – литературный критик, поэт. Получил домашнее воспитание. Поступил на юридический факультет Московского университета. Увлекался Гегелем, сблизился с А.А. Фетом. Служит в университетской библиотеке, позже входит в редакцию «Московитянина» (в его состав редакции входили А.Н. Островский и Писемский, Эдельсон, известный церковный деятель Т.И. Филиппов). Молодая редакция только примыкала к славянофилам, стояла за развитие самобытной русской культуры. Это было новое направление, свободное от антизападничества. Почва – это та глубина русской народности, которая раскрывается в православии и строится на «непосредственности» «русской души». Он верит в единство красоты и добра, искусства и нравственности, и его религиозное сознание не расходится с секулярным сознанием.

Наиболее полно философское мировоззрение Григорьева представлено в его теории «органической критики». Это понятие соответствует признанию «органичности» самого искусства, в котором синтетически воплощены «органические начала жизни». Искусство не отражает жизнь, а само есть часть жизненного процесса, его «идеальное выражение». Он видел народность искусства в способности воплощать в образы и идеалы «великие истины и тайны» народной жизни, которые, составляя её сущность, действуют стихийно и неоднозначно.

Николай Николаевич Страхов (1828-1896) – философ и литературный критик. Родился в семье священника, профессора Белгородской семинарии. После окончания Костромской семинарии поступил в Петербургский университет на физико-математическое отделение, но затем перешёл в педагогический институт. Занимается преподавательской деятельностью в Одессе, затем в Петербурге. В 33 года начинает публицистическую деятельность. Обладал энциклопедическими знаниями. Писал книгу по вопросам психологии, философии, астрономии. Вёл обширную переписку с Л. Толстым и Ф. Достоевским.

Главное произведение – «Мир как целое» (1872) практически не было замечено современниками. Страхов, опережая своё время, совершает тот «антропологический переворот», который станет одной из центральных тем русской религиозной философии.

На его мировоззрение в начальный период деятельности оказала философия Гегеля. На этом этапе он считал себя последователем Гегеля, Будучи увлеченным общим рационалистическим движением эпохи 60-х годов он считал себя рационалистом. Страхов пишет: Гегель "вывел философию на степень науки, поставил ее на незыблемые основания и если его система должна бороться с различными мнениями, то именно потому, что все эти мнения односторонни, исключительны" Он преклоняется перед великим немецким философом за то, что его философия была синтезом рациональности и религиозности. Будучи глубоко религиозным человеком, Н.Н. Страхов считает, что жизнь берет свое начало от Бога. Бог, по его мнению, это корень всякого бытия. В одном из писем Л. Толстому Н.Н. Страхов добавляет: «Я теперь отрицаю, что ум руководит историей, что она есть развитие идеи». В этих словах уже прослеживаются элементы иррационализма.

Кроме этого Н.Н. Страхов связывал «торжество рационализма» с западной культурой, которую он, как сторонник почвенничества, внутренне отторгал от себя. Его философское убеждение тяготело к славянофильству. Поэтому одна из причин отвержения рационализма связана у Н.Н. Страхова с утверждением русской национальной самобытности.

Увлечение почвенничеством завершается у него отрицанием западного секуляризма и переходом к религиозному мистицизму.

Противопоставляя западному рационализму религиозный антропоцентризм, он пытается обосновать идею о том, что загадка вселенской эволюции кроется в человеке, и природа лишается смысла эволюционного развития без появления человека. Тем самым, сущность бытия человека он противопоставляет достижениям западной науки и культуры, основанной на рационализме с ее секулярными идеями. Но поиски религиозного обоснования и осмысления культуры у Страхова останавливаются на полпути, так как от почвенничества он уходит в мистицизм. В его творчестве причудливо сочетаются элементы рационализма, упование на ум человека, заключающего в себе тайну мироздания, с устремлениями к мистике. «Ведь кто себя стремится так резко отличать от остального бытия? - спрашивает Н.Н. Страхов - Конечно, дух. Кто снимает с себя оболочку за оболочкой, кто устанавливает и отрицает от себя понятия механики и физики, кто проносит по всем небесам и не находит себе подобия в их однообразном мертвом механицизме? - Конечно, дух. Иногда мы готовы жаловаться, что перед взором науки все мертвеет, всюду являются неизменные стихии и неизменные законы. Но ведь все это есть прямая работа духа, и смысл ее в том, что он не хочет признавать живым то, что не заслуживает этого названия, что он истинную жизнь признает только за собой. Познание есть, в известном смысле, отрицание, понижение, удаление от себя того, что познается». (72,127-128)

В полемике о спиритизме с дарвинистами (прежде всего с Тимирязевым) и с западниками он выступает против него в защиту рационализма. Несмотря на свое несогласие со спиритизмом, Страхов стремится найти его причины и усматривает их в «жажде новой истины», когда отречение ученых от прежних знаний является не случайным процессом, а результатом длительных и мучительных духовных исканий. Страхов приходит к выводу, что, когда старые знания не приносят удовлетворения, ученый оказывается перед выбором: следовать ли испытанным путем получения истины или идти новым, неизвестным путем. Причина увлечения спиритиз-

мом кроется в неотъемлемых правах свободной человеческой мысли, которая стремится к безграничному исследованию мира, что является единственно реальной надеждой на его улучшение.

С одной стороны, Страхов пытается ограничивать рационализм, но с другой стороны, понимает, что само расширение законных пределов науки преувеличивает ее значение, что связано, прежде всего, с запросами не столько разума, сколько требованиями человеческой души. Расширение сферы науки ведет к непреодолимому желанию объяснить все явления природы и жизни при помощи логики. А невозможность это исполнить до конца и без ущерба ведет к разрушению веры в науку, подрывает ее основы, рождая неуверенность в непогрешимость ее аксиом и законов, что, в свою очередь, рождает скептицизм и пессимизм. Отсюда следует вывод ученого: наука не должна претендовать на безграничное влияние, иначе она будет ниспровергнута историческим процессом.

Ему присуще двойственное толкование телеологии: с одной стороны, в самом организме человека заключено стремление сохранить известный тип и увеличить число своих представителей, а ряд новых и новых попыток осуществления этого типа, воплощается его в более полной и лучшей форме, а с другой стороны - это потребность мира порождает мир психического с его стремлением «просветлеть» в мышлении.

Философскую позицию Страхова можно кратко определить как «рационалистический мистицизм» с антропоцентрическим уклоном. Вообще его объективный идеализм с религиозной трактовкой антропологизма создает весьма неординарную философскую конструкцию его мировоззрения, определить смысл которых одним словом исследователи его творчества не решились. Малая исследованность творчества Н.Н. Страхова не дает основания обвинять его в том, что «двойственность», доходящая до «криводушия» находит свое объяснение в этом «промежуточном» положении мыслителя, которое он занимает в истории русской мысли.

Мир – это связанное целое. В нём нет ничего «самого по себе существующего». Целостность мира есть следствие

единства. Но если мир – целое, то в нём есть центр, обуславливающий его «стяженность». «Вещественная» (материальная) сторона мира подчиняется духу, в результате чего возникают формы органической жизни. Иначе, в человеке осуществляется процесс, когда духовное начало «выделяясь», овладевает веществом. Поэтому человек – это центральный узел мироздания, его величайшая загадка, но и разгадка его. Действуя на человека, природа возбуждает и обнаруживает его скрытую сущность, а человек постоянно ищет выхода из этого целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром». Иерархически увенчивая природу, человек, будучи её живым центром, раскрывает тайну мироздания. Но ключ к этой тайне лежит за пределами мира в Абсолюте. Вне религиозного антропологизма загадка человека неразрешима: бытие человека лишается того «смысла», для чего природа шла к его развитию.

Главный объект философской полемики Страхова – борьба с западноевропейским рационализмом, для которого он изобрёл термин – «просвещенство» и под которым понимал веру во всемогущество человеческого рассудка и преклонение, доходящее до идолопоклонства перед достижениями человеческих наук. Разоблачая Запад как царство рационализма, Страхов настойчиво подчёркивает самобытность русской культуры. Можно сказать, что Страхов – промежуточное звено между славянофилами и русским религиозно-философским ренессансом.

Вопросы для самоконтроля

1. Какую любовь К.М. Леонтьев высмеивает за её надуманность?
 - а) любовь к ближнему (к человеку);
 - б) любовь к дальнему (к человечеству вообще).
2. Для Л.Н. Толстого реально существует:
 - а) мир духовный (свободной);
 - б) мир материальный (зависимый);
 - в) оба этих мира - бок о бок.
3. Учение Толстого – это:
 - а) странное сочетание мистики и рационализма;
 - б) искренней преданности Христу;

в) отрицанию в Христе надземного, Божественного начала.

4. Толстой видел путь к спасению в сближении с природой в физическом труде и упрощении своих желаний (т.е. в русском крестьянстве – поэтому сам косил, ходил босиком, носил знаменитую рубашку – «толстовку» и пр.):

а) в первый период своей проповеднической деятельности (до 1890-х гг.);

б) в последние годы жизни.

5. Какой путь, по мнению Толстого, Русское государство выбрало для порабощения людей?

а) насилие над личностью и угроза убийства;

б) отнятие земли и запасов пищи;

в) получения дани и подати.

6. По мнению А.А. Григорьева, искусство:

а) не отражает жизнь;

б) само есть часть жизненного процесса.

7. Какой вывод делает Н.Н. Страхов по поводу влияния науки на развитие общества?

а) наука не должна претендовать на безграничное влияние;

б) наука должна претендовать на безграничное влияние.

Лекция 6. Философское наследие Ф.М. Достоевского

ПЛАН

1. Жизненный путь и творческие искания Ф.М. Достоевского.
2. Легенда о Великом инквизиторе и её мировоззренческая сущность.
3. Философские взгляды Ф.М. Достоевского.
4. Этические воззрения писателя.

1. Жизненный путь и творческие искания Ф.М. Достоевского

Фёдор Михайлович Достоевский (1821-1881) – писатель, публицист, мыслитель, оказавший значительное влияние на становление и проблематику русской религиозной философии конца XIX – нач. XX вв., а в более позднее время и на некоторые направления философской мысли на Западе.

Родился в Москве в семье военного врача, учился в военно-инженерном училище в Петербурге. Его отец был убит крестьянами своей деревни за свирепость по отношению к ним. Это событие вызвало первый припадок эпилепсии у Достоевского (эта болезнь мучила его всю жизнь). Окончил офицерские классы инженерного училища, недолго работал в инженерном ведомстве, затем ушёл в отставку. В 1845 г. печатает своё первое произведение «Бедные люди», сразу выдвинувшее его в число первоклассных русских писателей. Следующая его повесть «Двойник» свидетельствовала о его переходе к почвенничеству. Весной 1846 г. он становится участником кружка М.В. Петрашевского. 28 апреля 1848 г. его арестовывают и в декабре 1849 г. приговаривают к смертной казни через «расстреляние». 22 декабря того же года в Санкт-Петербурге на Семёновском валу была разыграна инсценировка расстрела, после чего Достоевскому в числе прочих петрашевцев казнь была заменена четырёхлетней ссылкой в Омском остроге и последующей солдатчиной с пятилетним поселением в Сибири. Здесь он пережил тяжёлый идейный кризис, столкнувшись с подонками общества и

с людьми, ставшими жертвой социальной несправедливости. Он ощутил глубокую пропасть между народом и дворянством, включая демократическую интеллигенцию, которая строит умозрительные планы общественных преобразований, совершенно не зная нужды народа. Писатель отказывается от социалистических идеалов и объявляет религию истинным мирозерцанием народа.

С каторги он вернулся в 1854 г., а в декабре 1859 г. получил вид на жительство в Петербурге. С этого времени начинается второй период его творчества, принесший ему мировую известность. С 1861 г. он с братом издаёт журнал «Время», но с 1863 г. за публикацию статьи Н.Н. Страхова по польскому вопросу журнал был закрыт. С 1864 г. братья Достоевские начали издавать журнал «Эпоха», но вскоре и он был закрыт из-за финансовых трудностей. Примечательным фактом в жизни Достоевского стало его выступление в мае 1880 г. на «Пушкинском празднике» в честь освещения памятника поэту в Москве. Его речь о всечеловеческом и всеединящем характере русского духа произвела неизгладимое впечатление на русское общество. Но в 1881 г. смерть прервала его творчество в самом расцвете его таланта. Похороны Достоевского превратились в небывалое действо (в них участвовали студенты, дети, различные литературные, научные и общественные круги).

Достоевский не является философом в обычном смысле этого слова, у него нет ни одного чисто философского сочинения. Он мыслит как художник, а свои мысли высказывал в столкновениях и поступках различных литературных героев. Творчество Достоевского сосредотачивалось вокруг вопросов философского духа. Их тематика охватывает проблемы философской антропологии, а также философии религии, историософии, этики и эстетики.

В основе идейных взглядов Достоевского лежали его религиозные искания. Он оставался всю жизнь религиозной натурой (по его выражению: всю жизнь «мучился» мыслью о Боге). Поэтому в лице Достоевского перед нами философское творчество, выросшее в лоне религиозного сознания. Он писал: «Не как мальчик же верую я во Христа и Его исповедую». Поэтому все сочинения Достоевского были связаны с

главной темой его творчества – взаимоотношения и связь Бога и мира.

Достоевский никогда не подвергал сомнению бытие Бога, но в разные периоды своего творчества по-разному решал вопрос о том, что вытекает из бытия Божия для человека и для мира. Откуда берётся зло в человеке и в истории? Могут ли быть оправданы религией мировые страдания? Каков в действительности человек? Таким образом, его волновала «тайна человеческой природы», а также «вопрос о существовании Божьем» и бессмертия души.

На первый вопрос отвечала личность Великого инквизитора, на второй – личность старца Зосимы.

Мысли Достоевского разрывались между верой в необходимость «уподобления» Христу и идеей «исправления подвига» Христа. На этой раздвоенности основана антиномия взглядов Достоевского, его вера и неверие в человека. Сам Достоевский называл себя реалистом, понимая под этим человека, «не теряющего почвы под ногами» и не предполагающего миру «произвольных построений». Он писал в своей записной книжке: «я лишь реалист в высшем смысле, то есть я изображаю все глубины души человеческой», «направление моё истекает из глубины христианского духа народного», «при полном реализме найти человеческое в человеке».

Но «в глубинах души человеческой» Достоевский находил, прежде всего, «греховное» и «подлое»: «И вовсе люди не так прекрасны, чтобы о них так заботиться» («Подросток»). А в «Братьях Карамазовых» он пишет: «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы он спрятался, а чуть покажет лицо своё – пропала любовь». Достоевский убеждён, что человеческая природа, не обузданная верой, порождает безмерный эгоизм, ненасытную жажду к наживе и приумножению чувственных удовольствий. Основной вывод Достоевского выражен в Легенде о Великом инквизиторе: в своей свободе человек устремлён к собственной гибели.

2. Легенда о Великом инквизиторе и её мировоззренческая сущность

Действие легенды происходит в 16 веке, в период жестокой инквизиции в Испании. В г. Севилью, где накануне была сожжена целая сотня еретиков, является Христос. Он молча проходит среди народа, с тихой улыбкой беспечного страдания и любовью к любым в сердце. «Лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью». Всё это видит Великий инквизитор. По его приказу Христа арестовывают и сажают в темницу. Христу грозит костёр. Ночью инквизитор посещает божественного узника, чтобы спросить: «Зачем же ты пришёл нам мешать?» и изложить своё понимание веры и человека.

Великий инквизитор – непримиримый идейный антипод Достоевского. Но он согласен с ним: человек слаб, подл и нуждается в «переделке». Свобода превратила человека в бунтовщика, переживающего муки совести и ищущего смысла своей жизни. Но человеку нужен кумир. Людям нужна тайна, а не свобода. Им нужно чудо, а не любовь, нужен авторитет, а не совесть. Инквизитор высказывает идею исправления подвига Христа, полагая, что человеку нужны: чудо, тайна и авторитет. Идеал счастья для человека – отказ от свободы и подчинение, работа и отдых в детских играх, грех и искупление его. Проповедуя социализм, Великий инквизитор уклоняется от христианства и православия.

Достоевский убеждён, что западный атеизм и «безбожный социализм» вырастают из католицизма, религии и морали иезуитов. Так, князь Мышкин в романе «Идиот» говорит: «...римский католицизм даже и не вера... это...одно только богословие! Ведь и социализм порождение католичества... Он тоже, как и брат его, атеизм, вышел из отчаяния...чтобы заменить собою потерянную нравственную власть», чтобы спасти человечество «не Христом, а тоже насилем. Это тоже свобода через насилие, это тоже объединение через меч и кровь».

Достоевский не приемлет свободу без веры, свободу, утверждаемую насильем. Он уверен, что человеку нужна не свобода, а «преображение» во имя торжества христианской веры. Старец Зосима – литературный двойник писателя – рассуждает: «Провозгласил мир свободу... и что же видим в этой свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство». Понимая свободу как утоление потребностей, человек зарождает в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок». Старец Зосима говорит: «Над послушанием постом и молитвой даже смеются, а между тем лишь в них заключается путь к настоящей истинной уже свободе», ибо только послушанием можно отсечь лишнее и ненужное, смирить самолюбие и гордую волю. Когда у людей «исчезнет зависть и нелюбовь к ближнему на земле, утвердится социальная гармония, которая преобразует индивидуальную натуру человека.

Писатель убеждён, что нельзя стать человеком без сознательного самосовершенствования. От природы человек не способен к каждодневному подвигу – «примирению». Для этого необходима постоянная работа по своему обновлению и перерождению. «...Мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вокруг сделаются счастливыми безо всякой выделки, только бы эти правила наступили». Но с «недоделанными людьми» этот идеал неосуществим. Только в непрерывной работе над самим собой человек способен стать человеком. Человека нельзя исправить при помощи внешних перемен и этических регламентаций. Моральное обновление достигается лишь в вере. В религии человек обретает то, чего не приобретёт ни в каком человеческом знании, - надежду на бессмертие, без которой в людях, по мысли Достоевского, иссякла бы и любовь и стремление продолжать само земное существование: отнимите веру и бессмертие и тогда «всё будет позволено» и безнравственно. Лишь надежда, что после смерти человека ждёт новое рождение, вселяет в него чувство вины и ответственности за всех и всё в мире. В этом и заключён смысл жизни, без которого нет счастья, по Достоевскому. Он не говорил, как надо жить человеку, а заставлял понять необходимость внутреннего самообновления. Он считал, что человек должен посте-

пенно переходить от состояния физиологического в состояние нравственное. Идеалом бессмертия человека является Христос – «образец нравственности». Именно Он вселяет в человека уверенность в будущее блаженство и торжество правды и гармонии. В нём писатель видит воплощение того «всечеловека», какими должны стать люди. Поэтому смысл жизни он видит в обретении человеком самого себя путём приобщения ко всему человеческому.

3. Философские взгляды Ф.М. Достоевского

У Достоевского мы не найдём вражды к культуре, которую испытывал Толстой. Но он отталкивался от секуляризма, который он трактовал как атеизм, разъединяющий культуры, и радикальный индивидуализм (как он его называл – «обособление»). Даже во времена увлечения идеями социализма, он «страстно» отстаивал веру в осуществление правды на земле на основе веры во Христа. Писатель убеждён в том, что «мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятой из народного духа и народных начал». Первый шаг на пути сближения интеллигенции с народом он видит в грамотности и образовании народа.

Отмечая противоречивость русского национального сознания, в котором уживаются смирение и самомнение, страстность и совесть, Достоевский писал, что мы составляем великую нацию, перенеся бесконечные страдания, не потеряли своего лица. «Всё-таки наш народ безмерно выше, благороднее, честнее, наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли, которую не понимает Европа с еёдохлым католицизмом». Он считал русский народ «народом – богоносцем», ибо он самый смиренный народ в мире. «Русская душа, гений народа русского может быть наиболее способной из всех народов вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви». Именно русскому народу, по мысли Достоевского, предназначена всечеловеческая миссия – духовного оздоровления Европы и соз-

дание новой мировой цивилизации, так как русская «соборность» – великое преимущество России.

Писатель убеждён, что русский человек обладает широтой натуры и многосторонними талантами и более, чем другие народы, способен к нравственному совершенствованию и быстрее других может «изречь слово примирения».

Достоевский считает, что в основе всех политических систем лежит рациональное, рассудочное регулирование человеческим поведением. Но рассудок не является единственным социальным регулятором: «Рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок... и удовлетворяет только рассудочные способности человека, а хотение есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почёсываниями. И хотя жизнь наша в этом проявлении выходит, зачастую, дрянцо, но всё-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня». Достоевский делает акцент на волевое начало («хотение») в поведении человека. Самое дорогое для человека – «своё собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и дикий, каприз»; самое дорогое для человека – «по своей глупой воле пожить». И поэтому «человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевает ему разум и совесть». Он часто изображает нигилистов разного рода. У одних (Раскольников, Иван Карамазов, Пётр Верховенский, Ракитин) сознание подчинено рассудку, с помощью которого оправдывается любой поступок, в том числе и зло. У других (Фёдор Павлович, Дмитрий Карамазов) на первом месте воля, плотские побуждения, идущие от «звериного начала», от природы. Такой человек становится «диким и злым животным», спущенным с цепи. И обе эти разновидности писатель осуждает. Через «Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы» проходит тема столкновения рационализма и иррационализма, науки и веры, утилитаризма и свободы.

Основная тема произведений Достоевского – человек. И эта тема поставлена в форме вопроса о соотношении законов космоса (макромира) и законов человеческого бытия (микромира). Иван Карамазов говорит: чтобы правильно жить

надо знать законы жизни, а они не доступны. Человек связан с природой и в то же время противостоит ей. Законы природы и законы человеческого существования не совпадают поэтому человек чужой в этом мире. Не случайно, что все действия в произведениях Достоевского разворачиваются на фоне города, который выступает символом отрыва человека от органических корней. Человек отпал от природы, создал чуждый себе мир и поэтому его судьба трагична. Атмосфера туманов Петербурга тоже символична: туманы рождают безумные мысли, они способствуют созреванию преступных замыслов.

История рассматривается Достоевским как драма и трагедия человеческой свободы, которая одновременно является и условием подлинно человеческого существования и причиной отпадения человека от Бога, отпадения, доходящего до богоборчества и самообезжествления («богочеловек»).

Основной пафос произведений Достоевского – антипросветительство, если под просветительством понимать внерелигиозную веру в бесконечный социальный прогресс. Поэтому его внерелигиозные противники – это антирелигиозные просветители – социалисты («лекаря социалисты»), псевдорелигиозные просветители – масоны и даже все христианские неправославные концессии. Антипросветительская позиция Достоевского привела к тому, что социальный вопрос рассматривался им как вопрос, прежде всего, нравственный.

4. Этические воззрения писателя

Этический персонализм не столько относится к психологии человека, сколько к онтологии – к его существу, а не к эмпирии. В «Записках из подполья» он пишет: «Всё-то дело человеческое, кажется действительно в том, только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он – человек, а не штифтик»: человек независим от природы, поэтому подлинное в человеке заключено в его нравственности. Даже скрытый в глубине человека аморализм – явление духовного порядка, а не связан с биологическими процессами в челове-

ке. Но онтологическое превознесение человека вскрывает роковую непрестанность его духа. Человек, как существо нравственное, всё время стоит перед дилеммой добра и зла, от которой он никуда не может уйти: кто не идёт путём добра, тот неизбежно вступает на путь зла.

У Достоевского нет «маленьких людей»: социальное «ничтожество», социальная непогрешимость его героев покрывается или величием их души («святостью»), или их сатанинским дерзанием («все позволено»). Не случайно Макар Деушкин, пережив опыт «двойничества» и «подполья», подобно Радиону Раскольникову, задаётся вопросом: тварь ли он дрожащая или право имеет? И в зависимости от ситуации его герои или берут в руки топор, или один «гад» убивает другого «гада», или же логически приходят к выводу о «несправедливости природы» и решает убить её вместе с собой.

Открытие Достоевским феномена «подлинного характера человеческого сознания» – величайшее его достижение. Это универсальная характеристика человеческого сознания вообще и одновременно ключ к наиболее точной характеристике любого индивида. Собственное подполье сознания открывает перед каждым человеком только два пути: один путь – путь к Богу, к святости и вместе с тем ко всем людям и даже ко всему миру, и заключается этот путь в преодолении собственного подполья; другой путь – путь к самообезжествлению, к отъединению от всего живущего на земле, путь «гордого человека» заключается в «любовном» культивировании своего подполья. Это – два предельных полюса личности в мире героев Достоевского, а между ними – масса промежуточных градаций. Нередко полярные герои вступают между собой в схватку, и читатель как бы присутствует при процессе зарождения Истины. Основной истиной о человеке остаётся для Достоевского то, что человеку невозможно жить без Бога – и кто теряет веру в него, тот вступает на путь человекобожия (путь Кириллова в «Бесах»). Кто же отвергает Богочеловечество и находит всю полноту в Боге, тот неизбежно идёт к человекобожеству.

Бунт Ивана Карамазова против Бога определяется этическим максимализмом Достоевского, не принимающим мира

потому, что его «будущая гармония» имеет в основе страдания. Особенно страдания детей.

Достоевский примыкает к исконно христианской (то есть святоотеческой) антропологии. Он глубоко раскрывает движения правды и добра в человеческой душе: в нем и «ангельское» начало и грех, порочность, эгоизм и «демоническая» стихия. Обе эти антиномии человека представлены у Достоевского как полюса.

Ключ к пониманию человека лежит глубже его сознания, его совести и разума - в том «подполье», где он сам. «Ядро» человека, его подлинная суть заключены в его свободе, в его жажде и возможности индивидуального самоутверждения («по своей глупой воле пожить»). Онтология человека определяется его жаждой свободы, жаждой быть «самим собой».

Сознание героев Достоевского тождественно их совести и свободе. Путь к свободе начинается с уединения, индивидуализма, с бунта против внешнего миропорядка. Достоевский показывает раздвоенность человека. Человеческая природа противоречива: кроме сознательности, в человеке есть неистребимая потребность в свободе и иррациональных порывах. Свобода – это безрассудство, это безумие. Она выше благополучия. Свобода мучает человека и ведёт к гибели. Свобода открывает простор для демонизма в человеке, но она же может возвысить ангельское начало в нём. Если есть диалектика зла в движениях свободы, то есть и диалектика добра, а смысл её кроется в потребности страдания: через страдания (часто через грех) совершается диалектика добра. Но именно свободой человек дорожит, хотя истинная свобода – это освобождение от низших стихий, от власти страстей, когда человек перестаёт быть их рабом. В таком понимании свобода - это Истина. Только она делает человека подлинно свободным. Но к этой Истине человек должен прийти сам, без всякого насилия. Однако, путь к Истине тернист – это путь испытаний. Поэтому «покупается счастье страданием».

Свобода слепа, ибо она соединена только с голым разумом. Путь к добру поэтому определяется не разумом, а волей и силой духа. Оттого-то в свободе, оторванной от любви, есть «семя смерти», ибо по существу человек не может отойти от Добра, а если это происходит, то начинается мучитель-

ная болезнь души: попытки заглушить в себе живое чувство Добра (то есть Бога). Свобода раскрывает только хаос в душе, обнажает тёмные и низшие движения, то есть превращает нас в рабов страстей, заставляет мучительно страдать. Значит: человек создан нравственным существом и не может перестать быть им. Преступление вовсе не означает природной аморальности, а, наоборот, свидетельствует о том, что, отходя от добра, человек теряет нечто, без чего ему жить нельзя. «Семя смерти», заложенное в свободе, означает, что расстройство духа имеет корень не на поверхности, а в глубинах духа.

Без свободы, греха и зла мировая гармония не может быть принята человеком существование зла в мире, по Достоевскому, это доказательство бытия Божьего: если бы мир был добрым, то Бог был бы не нужен, так как мир был бы уже Богом. Бог есть потому, что есть зло. Бог есть потому, что есть свобода. Если признаёшь свободу, то признаёшь и Бога, ибо зло необъяснимо без свободы.

Выбирая зло, человек знает, кому он служит – Богу или Сатане. Часто это приводит к психическим расстройствам типа появления «двойников», олицетворяющих, как правило, большую совесть героев Достоевского. Бердяев справедливо подметил, что для Достоевского «в свободе подпольного человека заложено семя смерти».

Писатель убеждён, что свобода ведёт к преступлению и связана с вопросом: всё ли дозволено? Есть ли нравственные границы его свободы? Так, свобода переходит в своеволие, когда человек не хочет знать никаких ограничений, никаких святых. Но тот, кто в своём своеволии не знает границ своей свободы, теряет свободу, ибо одержим «идеей». Эта одержимость делает человека зависимым от неё, то есть несвободным.

Свобода, по Достоевскому, порождает своевластие, своеволие ведёт ко злу, зло – к преступлению, преступление – к наказанию. Наказание достигает человека, прежде всего, в самой глубине его души, ибо свободному человеку нельзя сбрасывать с себя бремя ответственности за совершённое преступление. Всё это ведёт к невероятным душевным страданиям, что возвышает человека. Так зло изобличается в сво-

ём ничтожестве и должно исчезнуть. Поэтому свобода, по Достоевскому, творит не только зло, но и добро. Добро – тоже дитя свободы: искупление греха и зла возвращает человеку свободу. Вот почему Достоевский в своих романах проводит человека через этот процесс: свобода – зло – искупление. Путь свободы ведёт человека на путь зла. Путь зла раздваивает человека. Страдание – последствие зла. Но страдание и очищает от зла, происходит нравственное воскрешение. Достоевский верит в духовное перерождение личности

Он глубоко верит в единство добра и красоты. Достоевский писал: «Искусство есть такая же потребность для человека как есть и пить. Потребность красоты и творчество неразлучимы с человеком... человек жаждет красоты, принимает её без всяких условий, а потому только, что она красота». «Красота присуща всему здоровому... она есть гармония, в ней залог успокоения». «Красота уже в вечности» «Если в народе сохраняется идеал красоты, значит, в нём есть потребность здоровья, а, следовательно, тем самым, гарантировано и внешнее развитие этого народа» (статья из «Времени», 1864 г.). И в «Бесах» старик Верховенский заявляет: «Без науки можно прожить человечеству, без хлеба», – без одной только красоты невозможно. Вся тайна тут, вся история тут». Возможность осуществления идеала гарантируется тем, что в мире есть красота». А в материалах к «Бесам»: Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и, стало быть, неуклонное стремление к ней».

Приведённые мельком в «Идиоте» слова: «красота спасёт мир» заключают эстетическую утопию Достоевского. Он убеждён, что в человеке таится не только «семя смерти», но и великая сила, спасающая его и мир. Горе состоит только в том, что человечество не умеет использовать эту силу. В «Дневнике Писателя» он пишет; «величайшая красота человека, величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходя без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». Старец Зосима говорил: «мы не понимаем, что жизнь есть рай», то есть ключ к преображению человека в нём есть, но человек не может овладеть им: «стоит только нам захо-

теть понять и тотчас же он (Бог) предстанет перед нами во всей своей красоте». В материалах к «Бесам» читаем: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, - что это и естественно и возможно».

Диалектика «естественного и возможного» добра основана на религиозной жизни. «Весь закон бытия человека лишь в том, чтобы человек мог преклониться перед безмерно великим.

Безмерное и Бесконечное так же необходимо человеку как та малая планета, на которой он живёт». Несчастья человечества в том, что в нём «помутилась эстетическая идея»; оттого теперь красота стала «страшная и ужасная вещь», она «таинственная вещь», ибо «тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердце человеческое («Братья Карамазовы»). Когда дьявол овладевает человеком – в нём пробуждается эстетический восторг и он теряет «умение» владеть святыней, открытой его сердцу.

Но красота в то же время вещь «страшная и ужасная». Страшно то, что уму представляется позором, то сердцу – сплошь красотой». Эта моральная двусмысленность красоты, это отсутствие внутренней связи красоты с добром есть в то же время «таинственная вещь», ибо тут дьявол с Богом идёт под прикрытием красоты. Поэтому не красота спасёт мир, а красоту в мире надо спасать.

«Тайна истории», по Достоевскому, состоит в том, что движется силой нравственной и эстетической, что в последнем счёте есть «искание Бога». Смысл истории – свободное движение народов к «оцерковленью» всего порядка.

Подлинное отношение к жизни измеряется только любовью, переступающей границы и рассудка и разума. Любовь сверхразумна. Она поднимается до ощущения внутренней связи со всем миром. И эта универсальность любви держится на живом чувстве Бога.

Достоевскому принадлежат слова: «все виноваты за всех», ибо все люди связаны таинственным единством, потенциально заключающим в себе возможность подлинного

братства. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он писал: «кто...мог бы принять комедию буржуазного единения, которую мы видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?» Идея подлинного братства у писателя была основана на религиозной утопии превращения государства (то есть всего земного порядка) в церковь.

Философское творчество Ф.М. Достоевского – это «философия духа», которая становится проблемой религиозного порядка. Именно поэтому его творчество дало колоссальный толчок для огромного расцвета в дальнейшей русской религиозно-философской мысли.

Вопросы для самоконтроля

1. Творчество Достоевского сосредотачивалось вокруг вопросов:
 - а) философии духа;
 - б) философии человека;
 - в) философии общества;
 - г) философии природы.
2. В легенде о Великом Инквизиторе Достоевский высказывает идею исправления подвига Христа, полагая, что человеку нужны:
 - а) тайна, чудо и авторитет;
 - б) свобода, любовь и совесть.
3. Способен ли от природы человек стать человеком в каждодневном подвиге только?
 - а) в «примирении» с самим собой;
 - б) в самосовершенствовании.
4. Кто из писателей испытывал вражду к культуре?
 - а) Достоевский;
 - б) Толстой.
5. По мнению Достоевского, в русском национальном сознании:
 - а) уживаются смирение и самомнение, страстность и совесть;
 - б) не уживаются (оно непротиворечиво).
6. Путь к свободе у Достоевского начинается:
 - а) с индивидуализма;
 - б) с примирения с внешним миропорядком;
 - в) с объединения.

Лекция 7. Философия Всеединства Вл. Соловьёва

ПЛАН

1. **Жизненный и творческий путь В.С. Соловьёва.**
2. **Учение о бытии – софиология.**
3. **Гносеологические воззрения В.С. Соловьёва.**
4. **Учение о человеке и нравственности.**
5. **Социологические воззрения В. Соловьёва.**

1. **Жизненный и творческий путь В.С. Соловьёва.**

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853-1900) – философ, поэт, публицист и критик. Дальним его предком был странствующий мудрец Григорий Сковорода, дед – московский священник, а отец – выдающийся историк, готовый, по словам В.О. Ключевского, «проповедовать в пустыни» и передавший сыну свою отроческую мечту – основать «философскую систему, которая, показав всю божественность христианства, положит конец неверию». Его часто сравнивали с проповедником Сократом и любознательным Платоном.

С детства он отличался мистическим складом души. В 16 лет познакомился с системой Спинозы, который стал его «первой философской любовью». В 1869-1874 гг. учился сначала на физико-математическом, а затем на историко-филологическом факультете Московского университета, где слушал курсы лекций П. Юркевича. Закончил он своё образование в Духовной академии. Пережил короткое увлечение материализмом и атеизмом, но вскоре вернулся к вере. В 1874 г (в 21 год) защитил магистерскую диссертацию в Петербурге «Кризис западной философии. Против позитивистов», которая сразу выдвинула его в число известных. Видный историк Бестужев-Рюмин сказал после защиты диссертации: «Россию можно поздравить с гениальным человеком». В начале 1875 г он начинает читать лекции в Московском университете и на Высших Женских Курсах, а летом, испросив себе командировку для научных занятий, едет в Англию, сосредоточив внимание на философской и мистической литературе, которую он пристрастно изучал и раньше, а

через несколько месяцев он едет в Египет. Явленный ему там софийно-мистический опыт Соловьёв впоследствии описал в поэме «Три свидания». Вернувшись в Москву, возобновил чтение лекций, но в начале 1877 г. оставил службу в университете, не желая участвовать в борьбе партий между профессорами. В Петербурге служит в Министерстве народного образования, читая публичные лекции. В 1880 г. защитил докторскую диссертацию «Критика отвлечённых начал». В марте 1881 г произнёс речь против смертной казни, после чего обратился к Александру III с требованием амнистии арестованным по делу об убийстве Александра II, однако, осуждая действия революционеров как насилие. Ему запрещают чтение публичных лекций, и он становится свободным литератором. Вплоть до смерти Соловьёв ведёт трудный образ жизни человека, не устроенного ни семейно, ни материально. Публикация его труда «Россия и вселенская церковь» (1889 г) в России была запрещена. С 1891 г. становится редактором философского отдела в большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, а с открытием в Петербурге философского общества выступает в нем с рядом докладов. Усиливается его работа по завершению своей философской системы, первым из её трактатов был этический труд «Оправдание Добра». Но завершить свою систему Соловьёв не успел. Он умер от истощения сил в подмосковном имении братьев Трубецких. Похоронен на Новодевичьем кладбище близ могилы своего отца.

Основные его произведения: «Чтение о богочеловечестве» (1877-1878), «Критика отвлечённых начал» (1880), «История и будущность теократии» (т. I, 1887), «Россия и вселенская церковь» (1889), «Смысл любви» (1892-1894), «Оправдание добра» (1897-1899), «Три разговора» (1900). В 1911-1914 гг. вышло в свет «Собрание сочинений В. Соловьёва» в 10 тт. Его продолжателями были С.Н. Булгаков, братья Трубецкие, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин, А.Ф. Лосев и др.

Философия В. Соловьёва сформировалась под влиянием христианского платонизма Юркевича о связи абсолютного с миром.

Основным делом жизни В. Соловьёва стало создание христианской православной философии, которая раскрывала

бы всю жизненную силу и богатство христианства. Преодолев религиозный кризис юношеских лет, Соловьев приходит к убеждению, что человечество может духовно возродиться лишь благодаря истине во Христе. В письме к Е.В. Романовой он пишет: «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую форму...»

Представь себе, что некоторая, хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение о безусловной любви и самопожертвования долго ли устоят неправда и зло в мире! Но до практического осуществления христианства в жизни еще далеко. Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословным вероучением. Это мое настоящее дело». Забегая вперед, добавим, что основной вопрос культуры «ставит человечество перед дилеммой: принять или отвергнуть истину после того, как она будет познана...».

Теоретические изыскания Соловьева всегда преследовали практические цели: совершенствование мира, преодоления себялюбия, осуществление христианских идеалов любви к ближнему, достижение абсолютных ценностей.

Его творческую жизнь принято делить на три периода: в первый период интересы Соловьева сосредоточиваются в основном в области теософии, во второй - в области теократии, и в третий - в области теургии. На первом этапе, он надеялся, что осуществление Софии, мудрости в мире, может быть достигнуто посредством познания Бога и его отношения к миру. Затем В. Соловьев обращает свой взор в сторону государства, осуществляющего христианские идеи, что гарантировало бы, как он считает, справедливость во всех отношениях. И на третьем этапе Соловьев всецело занят теургией, т.е. мистическим искусством, создающем новую жизнь, согласно божественной истине.

Таким образом, в творческой биографии В. Соловьёва можно выделить следующие периоды: подготовительный, утопический, крушения теологической утопии и апокалипсический. Это важно, ибо в разные периоды его суждения по ряду вопросов были разными.

В лекции «Исторические дела философии», прочитанной в 1880 г. в Петербургском университете, Соловьёв приходит к выводу, что раньше философия «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровения истинного Божества... Она делала человека вполне человеком» (Вопросы философии/ 1988, №8, с. 125). А сейчас у философии другая задача. Уже в своей первой работе - «Кризис западной философии» - он указывает на необходимость «универсального синтеза науки, философии и религии». Но уже в работе «Философское начало целостного знания» (1877) Соловьёв отмечает, что философия является функцией религиозной сферы, которую она обслуживает, ибо отсюда философия получает своё задание.

Он исходил из убеждения, что западная философия, опираясь на данные положительных наук и утверждала в форме рационалистического познания те же истины, которые в форме веры и духовного созерцания прокладывали теологические учения Востока. Соловьёв выступал за осуществление «универсального синтеза науки философии и религии», т.е. за создание «свободной теософии, или цельного знания, предметом которого является истинно сущее, то есть Абсолют, Бог», а его результатом следует рассматривать учение о Богочеловечестве. И тут же он развивает мысль, что только синтез философии, науки с богословием ведёт к живому и подлинному общению с Абсолютом.

2. Учение о бытии – софиология

Основная идея В. Соловьёва – идея всеединства. Всеединство – это Абсолют (Сущее, Бог). Он несёт в себе духовное содержание («замысел о мире»), которому ещё предстоит воплотиться в реальном (материальном) мире. Значит, сам материальный мир – это «всеединство в состоянии становления», целостный, развивающийся организм. Жизнь - это единый универсальный организм, где объединены Бог, человечество и космос, а значит - истина, добро и красота. Источником, бытия природы и общества является, по Со-

ловьёву, Абсолют - всеобщее первоначало многообразия мира.

Метафизика Соловьёва есть метафизика всеединства. Абсолютное не мыслится отдельно от мира. В его системе мы нигде не встречаем явно системы творения мира, как исконной библейско-христианской идеи. Соловьёв считает, что существование мира без Абсолютной основы невозможно также, как невозможно мыслить Абсолютное вне мира. Но он замечает, что «абсолютное Первоначало надо мыслить не бытием, а Сущим» и даже «сверхсущим». Соловьёв также различает в понятии Абсолютного «два полюса»: «первое Абсолютное» (Абсолютно Сущее или сверхсущее) открывается нам непосредственно в своей деятельности, а «второе Абсолютное» открывается всецело «из разума» (второе Абсолютное есть ничто иное, как космос в целом, идеальный космос, который подвержен «становлению» и «само по себе» в отдельности от абсолютного первоначала существовать не может). Во втором Абсолютном «есть божественная идея, как форма всеединства, и элемент материальный, осязаемая множественность природного бытия» («Критика отвлечённых начал»). А в «Чтениях о Богочеловечестве» он говорит, что становление Абсолютного связано с христианской идеей Боговоплощения.

Идеальным его прообразом выступает София, которая содержит в себе замысел и заданность любой вещи. Мир конкретных вещей – это результат материализации идеального. Всеединство проявляется в направленности эволюции мироздания к своему абсолютному первоначалу.

Система философии Соловьёва строится как гигантский цикл, который начинается с Абсолюта и в нем же находит свое завершение. Абсолют – это Сущее.

Учение о всеединстве начинается с положения о том, что ни одно явление не может существовать и быть познанным вне его отношений к другим явлениям: любая вещь познания в её отношении к целому, а целое – это не просто множество вещей, а их всеединство, взаимосвязь. Идеальное содержание Всеединства это Бог.

Соловьёв пишет: «Божественный мир состоит из трёх главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы

душ». Если представить всеединство мира как начало бытия и описать его в соотношении категорий Сущее, Бытие, Сущность, то схематически его можно изобразить в виде таблицы

	Сущее (Абсолютное)	Бытие (Логос)	Сущность (Идея)
Абсолютное	Дух	Воля	Благо
Логос	Разум	Представление	Истина
Истина	Душа	Чувство	Красота

Для достижения «цельного знания» наиболее важны последние категории – Благо, Истина и Красота, так как Благо – синтез Духа и Воли, Истина – Разума и Представления, а Красота – синтез Души и Чувства. Благо Истина и Красота, как абсолютные ценности, соответствуют трём ипостасям Бога.

Соловьёв за основу бытия принимал сущее, противопоставляя бытие и сущее. Сущее не есть бытие, хотя ему принадлежит всякое бытие (аналогично: человек не есть мышление, однако оно ему принадлежит). Сущее может быть всем и во всём, оставаясь в то же время безусловным началом бытия и абсолютной единичностью. Сущее – субстанция бытия и «первоначальная субстанция в нас самих», «наша собственная основа». Поэтому всякая действительность находится в нас самих как непосредственное восприятие.

Другое начало – потенциальное бытие или «первая материя», которая служит источником «множественности форм», то есть всего отдельного. Первая материя не обозначает вещество. Она есть сущность абсолютного, воплощающая в себе его влечение, или «жажду бытия». Первая материя может действовать и безотносительно к абсолютно-сущему Богу. В материальном мире образом его («душой мира») и подобием выступает человек. Именно в нём «душа мира» начинает собственную внутреннюю действительность, сознаёт себя. Следовательно, первая материя поистине есть Богочеловечество, и Бог, ни в какой момент своего бытия не существовал бы без человечества как некой идеальной данности. Поэтому

человек совечен Богу и является единством мира, центром мира и вместе с тем окружностью Божества.

Сущее, как начало единства, не имеет конкретных форм своего проявления, а бытие - это уже начало множественности форм. Основные модусы бытия - воля, представление и чувство. Трём модусам бытия соответствуют модусы Абсолюта: благо, истина, красота. Тройственное отношение модуса к бытию соответствует божественной Троице. Бог тоже проявляется в трех ипостасях: как потенциальное состояние – в Духе, как проявление себя - в Логосе (разуме) и как возвращающаяся к нему душа - в Софии. Три разные ипостаси Бога проявляются в разных формах любви: *благо* - любовь, как желаемое единство; *истина* – любовь, как объективно представленное идеальное единство; *красота* – любовь, как реальное осязаемое единство.

Логос - это закономерность развития Вселенной по божественному замыслу, которая реализуется во всех явлениях мироздания. Процесс возникновения и становления мира объяснял Соловьёв с позиции особой концепции – софиологии (учение о Софии). София – Премудрость Божия, как раз и представляет собой «замысел о мире». Она отделяется от Бога и оказывается в Хаосе материи. София направляет эволюцию мира, всегда присутствует в ней и одушевляет его. Поэтому София предстаёт как Душа и Хранительница мира, а вместе с тем – как совершенная Личность и Вечная Женственность. София – то лучшее, что есть в любом явлении и любом единстве, включая человека.

София – это энергия волевого изъявления живого Бога, дающего основание всему существующему. При этом творение надо отличать от эманации. Если эманация – это переход от высшей, совершенной ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням, то творение – это создание чего-то нового, причём существенно отличного от творца. Соловьёв полагал, что между Абсолютом и тварью устанавливаются другие отношения – диалогические двусторонние: не только тварь перенимает и осваивает черты Абсолюта, но и Абсолют в процессе своего становления раскрывается в своих представлениях вбирая в себя всю динамику космоисторической эволюции, то есть элементы собственных тво-

рений, человеческой персонализации, человеческих свойств, опыт человеческой истории. Поэтому объективирование Бога, принятие Бога тварью (теософия) – это не акт одного лишь Бога. Это единый акт двух объектов: Бога, изливающего себя в своё творение, и творения, приемлющего в себе Бога. Такие диалогические отношения Абсолюта с тварью являются источником достоинства, свободы и ответственности человека. Поэтому София олицетворяет эту диалогичную общность Бога с тварью.

Учение Соловьёва о Софии – одна из центральных идей его метафизики всеединства. София – это премудрость сверхличного Абсолюта, телесная воплощённость идеального, идея творения бытия из небытия. Она – «образ» творения, идеальный прообраз бытия. Она подобна платоновским идеям, несовершенным воплощённым в земном бытии. Принадлежа миру, София выступает его потенциальной полнотой, а принадлежа Богу, она есть полнота вторичная. София присутствует во всеединстве и принимает личностный облик, открывая горизонты развития перед тварью. София – посредница между Богом и миром, равно принадлежа и первому, и второму.

Е.Ю. Скобцева в своей книге «Миросозерцание Владимира Соловьёва» даёт своё толкование «софиологии» Соловьёва: «Бог, как Сущий, как Логос, как Слово, как действующее Начало сводит всю множественность мира, всю сущность его – к единству. И эта множественность, сводимая к единству творческим актом Слова, есть София, воплощённая премудрость – Премудрость Божия. Таким образом, Логос – это сущий, София – это осуществлённая идея. И идея эта достигла своего окончательного осуществления, своего высшего совершенства только в момент соединения с Логосом. София – идеальное воплощение Божественной идеи, достигшая совершенства материя – в соединении с Логосом, с Божественным Словом, – это Христос – Богочеловек, по божественности своей, – Логос, по человечеству своему – София, Премудрость Божия. Таким образом, человечество является звеном, необходимым, чтобы могло быть соединение Божественного и природного мира. Человечество, однажды достигшее совершенства плоти Христовой, есть вечная

душа мира, – София. И всечеловеческий организм есть вечное тело Божие, соединённое с Логосом – Богом в единое и неразделённое Богочеловечество. И здесь человеческая мировая душа, душа космоса, впервые соединяется с Божественным Логосом в полноту Богочеловечества... Человечество корнями своими сочетается со всем космосом, и, сочетаясь с Логосом, приводит и весь космос к этому сочетанию. Поэтому Богочеловечество – это предельная полнота, – в нём весь космос обожён и сочтён с Богом» (68,18-19).

Душа Мира (Мировая душа) – это непосредственный двигатель космического прогресса. София есть живая душа всех вещей. Она – творческое начало природы, которая в человеке реализуется как всечеловеческая мудрость.

Эмпирический мир вещей – это состояние хаоса, тюрьма для твари и человека. Акт творения вещей это акт «выпадения» из лона Абсолюта. Выпадая из Абсолюта, творения должны стать более совершенными, и лишь затем они могут вернуться обратно и слиться с Абсолютом. Мировое развитие Соловьев представляет как раздвоение Абсолюта на себя и свое отрицание, что и является началом космоэволюционного процесса, который проходит три стадии звездная (астральная) эпоха, планетарная эпоха (когда возникают тепло, свет, магнетизм земли) и эпоха возникновения базиса органической жизни (когда возникает человек как мостик для сближения природы с божественным Абсолютом). Человек – это посредник между Богом и природой и завершающая ступень эволюции Вселенной, а эволюция её реализуются в Софии. София – это вечное женственное начало, заложенное в человечестве для одухотворения природы, а цель его развития – воссоединение с Абсолютом. Но будущее человечества альтернативно: либо биологизация жизни, увеличение тварности, рост материальных потребностей и вырождение в «зверочеловечество», либо культивирование всего лучшего в человечестве. Поэтому следующую ступень космоэволюции В. Соловьёв связывает с превращением человечества в богочеловечество.

Соловьев выделяет пять стадий развития мира, пять «царств» бытия: минеральное, растительное, животное, природно-человеческое, духовно-человеческое (богочеловечест-

во или Царство Божие). Взаимоотношения между ними таковы. Неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют за счет растительного мира, люди - за счет животного, а Царство Божие строится из людей. Сущность этих повышений: первичный живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, природное человечество состоит из животных, перестающих быть только животными, а Царство Божие состоит из людей, перестающих быть только людьми.

3. Гносеологические воззрения В.С. Соловьёва

Идеал развития познания для Соловьёва – «цельное знание» («свободная теософия»), объединяющая философию, теологию и науку. Он пишет: «полное определение истины выражается в трёх предметах: сущее, единое, всё». Истина для Соловьёва – это абсолютная ценность, принадлежащая самому всеединству, а не нашим суждениям или выводам. Познать его – значит преступить пределы субъективного мышления и вступить в область существующего единства всего того, что есть, то есть Абсолюта. Существа этого мира только в том случае могут подняться до Бога, если они проникаются чувством совершенной любви, то есть отрываются от своего самоутверждения, что отнюдь не приводит к потере индивидуальности, а напротив – существо обнаруживает своё истинное Я, дух, заложенный в нём. Существа же, сохраняющие свою эгоистическую исключительность, становятся непроницаемыми друг для друга. Их жизнь строится на принципах материального мира.

Начало мироздания нельзя описать в категориях философии или науки, поэтому задача философии – обеспечить синтез понятий и привести их к гармонии с религиозным началом. В этом суть его концепции «цельного знания». Иными словами, Соловьёв стремится ввести религиозную истину в форму мышления и реализовать ее в данных опытных наук. Важнейшее свойство познания для Соловьёва – это нравственность познающего субъекта. Именно она должна быть положена в основу теоретической философии. Лишь высоко-нравственная личность – гарант истинности полученных

знаний. «Цельное знание» – это интуитивное образно-символическое постижение мира, основанное на нравственном усилии личности. Познание – это «собирательное творчество».

Человек принадлежит к двум мирам. Поэтому он обречен на муки осознания своей раздвоенности. Человек стремится к целостности своего существа, но индивидуально он разделен по полам. Деление это влечёт за собой дальнейшее раздробление человечества на множество эгоистичных особей. Человечество в целом – это, живой организм Логоса и Софии, вечное тело Божие и вечная душа мира. Человек в скрытой потенциальной форме существует в Боге. Исторический процесс – это торжество добра (т.е. одухотворение человечества). Одухотворенное человечество становится партнером Бога и превращается в Богочеловечество», создает новый космос и обретает бессмертие. Без человека нет деятельности Бога, ибо ее не на что направить. Соединение человечества с Богом и есть завершение эволюции человечества.

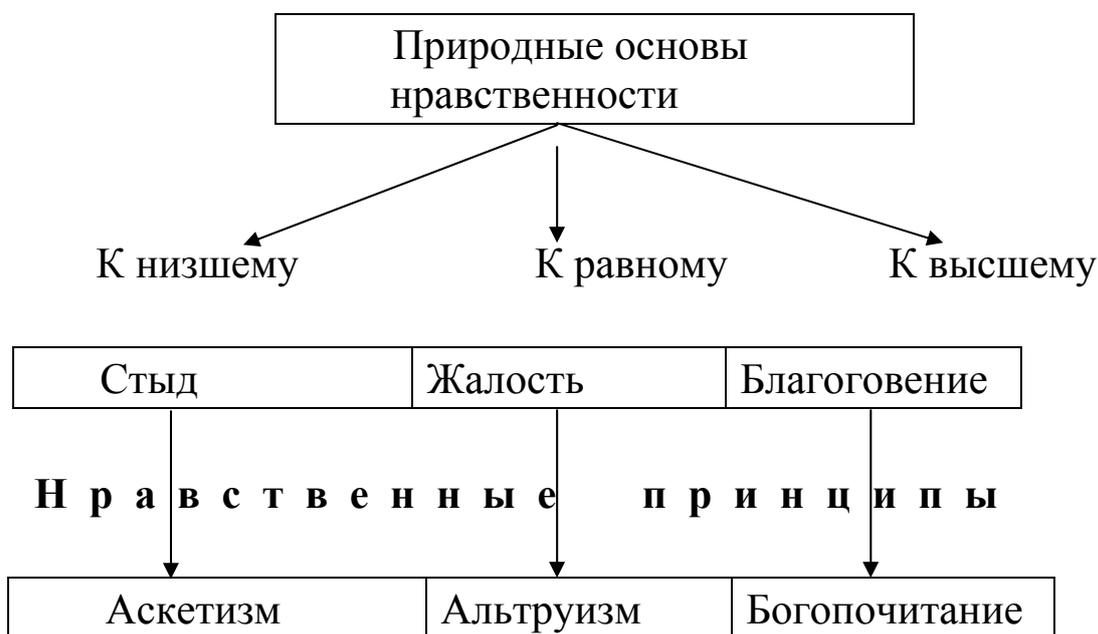
4. Учение о человеке и нравственности

Природное человечество (от его возникновения до современного состояния) свободно и разумно стремится к улучшению своей жизни, используя для этого науку, искусство, общественные учреждения. Постепенно люди понимают умом и принимают сердцем идею Бога как начала и творца мира, как безусловного совершенства. Бог – Абсолют предстаёт в концепции Соловьёва как единство Добра, Истины и Красоты. Формирование таких представлений о Боге стимулирует совершенствование, которое возможно лишь при благодатной помощи Божией. На этом пути в условиях взаимной любви и совместной деятельности Бога и человека оказывается возможным переход к богочеловеческому царству.

Нравственный смысл жизни человека, по Соловьёву, служение добру. Именно в способности сознательно руководствоваться идеей Добра он усматривает отличие человека от всех других существ. Соловьёв выделяет три природные ос-

новы нравственности – стыд, жалость и благоговение. Стыд выражает отношение к низшему – к «животности, грубой чувственности». На этой основе формируется принцип аскетизма. Жалость связана с отношением к равному (другим людям и вообще ко всему живущему). Она предполагает активную помощь страдающему и формирует принцип альтруизма. Благоговение раскрывает отношение человека к высшему, определяя формирование принципа богопочитания.

Основы нравственности во В. Соловьёву



Основой нравственного развития человека Соловьёв считал его стремление любви к «целостности бытия». В связи с этим он придавал большое значение любви, рассматривая её как путь преодоления эгоизма, как форму самореализации личности.

В статье «Смысл любви» (1892 г.) Соловьёв использует платоновский миф об эротическом восхождении, доказывая, что половая любовь способна восстановить целостность человека и мира и ввести его в бессмертие. По Соловьёву, любовь – это спасение человеческой индивидуальности, когда отдается в жертву ее эгоизм (ибо эгоизм – противоположность любви, духовное и нравственное саморазрушение человека). Любовь – это радикальное изживание собственного эгоизма путем перенесения центра личной жизни с себя на

другого. Наиболее совершенным видом любви Соловьев считает половую любовь, когда влюбленный за лицом своей возлюбленной видит истинный предмет любви – «Вечную Женственность» как образ всеединства и богочеловечества. Эротический подъем – это реальное преодоление разрыва между человеком и Богом. Высшее проявление любви – то, когда в соединении мужского и женского начал предстает не «пол», т.е. не половина человека, а цельный человек, ибо только такой человек становится действительно «богочеловеком», «сверхчеловеком». Отсюда главная задача любви – увековечивание любимого, спасение его от смерти и тлена. Такая любовь есть синтез любви натуральной (природной) и интеллектуальной (духовной). И только в ней достигается единство самопроизвольной силы и чувства всечеловечности, всеобщности. Поскольку любовь у Соловьева является «индивидуализацией всеединства», то можно предположить, что в эротическом акте каждая личность соединяется с Богочеловеком, носящим женский облик. Отсюда мистическое почитание «Вечной Женственности», которое является для В. Соловьева своеобразным жизненным нервом его творчества.

5. Социологические воззрения В. Соловьёва

Историческое явление Христа (первого представителя Богочеловечества, т.е. осуществленного идеала) неразрывно связано с природным процессом. Христос как Богочеловек не является продуктом исторической эволюции в смысле развития человеческой духовности. Этим объясняется смысл истории: новое нравственное человечество духовно вырастает из Богочеловека и этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Вся история человечества до Его рождения была подготовкой среды или внешних условий для этого акта. Вся история после личного явления Христа подготавливает внешние условия для универсального откровения или явления Царства Божия. Христос открыл людям это царство, а люди должны стремиться к его достижению. Преодоление мирового зла может совершиться лишь в соборном (соби-

рательном) человечестве, которое должно пройти через целый ряд испытаний. Нравственные требования совершенства, обращенные к каждому человеку, могут быть выполнены только совместным усилием всего человечества. За пределами земной истории возникает новое Царство всеобщего блаженства. Христос выступает как пророк, предсказывая грядущие войны, утверждение тоталитаризма, власть диктатора, воцарение антихриста.

Смысл истории – вывести одухотворенное человечество к богу, хотя достижение этой цели осложняется греховностью человеческой природы. Три искушения его преследуют – искушение плоти, духа и власти – в виде вселенского Зла. Бог допускает зло, поскольку его полное уничтожение было бы нарушением человеческой свободы и делало бы совершенное, т.е. свободное добро, невозможным. Бог, допуская зло, извлекает из него большое благо. Зло есть нечто служебное, нужное для совершенствования мира и человека и, безусловно, его отрицать – значит относиться к нему несправедливо. Но человечество уже прошло значительный путь к своей цели. Человек по природе двойственный – он мечется между стремлением к подлинной свободе и стремлением к самоутверждению своей индивидуальности (связанной с разъединением с другими). Но лишь в акте любви и нравственном поступке человек способен осуществить синтез этих двух противоположных стремлений и приблизиться к Абсолюту. Зло в социальном мире проистекает из раздвоенности людей, но в акте любви человек преодолевает эту раздвоенность и становится целостным, а значит бессмертным.

Переход к богочеловечеству предполагает, согласно Соловьёву, не только нравственную и познавательную, но и практическую совместную деятельность людей в справедливо устроенном обществе. Социальный идеал его – «свободная теократия», в которой верховная власть принадлежит первосвященнику, светская власть – царю, духовная власть, основанная на праве совета с Богом, – пророкам. Стремясь к целостности во всём, Соловьёв придавал большое значение будущему объединению христианских церквей – католичества, православия и протестантизма – во «Вселенской церкви».

Соловьёв рассматривает христианство как этап в религиозном развитии человечества, считая, что греческая философия и мифология дала Логос, неоплатонизм – три божественных ипостаси, буддизм – отрицательное откровение о Великом Ничто, иудаизм – крайний монизм, чистое Я, безусловную личность, не имеющую своей противоположности. Христианство же открыло человечеству реальный путь к совершенству в божественном творчестве, что приблизило всё человечество к исходному божьему замыслу о мире. Поэтому христианство, указывая путь религиозного миропонимания, является религией богочеловеческой, а его откровение об истине осуществило в себе всю полноту, а значит, не может быть дополнено и развито. С другой стороны, христианство вводит человека и человечество в божественное домостроительство с его свободной волей и свободой выбора. Именно эти отношения с несовершенным миром постоянно нуждаются в уточнении, в приближении к раскрытию божественной полноты. Общефилософская позиция определила понимание Соловьёвым судьбы России. Он выделял «три силы мировой истории»: Восток, где осуществляется подчинение человечества единому началу, подавляется личная свобода; Запад, где отрицается значение единого общего начала, что ведёт к индивидуализму, эгоизму, анархии и Россию, способную совместить уважение к единому высшему началу с утверждением свободы индивидуальных личностей и таким образом, сыграть особую роль в мировой истории.

Немаловажное значение Соловьёв придавал и искусству, будущее которого усматривал в возникновении «свободной теургии». Это – творчество по воле Бога, призванное одухотворить жизнь, воплотить в ней идеи Добра, Истины и Красоты. Рядом с абсолютно-сущим актуальным всеединством Соловьёв допускает существование абсолютно потенциального становящееся всеединство, которым является человек. В человеке всеединство получает постепенно реализуемую идеальную действительность. Для Соловьёва метафизическое начало мира, Абсолют – это абсолютная личность, а не абсолютное мышление, как у Гегеля. И отношение человека к метафизическому началу мира не рациональное, а интуитивно-иррациональное, мистическое.

Согласно Соловьёву, Божество не должно быть мыслимо безличным, безвольным, бессознательным и бесцельно действующим, ибо это ставило Его ниже человека. Но признание Божества личностью требует особого рассмотрения понятия «личность». Он показывает, что в современном словоупотреблении слово «личность» связывается с личным достоинством, правами и свободами человека, с его высшим назначением или же противопоставляется безличной природе. Поэтому Соловьёв признаёт Божество «сверхличным».

Идеальной формой всеединства в человеке является сознание. Оно выступает человеческой формой всеединства. Сознание в философии Соловьёва рассматривается как представленность сущего всеединого в являющемся бытии. Оно выступает «Каналом», которым всеединое «обеспечивает» свои бытийные проявления. Сущее, всеединое или Бог, даны человеку в непосредственном восприятии, и можно перейти к Богу внутри своего собственного духа. Соловьёв пишет, что «человек кроме своей животной материальной природы имеет ещё идеальную, связывающую его с абсолютной истиной или Богом. Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, то есть особую форму абсолютного содержания. Этот образ Божий теоретически и отвлечённо познаётся нами в разуме и через разум, а в любви он познаётся конкретно и жизненно («Смысл любви»).

У Соловьёва мир полагается Богом как его «другое», и природный мир является другим, недолжным. Мир и Абсолют связаны. Связующим звеном выступает «мировая душа», или София. Всеединство – вместилище Богочеловеческого процесса, то есть процесса нисхождения Бога в тварь и встречного процесса восхождения твари к Богу. Абсолют онтологически превознесён над тварью и творит из ничего. Человек восходит от природного к духовному, от зверочеловека к богочеловеку. История есть богочеловеческий процесс, конечной целью и результатом которого должно быть единение человека с Абсолютом. Восхождение к Богу в системе Соловьёва называется «творческой эволюцией». Сущность её в том, что сложность бытия возрастает от минерального царства – через растительное и животное – к человеческому (при-

родно-человеческому), а затем, после появления Христа, – к человечеству духовному, Богочеловечеству. Залогом возможности и реальности единения человека с Богом служит ориентир развития – Христос.

Человек в своём сознании придаёт себе безусловное значение, но не имеет абсолютных сил для реализации этих притязаний, постоянно ощущает своё несовершенство, осознаёт незавершённость своего бытия, прерываемого смертью. Противоречие между конечностью его бытия и бесконечностью бытия всего сущего обесценивает всю его деятельность и жизнь. Удовлетворение биологических потребностей индивидуализирует жизнь, обуславливает конкуренцию, обостряет эгоизм, стремление причинить страдание и смерть другому. Отсюда проистекает и бессмыслица, царствующая в мире. «Под смыслом какого-нибудь предмета, разумеется именно его внутренняя связь со всеобщей истиной». Любое явление надо рассматривать в его абсолютном измерении, где раскрывается его связь с Абсолютом. Дело философии – осуществлять это рассмотрение явлений в смысловом измерении. Человек способен оценивать свои состояния и действия не только по отношению к единичным фактам, но и ко всеобщим идеальным нормам; его сознание сверхявлений жизни определяется ещё разумом истины. Сообразуя свои действия с этим высшим сознанием, человек может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, не выходя из пределов человеческой формы. Разрешить основное противоречие человеческого бытия можно только в максимуме человеческих духовных стремлений. Полнота жизни возможна только в сплочении с людьми во имя осуществления своего безусловного предназначения: «Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием её форм пространства и времени. Истинная жизнь индивидуальности в её полном и безусловном значении осуществляется и увековечивается только в соответствующем развитии всемирной жизни, к котором мы можем и должны деятельно участвовать, но которое не нами создаётся. Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира – реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи. Оно подготавливается космическим

процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве. Наше неведение о всесторонней связи конкретных частностей в единстве целого оставляет нам свободу действий, которая со всеми её последствиями уже от века вошла в абсолютный всеобъемлющий план» («Смысл любви»).

Идеальная полнота бытия (всеединство) возможна только для богочеловечества и только в обществе «свободной теократии – образца божественной троицы: общества, государства и церкви. Предпосылкой создания общества свободной теократии должна стать социально-религиозная реформа действительности. Критикуя традиционное православие за его отвлечённо-демократический характер, Соловьёв пытается создать и на его основе модернизированное христианство, исходный пункт которого – православие, а конечный – над-конфессиональность – «вселенская церковь», объединяющая православие, католицизм и протестантизм.

Восхождение к Абсолюту согласовано во всеединстве с космогоническим процессом. В бытии сущего сокрыта единая цельность: сущее и мир реальной действительности составляют одно целое, сообразно с единством Абсолюта. Абсолют творит мир, утверждая своё раздельное проявление. Конечная же цель творения – объединение творца и сотворённого им. Цель должна быть достигнута, иначе развитие не имеет смысла. Реальное осуществление этой цели – задача человечества. Для каждого человека определён свой путь, на котором он принимает ответственность за свои деяния и недеяния.

Человек – один из видов «твари» и находится в единстве с Богом, божеством. В силу своей укоренённости в божестве человек вечен и бессмертен. Он существовал задолго до своего рождения и будет существовать после смерти. В силу своего «двуединства» человек стоит между Абсолютом и миром. В мире природном абсолютный божественный элемент мировой души – всеединство – существует только потенциально, в слепом бессознательном стремлении. В человеке же он получает постоянно реализуемую идеальную действительность. Сознание человека представляет собой все-

единство в возможности. Поскольку же оно познаёт истину, то становится всеединством в действительности.

Понятие всеединства в концепции В. Соловьёва

Аспекты всеединства	Содержание всеединства
Онтологический	Всеединство реальное – Абсолют (Бог), Всеединство в становлении - мир
Гносеологический	Свободная теософия (цельное знание) – единство теологии, философии, науки
Антропологический	Единство добра, истины, красоты как ориентиров человеческой жизни
Социологический	Свободная теократия (власть первосвященника, царя, пророка), объединение Церквей

Идея сближения христианской доктрины с современными научно-философскими исканиями, вдохновляющая светскую интеллигенцию, подвигала служителей церкви в противовес заниматься построением системы христианской философии, стоящей полностью на основах православия, но свободной от его догм. Целый ряд творческих умов духовных школ пролагали дорогу для выполнения этой задачи: В.Д. Кудрявцев (еп. Никанор), М.П. Кариский, В. Несмелов, М.М. Тареев и ряд других трудились в этом направлении. Их идеи во многом были основаны на взглядах Ф.А. Голубинского.

Вопросы для самоконтроля

1. Какое из перечисленных произведений не принадлежит перу Вл. Соловьёва?
 - а) «Чтение о богочеловечестве»;
 - б) «Критика отвлечённых начал»;
 - в) «История и будущность теократии»
 - г) «Критика чистого разума»;
 - д) «Россия и вселенская церковь»;
 - е) «Смысл любви»;

- ж) «Оправдание добра».
2. Под чьим духовным влиянием сформировалась философия Вл. Соловьёва?
- а) С. Булгакова;
 - б) братьев Трубецких;
 - в) П. Флоренского;
 - г) Л. Карсавина;
 - д) А. Лосева;
 - е) П. Юркевича
3. Какие практические цели всегда преследовали теоретические изыскания Соловьёва? (назовите неверное положение).
- а) совершенствование мира;
 - б) преодоления себялюбия;
 - в) осуществление христианских идеалов любви к ближнему;
 - г) достижение абсолютных ценностей;
 - д) приоритет России над другими странами.
4. С чего начинается и чем завершается философская система Вл. Соловьёва?
- а) с материи;
 - б) с сознания;
 - в) с Абсолюта;
 - г) с универсума.
5. Из чего состоит сущее (абсолютное)?
- а) дух, разум, душа;
 - б) воля, представление, чувство;
 - в) благо истина, красота.
6. Из чего состоит Бытие (Логос)?
- а) дух, разум, душа;
 - б) воля, представление, чувство;
 - в) благо истина, красота.
7. Из чего состоит Сущность (Идея) ?
- а) дух, разум, душа;
 - б) воля, представление, чувство;
 - в) благо истина, красота.

Лекция 8. Философия «Общего дела» Н.Ф. Фёдорова

ПЛАН

1. Биографические сведения о личности Н. Фёдорова.
2. Основные положения философии «Общего дела».
3. Этические воззрения Н. Фёдорова.
4. Практическая задача философии «Общего дела».

1. Биографические сведения о личности Н. Фёдорова

Особое место в развитии христианской философии принадлежит **Николаю Фёдоровичу Фёдорову** (1828-1903). Незаконный сын князя П.И. Гагарина, получил образование в Одесском лицее Ришелье, преподавал историю и географию в провинции. Долгие годы был библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве. Страстный библиограф и любитель книг. Присущая ему искренность, особая жизненная самоотверженность, громадная эрудиция во всех областях знаний и феноменальная память вызывала неизменное уважение к нему со стороны известных современников, которые вспоминают о нём как о чудаковатом человеке, который занимал крошечную комнату, питался сухариками, спал на непокрытом горбатом сундуке, подкладывал под голову вместо подушки что-нибудь твёрдое, спал не более четырёх-пяти часов в сутки. Часто месяцами он не ел горячую пищу. В день употреблял чашку чая с чёрствыми булочками, сыр, или солёную рыбу. Деньги считал помехой в жизни и значительную часть своего незначительного жалования отдавал своим «стипендиатам». Не хотел владеть никаким имуществом и никогда не имел тёплого пальто. Считал славу проявлением бесстыдства. Сводя до минимума свои материальные потребности, он жил напряжённой духовной жизнью. Несмотря на свою аскетическую жизнь он обладал превосходным здоровьем и заболел только тогда, когда по настоянию друзей изменил своим привычкам – (одел шубу и поехал в экипаже), получил воспаление лёгких, после чего скончался. Могила его не сохранялась.

Его статьи печатались под псевдонимом. Большую часть из них он не издавал вовсе. Лишь после его смерти друзья и

ученики их опубликовали под названием «Философия общего дела».

2. Основные положения философии «Общего дела»

Истоки человеческого бытия коренятся во Вселенной и порывать с ними нельзя. Он считает человека существом вертикальным (он обращён к небу), а это уже сверхживотное состояние которое требует перестройки человеческой природы. Но одновременно человек – существо родовое, т.е. потомок вереницы предков, вплоть до первого человека, которые дали ему все. Иначе, человек – сын человеческий (как назвал себя Христос). Родовая солидарность людей – самая глубокая связь между людьми. Поэтому восстановление отцов – сыновний долг всех людей, но без единения всех, без общего братства не может быть решена эта задача.

Выход из этой трагедии Фёдоров находит в Апокалипсисе (последней книге Библии, в напутственном слове – «Откровении Иоанна Богослова»). Здесь Фёдоров отмечает указания не столько о конце света и «страшном суде», сколько о «новой земле», «новом небе», о воскрешении умерших людей, о «тысячелетнем царствии Божиим на Земле».

Человек – вершина эволюции, но и существо ущербное, ибо смертное. Основное зло для человека заключено в смерти и порабощенности его силами природы.

Человеческое счастье невозможно, пока во Вселенной и обществе царит стихия, разъединяющее людей. Смерть – высшее выражение стихии и разрушения зла во Вселенной.

Он выдвигает идею регуляции природы средствами науки и техники как основного способа достижения бессмертия. Разрабатывая свои проекты, Фёдоров разделяет процессы эволюции и регуляции природы. Процессы эволюции подразумевают пагубную стихийность, уводящую всё живое к разложению и смерти, а регуляция природы утверждает возможность благодатного использования натуралистических сил, а не эксплуатацию природных ресурсов, и проявляется, прежде всего, как раскрытие и нравственное преображение естества в самом человеке. Он считает, что необходимо раз-

вивать научные исследования в области солнечной и метеорологической энергии, электромагнитного поля, чтобы изменить орбиту движения Земли.

Внешняя регуляция природных процессов должна, по мысли Фёдорова, начинаться с Земли (метеорическая регуляция – изменение климата планеты, устранение засухи, повышение продуктивности биосферы), затем перейти на солнечную систему (планетарная астрорегуляция – полезные ископаемые и энергия берутся из космоса), и, наконец – на Вселенную (космическая регуляция, когда земля превращается в космический корабль – «земноход»). При этом, человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугой, экипажем нашего земного, неизвестно ещё какую силу приводимого в движение, корабля – есть ли он фото-, термо- или электроход» (62,71). Овладение силами природы и переселение на другие планеты уберёжёт человечество от внутренней вражды и голода. И если начало исторического процесса Фёдоров объяснял как следствие тщеславия людей, которое привело их не только к разобщённости, но и к физической необходимости борьбы за существование, то научное овладение силами природы является основой для перехода человечества к благодатному вечному бытию. Ибо оно побеждает смерть.

Но проект регуляции Фёдорова включает в себя и внутреннюю регуляцию процессов, происходящих в самом человеке. Она основана на «воскрешении всех мёртвых, когда-либо живших на Земле». Фёдоров связывает своё учение с христианством и, прежде всего, с православием как религией, которая придаёт особую ценность идее воскрешения (пасхи) и вечности жизни. Долг человека – достижение сверхнравственного существования и становление разумом всеобщего.

3. Этические воззрения Н. Фёдорова

Враждебные отношения людей и народов друг к другу заключаются в том, что человек остаётся перед лицом грозных сил природы, которые порождают в нём стремление к

самосохранению, а это ведёт к разобщенности между людьми. Общественный строй, который формируется на базе эгоизма, Фёдоров называет зооморфическим. Он строится на отделении сознания от исполнительных органов. Отсюда возникают различные противоречия. Так учёные объявляют мир своим представлением о нём, а следствие этого – фальшивая практика, когда научные открытия используются для взаимной борьбы, а не во имя достижения общего блага.

Научное овладение силами природы и братское единение людей приведут к благодатному вечному бытию – «психократии». Человечество победит смерть. Но и главной целью подчинения сил природы является воскрешение всех наших предков, ибо всё вещество есть прах предков, и его надо собрать до последней малой частицы. Прогресс, построенный на бессердечном отношении к прошлым поколениям и стремлении создать благополучие для живущих поколений на трупах и страданиях предков, аморален. «Нужно жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а с каждым и для мёртвых (отцов)». «Объединимся и возвратим им жизнь», - призывает Фёдоров. Он взывал к воссозданию, а не к созиданию нового.

Однако, при этом Фёдоров считает, что наука бессильна создать преображённое тело. Кроме того, такое тело будет обязательно связано с борьбой за существование, а поэтому со злом. Значит, вечная сохранность тела (даже если это будет достигнуто) означает вечное зло. Идеал христианства несравненно выше, ибо оно основано на преображённом теле, которое порождает непроницаемость, ибо его создаёт дух человека, который любит бога больше, чем самого себя и всех ближних, как себя самого. Такой человек свободен от себялюбия. По христианскому учению нравственное зло изначально (гордость и себялюбие), а все остальные формы зла (несовершенство тела, людская вражда) – это только следствия изначального зла. Устранение зла достигается только устранением его главной причины – отрыва от Бога. Благодаря же успехам в деле воскрешения, человек воссоединяется с Богом. Но воскрешение усопших и преодоление смерти – бесплодно. Таким образом, натурфилософия Фёдорова

имела яркий религиозный оттенок, несмотря на крайний утопизм многих его проектов.

Чистая смена поколений не позволяет личности в полной мере освоить опыт и знания предшествующих, умерших поколений. Поэтому только продлив жизнь, человек сможет развить свою нравственность и начать восхождение к высшей природе, став спасителем мира и себя от неизбежного конца. Поэтому Апокалипсис – весть не о смерти, а о спасении, это Благовест.

4. Практическая задача философии «Общего дела»

Суть ее состоит в том, чтобы добиться органического вращивания человечества в божественный порядок. Фёдоров обосновывает идею активной эволюции в которой человеческий разум должен стать орудием сознательного совершенствования природы. В регуляции естественных сил природы он видит «внесение в природу воли и разума», а в воскрешении предков – победу над пространством и временем.

Активная эволюция знаменует собой переход к новому типу прогресса – органическому, который в отличие от технического осуществляется в самой природе средствами психофизиологической регуляции. На этой ступени природы будет очеловечена путём расселения людей в космосе и повсеместным внесением в него разумности. Он выводит закон эволюции: совершенствование (восхождение) духа в лоне материи. В будущем В.И. Вернадский назовёт её «цефализацией». Именно дух предаст человеческой природе новое качество бытия: он обретёт возможность бесконечного перемещения («вездесущность»), а в результате этого произойдёт наращивание новых органов и нового способа питания по принципу растений. (Вернадский называл это свойство автотрофностью в естественном «тканетворении»).

Фёдоров также сформулировал социально-антропологический закон, который необходимо вытекает из специфически социально-культурной жизни людей: начиная из первых религиозных культов и кончая современной наукой и искусством, человечество проникнуто потребностью удержать, со-

хранять в социальной памяти (в людях, книгах, реликвиях, в художественных образах и т.п.) то, что перестало существовать (то есть воскресительным духом), которую необходимо из духовно-культурного явления превратить в факт действительности, спасти всех погибших и вернуть всех утраченных, ибо каждая личность есть высшая ценность.

Согласно его учению, «общим делом» человечества является воссоздание всех живших на земле поколений, их преобразование и возвращение к Богу. На основе одного из тезисов христианской веры «Чаю воскресения мертвых», где выражена вера в то, что мертвые воскресают, ибо Бог смерти создавал («Чаю» значит ожидаю, что тела умерших, соединясь с их душами, оживут и будут бессмертны). Воскресение Иисуса Христа есть несомненное доказательство возможности воскреснуть из умерших людей.

Н. Федоров предлагал проект такого общества, в котором все люди объединились бы вокруг «общего дела» - воскрешения отцов, которое приведет к полному торжеству нравственности над физической необходимостью, пробудив в человеческих душах родственные чувства. Сделать это можно путем знаний и целенаправленных усилий человека. По Федорову, воскрешение предков возможно в результате регулирования человечеством слепых сил природы средствами развивающихся науки и техники, овладения их достижениями и в том числе - в области переустройства человеческого организма, освоения космоса и управления космическими процессами. Достигнув управления природой, человечество преодолеет смерть, мало того, оно может и должно выдвинуть задачу воскрешения всех своих предков. Став многоединым, подобно Троици Божию Отца, Сына и Духа Святого, человечество может достигнуть такой «нераздельности и неслиянности», при которой невозможны никакие распады, никакая изоляция, то есть смерть. Таким образом, высшая цель, для которой необходимо использовать силы природы - воскрешение предков. По Федорову, разложение тела и полное рассеяние его частиц невозможно, следовательно не является препятствием к его восстановлению (т.к. частицы тела не могут покинуть пределы пространства). Федоров называет планируемое им воскрешение предков «имманентным», он

осуждает стремление к трансцендальному, потустороннему бытию. Идеал, поставленный им, есть существование Царства Божия на Земле. Эти действия могли бы привести все человечество к всеобщему братству и радости, т.е. к «объединению сынов для воскрешения отцов». Этим он утверждал идею всеобщего спасения человечества во Вселенной, критикуя христианскую идею личного спасения. И речь идёт не о воскрешении людей Богом, а о самовоскрешении человека, о воскрешении не для будущей потусторонней жизни, а ради посюсторонней, в том числе и на других планетах.

За «общим делом» стоит воля Бога: «Бог – Царь делает всё не только лишь для человека, но через человека, потому что и нет в природе целесообразности, что её должен внести сам человек, и в этом заключается всеобщая целесообразность. Творец через нас воссоздаёт мир, воскрешает всё погибшее». Поэтому «культ предков» Фёдоров объявляет единственно истинной религией. Теме избранности России на пути «общего дела» в его проекте отводится значительное место. Дело воскрешения предков – это торжество православия.

Вопросы для самоконтроля

1. Что Н.Ф. Фёдоров считал помехой в жизни?
 - а) деньги;
 - б) недостаток сна;
 - в) отсутствие еды;
 - г) большая работа.
2. Выберите неправильный ответ. Человек, по Н.Ф. Фёдорову - это:
 - а) вершина эволюции;
 - б) существо ущербное;
 - в) существо смертное;
 - г) законченное творение.
3. Что, по Фёдорову, ведёт к разобщенности между людьми?
 - а) то, что человек остаётся перед лицом грозных сил природы, которые порождают в нём стремление к самосохранению;
 - б) врождённый эгоизм человека.
4. По мнению Н.Ф. Фёдорова:

- а) наука бессильна создать преображённое тело;
 - б) наука способна создать преображённое тело.
5. Какая идея связывает Фёдорова с христианством и, прежде всего, с православием как религией?
- а) идея воскрешения (пасхи) и вечности жизни;
 - б) идея триединства;
 - в) идея Богочеловека.
6. Человеческий разум, по Фёдорову, должен стать
- а) орудием сознательного совершенствования природы;
 - б) орудием бессознательного совершенствования природы;
 - в) орудием стихийного совершенствования природы;
 - г) орудием разрушения природы.

Лекция 9. Философские школы второй половины XIX века

ПЛАН

- 1. Основные положения философской школы «имяславия».**
- 2. Философское наследие В.Д. Кдрявцева-Платонова.**
- 3. Философские взгляды А.И. Бровковича.**
- 4. «Разумная философия» В.И. Несмелова и философские взгляды М.М. Тареева.**

Вторая половина XIX века в русской философии – это период обособления отдельных школ. Лично утверждая ценности христианства, они, однако, строили свои философские воззрения независимо от своих религиозных убеждений, что совпадало с установками секуляризма.

1. Основные положения философской школы «имяславия»

В начале XX века в православном богословии возникает направление под названием «имяславие». Началом его стала книга Иллариона «На горах Кавказа...», изданная в 1907 г., где описывалось особое состояние верующих во время Иисусовой молитвы, основанной на многократном употреблении имени Христа. Древняя святоотеческая традиция – исихея или «умная молитва» – рассматривалась здесь как живая внутренняя беседа с Богом, которая предполагает сопричастие. Иларион пишет: «в Имени Божиим присутствует сам Бог – всем Своим существом и всеми своими бесконечными свойствами». Эта мысль Иллариона послужила поводом к возникновению богословского спора под названием «Афонская смута», входе которой решался вопрос: является ли имя Божие Божественной сущностью или Божественной энергией, или не является ни тем, ни другим, а есть только человеческое именование, и любое обожествление имени – это идолопоклонническая ересь. Апологетом имяславия был архиепископ Афонского монастыря Антоний (Булотович), а имя-

борство проповедовали архиепископы Антоний и Никон. Имяборчество стало официальной точкой зрения Синода, а имяславское движение было объявлено ересью. Сторонниками имяславства были П. Флоренский, члены «Кружка ищущих христианского просвещения» - Новосёлов, Самарин, Булгаков, Эрн, а позднее – Лосев. Понятие имени в начале XX века стало в один ряд с понятием символа В.И. Иванова, с понятием явления и смысла Шпета. В работах русских мыслителей по философии имени обосновывается идея о магическом характере имени как Бога, так и человека, страны, народа и проводится мысль о связи между именем человека и событиями его жизни, его духовной сущности укоренённости имён человеческих в народных святынях. Так, П. Флоренский выдвинул идею всеобщего (и родового и семейного) духовного.

2. Философское наследие В.Д. Кдрявцева-Платонова

Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828-1891) был непосредственным учеником Голубинского, но не просто продолжил развивать его идеи, но и творчески продолжил их. Кудрявцев родился в семье священника, окончил духовную семинарию и Московскую Духовную Академию, готовясь занять кафедру метафизики после ухода Голубинского. Получив степень магистра, а затем доктора богословия, он не покидал кафедру до конца своих дней, хотя его дважды просили перейти (сначала в Московский, а затем в Петербургский) университет. Умер от воспаления лёгких. Оставил весьма значительное философское наследие.

Характеризуя концепцию Кудрявцева, историк философии С.А. Левицкий писал: «Он был философом классического профиля... Он проявлял необычайное свободомыслие в трактовании философских проблем... Он стремился быть предельно свободным в построении философской системы в духе христианства». Учение Кудрявцева – одна из самых продуманных и стройно законченных систем в русской философии. В XIV веке в один ряд с Кудрявцевым по силе умозрения может быть поставлен лишь Владимир Соловьёв. Если Кудрявцев, в отличие от Соловьёва, не снискал сколь-

ко-нибудь широкой известности, то это объясняется отрывом духовных академий от общего течения общественной и культурной жизни России того периода, а в виду малой исследованности изучение философского наследия Кудрявцева может предоставить богатый материал для будущих монографий об этом полузабытом мыслителе.

В своей работе «О методе философии» он утверждал, что построение системы философского мирозерцания должно строиться на едином высшем принципе. Но, как он пишет, - «влияние религии на ход философского мышления должно... не простирается до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления», а также замечает: «свет Откровения не уничтожает самостоятельности человеческого ума; он не ослепляет человека, а делает более ясным его зрение» (41,107).

В его творчестве можно выделить три этапа. Начальный период (1852-1871) представлен антропологическими работами, где он вступает в диалог с тремя противниками – во-первых, с натуралистическим эволюционизмом. В своей магистерской диссертации «О единстве рода человеческого», где пытался отстоять достоверность библейского предания о происхождении человечества от одной пары прародителей и подвергнуть критике идею нескольких «очагов» происхождения человеческого рода. Во-вторых, с атеистическими попытками объяснения феномена религии. При этом одним из направлений является учение, где единобожие объявляется исторически вторичной стадией, следующей после элементарных и несовершенных форм язычества. Хотя Кудрявцев даже в политеизме находит следы монотеизма. Второе направление, восходящее к французским просветителям, выводит единобожие из социальных нужд – из чувства страха, нужд «господ» и т.п., хотя между чувством страха и благоговения отношение не столько родства, сколько противоположности. В-третьих, с носителями уже религиозного сознания, но внеконфессионального мышления, утверждающего, что человек может быть добрым независимо от своих религиозных взглядов, несостоятельна по причине невозможности отрыва морали от того мировоззрения, к которому она относится как часть к целому.

На втором этапе творчества Кудрявцева реализуется апологетическая интенция, но здесь уже ощутимо конструктивное решение проблем. Докторская диссертация «Религия, её сущность и происхождение» (1870-1872) посвящена преимущественно критическому разбору различных теорий объяснения религии: атеистических, докантовских, Канта, Фихте, Гегеля, Шеллинга, «новейших богословов», в то время как конструктивной части уделено малое внимание, преимущественно в виде указания на взаимодействие объективного и субъективного факторов как источника религии.

Третий, заключительный этап творчества – это построение философской системы.

Кудрявцев как «академический» философ (то есть связанный с Духовными Академиями) на основе платонизма как учения об идеальной стороне космоса, строит свою систему христианской философии. Для него истина есть «совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает». (42,1,23). Причём тем, чем «должен был бы» быть предмет (в своей «идее»). Эмпирическое бытие – это лишь часть всей тайны бытия, которой является идеальная сфера. Поэтому только «согласие идеи с явлением даёт нам истину бытия». Эмпирическое знание предполагает знание высшее. Оно должно стремиться к пониманию идеи вещей. Поэтому Кудрявцев определяет философию как «науку об идеях» (42,1,23). Познание идеальной стороны космоса – это познание рациональное, выше которого стоит «идеальное» познание. Он называет его надкосмическим, а понимает как «мистическое» знание.

Кроме чувственного опыта и рациональных выводов, основанных на опыте, Кудрявцев признаёт существование в нашем духе «особой способности к восприятию сверхчувственного бытия» (42,1,257). Способность к его восприятию он называет «умом» (*nus*), но сам считает его односторонним.

Тщательно исследуя принципы материализма, он показывает, что «в самой области материального бытия есть нечто, чему невозможно приписать признаки материальности» (42,1,109). Рассматривая идеализм, он признаёт его «преимущество перед материализмом», но признаёт, что «материальный мир не так уже разнороден с нашим духом, как

нам кажется» и возможно, что «между миром духовным и материальным есть более тесная внутренняя связь» (42,1,144). Материализм и идеализм, по мысли Кудрявцева, оба повинны в том, что «тот и другой отрицают конкретно духовное бытие нашего я», хотя и на разных основаниях. Однако, дух и материя взаимонепроницаемы и невыводимы друг из друга. Они – два противоположных начала бытия.

Мир един, но чтобы понять единство бытия, надо искать его не в самом мировом бытии, а за его пределами. Искать единство мира надо в высочайшем Сущем, отличном от мира, тем самым, поднявшись от субстанционального монизма, лежащего в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, к монизму трансцендентальному, «где объединяющее начало возвышается над областью бытия условного» (42,1,185). При этом он отвергает учение о душе мира, считая, что вводя между Богом и Миром какую-либо промежуточную сущность, мы наталкиваемся на ряд неразрешимых вопросов: например, «сознательна или бессознательна эта сущность», почему в таком случае наличествует зло или почему она допускает существование мирового зла и т.п.

«Идея абсолютно совершенного Существа есть та исконная нами коренная и основная идея нашего ума, в которой сосредотачиваются и объединяются все прочие идеи», - пишет Кудрявцев (42,1,181). Мировое бытие не обладает бесконечностью. Пространству и времени мы приписываем признак бесконечности, ибо нашему уму присуща идея бесконечного. Он критикует учение, что «идеи есть то, из чего сотворён мир». «Надо отличать идеи, - пишет он, - как сотворённые Богом сверхчувственные, реальные начала феноменального бытия», от «идей как божественных мыслей о вещах». (42, 358).

3. Философские взгляды А.И. Бровковича

Александр Иванович Бровкович (архиепископ Никанор (1827-1891) – богослов и философ. Родился в семье священника, окончил Петербургскую Духовную Академию, ещё будучи студентом принял монашество с именем Никанор. После окончания Академии – архимандрит Никанор руково-

дил различными семинариями, а в 1868 г. был назначен ректором Казанской Духовной Академии, будучи уже доктором богословия. Но через три года был удалён оттуда под предлогом назначения архиепископом в Одессу.

Основной его труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» в 3-х томах остался неоконченным. После долгих изысканий Никанор приходит к выводу, что «абсолютный, космический, бессознательный разум, везде разлитый в природе, равен сам себе везде, в целом универсуме точно так же, как и в малейших его частях» (9,223). «Сущность каждого явления Вселенной, как и человека, составляет единое и цельное, абсолютное бытие» (9,219). Видимое бытие включает в себе метафизически «непостижимое сочетание абсолютного бытия с ничто», создаваемое «творческим актом» Бога.

Видимое (тварное) бытие надо различать как «элементарную сущность» и «индивидуальную сущность». Элементарная сущность «у всех вещей одинакова – это беспредельное бытие, ограничившее себя абсолютным небытием» (91,84), а «индивидуальная сущность есть своеобразное, индивидуальное единство бытия и небытия» (95,82).

Акт христианского творения рассматривается Никанором как самоограничение абсолютного бытия, ведущее к появлению бытия эйдоса и индивидуального эмпирического бытия. Эйдосы как типы бытия вечны. Они не совпадают с конкретными вещами, но в каждой конкретной вещи есть свой эйдос – «идея, план, закон» конкретного бытия (95,199). Поэтому в абсолютном коренится основа всякой твари, но это не означает, что абсолютное бытие есть субстанция конкретного бытия. Конкретное бытие всегда индивидуально, но в своей «элементарной сущности» связано с абсолютным бытием, а в своей индивидуальности (в своём типе, эйдосе) есть «таинственное» самоограничение абсолютного бытия. «Бог присутствует весь и в каждом пункте бытия, но нигде своим существом», то есть не является субстанцией конкретных вещей. Так Никанор утверждает идею «творческого, промыслительного соперживания творца со своей тварью» «своим творческим разумом, своей зиждительной идеей, силой и благодатью» (96,398).

Таким образом, архиепископ Никанор устанавливает три сферы бытия: текучее, конкретное бытие («эмпирическая сфера»), метафизическая сфера эйдосов (в творческом бытии) и абсолютное бытие. Но при этом эмпирическое бытие он считает просто тенью. Однако, мир – это связанное целое – космос, который Никанор определяет как «творческая природа-мать». «Во внешней природе, создающей и внутреннюю природу всех живых существ, – пишет он, – лежит космический разум». (96,333). Именно его наличие делает мир Космосом, живым целым, уходящим своими корнями в Абсолют. «Природа заложила совершеннейший отпечаток космического разума в сокровенный разум человеческой души в виде смутных ощущений и предощущений, неуловимых, но стимулирующих идей» (96,333).

В вопросах гносеологии он выступает защитником реализма, критикуя чистый эмпиризм. Он различает «рассудочное» и «разумное» познание. Рассудочное познание имеет, по его словам, «практический» характер и связано всецело с нашим опытом. «Стимулирующей» силой всякого познавательного процесса является идея: «во всяком человеческом духе всегда лежит сокровищница идей – предчувствий, предпостижения абсолютной истины» (95,184). Идея – это «не отвлечённое представление вещи, а живое и цельное». Во всём условном светится безусловное – идея Бесконечного бытия. Всё же остальное – производные идеи. Эти мысли архиепископа Никанора близки учению Платона. Мы постигаем природу вещей двояко: в работе рассудка и в созерцании беспредельной идеи разума. Если ум раздваивается на рассудок и разум, то чувства – на внешние и внутренние.

Он отстаивает учение о прирождённости нам идей, но не в готовых формулах, а в виде «предпостижений». Знание заключается именно в идеях. Это знание в форме инстинктов присуще и животным (животные инстинкты – это сонные идеи). «Дух наш носит в самом себе, в скрытом состоянии тайны внешней природы». Прирождённые идеи – это не суть познания, а отправная точка научного изыскания. Они образуют особую сферу нашего ума. Познавательная работа духа проходит последовательные стадии, восходя от «предположений» в идее к «постижению» реальности.

Объективная реальность устроена сложно и иерархично. В ней различаются ступени объективности. Эта «пирамида» начинается от «вторичных» качеств, фиксируемых внешними чувствами в акте обычного восприятия, и завершается абсолютными свойствами бытия, которые рассудок правильно «отвлекает» от присущей разуму идеи Абсолютного. Каждый предмет и человек имеет свою идею. Эти идеи более объективны и реальны, чем понятия, которые им соответствуют. Понятия – это лишь ограниченное отражение предмета в нашем сознании, а идея – адекватна бытию предмета, ибо она отражает полноту его представления.

Высшей формой разума он считал «умосозерцание» особого рода – интуицию, которая имеет врождённый характер и предстаёт как предпостижение объективной истины. Глубины бытия сверхъестественны, но их можно постигнуть научными методами. Познаваема и материя, и духовная реальность, и даже Дух Божественный.

Весь мир архиепископ Никанор рассматривает как одушевлённый и внутренне связанный через психическое начало. «Органические души есть не что иное, как продукт цельной мировой системы; частные организмы представляют не что иное, как живые нервные ячейки общемирового космического организма» (9,3,79). «Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни... присутствует своим сознанием и ощущением во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью мысль» (9,3,79). Поэтому человек, разумное существо, есть в известном относительном смысле душа мира и мир есть тело человека; человеческое разумное сознание есть самоощущение мира» (9,1, 69).

Истина совпадает с добром, поэтому мудрость выше познания, а духовное стремление к абсолютной истине выше умственного созерцательного стремления. (9,1,251-249).

Он развивает и проблемы эстетики: «Без вечно-живого идеала бесконечного нет и не может быть искусства, так как истинное искусство было и должно быть духовным служением животворящей идее бесконечного» (10,408).

Система архиепископа Никанора – это подлинный творческий опыт христианской философии, исходящей из живого Богосозерцания.

4. «Разумная философия» В.И. Несмелова и философские взгляды М.М. Тареева

Виктор Иванович Несмелов (1863-1937 гг.) – сын священника, философ, богослов. Окончил Казанскую Духовную Академию. За курсовое сочинение «Догматическое богословие св. Григория Нисского» (которое было издано книгой), которое было рекомендовано на соискание учёной степени магистра богословия и защищено в феврале 1888 г., Несмелов был награждён премией Преосвященного Митрополита Макария. Впоследствии преподавал и был ректором Казанской Духовной Академии до её закрытия в 1920 г. На прошение о преподавании в Казанском университете получил отказ. Но на его квартире продолжал собираться цвет казанской духовной оппозиции. Летом 1931 г. был репрессирован по делу контрреволюционных церковно-монархических организаций.

Несмелов занимался разработкой новой «разумной» философии, которая интуитивную христианскую веру облекла бы в систематическую форму. Основную свою задачу он видел в реконструкции основ христианской догматики в трудах Отцов церкви. Это привело его к постановке общих антропологических вопросов, что стало центральным предметом двухтомного сочинения, «Наука о человеке». Несмелов выстраивает свой вариант религиозной «философии жизни», перекликающийся с некоторыми построениями экзистенциальной философии XIX-XX веков.

Философия есть наука о человеке как носителе различных основ и выразителе идеальных целей жизни. Процесс познания по Несмелову возникает не из потребности мыслить, а из потребностей жизни. Поэтому философия должна заниматься не поиском положительных знаний о мире, а познанием человека о самом себе. Задача философии – построение живого мировоззрения.

Человек свободен и осуществляет свободу в своей жизни. Её идеал играет особую роль для внутреннего развития человеческой личности и человек «фактически есть и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть». (54,2). Однако, человек не может стать идеальной сущностью в

рамках жизни. Переживание этой невозможности доказывает, что существует сверхчувственный мир, недоступный живому человеку, пока он жив. Учение о «телесном» и «духовном» человеке, тема ограниченности человеческого существования и в идеальном и в физическом мире переходит в тему зла в человеке, где зло рассматривается как способность осуществлять то, что не должно существовать. Идея грехопадения, вследствие чего человек обречён жить по законам физической природы, приобретает новую экологическую трактовку: вся человеческая культура, прогресс человеческого разума не оставляет места для нравственного отношения к природе и к человеку как одной из «вещей».

Но само существование человека в мире и его взгляд на мир преодолевают бессмысленность существования этого мира.

Антропология – это ключ к тайнам и Бога и человека, а «телесность дана человеку, но телесный организм создаётся духом» (54,2,164). Человек – это загадка, которая основана на связи человека с истинным безусловным бытием. «Личность человека является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представлен самой человеческой личностью во всём объёме её природного содержания... Мы достоверно знаем в познании самих себя, что Бог в себе самом есть живая самосущая Личность». Несмелов, однако, различает идею Бога (она открывается нам в самопознании), от понятия о Боге. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает. Только идея творения объясняет нам действительный мир. Человек «не знает о том, в чём заключается его связь с безусловным бытием – но сам факт этой связи всё-таки дан налицо в природном содержании самосознания». Поэтому религия не может быть сообщена человеку извне, а может возникнуть только в самом человеке как живое сознание связи между человеком и безусловным бытием Божества.

Михаил Михайлович Тареев (1866-1934) – философ и богослов. Окончил Московскую Духовную Академию, защитил диссертацию, заведовал кафедрой нравственного богословия, затем преподавал философию и политэкономия в

Ярославском юридическом институте и Загорской военно-электротехнической академии.

Его философские построения основаны на дуалистическом представлении о двух сферах жизни: природной и духовной, а точкой их пересечения является человек, трагически переживающий своё двойственное положение. При этом в центре его внимания находится не человек, а христианин.

В христианине есть две сферы: сфера естества (плоти) и сфера духа. Причём свободное развитие естества возможно только в плоти: «свобода духа имеет точку опоры только в свободе плоти» (74,3,123), а свобода плоти состоит в свободе личного начала и полноте естественного развития во всех его видах – семейном, национальном, государственном, художественном и т.п. Культура – это сфера естества (плоти), сфера иноприродная духу. Христианское познание основано на раскрытии духовной сферы, доступной только «ведению», а не знанию. Знание – это объективный метод науки, рождающий представление о реальном бытии, а ведение – это субъективность познания, это интуитивное знание, «непосредственное переживание действительности, освещённое сознанием» (74,3,72). Христианство может быть познано лишь вторым путём – путём опытного обладания истиной, переживанием божественной действительности. Христианская философия не воздвигается усилиями чистого разума, ибо она есть разум жизни, она есть мудрость (74,3,85-99).

Но христианство не проповедует созерцательную веру или аскетический отказ от земной деятельности. Напротив, всё, что не имеет ничего общего с христианской религией, которая служит людям и является духовной религией, формирует у людей определённое отношение ко всем событиям. И это отношение обязательно отражается в мотивации поступков. А то, что является сферой результатов поступков, относится к культурно-исторической жизни и здесь уже действует закон вынужденной соразмерности действий человека с окружающим миром. Поэтому попытки создать христианское общество – это попытки смешения субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, ведущие к утрате свободы.

Большое место в его творчестве занимает анализ марксизма, в основе которого лежат нравственно-религиозные посылки. Идеал социализма – построение общества на принципах абсолютного добра и справедливости – есть христианский идеал, осуществление которого в жизни невозможно, а любые попытки это сделать приведут лишь к насилию над жизнью. Поэтому крах социалистической идеологии приведёт в конце концов к возрождению христианства.

Его воззрения пессимистичны: за пределами индивидуально-духовной сферы земной мир нельзя сделать лучше. Обустроить этот мир невозможно, но и вырваться из него тоже нельзя. Поэтому человек обречён жить между Божественным и земным миром, зная, что они никогда не соединяться, и руководствоваться двумя системами ценностей – духовными и земными.

Система М.М. Тареева осталась незавершённой. Но его взгляды оказали определённое влияние на русскую религиозную философию.

Вопросы для самоконтроля

1. С какими тремя противниками вступает в диалог Кудрявцев на начальном этапе своего творчества? (выбрать неверный ответ):
 - а) с натуралистическим эволюционизмом;
 - б) с атеистическими попытками объяснения феномена религии;
 - в) с носителями уже религиозного сознания, но внеконфессионального мышления;
 - г) с собственно религиозным объяснением мира.
2. Эйдосы в учении Никанора – это:
 - а) индивидуальное эмпирическое бытие;
 - б) появление бытия;
 - в) разрушение бытия.
3. В.И. Несмелое занимался разработкой:
 - а) разумной философии;
 - б) неразумной философии;
 - в) безрассудной философии.

4. М.М. Тареев по своим взглядам является:
- а) материалистом;
 - б) идеалистом;
 - в) дуалистом.

Лекция 10. Неогегельянство, неолейбницианство и неокантианство в русской философии конца XIX века

ПЛАН

1. Последователи гегельянства в русской философии (Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский, П.А. Бакунин).
2. Продолжатели учения Лейбница в России (А.А. Козлов, С.А. Алексеев, Л.М. Лопатин).
3. Неокантианство в России (А.И. Введенский, Г.И. Челпанов, Г.Д. Гурвич, И.И. Лапшин, С.И. Гессен).

Особенно активно развивались позднее гегельянство, неолейбницианство и неокантианство. Увлечение русских мыслителей идеями немецких философов проходило на основе религиозных позиций.

1. Последователи гегельянства в русской философии (Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский, П.А. Бакунин)

Наиболее последовательным представителем позднего русского гегельянства был **Борис Николаевич Чичерин** (1828-1904) – философ, правовед, историк и публицист. Происходил из знатной дворянской семьи. Учился в Московском университете, слушал лекции Т.Н. Грановского, С.М. Соловьёва, К.Д. Кавелина и др. Был профессором права Московского университета в 1861-1868 гг. Знаком с А.И. Герценом, И.М. Сеченовым, Д.М. Менделеевым. При Александре II воспитывал наследника престола, но, путешествуя по Европе, наследник заболел и умер. В 1868 г. в знак протеста против факультетского начальства он с С.М. Соловьёвым и другими своими коллегами уходит в отставку и уезжает в своё родовое имение в Тамбовской губернии, где участвует в работе земства.

Вёл многолетнюю полемику с В.С. Соловьёвым по поводу его труда «Оправдание Добра». Оригинально трактовал диалектику Гегеля, рассматривая её не как метод, а как способ систематизации знаний, а его триаду понимал как принцип логического развёртывания знания. Считал, что религия занимает более высокое место по сравнению с философией, ибо только она даёт конкретное знание.

Чичерин разработал свою концепцию русской истории. Считал, что с деятельностью государства в общественной жизни России связаны практически все явления и процессы – от оседлости народонаселения до придания общинам юридической определённости, тогда как на Западе те же процессы совершались без активного вмешательства государства. Устройство русского государства, по его мнению, было организовано «снизу». Отличительной чертой русской истории он считал подчинение личного начала государству (тогда как на Западе личность играет особую роль в истории). Он был сторонником последовательных либеральных преобразований, свободы совести и других свобод личности. Идеалом государственного устройства для России считал конституционную монархию.

Основные его философские произведения: «Наука и религия» (1879), «Мистицизм в науке» (1889), «Положительная философия и единство науки» (1882), «Основания логики и метафизики» (1894), «Философия права» (1900), «Вопросы философии» (1904).

Величайшей заслугой идеализма считал выделение противоположностей из первоначального единства с последующим сведением их к высшему единству. Такими противоположностями являются материальный мир и мир мыслящих субъектов, относящихся к верховному разуму. Связывает эти два мира Дух, который на низшей ступени выступает как целесообразно действующая органическая сила, а на высшей – становится миром субъектов, осуществляющих идеальные цели в материальном мире. Этим процессом руководит абсолютный Дух, приводя мировое бытие к идеальному совершенству. Как последовательный рационалист, он определяет разум как верховное начало мира: «разум есть закон всякого бытия», причём законы разума и законы внешнего мира совпадают. Он делает вывод, что единство и множество – суть основные начала разума, которые связываются двумя противоположными путями, перекрещивающихся вместе и пробуждающих таким образом «тетраду». Так Чичерин заменяет гегелевскую триаду тетрадой. Цель философии – соединение рациональности с достоверностью.

Чичерин отождествляет понятие Абсолюта с религиоз-

ным понятием Божества. «Абсолютное начало бытия не может быть понято только как отвлечённая категория». Поэтому учение об Абсолюте, как «источнике всего сущего», переходит в религиозное учение о творце мира и Промыслителе. В мире «господствует верховный разум, то есть личный Бог» «Верховный разум есть всемирное начало». Он философски защищает и учение о троичности в Боге, и учение о воскресении. Само Божество как Абсолют, открывается нам в разуме и разум развивается именно обращённостью своей к Абсолютному.

В человеческом сознании присутствует абсолютное начало (по Гегелю). Но Чичерин идёт и к Канту, признавая «сверхчувственную природу человека»: «Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение». (Наука и религия», 1901, с. 132). Чичерин утверждает субстанциональный характер индивидуальности и бессмертия человеческого духа.

Своеобразным представителем гегельянства на русской почве был **Николай Григорьевич Дебольский** (1842-1918 гг.) – философ, создатель «феноменального формализма». Родился в Петербурге в семье богослова Духовной Академии. Окончил горный институт и естественный факультет Петербургского университета. Преподавал в Петербургской Духовной Академии. Один из учредителей философского общества в Петербурге (1897 г.).

Предметом своего исследования избрал человеческое сознание как функцию всеобщего сознания. Анализируя восприятия, Дебольский показывал несовпадения сознания и разума. Отстаивал идею о существовании бессознательных и сверхсознательных процессов. Приходит к выводу о различии индивидуального и абсолютного ума. Божественный ум – единство формы и содержания, а человеческому уму доступно лишь постижении формы.

Абсолютный дух познаёт объекты в себе, а ограниченный ум человека имеет дело только с формальной стороной абсолютного духа, познавая лишь явления. Разум человека обладает лишь созерцательной силой, а Божественный Разум обладает творческой силой и для нас непознаваемой сущностью. Первоначало, которое Дебольский определил как Ра-

зум, есть «Верховное Разумное Существо», отходя в этом от Гегеля и обвинив его в атеизме: Бог стал у Гегеля идеей, а не существом. Кроме того, признал Верховный Бесконечный Разум подобным ограниченному человеческому разуму. В последний период своего творчества Дебольский отверг идею всеобщего или мирового сознания и пришёл к выводу, что Верховный Разум, не довольствуясь собственной полнотой, индивидуализируется во множестве ограниченных разумов: «так как творческая сила Верховного Разума бесконечна, то она производит бесконечное множество отличных от себя, ограничено разумных неделимых». Творение индивидуумов у Дебольского не отличается от «эманации».

Наиболее ценной стороной гносеологии Дебольского является его критика эмпиризма, при помощи которого можно познать только явления, а не законы явлений. Но в познании есть формальные моменты, не подвластные чувственности. Это обнаружение разумного начала в законах природы и есть предмет философии. Философия есть такого рода умозрение, которое осуществляется в идеях. Философия не может дать нам знания о Первоначале, которое остаётся непознанным. Поэтому философия ограничена познанием явлений в их формальности и должна выработать способы формальной обработки результатов мысли. Философия становится системой «Феноменального формализма».

В своих эстетических воззрениях он отстаивает учение Гегеля, понимая прекрасное как сверхчувственную реальность, выраженную в чувственном образе.

Последователем умеренного гегельянства в России был **Павел Александрович Бакунин** (1820-1900 гг.) – брат знаменитого анархиста М.А. Бакунина. Родом из старой дворянской семьи. Поступил в Московский университет, но по болезни не закончил его и уехал в Берлин, где увлёкся гегелевской философией. После возвращения в Россию служил в разных ведомствах, во время Крымской войны был добровольцем в армии. После её окончания уезжает в своё имение в Тверской губернии, участвует в работе земства. В конце 80-х годов заболевает и уезжает в Крым, прожив до смерти в уединении почти десять лет.

Его наследие невелико – две книги: «Запоздалый голос

сороковых годов (по поводу женского вопроса)» (1881) и «Основы веры и знания» (1886). Он признавал себя учеником Гегеля, но целый ряд положений его трактовал совсем иначе.

Бог, по утверждению Бакунина, есть живое сосредоточие бытия, источник всякой действительности, вечное самосознание. Бог есть «всеобщий разум». «Природа в каждом своём проявлении подчинена закону действующего в ней всеобщего разума» (2,12). Нет жизни вне связи с Абсолютом. Дыхание его сообщает смысл и действительность всякому «инобытию». Но Абсолютное без «инобытия» не может проявлять себя и поэтому нуждается в нём.

В реальном бытии, по Бакунину, действует закон взаимовытеснения, или «мировой спор», в котором диалектически проявляется Абсолютное в мире. «Мировой спор» стихает только в явлении красоты, которую Бакунин определяет как «бестелесную гармонию бесконечного противоречия» (2,213).

В антропологии Бакунин ещё дальше удаляется от Гегеля. «Только от человека объясняются все ряды существования и самый образ бытия». «Человек не только исполнен всем значением всеобщего смысла бытия... но как особое, единичное существо, он в своей единичности есть особая незаменимая истина бытия, вследствие чего его невозможно ни отменить, ни вычеркнуть из действительности: он пребывает в ней её неизменной, вечной чертой». Так Бакунин религиозно преобразовывает учение Гегеля, утверждая бессмертие «вечного бытия» человека. Бакунин рассматривает действительность как вечно творящийся человеком.

Большое значение Бакунин уделяет любви: «истиной мира и бытия... овладевает только любовь, а любовь осуществляется не иначе, как через сердце и в сердце женщины». Поэтому Бакунин возводит женщину в культ.

Он отстаивает не только идею о творческом призвании человека, но и его бессмертия. Когда человек умирает, он возвращается к самому себе посредством «обобщения» смерти. «С естественной, эмпирической смертью человека в нём умирает только то, что в нём самом ещё не свершилось, чему предстоит ещё совершиться, что есть несовершенное, проходит или умирает лишь его эмпирически определённое суще-

ствование, лишь та чувственная оболочка его бытия, в которой он жил». (Основы веры и знания). С особой силой его религиозность проявляется именно в его философии смерти. Человек является человеком настолько, насколько он пребывает в Боге. Поэтому смерть человека – это только освобождение от того, что стесняет духовную жизнь человека. «Человек есть не то, что в нём умирает, а то, чем он живёт», а живёт он тем, что связывает его во Всевышним Богом. Вера для него «есть живой смысл и сама жизнь». И Бакунин ищет единства веры и знания: «исповедование Бога только подтверждает моё верование в науку», ибо «философия не что иное, как предположение Бога, в которого все бессознательно верят», и дальше Бакунин пишет: «Я верю безотчётно в Бога». В этих словах заключена, по словам В.В. Зеньковского, его религиозная романтика на основе гегельянства. В целом же философскую позицию Бакунина можно определить как религиозный персонализм, основанный на гегельянстве.

2. Продолжатели учения Лейбница в России (А.А. Козлов, С.А. Алексеев, Л.М. Лопатин)

Философов, испытавших в своём творчестве значительное влияние монадологии Лейбница, именовали спиритуалистами, или персоналистами, потому что: во-первых, они подразумевали наличие духовной основы во всех явлениях бытия; во-вторых, субстанциональность рассматривали как индивидуальную обособленность явлений, связанных изначальным единством мироздания; в-третьих, материальную действительность они представляли как «символическое» отражение высших духовных процессов, считая, что эмпирические данные и рациональные выводы дают знания не о подлинном бытии, а лишь о его символическом отражении, проявляющемся в восприятиях.

Наиболее видным продолжателем лейбницианства или персонализма был **Алексей Александрович Козлов** (1831-1900) философ, публицист, издатель, незаконнорожденный сын помещика И.А. Пушкина (из рода А.С. Пушкина) и крепостной крестьянки. Был усыновлён отчимом, от которого получил свою фамилию. Окончил Московский университет.

Слушал лекции Т.Н. Грановского, тесно общался со славянофилами. Первыми его философскими увлечениями были Шопенгауэр и Гартман. После посещения Франции, преподавал в Киевском университете. Скончался от воспаления лёгких.

Издавал журналы «Философский трёхмесячник» (в Киеве), «Своё слово» (в Санкт-Петербурге). Его работы: «Сущность мирового процесса или философия бессознательного Э. Фон Гартмана» Вып. 1-2 (1873-1875), «Философские этюды. Ч.1-2 (876-1880), «Философия как наука» (1877), «Философия действительности» (1884), «Религия графа Л. Толстого, его учение о жизни и любви» (1895).

Религиозные идеи Козлова воплотились в цель его философских исканий. Он принимает монадологию Лейбница, преобразовывая её в «панпсихизм». «В панпсихизме, – пишет Козлов, – всё сущее признаётся психическим и сознательным». Он отвергает дуализм духа и материи. «Вещи материального мира и их движения суть только значки или символы тех субстанций, с которыми мы обращаемся и взаимодействуем». Пространство, время, движение для него «лишь символы существующих действительностей и их отношений».

Если подлинная действительность, символически представленная нам в чувственном опыте, духовна, то надо признать и то, что мы «не можем допустить деятельности без деятеля». Мир есть бесконечное множество самостоятельных духовных субстанций, непосредственно связанных с центральной субстанцией – Богом. Вся внешняя действительность предстаёт как иерархия этих духовных субстанций на разных ступенях их развития, и в их взаимосвязи.

Мир как завершённое целое находится вне времени и актуально бытийствует только для бесконечного сознания Бога. Только для сознания ограниченных существ есть время. Время не имеет бытия вне ума и восприятия чувствующих и мыслящих существ. В Боге идея времени исчезает. Мир же развивается не во времени, а в порядке степеней последовательности. Идея времени возникает в нас от взаимодействия нашей деятельности с деятельностью других духовных субстанций.

Аналогично Козлов развивает идею пространства. Бесконечная делимость пространства мешает признать её реально сущим. Пространство время и движение – это символы существующих действительностей и их отношений.

Душа есть единая субстанция. Весь мир является телом Христовым. Идея Бога присуща всем людям. Наше сознание делится на простое и производное. Простое или первоначальное сознание невыразимо и предшествует всякому знанию. Оно бессознательно. Всё, что приводит ум в знание всегда вторично. В первоначальном сознании мы находим сознание Бога как непосредственную данность, которую нельзя удалить из состава души. От «сознания Бога» надо отличать понятия о Боге, всё то, что мы находим в религиозных верованиях человечества. Первоначальное сознание абсолютно, а всякое знание относительно.

Козлов создал учение о переходе человека после смерти в иные модусы существования, в зависимости от степени духовного самосовершенствования. Он отрицал естественную предрасположенность человека к добру. Нравственное – это то, что должно быть и никогда не бывает. Но основное его этическое требование – соотносить свою деятельность с мировым целым и его теологическим развитием.

Продолжателем философских взглядов Козлова стал **Сергей Алексеевич Алексеев**_(псевд. Аскольдов)_(1871-1945) – философ, незаконнорожденный сын философа А.А. Козлова и М.А. Челишевой. Окончил физико-математический факультет и философское отделение Петербургского университета. В 1921 г. основал тайное религиозно-философское общество, преобразованное в Братство преподобного Серафима Саровского. В 1928 г все члены Братства были арестованы. После соловецких лагерей начинаются скитания по ссылкам. Будучи в ссылке в Новгороде Алексеев попал в оккупацию и выехал из России в Германию. Умер в Потсдаме 23 мая 1945 года, когда его пришли арестовывать (его семья во время войны находилась в Ленинграде).

Основные его труды: «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900), «Мысли и действительность» (1914), «Сознание как целое. Психологическое понятие личности» (1918), «Гносеология» (Пт., 1919).

Алексеев проводит идею о всеобщей одушевлённости мира. Распространяя понятие души на всё в мире, он утверждает идею о единстве целого и о взаимодействии души, то есть их слиянии, в котором не уничтожается их самобытность, но состояние одной непрерывно переходит в состояние другой. И, хотя идея мирового единства как живой мировой души безнадежна, он всё равно принимает это учение и считает, что объединённость всего мира в единстве осуществляется высшей душой.

Весь мир состоит из духовных существ различных ступеней совершенства и силы (он называл монадами, субстанциями и душами). Материя и дух – два аспекта субстанции: материя есть дух, рассматриваемый извне, а дух – это материя в её внутреннем самочувствии.

Человеческая воля может изменять нечто в составе тела, но не способна влиять на внутреннюю сущность предметов. Эта способность подвластна только Богу, который постоянно влияет на мир через нравственное и умственное просветление людей.

Лев Михайлович Лопатин (1855-1920) – философ и психолог. Близкий друг Вл. Соловьёва (с ранних лет) и князя С.Н. Трубецкого. Родился в дворянской семье. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. Две его диссертации составляют два тома книги «Положительные задачи философии». Профессор Московского университета. Участвовал с Н.Я. Гротом в создании Московского психологического общества, а также первого в России философского журнала «Вопросы философии и психологии», работал его редактором (в 1917 году деятельность общества и издание журнала прекращаются). После революции уходит из университета. В 1920 году умер от истощения.

Основной труд Лопатина – «Положительные задачи философии» (Ч. 1-2), включающий магистерскую диссертацию («Область умозрительных вопросов», 1886) и докторскую («Законы причинной связи как основа умозрительного знания действительности», 1891). Эмпирические знания изучают явления в их субъективном значении, а метафизические знания выявляют сущность вещей. В свою очередь, метафизические знания достигаются двумя путями: рациональным,

доказывающим неопытные истины, и путём веры, где достоверность вещей не требует логических доказательств. Поэтому есть два вида метафизики: онтология разума и онтология веры.

Одним из проявлений онтологии веры является материализм, ибо он основан на вере в объективность чувственных восприятий. Утверждая материю как субстанцию мировой жизни, он не доказывает, что материя обладает производящей природой. Но материя, по утверждению Лопатина, не может иметь абсолютной природы, так как свойственна только природе конечных вещей. Определение сознания как высокоорганизованной материи не выявляют сути сознания: дух оказывается свойством вещи. Материализм, по Лопатину, превращает мир в бездушный механизм.

Онтология разума находит своё наиболее яркое выражение в системе Гегеля. По Гегелю, всё существующее есть развитие чистого логического понятия, которое отождествляется с абсолютным началом. Абсолют имеет, по Гегелю, бытие только в пределах разума, то есть лишён своей самобытности. Гегель не в состоянии ответить на вопрос: как Абсолютная идея порождает мир и конкретное индивидуальное сознание. Истинное знание, по Лопатину, может быть только рациональным. Но он готов допустить развитие и разума, и веры «в полной независимости друг от друга», но «последняя задача, поставленная самим существом их, состоит в их гармоническом примирении». (46,44).

«Сфера философии... никогда места религии не занимает, – но в своих границах она должна сама себе предписывать законы».

Лопатин утверждает, что Абсолютное – источник всего сущего и находится вне времени. Безусловное бытие Абсолюта имеет своей противоположностью условные индивидуальные существа, обладающие самобытностью в мире множественных вещей. Единым субъектом многообразия качеств и состояний является субстанция: «Нет явлений вне субстанций» Если бы не было субстанций, мир был бы расколот на ряд кратковременных миров, не связанных друг с другом. Душа есть единая и деятельная субстанция, которая лежит в основе явления, поэтому она не может исчезнуть и

переходить в дальнейшие процессы. Следуя учению Лейбница, он полагал, что субстанция замкнута, но вбирает в себя отражение всего мира и, благодаря самосовершенству, положительно влияет на другие духовные сущности, которые, в свою очередь, отражает всё бытие.

С точки зрения Лопатина, мир – это совокупность сверхвременных, внутренне активных центров – живых монад. Каждая монада – единство центров и силы, субъекта и процесса.

Время есть не что иное, как созданная мыслью схема текучести явлений. Абстрактная причина конечных динамических субстанций – Бог. Абсолютное – источник мира, в отношении к которому оно выступает как творческий разум. Абсолютная причина творит бытие, его законы и многообразное содержание.

Закон причинности основан на отношении явлений к субстанциям и имеет два вида: механическую причинность и творческую причинность. Бытие – это процесс, где внутренние потенции явления претерпевают объективное раскрытие. Этот процесс вытекает из закона причинной связи. В реальном мире действует принцип причинности, а в основе идеального бытия лежит принцип абсолютной причинности. Механическую причинность природных явлений следует отличать от связей явлений духовной жизни. Механической причинностью нельзя объяснить деятельность сознания, ибо каждое внешнее воздействие порождает самобытный акт восприятия, ибо в основе его лежит творческая мысль человека. Причина действий человека основана не на законах внешнего мира, а в творческой природе сознательного Я. Нравственная свобода человека разрушает внешнюю необходимость.

Лопатин противопоставляет рассудок и творческий ум. Творческий разум и рефлексивный разум (переводит идеи первого в ясные понятия) должны дополнять друг друга и развиваться параллельно.

Лопатин отстаивает идею о том, что творческий ум первоначален и более целен. Человек обладает способностью творить.

Лопатин отстаивает идею о том, что субстанция духа не-

посредственно дана нашему сознанию и в ней – отправная точка для познания всякой другой действительности. В отличие от Вл. Соловьёва, у которого путь к истине лежит через чувственный опыт и отвлеченное умозрение к конкретной вере, Лопатин предлагает другой путь к истине: «чистый опыт – непосредственная, безотчётная вера – умозрительное знание, дающее логическое оправдание и обоснования показаниям опыта и веры». Человек созерцает не объективную внешнюю действительность, а лишь её подобие. Но он не раз в своих работах возвращается к мысли Лейбница о нравственном освоении бытия.

3. Неокантианство в России (А.И. Введенский, Г.И. Челпанов, Г.Д. Гурвич, И.И. Лапшин, С.И. Гессен)

Во второй половине XIX – начале XX века сложилось течение русского неокантианства. Наиболее ярко и сильно оно проявляется в лице своего главы **Александра Ивановича Введенского** (1856-1925 гг.) – философа, психолога, логика. Родился в г. Тамбове. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, где был оставлен преподавателем. Ученик М.Н. Владиславцева. С 1890 г. и до конца жизни – профессор философии Петербургского университета (читал логику, психологию и историю философии). Был одним из инициаторов создания при Петербургском университете Философского общества.

Его основные работы: «Опыт построения теории материи на принципах практической философии» (1888 г. – его магистерская диссертация), «К вопросу о строении материи» (1890 г.), «О пределах и признаках одушевления» (1892), «О Канте действительном и воображаемом» (1894), «Что такое философский критицизм» (1900).

Собственную интерпретацию Канта Введенский назвал логицизмом. Он считал, что Кант заложил основы философии как системы, но её нужно детализировать и дополнять. Задача философии – изучать возможности достоверного знания.

За исходный пункт своего философского построения Введенский принимал сам факт существования, а также мои

ощущения и представления. Познавательные способности человека упорядочивают мир, формируя его. Именно эти способности человека должны стать предметом изучения. При этом мир явлений, произведённый нашим сознанием, представляется нам как противостоящий объект, то есть объективируется нами. Кроме явлений существуют непознаваемые, «вещи в себе». Мир вещей в себе – предмет мышления. Объекты мы познаём путём установления между ними логической связи. А логическая связь основана на законах противоречия этому закону (мы можем думать о круглом квадрате). Поэтому умозаключение относительно мира вещей невозможно. В логике он утверждал необходимость проверки познавательного опыта человека, установления истинности познания. Введенский рассматривает три вида знаний: предшествующие опыту несомненные (априорные) знания, полученные из опыта (апостериорные) и основанные на вере. Он высказывает идею о наличии у нас рядом с областью опыта «особого органа познания» – «метафизического чувства». «Сущностью вещей в себе остаются проблематичным для нашего знания». Они основаны на вере в существование мистических знаний. Только верой можно представить структуру мира вещей в себе.

Большую роль во взглядах Введенского занимали вопросы философского осмысления человеческой одушевлённости. То, что другой человек является одушевлённым существом, нельзя установить. Введенский формулирует «психофизический закон отсутствия объективных признаков одушевлённости. Мы признаём наличие духовной жизни другого только на основе своего нравственного чувства. Так мы признаём реальность свободы воли, бессмертия души и бытия Блага. Признавая «чужую одушевлённость» лишь метафизической гипотезой, он вообще отрицает философско-научный статус метафизики. В ней он видел только «моральное обоснование веры». Он уверен, что только «посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач и даже построения «системы метафизики».

Рассматривая психологические типы религиозной веры, Введенский выделял интуитивно верующих и верующих в

силу развития нравственного и эстетического чувства. С ним полемизировали Н.О. Лосский, С.Н. Трубецкой, Н.Я. Грот и др. русские философы. В 20-е годы он выступал против пропаганды атеизма, доказывая её бесперспективность и активно участвовал в диспутах с философами материалистами.

Продолжателем идей неокантианства на русской почве является также **Григорий Иванович Челпанов** (1863-1936) – философ, психолог, логик, автор ряда многократно переиздававшихся в России учебников по философии, психологии и логике («Введение в философию», Учебник психологии», «Учебник логики»). Окончил историко-филологический факультет Новороссийского университета в Одессе (1882-1887). Работал на кафедре истории философии Московского университета, затем Киевского и опять Московского университета. В 1912 г. при Московском университете создал Психологический институт, директором которого был до пенсии.

Челпанов утверждает трансцендентальный реализм, причём в его телеологическом истолковании. Защищая объективные основы пространства, он в то же время добавляет: «может быть, эта объективная основа не есть пространство, а только известный аналог пространства. Он обосновывает априорность пространства, объясняя, почему в нашем познании «есть элементы, не соответствующие действительности», он утверждает, что они суть «постулаты, которыми мы пользуемся, чтобы достигнуть истины. Но он убеждён, что «оправдание» знания лежит «не в области логического доказательства, а в области веры». («Проблемы восприятия пространства»). Почему для системы знания постулаты неизбежны – они нужны, чтобы знание стало возможным.

В своей работе «Мозг и душа» (1900) он опирается на принцип «эмпирического параллелизма». В противоположность материализму, суть которого, по Челпанову, в установлении причинно-следственных связей между физическими и психическими явлениями, он отстаивал принцип независимого (параллельного) течения физических и психических явлений. При этом, физическое и психическое выступают у него двумя проявлениями единой реальности, сами по себе, друг друга не детерминируя. Такая позиция обосновывала независимость психического от телесного. На этих ос-

нованиях он считал психологию самостоятельной наукой, которая изучает объективные состояния сознания, основным способом изучения которых является интроспекция, дополненная экспериментальным методом. Челпанов рассматривает психологию как эмпирическую область знания.

Ещё одним своеобразным продолжателем идей неокантианства был **Георгий Давидович Гурвич** (1894-1965 гг.) – философ, социолог. Родился в г. Новороссийске. Окончил университет в Петербурге. После 1917 г. эмигрировал во Францию. Был профессором в г. Бордо, а затем с 1948 г. преподавал социологию в Парижском университете.

Одна из основных его работ – этюд «Этика и религия» (1926 г.). Гурвич признаёт наличие божественного Абсолюта. Он отстаивает идею о том, что мир не завершён, а «непрерывно продолжает твориться – и человек призван по-сильно помогать Богу творить мир». Гурвич использует применительно к человеку даже определение «маленький Демиург». Человек в своей будничной работе «соучаствует в творческом потоке». Причём космическое бытие зависит от нравственной воли человека и его морального творчества.

Отстаивая принцип секуляризации, Гурвич защищает жизнь духа от непомерного влияния религии. Он пишет, что секуляризация утверждает множественность путей восхождения к Абсолюту и потому менее всего заслуживает упрека в безбожии: истинный смысл её как раз обратный, а именно – нахождение новых, неисчерпаемых религией связей с Абсолютным. Гурвич высоко ставил религиозную сферу, где открывается «непосредственное слияние и связь с Божеством», но ещё важнее – внерелигиозное (научное, эстетическое, моральное) творчество, которое он характеризует как «светское богослужение». Во внерелигиозной сфере «просвечивает Абсолютное, как завершение соответственной бесконечности». Это и есть система «автотеургии», смысл которой заключается в том, что она утверждает «самостоятельное участие – через независимое нравственное действие – в Божественном творчестве». Гурвич считает, что наряду с «умозрением» у человека есть особая способность «волезрения», где через нравственные действия и поступки человек «возвышается до непосредственного видения творческого потока», что очень

похоже на «интеллектуальную интуицию» Шеллинга.

Учеником и последователем Введенского был **Иван Иванович Лапшин** (1870-1955 гг.) – неокантианец. Родился в Москве. В детстве через родителей был знаком с П.Д. Юркевичем, В.С. Соловьёвым, А.А. Козловым, А.Н. Аксаковым, А.М. Бутлеровым, что, в конечном счёте, определило выбор его жизненного пути. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. Читал логику, теорию познания, историю педагогических теорий, историю философии, психологию, историю эстетики. С 1913 г. после ухода А.И. Введенского возглавляет кафедру философии Петербургского университета. В 1922 г. на «философском пароходе» был выслан из России. Профессор Русского юридического факультета в Праге, сотрудник Славянского института и Русского философского общества в Праге. Читает лекции по философии, истории русского искусства и культуры в Берлине, Париже, Белграде и др. центрах русской эмиграции. Скончался в Праге от тромбоза сердца.

Основные труды: «Законы мышления и формы познания» (1906 г. – за этот труд. Минуя степень магистра он был удостоен звания доктора философии), «О вселенском чувстве» (1911 г.), «Логика чужого Я в новейшей философии» (1910), «Философия изобретения и изобретение в философии» (т. I-II, Прага, 1922).

Лапшин критически развивает философию Канта, истолковывая по-своему целый ряд его положений. Он пытается создать систему иманентизма: только те объекты могут быть познаны, которым внутренне присущи определённые свойства, проявляющиеся в их чувственном восприятии, то есть предметы, которые имеют пространственно-временные формы.

Иначе, пространство и время неотделимы от чувственных данных сознания. Вещи, существующие независимо от нашего чувственного опыта, непознаваемы. Законы мышления целиком опираются на формы познания и, помимо признания необходимости последних, не имеют права на существование. Поэтому всё наше познание ограничено пределами нашего сознания.

Он также считает, что непосредственно нельзя воспри-

нять чужое «Я», нельзя доказать реальность этого «Я». Можно лишь допускать имманентность существования другого «Я» на том основании, что она есть гипотетическая конструкция моей мысли. «Я» Лапшина тоже неотделимо от содержания сознания. «В духовном общении, по мысли Лапшина, - мы постоянно переживаем иллюзии непосредственной данности чужого «Я», иллюзию, в основе которой лежит сильно развитая склонность к эстетической перевоплощённости».

Одним из защитников трансцендентализма, отстаивающего возможность выхода за пределы эмпирического опыта и организации этого опыта с помощью априорных, доопытных форм, на русской почве был **Сергей Иосифович Гессен** (1887-1950) – философ, соредaktor журнала «Логос», теоретик педагогики. Родился в семье ссыльного студента – правоведа, позже известного эмигранта. Юрист по образованию, учился в Германии. Преподавал в Петербургском и Томском университете. В 1920 г. с семьёй переехал в Финляндию, а затем в Берлин. Преподавал в русском научном институте в Берлине, затем в Праге и Варшаве. В Польше прожил до конца жизни. Основной научный интерес Гессена лежал в сфере философии, педагогики и воспитания. В противоположность Вл. Соловьёву, утверждающего, что в человеке заложено два начала – добро и зло, Гессен утверждает, что «духовный» мир всегда мыслится как добро: зло не имеет духовной природы. Он утверждает, что «мир не исчерпывается физической и психической действительностью; кроме физического и психического есть ещё третье царство – царство ценностей и смысла», разумея это царство не трансцендентно, а трансцендентально. Первоначально в личности есть только её эмпирическое состояние. Личность «созидается» только приобщением к миру «сверхличных» ценностей путём свободного самосозидания. «Начало свободы» в человеке трансцендентально и заключается в потенциально живущей в нём силе духа. В своём основном труде «Основы педагогики» он пишет, что целью воспитания является возведение личности до уровня духовной культуры, а в другой работе - «О противоречиях и единстве воспитания» (1939) – он доказывает, что человек способен подняться на сверхкульту-

турный уровень и стать членом «царства духа». Этому уровня личность достигает путём постановки «сверхличных задач». Он пишет: «Могущество индивидуальности коренится не в ней самой, не в природной мощи её психофизического организма, не в тех духовных ценностях, которыми проникаются тело и душа, и которые просвечиваются в них, как задания его творческих устремлений».

Гессен выступает как предвестник нового направления в философии – «философии образования», когда заявляет, что пытается явить всю «практическую мощь философии, показать, что самые отвлечённые философские вопросы имеют практическое жизненное значение, и что пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы.

Вопросы для самоконтроля

1. Что у Б.Н. Чичерина не является противоположностями, выделенными из первоначального единства?
 - а) материальный мир и мир мыслящих субъектов;
 - б) верховный разум и материальный мир;
 - в) мир мыслящих субъектов и верховный разум.
2. В своей гносеологии Н.Г. Дебольский критикует:
 - а) эмпиризм;
 - б) рационализм.
3. П.А. Бакунин утверждает:
 - а) бессмертие «вечного бытия» человека;
 - б) смертность человека с бессмертием его души;
 - в) смертность и человека и души.
4. «Панпсихизм» А.А. Козлова – это:
 - а) продолжение «монадологии» Лейбница;
 - б) «критического учения» Канта;
 - в) «теории общественного договора» французских материалистов.
5. Л.М. Лопатин считает, что есть два вида метафизики, и сюда не входит:
 - а) онтология разума;
 - б) онтология веры;
 - в) онтология чувств.

6. А.И. Введенский признаёт наличие духовной жизни другого только:
- а) на основе своего нравственного чувства;
 - б) на основе своего предчувствия;
 - в) на основе развитого сознания.
7. По Чепланову, в установлении причинно-следственных связей между физическими и психическими явлениями действует принцип:
- а) независимого (параллельного) течения физических и психических явлений;
 - б) детерминированной связи между физическими и психическими явлениями.
8. И.И. Лапшин считает, что непосредственно:
- а) можно воспринять чужое «Я»;
 - б) можно доказать реальность этого «Я»;
 - в) можно лишь допускать имманентность существования другого «Я».
9. По С.И. Гессену, для достижения сверхкультурного уровня и возможности стать членом «царства духа» необходима:
- а) постановка «сверхличных задач»;
 - б) постановка «малых задач»;
 - в) постановка «текущих задач».

Лекция 11. Творческое наследие В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, С.Н. и Е. Н. Трубецких

ПЛАН

- 1. Общая характеристика русской религиозной философии конца XIX –начала XX веков.**
- 2. Философская концепция В.В. Розанова.**
- 3. Религиозный символизм Д.С. Мережковского.**
- 4. Философские взгляды братьев Трубецких**

1. Общая характеристика русской религиозной философии конца XIX –начала XX веков

В начале XX века официальная идеология как и ранее основывалась на принципе «православие, самодержавие и народность». Идеологи славянофильства отстаивали лозунг: «царю – власть, народу – мнение». Они утверждали необходимость союза государства и церкви, а также земского самоуправления. В конце XIX века можно было наблюдать тенденцию проникновения в религиозное сознание светских элементов, что было несовместимо с церковной догматикой. Эти настроения русской интеллигенции нашли своё выражение в создании в 1901 г. в Петербурге религиозно-философского общества, а позже – в Москве, Киеве, в сборнике «Вехи» и «Проблемы идеализма» (1903 г). Это процесс наиболее ярко отразился в движении богоискательства, захватившего умы большей части интеллигенции России, что вызвало бурные протесты религиозных кругов. Вот почему Российская церковь также весьма враждебно отнеслась и к стремлению создать философию православия. Первой попыткой в этом направлении можно считать философскую систему В. Соловьёва, которая не прекратилась после его кончины. Она отразилась, прежде всего, в тенденции к компромиссу между религией и философией, между верой и разумом. Консервативно настроенные богословы выступали против «философизации» православия или против «секулятивного богословия», где «живой Бог» религии исчезает в метафизических абстракциях, превращаясь в «Абсолют», «Разум», «Всеединство» и т.п.

В начале века широкое распространение получает мистицизм, появляется большое количество масонских и спиритуалистических обществ и кружков. В это время возникла своеобразная мода на мистику и оккультизм. Но особую опасность для официальной церкви представляло так называемое новое богословствование, которое представляло помесь мистицизма и православия.

После 1905 г. в кругах либерально настроенной интеллигенции остывают увлечения социальными вопросами. Которые бурно проявились во II половине XIX века и были связаны с популярностью идей социализма и революции. В начале XX века происходит переориентация основной части интеллигенции от марксизма к идеализму, от идеализма – к православию, от эстетизма – к эротике и пренебрежительному отношению к морали, от декаденства – к мистике, от религии – к оккультизму.

Все эти умонастроения интеллигенции в начале XX века выразились в подлинный расцвет религиозно-философского направления, который можно с полным основанием назвать религиозным Ренессансом. Главной идеей этого направления было утверждение, что реальный мир – это условное, рационализированное бытие. Истинное же бытие – это Бог и человеческая душа, пребывающая с ним в мистическом единстве. Истинное бытие раскрывается только в религиозном опыте. Главная же задача этого направления – формирование нового религиозного сознания, основанное на реабилитации человеческой плоти. Если раньше всё земное объявлялось греховным, то новое направление отстаивало идею возможности «царства Божия» на земле.

Однако, русская религиозная философия – это не единое направление. Тем не менее, общей чертой всех её разновидностей является противопоставление религиозных идей рационализму, ибо таинства христианского откровения недоступны разуму.

Революционные события 1917 года отразились на религиозно настроенной интеллигенции: большая часть её представителей эмигрировала (добровольно или принудительно). В 1921 г. в Праге вышел в свет сборник «Смена вех», который призывал русскую интеллигенцию вернуться в Россию

во имя патриотизма. Часть эмигрантов, признав Советскую власть, вернулась на Родину в надежде на оживление капитализма в России в связи с нэпом. Их называли «сменовеховцами».

Другое направление эмиграции – евразийство – в 1921 г. в Софии начало выпускать сборник «Взгляд на Восток», основная идея которого была в развитии в русской культуре азиатских элементов. Евразийцы, к которым относились П. Савицкий, П. Савчинский, Н. Трубецкой, Л. Карсавин, Г. Флоровский, Г. Федотов, доказывали, что революция отвернула Россию от европейского пути развития. Она встала на новую ступень своего развития – европейско-азиатский, где особо сочетаются европейские и азиатские черты, но с преобладанием последних. Произошёл, как утверждали евразийцы, «органический поворот к Азии». Они считали, что русскому государству неприемлема западная модель правового парламентаризма. России ближе модель орды с подчинением единому правителю. Они не признавали самостоятельность церкви по отношению к государству.

После революционного переворота 1917 г. преподавание религиозной философии в России было запрещено, поэтому её разрабатывали русские эмигранты. Н. Бердяев писал: «представители русской религиозно-философской мысли XX века чувствовали себя живущими на совершенно иной планете, чем на той, на которой жили Плеханов и Ленин».

Ещё во времена гражданской войны Россию покинули такие религиозные мыслители, как П. Струве, Л. Шестов, Н. Арсентьев, В. Зеньковский, Н. Алексеев. Д. Мережковский. А в 1922 г. под кличкой «идеологически чуждые элементы» из страны выехали Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский, С. Булгаков, И. Ильин, Б. Вышеславцев, Л. Карсавин, Г. Федотов. Оставшиеся - П. Флоренский, С. Аскольдов, А. Лосев – подвергались репрессиям.

В 1924 г. Н. Бердяев в Берлине организовал Религиозно-философскую Академию которая позже переехала в Париж. Но подлинным центром русской философской эмиграции стало издательство журнала «Путь», который начал издаваться с 1925 г.

2. Философская концепция В.В. Розанова

Василий Васильевич Розанов (1856 – 1919) – писатель, публицист и философ – родился в г. Ветлуга Костромской губернии в семье коллежского секретаря. После смерти отца, семья переехала в Кострому, живя в нищете. Окончил историко – филологический факультет Московского университета, работал в гимназиях Брянска, Ельца, Бельска. На четвертом курсе женится на А.П. Суловой, которая бросает его через четыре года, не дав ему развода. Но встреча с В.Д. Бубягиной – вдовой учителя Елецкой гимназии – воскресила его к жизни. Он тайно венчается на ней и устанавливает собственное отцовство пятерых детей. С 1893 года, благодаря Н.Н. Страхову, семья переезжает в Петербург, где Розанов работает чиновником, а затем сотрудничает в газете А.С. Суворина «Новое время» до 1917 г. Переезжает в Сергиев Посад, где умер от истощения, успев выпустить свои размышления о революционной катастрофе России («Апокалипсис нашего времени»). Умер он во время соборования. Его произведения не носили систематического характера, и, как пишет Н.О. Лосский, его «личность во многих отношениях была патологической; наиболее ярко подтверждает это его нездоровый интерес к половым вопросам».

Ещё с четвертого класса он обнаружил склонность к философствованию. Под влиянием идей Милля, он построил систему доказательств в пользу счастья как верховной идеи человека. На третьем курсе университета открыл, что идея счастья есть придуманная сознанием человека идея, а не цель, вложенная в него природою». («О себе и жизни своей»). Так он обратился к проблемам бытия. Свой мировоззренческий метод он сформулировал в трактате «О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как ценного знания» (М., 1886 г.). Основная задача – обоснование онтологической категории понимания. Он пытается разработать категорию «понимания», которая преодолела бы онтологизм между наукой и философией. Путём сочетания умозрения и опыта разум человека приходит к пониманию как «интегральному познанию». Описывая основные учения о «космосе» и «мире чувственном», Розанов

предполагает завершить свою философию второй книгой «О потенциальности в мире человеческом». Но книга была не замечена, вызвав у создателя жесточайший кризис, и он перешёл к критике и публицистике (хотя всё это, по его же словам, «было не то»).

Бытие разумно, и его разумность открывается нашему разуму. Всё познаваемое содержится в формах понимания, но ещё закрыто. Как из семени растение, так из глубин ума развивается всё знание. «Всякое ощущение беспросветно, темно для человека, непроницаемо в своём смысле, пока оно не будет возведено «к смыслу человеческого, уже ранее присутствовавшего в духе».

Подобно тому, как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир, – так и нравственному чувству – отвечающий ему долг, а «религиозному созерцанию – созерцаемое им Божество».

Розанов писал: «Уже с 1 курса университета я перестал быть безбожником и не преувеличивая скажу: Бог поселился во мне... Что бы я ни делал, что бы ни говорил и ни писал прямо или в особенности косвенно, я говорил и думал собственно только о Боге».

Он считал, что человеческий дух есть независимая, нематериальная сущность, способная творить различные формы (идеи) налагая на них материальную субстанцию. Дух – это «форма форм». После разрушения тела дух пребывает как «форма чистого существования, не ограниченная никакими пределами».

Разрабатывая тему пола, он раскрыл себя как религиозный мыслитель. Для Розанова «пол в человеке – не орган и не функция, не мясо и не физиология – но зиждительное лицо, в соответствии и противоположению верхнему, логическому лицу... Для разума он и не определим и не постижим: но он есть и всё Сущее – из Него». Пол есть как бы частица «того света», и «половое чувство как-то связано с религиозным мистицизмом»: «узел этого (пола) – в младенце», «от Бога его душа ниспадает». Он пишет, что человек стал религиозной вещью, святым существом вечно бредящим о небесном. Пол – это тайна рождения новой жизни. Пол, по Розанову, и «есть наша душа», а человек есть «трансформация

пола». «Нет пружинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые бы не имели бы в себе духовного начала». Появление личности – это огромное событие в жизни космоса, ибо во всяком «я» мы находим обособление, противоборство всему, что ни есть «я». Понимая пол как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой, Розанов считает все «остальное» в человеке, как выражение и развитие тайны пола. «Пол выходит из границ естества, он – внеестественен и сверхестественен». Отношение к полу как органу, есть разрушение человека». «Пол не есть вовсе тело».

Розанов критикует «историческое» христианство, которое он рассматривает как печальную религию безбрачия, поста, аскетизма и смерти. Конечным результатом его является самопожертвование. Розанов ищет светлую религию. Он не знает «исторического» христианства как религии света. Розанов ищет языческую, чувственную радость. И Ветхий Завет привлекает его больше, чем Новый. Так он становится крестником «исторического христианства» во имя Вифлиема. По его мнению, пророком нравится вести борьбу с непокорностью. Религия Ветхого Завета привлекла его внимание заботой о человеке и семейной жизни.

3. Религиозный символизм Д.С. Мережковского

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865-1941) – поэт, прозаик, драматург, философ и литературный критик. Родился в Петербурге. Закончил историко-филологический факультет Петербургского университета. Венчался с З.Н. Гиппиус. Путешествуя с женой по Италии и Греции, собирал материал для трилогии «Христос и Антихрист», над которой работал 12 лет. Был одним из организаторов Религиозно-философского общества (учреждено в 1907 г.), задачей которого было объединение интеллигенции вокруг церкви. В его заседаниях принимали участие богословы, философы, представители духовенства, в том числе Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Розанов, В. Эрн. В 1903 г. его запретили, но после революции 1905 года оно опять возобновило свою работу. Общество было весьма почитаемо в кругах либеральных демократов.

Октябрьскую революцию он принял враждебно и в 1920 г. уехал из России в Париж. Уже 16 декабря 1920 г. он прочитал в Париже первую лекцию «Большевизм, Европа и Россия», где рассматривал тройную ложь большевиков: «мир, хлеб, свобода», которые на деле означали «война, голод, рабство». В 1927 г. в Париже Мережковский и Гиппиус организовали знаменитое литературное и философское общество «Зелёная лампа», стенографические отчёты которого печатались в журнале «Новый корабль». Коммунисты не могли простить бурной антибольшевистской деятельности Мережковского. После освобождения Парижа от немцев в дом Мережковских явилось несколько вооружённых людей, но в живых они писателя уже не застали.

Философские взгляды Мережковского выражены в работах «Толстой и Достоевский» (1905 г.), «Рождение богов» (1925 г.), «Иисус Непознанный» (1932 г.), трилогия «Христос и Антихрист» в составе «Смерть богов» (Юлиан Отступник), «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», «Антихрист (Пётр и Алексей)».

Творчество Мережковского от ранних критических статей до романов написанных в эмиграции, пронизаны двумя мотивами – поисками новой религиозности и рассмотрением логики историко-культурного процесса.

В гносеологии – умеренный агностик, приверженец теории символов. Символ он понимал как условное трансцендентальное содержание.

Он был центральной фигурой неохристианства, для которого было характерно не стремление возврата к старому, а искание новых откровений, где акцент делается на пророчестве.

Прежде всего, он обрушивается на «мещанство, которое понимает как забвение Бога и тягу к материальным вещам: «Отрекаясь от Бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности». России и миру угрожает «хамство». Он связывал его приход с победой революции. Зло он отождествляет с социализмом и мещанством, которое определяет как «духовное вырождение».

Центральные проблемы философских и художественных

поисков Мережковского – устройство справедливого христианского общества.

Он видит спасение мира в отречении от «мёртвого реализма и атеизма». И в ориентации на религию и духовность. Он считает, что истинная религиозность сохранилась только в народе. Поэтому возврат к религии означает преодоление пропасти между народом и интеллигенцией. Анализируя народную религиозность, Мережковский приходит к выводу, что в ней множество элементов двоеверия – в ней уживается и христианство, и язычество. Поэтому название его главной трилогии «Христос и Антихрист» глубоко символично. Всю историю он представляет как борьбу двух систем нравственных ценностей. Антихристианские языческие силы воплощают в себе земное начало, красоту и правду плоти, радость и упоение жизни. Христианство же, выдвигая более высокие нравственные идеалы, тем не менее, несовместимо с радостями земного существования, проповедуя аскетизм, угрозы Страшного Суда, учение о греховности человека. Поэтому христианство связывается в народном представлении о земном бытии с опасным искушением, которому нельзя поддаваться. Мережковский пытается синтезировать язычество и христианство в «религии Третьего Завета»: «...Христианство – правда о небе, язычество – правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд – попытка религиозной истины».

Он рассматривает историю как вечное бореие «религии духа» и «религии плоти», утверждал идею изначальной двуполой ценности человека (андрогинности). Обращаясь к древнегреческим мифам, где андрогинны, как предки человеческого рода, описывались в качестве образцов цельного существования, Мережковский рассматривает андрогинность как поэтическую метафору, нежели идеал, который ведёт к совершенству. По древнегреческой легенде, Зевс увидел в андрогинах своих соперников, ибо они были совершенны во всех отношениях, расценив их самодостаточность как гордость и своеволие, он разрубил каждого пополам. С тех пор ведомые Эросом, люди ищут свою утраченную половину. Особой популярностью этот миф (в связи с обращением к нему Платона в своём диалоге «Пир») пользовался в кругах русских философов. Мережковский использовал этот миф для

обоснования своей идеи постоянного борения на уровне индивидуального бытия «тайны плоти» и «тайны духа». Сопоставляя творчество Толстого и Достоевского, он видел в первом религиозное созерцание плоти, а второго оценивал как «пророка духа».

Рассматривая причины современных конфликтов, Мережковский видит их сущность в антиномичности начала, исторически заложенных в нём. Он использует ницшеанское противопоставление эллинизма и христианства – «олимпийского» и «галилейского» начал в культуре и создаёт свою универсальную схему историко-культурного процесса в котором противоборствуют власть Земли и власть Неба, в религии – язычество и христианство, на уровне индивидов – плоть и дух, в мировоззрении такими противоборствующими сторонами являются Христос и Антихрист. На уровне человеческого рода эта борьба проявляется в конфликте личности и коллективности, в творческой созерцательности и заурядном повседневном практицизме. Таким образом, в мире противостоят бездна верхняя и бездна нижняя, тайна бытия и тайна небытия. Проникнуть в эти миры и тайны, опираясь только на разум, невозможно. Это можно сделать при помощи веры, которая обеспечивает человеку свободу. Только в синтезе рационального и иррационального при первенстве веры, возможно решение всех проблем.

Мережковский уверял, что «мещанство» изуродовало саму суть Христианства, представив Бога как власть и насилие, наряду с тем, что существует Сатана, который тоже олицетворяет власть и насилие. Поэтому нужно вернуть христианству его подлинную сущность: понять Бога как любовь, и тогда всё изменится – Христос станет истинным Богом, а человек станет свободным. Христианство – это религия любви и свободы. Истинная христианская свобода основана на окончательном единении преображённых плоти и духа, она присутствует везде, где есть любовь к добру и абсолютным ценностям. Мережковский считал, что именно христианство несёт спасение посредством свободы, в то время как антихристианство предлагает спасение посредством рабства. Творческая задача христианства – искание социальной спра-

ведливости.

Мережковский представлял современную эпоху как эпоху борьбы человекобога против богочеловека. От того, кто победит в этой борьбе, зависят судьбы мира. Атеистический социализм он считал господством безличной муравьиной кучи («грядущий хам») – царством человекобога, а революцию считал страшным космическим пожаром, свидетельством банкротства человечества и победой человекобога.

Русскую культуру он рассматривал как столкновение восточного и западного духа – «духа войны и духа милосердия».

Каковы перспективы человеческой истории и культуры? Путь синтеза двух начал опровергается внутренней логикой жизни. Отсюда трагизм героев его трилогии: попытка Юлиана возродить язычество, обречена – уже поздно, а для попыток Леонардо да Винчи, который стремится синтезировать христианство, искусство и науку в эпоху полуязыческого христианства – ещё очень рано. Столкновения Петра и Алексея – тоже трагичны, ибо они «без вины виноваты» и не могут ничего изменить, ибо всё уже устоялось. Весь трагизм как язычества, так и христианства – в чрезмерности акцента то на плоти, то на духе. Единственный выход – продолжать дело Леонардо да Винчи для того, чтобы появилась новая религиозная культура христианского Возрождения. Для этого необходимо реформировать существующую церковь, неспособную решать современные проблемы. Формирование нового религиозного сознания возможно только на основе пересмотра церковной догматики. Он считал, что историческое христианство, основанное на идеи «личного спасения и личного делания», должно быть переориентировано на вселенскую церковь как реально-земную коллективность (всечеловеческое «мы»), в религиозной общности которой только и может произойти столкновение свободной творческой личности. Бог, повторяет неоднократно Мережковский, существует только в общественности, в человечестве, ибо всякое истинное «Я» может родиться только в «Мы». Не традиционно-православная соборность, носящая религиозно-символический характер, а религиозная общинность как подлинная коллективная реальность – вот основа становления «нового

религиозного сознания», которое возможно в рамках тоталитарной христианизации общества как основного условия совершенствования мира и установления царства земной справедливости.

В конечном итоге, идея преодоления противоположности между плотью и духом, обществом и церковью, народом и интеллигенцией, возможна только в «новом религиозном сознании», а переход к нему может состояться лишь в результате «революции духа», которая должна привести к христианской безгосударственной общественности.

В романе «Наполеон» (1929 г.) Мережковский развивает концепцию «Третьего Завета». Судьба мира проходит через три этапа: период Бога-Отца, Творца Ветхого Завета, когда жизнь определяется законом «господин-раб»; период Сына Божьего Христа, когда мир живёт на основе Нового Завета, по закону «отец-дитя», который длится и сегодня; но в будущем будет открыт «Третий Завет» – Царство Духа, когда жизнь будет проходить в полной любви. В.В. Зеньковский так описывает «любимую схему» Мережковского, которая оказала огромное влияние на раннего Н. Бердяева: «Первый Завет – религия Бога в мире; второй Завет Сына – религия Бога в человечестве – Богочеловека; третий – религия Бога в человечестве – Богочеловечества. Отец воплощается в Космосе; Сын – в Логосе; Дух – в соединении Логоса с Космосом, в едином соборном всецелом Существо – Богочеловечестве» (28, II-2,59). Наполеон для Мережковского – это символическое «последнее воплощение бога солнца, Аполлона». Атлантида и Апокалипсис – это конец первого человечества и конец Ветхого Завета (Наполеон – «человек из Атлантиды») и одновременно «апокалипсический Всадник», который послан в мир сказать о скором конце).

Неохристианские идеи (вера в Третий Завет, в грядущее царство Духа, которое придет на смену Второго Завета) Мережковский связывает надеждами на единую церковь. Но утопические идеи Мережковского не были приняты в то время русской интеллигенцией ни в России, ни в русской эмиграции. Иерархи православия также отнеслись настороженно к его идеям, увидев в нём русского Лютера – реформатора церкви. Возрождение интереса к наследию Мереж-

ковского началось в западной словистике в 70-80-е годы и было вызвано обострением интереса к русскому религиозному Возрождению начала XX века.

4. Философские взгляды братьев Трубецких

Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905) – философ, общественный деятель, князь (по происхождению принадлежал к одной из самых просвещённых и родовитых семей России). Родился в Калуге, где прошли его школьные годы. Страстный поклонник классической музыки и философии. В юности увлекался немецким позитивизмом, затем славянофильством. Был другом Вл. Соловьёва и последователем его философии. Окончил Московский университет (исторический факультет). Здесь же преподавал. Один из редакторов журнала «Вопросы философии и психологии» (1900-1905). После 1905 г. – как член городских органов самоуправления произнёс речь о необходимости реформ. Был первым избранным ректором Московского университета, но на этом посту находился 27 дней. Он скоропостижно скончался, не успев реализовать себя в этой деятельности, для которой, по отзывам современников, великолепно подходил, активно отстаивая право на научную и духовную автономию учебных учреждений.

Основные его работы: «О природе человеческого сознания» (1890), «Основания идеализма» (1896), «Учения о Логосе и его истории: Философско-историческое исследование» (1900).

В области философии его больше всего привлекали история и проблемы гносеологии. Во многом исходя из концепции В. Соловьёва о всеединстве, разрабатывает свою концепцию «конкретного идеализма», как он сам её определил. Как и многие религиозные мыслители, С. Трубецкой был убеждён, что индивидуальный процесс познания связан как с абсолютной духовной сферой, так и с этической установкой. Развивая гносеологию, он пытался определить соборность, используя понятие «вселенского сознания» как источника всякой познавательной деятельности.

Первая его работа посвящена проблемам антропологии.

С. Трубецкой различает понятие личности (и её сознания) и понятие индивидуальности. Он показывает невозможность объяснения сознания как принадлежащее отдельному эмпирическому индивиду. Сознание не является и продуктом универсального бессознательно-родового начала. Он приходит к выводу, что личное сознание можно понять только при допущении соборного, коллективного сознания, ибо личность нельзя мыслить вне общественного целого. Познание он рассматривал как живой процесс, осуществляемый людьми совместно: личность и соборность предполагают одно другое: «Сознание не может быть ни безличным, ни единичным, ибо оно более чем лично, будучи соборным» (78,496). Но соборное сознание – не единственно возможное сознание. Оно не исключает существование идеального и даже лично-сознательного бытия. Чтобы вскрыть тайну соборности сознания, он приходит к «признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало». А это, в свою очередь, приводит его к признанию «вселенской чувственности»: «сознание и чувственно-индивидуальные существа есть... продолжение предшествующей общеорганической чувственности... Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы... сознание есть начало родового, наследственного процесса». «Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, как нижний слой». Таким образом, С. Трубецкой утверждает идею о существовании всеобщей чувственности, носителем которой является особый субъект чувственности, отличный от Бога – Мировая душа. Он отстаивает идею о Логосе, дополненного верой, считая, что в основе мира заложено духовное, разумное и любящее Начало, которое он именует «универсальным субъектом». Так, утверждая мысль о наличии в мире «универсальной чувственности», он пишет: «Если субъектом её не может быть ни органическое индивидуальное существо, ни Существо Абсолютного, то остаётся допустить, что её субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает призна-

ками абсолютного бытия: это – космическое Существо или мир в его психической основе, – то, что Платон называл Мировой Душой». При этом С. Трубецкой отделяет «универсальный субъект» от понятия Абсолюта или Бога.

Отстаивая концепцию универсальной чувственности как функции мировой души (в работе «Основания идеализма»), С. Трубецкой, тем самым, признаёт чувственный мир как единое космическое существо, живое и одушевлённое. При этом бытие, сущее он не сводит к логической идее: логические категории – это только основные типы отношения мысли к своему предмету.

С. Трубецкой признаёт законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь природы и человека, и которые могут быть постигнуты человеческим разумом. Но разум он не рассматривает как единственный источник познания. Большое значение он отводит опыту, который обусловлен априорно законами нашего восприятия (универсальной чувственности). С помощью разума устанавливаются закономерные связи явлений, устанавливается реальность мыслимого и воспринимаемого нами. Поэтому Сущее – это не предмет чувств и мысли, а предмет веры. Не мышление, а воля открывает бытие. С. Трубецкой не принимает идеи В. Соловьёва о тождественности веры с интеллектуальной интуицией или вдохновением.

Понятие «соборное сознание» как единение людей в их согласии, любви и понятие «вера» тесно связаны между собой у С. Трубецкого. Но вера не противостоит разуму.

Познание имеет три пути, каждый из них открывает какую-либо одну сторону сущего, не связывает все пути в «закон универсальной соотносительности». Абсолют – это источник бытия, а небытие. В бытии всё соотносится одно другому и предполагает единство в их различии, «универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли с реальным бытием». Эта универсальная соотнесённость, закрепляя разные виды познания, требует введения понятия Абсолюта, «которое нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным – оно свехотносительно». «Чем реальнее, конкретнее познаём мы «другое» во всём отличии его от Абсолютного, во всём его самоутверждении, во всей индивидуальности

его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает. Для С. Трубецкого Абсолютное есть предельное понятие и в этом смысле – первореальность. При этом, если реальность Абсолюта обосновывает всё бытие, то абсолютный Дух заключает в себе основание своего Другого. Всю диалектику мысли он связывает с трансценденциями нашего духа, отстаивает идею трансцендентальной соотносительности сущего с нашим духом. В работах С. Трубецкого мы нигде не находим идеи творения, он лишь отстаивает мысль, что в бытии для другого заключено внутреннее основание безусловности Абсолюта.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863-1920) – брат С. Трубецкого, князь, не был столь оригинальным философом, нежели его брат, но обстоятельство сложились так, что его труды получили большую известность. Е. Трубецкой – философ, правовед, культуролог, религиозный и общественный деятель. Окончил юридический факультет Московского университета. Получил степень магистра и доктора философии за исследование проблем религиозно-общественных идеалов западного христианства. Преподавал в Ярославле, в университетах Киева и Москвы. После смерти своего брата занял кафедру философии в Московском университете, принимал участие в деятельности Психологического общества при Московском университете и религиозно-философского общества им. В. Соловьёва, участвовал в работе книгоиздательства «Путь». Был Членом кадетской партии. Издавал совместно с братом Г.Н. Трубецким журнал «Московский еженедельник», в 1916-1917 гг. был членом государственного Совета и участником церковного Собора 1917-1918 гг. После революции занял активные антибольшевистские позиции, в период гражданской войны был в Добровольческой армии.

Написал более 20 книг и брошюр, а также большое число статей на религиозную, философскую, политическую и юридическую темы. Главные его труды: «Миросозерцание В.С. Соловьёва» (1913), «Умозрение в красках» (1916), «Метафизические предположения познания» (1917), «Смысл жизни» (1918).

Будучи близким другом Вл. Соловьёва, Е. Трубецкой критически пересматривает его наследие. Он даёт развёрну-

тую критику теократической утопии В. Соловьёва, упрекая его за смешение божественного и человеческого бытия, за увлечённость утопией построения Царства Божия на земле, ослабляющую трагизм положения человека, который не в состоянии постичь Божью милость. Е. Трубецкой делает центральной темой своего исследования Абсолютное сознание. Всякий акт познания основан на установление общеобязательного смысла явления, то есть истины, которая по своей природе ни есть ни сущее, ни бытие, а только суждение сознания, безусловного сверхпсихологического. Но содержанием безусловного сознания могут быть и истины, относящиеся к Абсолютному, которые не добываются индивидуальным сознанием в акте обычного рационального познания. Совокупное множество всех истин – смыслов, относящихся и к сущему, и к Абсолютному, является Всеединым Сознанием. Это понятие в философии Е. Трубецкого является видоизменением понятия Всеединства у Соловьёва.

Основными атрибутами Абсолютного сознания являются: всеединство, вневременность, безусловность сверхпсихологичности. Абсолютное сознание отличается от человеческого индивидуального сознания, которое не обладает признаками всеединства, обусловлено временем и пространством и психологически оформлено. Абсолютное сознание в философии Е. Трубецкого рассматривается как замысел Божий в её идеальном чувственном образе, а не в виде абстрактного понятия или мысли о нём. Поэтому «чувственное не исключено из Абстрактного сознания, а, наоборот, в нём положено и насквозь пронизано мыслью. Оно не есть ни только мысль, ни только чувственность, но абсолютный синтез того и другого». («Метафизическое предположение познания»). Из Абсолютного сознания не устраняются образы, звуки, краски, формы. Они преобразены там по законам гармонии Абсолютного, которые лежат за пределами гносеологии и составляют предмет софиологии.

Концепция Абсолютного сознания как мира идеальных первообразов внешне сходна с платоновским учением об идеях. Но платоновские идеи являются сверхчувственными, то есть отрешёнными от чувственного, а идеальные первообразы Е. Трубецкого не сверхчувственные, а преобразённо-

чувственные, духовно-чувственные. Связанность чувственного и духовного даёт возможность для развития Е. Трубецким теории духовного и теории искусства в работах «Умозрение в красках» и «Два мира в древнерусской живописи».

В структуру Абсолютного сознания Е. Трубецкой включает две сферы: безусловное сознание о сущем («экзотерическая» сфера Абсолютного сознания – мысли Бога о мире») и безусловное сознание об Абсолютном как таковом («эзотерическая» сфера: мысли Бога о Самом Себе).

«Рациональное познание... сосредотачивается всецело и исключительно на экзотерическом плане Абсолютного сознания» («Метафизические предположения познания»), а эзотерическая сфера сообщается человеку только в акте откровения или Богопознания. Коренное различие между рациональным познанием и религиозным откровением обнаруживается в условиях существования истины и доступности этой истины для познающего. Такими условиями религиозного откровения у Е. Трубецкого выступает: 1) Богочеловечество (родовая причастность к Богу, то есть человечество должно являться Богочеловечеством); 2) церковь и евхаристия (субъект должен лично обладать опытом приобщения к Абсолютному, а критерием этого приобщения служит принадлежность к церкви, хранящей соборный опыт Богочеловечества). На основе предложенной структуры Абсолютного сознания Е. Трубецкой строит процесс познания. Исходя из того, что всякий познавательный акт является безусловным, то есть человеческое познание уже собрано в Абсолютном сознании, потенциально в нём присутствует, он считает, что акт познания состоит в том, чтобы разглядеть в Абсолютном сознании определённое его содержание, после чего это содержание передаётся индивидуальному сознанию. Открытие индивидуальному сознанию отдельного содержания Абсолютного сознания сходно с платоновским анамнезисом: «Во всяком знании, – пишет Е. Трубецкой, –...нам открывается известная сфера безусловного сознания («Метафизические предположения познания»). Поэтому главной задачей познания становится выявление, к какой сфере оно относится «экзотерической» или «эзотерической».

Онтология Е. Трубецкого изложена в работе «Смысл

жизни», где разрабатываются богословские апории учения о Богочеловечестве. Исходным моментом является теодицея – попытка оправдания Бога за существующее мировое зло. Он выдвигает две классических апории Богословия: 1) как может существовать мир?; 2) как может существовать зло в мире? Первую апорию он разрешает следующим образом: В Богочеловечестве и его природном воплощении – Христе, Божеское и человеческое присутствуют нераздельно и неслиянно (Халкидонский догмат), то есть нераздельность – неслиянность Бога и мира означает, что мир в каждый момент и отличен от Бога (внебожественен) и в то же время причастен Богу, идёт к соединению с ним. То есть обожению, предполагает «упразднение мира как обособленной и отличной от Царства Божия сферы» (68, I), как «предсуществование всего человеческого – более того, всего земного – в Богочеловечестве» («Смысл жизни»). Значит, история – это Богочеловеческий процесс, ведущий к обожению. Богочеловечество выступает как замысел Божий о мире и опознаётся как смысл истории и как смысл жизни. Поэтому учение о смысле жизни у Е. Трубецкого – это христианская теодицея, развитая как учение о Богочеловечестве.

Происхождение зла Е. Трубецкой рассматривает в традициях православного вероучения: зло есть отпадение твари от Всеединства и осуществления Богочеловечества, то есть Божьего замысла, ибо тварь обладает свободой выбора между добром и злом. Предоставление твари свободы исходит из Богочеловеческого идеала: природа твари такова, что она должна осуществить свой выбор свободно, без принуждения. Поэтому источник зла находится в природе твари, а не Бога. Тварь должна реально самоопределиться или к добру, или ко злу. Во Христе – залог действительной свободы и самоопределения к добру, ибо грехопадение искупается: человек не раб греха, а друг Бога. Так Е. Трубецкой обосновывает христианство как смысл жизни и единственный способ преодоления зла.

Большое место в его учении занимает критика идеи андрогинности и концепции любви В. Соловьёва. Идея андрогинности ограничивает смысл любви достижением состояния двуполости, когда брачные пары, воплощённые в едином об-

лике, уже не беспокоятся о гармоническом всеединстве. Концепция андрогинности, по Е. Трубецкому, способствует сосредоточенности человека на половой любви в ущерб стремления к благодостному всеединству: «Кроме той истинной идеализации любви, которая действительно видит предмет свой в Боге, есть ещё и идеализация ложная». Половая любовь обособляет человека от вселенского смысла, поэтому она не может претендовать на звание любви абсолютной. Естественное размножение не является «истинным смыслом» любви. Смысл любви – не в соединении одного ограниченного человека с другой ограниченной личностью, а в «соединении с самой универсальной и всеединой Божественной мудростью». Обновление рода – это процесс, необходимый для того, чтобы человек не утратил возможности совершенствоваться, развивать своё творческое начало в создании новой индивидуальности.

Смысл бытия, по Е. Трубецкому, заключается в отказе от обособления – в искреннем стремлении постигнуть Всеединство и жить сообразно христианским заповедям. Он считал, что Новый Завет подразумевал Божию искру в каждой нации, и отдавать предпочтение какому-либо народу – это значит утверждать национальную гордыню. А рассуждая об атеистических тенденциях в России, он отмечает, что социальное равнодушие – это не удел атеистов, что порой оно присуще глубоко верующим, а атеисты совершают гуманистические и альтруистические поступки: «Люди свободомыслящие осуществляют ряд гуманистических реформ в духе любви и милосердия, а стало быть, в духе Христовом... В то же самое время мнимые христиане ничем не засвидетельствовали о том, что их вера для них составляла смысл существования» (68, I, 65).

Е. Трубецкой также считал, что вовсе не следует отождествлять русское христианство, а надо непредвзято и без всякого национализма изучать, что есть русское и какова подлинная миссия России среди других народов: «У каждого народа своё служение, своё призвание и своя миссия в Царстве Божием». «В доме Отца Небесного обителей много» – только

такую идею может отстаивать христианство как универсальная религия.

Вопросы для самоконтроля

1. У В.В. Розанова категория «понимания» отражает:
 - а) онтологизм философии;
 - б) онтологизм науки;
 - в) преодоление онтологизма между наукой и философией.
2. Что для Розанова есть «пол в человеке»
 - а) орган;
 - б) функция;
 - г) физиология;
 - д) тайна рождения новой жизни.
3. По Д.С. Мережковскому, для неохристианства характерно:
 - а) стремление возврата к старому;
 - б) искание новых откровений, где акцент делается на пророчестве.
4. Личность у С. Трубецкого это:
 - а) сознание, принадлежащее отдельному эмпирическому индивиду;
 - б) соборное, коллективное общественное целое.
5. Е.Н. Трубецкой руководил кафедрой философии в:
 - а) Московском университете;
 - б) Санкт-Петербургском;
 - в) Казанском университете.
6. Теодицея (Е. Трубецкой) – это:
 - а) попытка оправдания Бога за существующее мировое зло;
 - б) попытка обвинения Бога за существующее мировое зло;
 - в) попытка принесения Богу благодарности за существующее мировое добро и зло.
7. С. Трубецкой утверждает, что есть три пути познания. Назовите неверный:
 - а) отвлечённое мышление;
 - б) чувственное познание;
 - в) мистическое самоуглубление;
 - г) религиозное откровение.

Лекция 12. Философско-религиозные взгляды П.И. Новгородцева, В.Ф. Эрна, Л.И. Шестова

ПЛАН

1. Философские воззрения П.И. Новгородцева.
2. Религиозные взгляды В.Ф. Эрна.
3. Философское богоискательство Л.И. Шестова.

1. Философские воззрения П.И. Новгородцева

Павел Иванович Новгородцев (1866-1924) – правовед, философ, социолог. Окончил юридический факультет Московского университета, слушал лекции в Берлине и Париже. Был оставлен профессором Московского университета как доктор государственного права. Один из авторов и редакторов сборника статей «Проблемы идеализма» (М., 1902 г.). Состоял в партии кадетов, был членом I государственной думы, а после её роспуска – директором Московского коммерческого института. Сотрудничал с журналом «Вопросы философии и психологии». За участие в Выборгском восстании был заключён в тюрьму (в 1906). После 1917 г. вместе с С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым и др. опубликовал сборник «Из глубины» (1918), где говорил о необходимости изменения основ интеллигентского мирозерцания. В 1920 г. эмигрировал за рубеж. В Праге основал Русский юридический университет, которым руководил до кончины. В эмиграции основал религиозно-философское общество им. В. Соловьёва, член Братства св. Софии. Был главой Московской школы философии права начала XX века (Е.Н. Трубецкой, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев и др.).

Основные работы «Кризис современного правосознания» (1909), «Об общественном идеале» (1917), «Восстановление святынь» (1822).

Предметом его исследований были философско-методологические проблемы политики и права, морали и юридических норм в духовной сфере жизни общества и государственных отношений. Он приходит к выводу, что есть формы, которые зависят от национальных особенностей, государственных интересов, партийных игр и т.п. Но должен

существовать единый идеал, который бы вбирал в себя все изменчивые исторические идеалы. Различные утопии, по-своему понимающие нравственные максимы, стремясь найти абсолютный идеал, утверждали, что этот идеал полностью может воплотиться в истории, преобразить общество на основах гармонии. Ведущее место здесь отводится религиозному сознанию, которое способно найти эти образы. Но идеи о воплощении абсолютно идеального общественного состояния резко расходятся с реальным историческим прогрессом. «Вдумываясь в понятие абсолютно осуществлённого идеала, – пишет Новгородцев, – мы должны сказать, что оно становится ясным лишь тогда, когда сочетается с верой в чудо всеобщего преобразования» («Об общественном идеале»). Нормативно-телеологическая сущность идеала и его трансцендентность создавали историческую перспективу развивающемуся бытию, позволяли выбирать правильные ориентиры. Новгородцев убеждён, что исходить из реальности в социальном познании – значит постоянно приближаться к Абсолюту, по отношению к которому конкретные формы политической и социальных идей являются только частными моментами социокультурной эволюции человечества.

Единственно истинным общественным идеалом может быть только идеал бесконечного развития личности. Новгородцев пишет: «Личность непреклонная в своём нравственном стремлении, почерпывающая свою силу из веры в абсолютный идеал добра и неизменно сохраняющая эту веру при всех поворотах истории – вот что берётся здесь за основу для общественного созидания» («Об общественном идеале»). Он убеждён, что изменения в жизни, которые соответствуют новым духовным и социальным запросам личности, изменяют и идеалы. Поэтому идеалы должны быть подвижными и динамичными.

Новгородцев разграничивал нравственные и политические идеалы, отстаивая право человека на выбор определённой формы государственного устройства, которая в определённой степени соответствует его нравственному идеалу. Формы государственного устройства – особая сторона духовной жизни личности, которая соединяет общество и личность: эти формы являются «тем скрепляющим цементом,

той зиждательной связью, без которой не может быть ни общественного строительства, ни индивидуального развития» («Об общественном идеале»). Кроме того, правовой идеал должен внутренне и внешне быть связан с национальным идеалом. Противоречия личного и общественного, равенства и свободы, могут быть преодолены на основе осознания того факта, что общество – это взаимодействие конкретных индивидуальностей, и государство должно гарантировать каждой личности гражданский мир и свободы, которые воплощаются в правовом государстве. Правовое государство – это универсальная форма государственного устройства, которая создаёт возможность уживаться рядом людям разных вероисповеданий, политических воззрений и национальностей, помогая образованию их духовной целостности: «В пределах данного государства могут уживаться разные веры и могут бороться разные политические воззрения, в нём могут существовать разные народности и наречия, но для того, чтобы государство представляло собой прочное единство, оно должно утверждаться на общем уважении и общей любви к своему общественному достоянию, и оно должно в глубине своей таить почитание своего дела как дела Божия» (Ст. «О путях и задачах русской интеллигенции»). Поэтому сущность политической власти – наличие в ней системы юридических отношений, регулирующих и направляющих общественную жизнь, ограничивающих частный произвол и национальные богатства, исходя из принципа социальной справедливости. Реальность такой формы государственности обусловлена абсолютными ценностями естественного права. Новгородцев отстаивал идею о невозможности создания нового общества с помощью революции и кровопролития. Только постепенная реформаторская деятельность законно избранных демократическим путём правительства и органов власти могут изменить Россию. При этом он считал, что правовое устройство социальной жизни должно быть основано на православном преображении внутри государства. Превращение государственного строительства из чисто внешнего устройства человеческой жизни во внутреннее и возвышенное до степени Божьего дела. Новгородцев пишет: «русский народ не встанет со своего одра, если не пробудятся в нём силы религиоз-

ные и национальные. Не политические партии спасут Россию, её воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух!» («Восстановление святынь»). Связь идеала с действительностью Новгородцев мыслит как воплощение Божьего закона, предопределяющего ход человеческой истории. Существование личности и её деятельность по мере реализации идеала наполняется религиозным смыслом.

2. Религиозные взгляды В.Ф. Эрн

Владимир Францевич Эрн (1882-1917) – философ, публицист, приверженец христианского социализма. Родился в Тифлисе. Изучал философию в Московском университете. Участник подпольного религиозно-философского общества «Христианское братство борьбы» (образовано в 1905 г.), ставившего целью преобразование России на основе христианских принципов соборности, любви, свободы личности, коллективизма, церковной соборности. Профессор Московского университета (кафедра всеобщей истории). В 1916 г. он избран членом Московского Психологического общества.

Основные труды: «Борьба за Логос» (1911 г.), «Меч и крест» (1915 г.), статья «Верховное постижение Платона» (1917 г.).

Осмысление западноевропейского рационализма и попытки определить особенности русской философии – основной мотив его творчества. «Борясь за логос», он доказывал, что истинное знание основано не на отношениях субъективно-объективных, а определяется истиной самого предмета, его реального бытия и его действительном отношении к познающему субъекту. Западная рационалистическая философия рассудочно схематизирует реальность, возводит в абсолют свои несовершенные мысли и тем упраздняет живое бытие, обезличивая человеческое познание: «Рационализм связан с механической точкой зрения», он отрывается «от космических условий существования...» Разум европейца и разум россиянина – два разные явления, поэтому Эрн различает Рацио и Логос. Русская философская греко-православная традиция кладёт в основу всего Логос, который божественен и присутствует в нас как луч божий: познание истины при

помощи логоса – это усвоение божественной силы, это восхождение к Истине, к Богу, в котором мысль и бытие образуют единое целое. Поэтому русская философия, тесно связанная с православием, по своей сути онтологична, а западная философия – это «рационализм и его суть выражена в гносеологии. Эрну принадлежит оригинальная концепция познания, суть её в том, что Логос имеет три стороны своего проявления, которые выражены в трёх сферах культуры: божественный её лик отражён в религии, космический – в искусстве, отражающем мир как единый и прекрасный, логический – выражается в философии, которая стремится понять мир как целое в форме теоретического мышления. При этом, философия не устанавливает истину: истина (Логос) сама устанавливает философа, позволяя мышление и давая в Себе место самовозрастающему в духовно-волевом подвиге человеку. Значит, философ не творец истины, а её свидетель, её исповедник. «Логизм» предполагает раскрытие личности, ибо в нём Бог – Личность, Вселенная – Личность, Церковь – Личность, человек – Личность. В своей индивидуальности и в тайне своего бытия личность постигает модусы существования Бога и мира. Эрн доказывает, что в «логизме» мышление не отрывается от цельного разума, объединяя в себе бытие, добро и красоту. А в рационализме целостность эта отсутствует. Поэтому цель познания – обосновать ценности добродетели, красоты и существования в единой гармонии.

В истории философии идёт непрерывная борьба западноевропейского абстрактного рационализма и восточно-христианского, богочеловеческого, конкретно-реального Логоса. Эрн отстаивает славянофильские воззрения, утверждая, что «сама плоть русской души пронизана запахом духовности, и острием её выжжена некая точка, точка безусловности, которой не могут одолеть никакие условия жизни и никакие мысленные плены. Из этой точки родится всё подлинно русское в положительном смысле слова. На низших ступенях: тоска, уныние, смутное недовольство... на ступенях дальнейших: порывы, душевные бури, скитальничество... ещё выше – воспламенение всей души, возгорание всего существа и, наконец, победное серафическое овладение земными стихиями» (95, 386). Он твёрдо отстаивал традиционное правосла-

вие. Упрекая Мережковского за попытки утверждать, что истинная жизнь духа ведётся и за пределами церкви. Он считал, что «какого-нибудь разделения на Церковь историческую и на какую-то не-историческую делать нельзя» (95, 270).

Ранняя смерть не позволила Эрну создать собственную религиозно-философскую систему. Но в ряде своих высказываний он оказывался довольно прозорливым, предвещая приход культуры механической цивилизации, разрушительной для творчества и склонной не к духовному совершенствованию, а к коммерческой экспансии.

3. Философское богоискательство Л.И. Шестова

Лев Исаакович Шестов (настоящая фамилия Шварцман) (1866-1938) – философ, литератор. Родился в Киеве в семье богатого коммерсанта - мануфактурщика. Учился на физико-математическом факультете в Москве, но окончил юридический факультет в Киевском университете. В 1895-1914 гг. жил главным образом в Швейцарии, в 1914-1918 гг. – в Москве, в 1917-1920 гг. – в Киеве, с 1920 г. – в Париже. Пятнадцать лет преподавал в Парижском университете на русском историко-филологическом факультете. Мастер философских эссе, вошедший в историю мысли XX в. как яростный, бескомпромиссный спорщик и обладающий изящным стилем и силой слова как даровитый литератор.

Основные работы – «Достоевский и Ницше» (1903г.), «Апофеоз беспочвенности» (1905 г.), «Добро в учении Толстого и Фр. Ницше» (1907 г.), «Ключи власти» (1923 г.), «Ночь в Гефсиматском саду» (1925), «На весах Иова» (1929 г.), «Афина и Иерусалим» (1938 г.).

Можно выделить следующие этапы в его творчестве: до 1895 г – разрабатывает социально-экономические вопросы; с 1895 г. до 1913 г. – радикальный антропоцентрический поворот к философии жизни и своеобразному богоискательству (причём речь шла не о христианском Боге, а Боге Ветхого Завета); с 1911 г до начала 30-х гг. – религиозно-экзистенциальный или «библейский» – обращается к тайнам библейской веры на основе двух взаимосвязанных установок –

скептической и религиозной; 30-е годы – заключительный этап.

Шестова иногда считают последователем Ницше. Действительно, Шестов отвергал рационалистическое самодовольство современной ему культуры и цивилизации. Но своими учителями сам Шестов считал Шекспира, Достоевского. В своей предсмертной статье Шестов пишет: Моим «первым учителем философии был Шекспир. От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное время вышло из своей колеи... От Шекспира я бросился к Канту... Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону – Писанию» (93, 304).

Творчество Шекспира открыло Шестову трагическое начало в жизни человека когда распадается связь времён, превратившая все нравственные ценности в свою противоположность. Критикуя «вечные» начала этики, он утверждает, что идеи и идеалы родились вместе и сначала установили диктат для человеческой субъективности, а затем поработили полностью человека: человек попал во власть общепринятых норм-истин, уродуя его неповторимое сознание, «вчерашний царь» превратился в «раба и нищего», живущего ощущением абсолютной власти необходимости и безрассудной борьбы с ней. Делая героев шекспировских трагедий исполнителями и одновременно жертвами этического рационализма Канта, Шестов критикует идеологию которая формирует в человеке психологию жертвенности, сея сомнения в себе. Стараясь спасти человека от униженности, куда его уводит разум, «восстановить человека и исцелить его от страшного недуга», Шестов идёт от идей Ницше к Библии.

Источник всех бед для существования человека он видит в «Афинах», то есть в традициях греческого типа мышления – в научном знании. Человек утратил радость непосредственного существования, ощущения прелести жизни, собственную свободу и обречён жить в кругосотворённых наукой истин. Автономия разума превратилась в тиранию разума. Противопоставляя разумную рациональность «Афин» мистике Откровения «Иерусалима», философ обращается к Ветхому Завету, который, по его мнению, тесно связан с «мета-

физикой бытия». Спасение от порабощающего сознание человека разума Шестов видит в вере. Примером для него является непредсказуемость и чудесность действий Бога: он – над миром, над добром и злом, над истиной и ложью. Он есть абсолютная духовность. Чтобы приблизиться к Богу, человек должен стать выше разума и морали, стать творческим и свободным существом. Для этого надо «раз и навсегда избавиться от всякого рода начал и концов».

Даже в Библии Шестов отвергает всё разумное, все законы, включая десять заповедей Моисея и Нагорную проповедь Христа (поэтому его учение иногда рассматривают как антииудаизм и антихристианство). Но это Шестов делает лишь для того, чтобы вычеркнуть из жизни все элементы рациональности. Он признаёт всё иррациональное, чудесное, защищающее «живую жизнь». Так же Шестов относится и к православию. Вера, в его понимании, – вне разума, вне священника, вне церкви, даже вне Библии. Она – потусторонняя. Вера там, где изначальная Божественная свобода и переход от видимого к неповторимому миру. Вера – это абсолютно неразумная и безосновная личная встреча с Богом, открывающая «невозможные» возможности. Вера обладает сверхъестественной силой – творит чудеса, уничтожает зло: «Вера Священного Писания определяет и формирует бытие». Но главным её врагом Шестов, в конечном счёте, считал не земной разум, а мировое зло в различных проявлениях. Поэтому Шестов искал новый путь к Творцу и находил его во «введённом в мышление своеволии». Такое дикое своеволие «подпольного человека» Шестов находит в героях Достоевского, которые смогли разбудить в себе сверхэмпирический, «иррациональный остаток» своей души, или в «зверином рычании» бунтующего библейского Иова. Новое измерение мышления, в понимании Шестова, – это состояние, когда «в душах зашевелится первозданный Хаос» и вырвутся наружу «бесчисленные самости... с их неутолёнными желаниями и неутошёнными скорбями». Другими словами, Шестов считает, что человек должен пробудить в себе и выпустить наружу глубочайшие свои витальные силы дерзновенности и неслышанной свободы. Это сделать тяжело даже гениальным избранникам, ибо тогда они должны разорвать с эмпирическим

миром и с собой как обычным человеком. Это пробуждение приходит «Вдруг», без расчётов и воли человека: люди терпят огромные муки, ужас, совершают злые, аморальные поступки. Это – «жестокое чистилище», которое необходимо для последующего озарения и света.

Понятие «экзистенциальности» у Шестова означает «глубинно индивидуальный», «иррационально-религиозный», но при этом тесно связанный с «живой жизнью», стремящейся к Богу. Экзистенциальная философия у Шестова – это философия жизни в сочетании с философией веры и философией абсурда, то есть непредсказуемость действий как Бога, так и человека. Но в отличие от философии безнадёжного земного абсурда А. Камю, его философия направлена против земного абсурда.

Антропология Шестова также противоречива. Если в начале своего творчества он делит людей на «живых», то есть «происшедших от согрешившего Адама и «посредственных», то есть «произошедших от внегрешной обезьяны». При этом первые обладают качественно новым зрением («вторым зрением»), волей (к достижению утраченного рая), верой (в то, что они от Бога), жизнью (дерзновенной) и возможностью спасения, то вторые достойны смерти как «нечестивые». Но на заключительном этапе творчества он подходит к делению людей более гуманно: одни рождены от «безгрешного Адама», обладающего божественной душой райского человека, а другие – от «согрешившего Адама», с живой человеческой душой.

Тайну грехопадения Шестов также пересматривает по-своему. Он считает её спровоцированным Дьяволом (Змеем) отпадением от Бога, который внушал мудрым и свободным райским людям беспричинный страх перед «пустым небытием». Так человек утратил все свои божественные качества и приобрёл всё человеческое. Ничто же стало могущественным нечто, воплощаясь в необходимость (закономерность), этическое (замену райского добра на всеуничтожающее земное зло) и Вечность (необратимость и бессмысленность времени). Но главная причина грехопадения – это действие Ничто, проявляющееся в желании человека жить «своим умом» сообразно своим знаниям. Отсюда выбор разума, выбор зна-

ния – это выбор греховный, искажающий душу и жизнь человека. Поэтому «живой» человек стремится к «безумию», к сверхчеловеческой мудрости и свободе, а «разумный» человек – утверждает в мире зло, ибо не борется за невозможное. Именно «живым» людям доверена борьба за радикальное преобразование мира и человека в направлении первозданной райской чистоты, свободы, мудрости и добра, а вернуть человеку могущество может только вера. При этом он делает различие между верой и доверием: доверие – это наставление, где есть лишь «суррогат знания» (или как его называет Шестов «знание в кредит»), а вера – это «величайший дар», «непостижимая творческая сила», это всегда Откровение, которое никогда не превращается в «знание».

Оставаясь последовательным в отрицании способности человека возвыситься до отчётливых умственных прозрений Божественной истины, Шестов даже собственное понимание веры считал условностью, незыблемой до тех пор, пока человек не утратит рассудок, отказываясь сам понимать что-либо и тем самым, открывая себя для приобщения к божественному бытию.

Только Библия ставит истину в зависимость от воли Бога. Для постижения её требуется вера – то измерение мышления, при котором, истина радостно и безболезненно отдаётся в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: да будет воля Твоя. Воля того, кто в свой черёд безбоязненно и властно возвращает верующему утраченную им силу...». Отсюда шестовский идеал «хаоса», отрицающий всякий «порядок», отношение к жизни как к «дерзновению», «вечной, не сводимой к готовому и понятному мистерии».

Вопросы для самопроверки

1. В каком году П.И. Новгородцев эмигрировал за рубеж:
 - а) в 1920;
 - б) в 1917;
 - в) в 1937.
2. Единственно истинным общественным идеалом, по П. Новгородцеву, может быть:
 - а) идеал бесконечного развития личности;

- б) идеал бесконечного развития общества;
- в) идеал бесконечного развития Бога;

3. В.Ф. Эрн считал, что:

- а) разум европейца и разум россиянина - два разные явления;
- б) разум европейца разум россиянина - одно и то же.

4. Какое или чьи произведения открыло Л. И. Шестову трагическое начало в жизни человека?

- а) Библия;
- б) Шекспира;
- в) Данте;
- г) Достоевского.

5. Для чего в Библии Шестов отвергает даже десять заповедей Моисея и Нагорную проповедь Христа?

- а) чтобы вычеркнуть из жизни все элементы рациональности;
- б) для отрицания всего иррационального, чудесного.

Лекция 13. Русская религиозная философия в эмиграции (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и Б.П. Вышеславцев)

ПЛАН

- 1. Русская религиозно-философская эмиграция: общая характеристика.**
- 2. Философские взгляды С.Н. Булгакова.**
- 3. Философская концепция творчества Н.И. Бердяева.**
- 4. Философские воззрения Б.П. Вышеславцева.**

1. Русская религиозно-философская эмиграция: общая характеристика.

1922 г. – время относительной либерализации жизни в России под влиянием НЭПа. Эта иллюзия идеологической оттепели неожиданно разразилась событием, которое оставило осязаемый след на интеллектуальном генофонде России. Боясь влияния научной и творческой интеллигенции на умы нации и, вполне реально опасаясь этого процесса, руководство новой России приняло решение о выдворении наиболее влиятельных учёных из страны. В августе 1922 г. из России была выслана большая группа учёных и профессоров Московского и Петроградского университетов. В группу изгнанных попали и религиозные философы. Никто из них не был связан с каким-либо политическим движением, отсутствовали и чётко сформулированные обвинения против них со стороны власти. Без суда и следствия было принято административное решение об их выселении с предупреждением, что в случае неповиновения им угрожает расстрел. Эта высылка в огромной степени спасла жизнь и позволила продолжать свою творческую деятельность многим представителям русской интеллигенции. В скором времени любые проявления свободомыслия вели к тюрьмам, ссылкам и расстрелам, о чём говорят судьбы П. Флоренского, Л. Карсавина, Л. Лосева и многих других.

Эмигрантов приняла Европа. Многим из них предлагали вести борьбу в разных группировках, предлагалось сотрудничество, финансовая помощь с целью подрыва экономической, идеологической деятельности против Советской вла-

сти. Однако большинство русских философов категорически отказывались участвовать в этих организациях типа Христианского союза молодых людей (ИМКА), основанного в 1921 г. в Праге со штаб-квартирой в Париже. Хотя, истины ради необходимо признать неоднородность русской эмиграции, внутри которой шла подчас жесточайшая внутренняя борьба.

2. Философские взгляды С.Н. Булгакова

Одним из ярчайших философов – эмигрантов был **Сергей Николаевич Булгаков** (1871-1944) – философ, богослов, публицист, общественный деятель. Родился в Орловской губернии в семье священника, учился в семинарии, которую оставил из-за неприятия «принудительного благочестия». Окончил юридический факультет Московского университета, после чего был оставлен при кафедре

политической экономии и статистики. После выхода его труда «О рынках при капиталистическом производстве» был направлен в двухлетнюю заграничную командировку (Германия, Франция, Англия), где в 1900 г. окончил свою магистерскую диссертацию «Капитализм и земледелие». Знакомится с ведущими немецкими социал-демократами – К. Каутским, А. Бабелем, А. Адлером и др. Плеханов оценивал его как «надежду русского марксизма». По возвращении его в Россию в 1901 г., (он живёт в Киеве, профессор политэкономии в политехническом институте и университете) начинается новый этап его творчества, который выразился в постепенном переходе его к идеализму. Он участвует в сборнике «Проблемы идеализма» (1902 г.) и публикует книгу «От марксизма к идеализму» (1903 г.). В 1903 г. участвует в создании «Союза освобождения» (будущее ядро партии кадетов). В 1904 г. с Н. Бердяевым редактирует журнал «Новый путь» и «Вопросы жизни». Революция 1905 г. привела его к окончательному разочарованию в идеях марксизма (хотя социализм он считал социально-политическим минимумом христианской политики). В 1906 г. переезжает в Москву и работает в Московском университете, а позже в коммерческом институте. Участвует в создании Союза христианской политики, а в 1907 г. – избран депутатом II Государственной думы. С 1907

г. – начинается третий период его творчества – религиозно-философский. В 1912 г. защищает докторскую диссертацию. В 1917 г. издал книгу «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения». Летом 1918 г. принимает сан священника (о. Сергий). В 1918 г. уезжает в Крым, где жил с семьёй до 1922 г., откуда был выслан в Турцию по решению Советского правительства. С мая 1923 г. – профессор церковного права и богословия на юридическом факультете Русского юридического института в Праге, затем в Париже декан Православного богословского института. В 1939 г. у о. Сергия обнаружили рак горла. Он перенёс опасные операции и в значительной мере утратил способность речи. Но до последних дней жизни, в тяжёлых условиях оккупации Парижа, он не прекращал служить литургии, читать лекции и работать над новыми сочинениями. Его последней книгой была «Апокалипсис Иоанна», которую он окончил совсем незадолго до смерти.

Основные его работы: «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917), «Неопалимая купина» (1927), «Трагедия философа» (1927).

От марксизма Булгаков через идеализм пришёл к православию. Учение Булгакова (о. Сергия) прошло в своём развитии два этапа – философский (до изгнания с родины) и богословский (в эмиграции).

Важнейший движущий мотив его учения – оправдание существования мира, осмысление его бытия и утверждение его ценностей. Оправдание мира предполагает, в свою очередь, оправдание материи. С этой целью требуется выполнение следующих друг за другом задач: раскрыть связь мира с Богом, а затем развить учение о мире, материи, телесности и других начал бытия. Но у Булгакова путь оказался обратным: от учения о хозяйстве, через учение о материи – к учению о связи мира и Бога и развёрнутой богословской системы, христианской догматике и откровению.

Булгаков, как Струве и Бердяев считал, что «экономический материализм» не в состоянии обосновать многих проблем бытия: «Разум сам является, – пишет Булгаков, – законодателем природы, сам устанавливает её законы, потому что эти законы есть вместе с тем законы нашего мышления,

для которого чувственность даёт материал. Научное знание, обосновывающее законы природы, основаны на разуме. Но разум должен сам стоять на прочной основе. И этой основой, по Булгакову, может быть только религиозная вера. Поэтому философия не служанка богословия, а служанка религии. Философия должна сочетать чувственный опыт с религиозным опытом, лежащим в основе откровения.

Он утверждает, что есть три пути познания: отвлечённое мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение. Причём первые два приобретают значение только в связи с третьим. Но как только первые две формы познания «утверждаются в своей обособленности», они становятся ложными. Так, под влиянием идей Вл. Соловьёва, он пытается осуществить синтез науки, философии и религии, уверенный, что «философия имеет своей единственной и универсальной проблемой – Бога.

Большое внимание Булгаков уделял обоснованию веры, неизменно повторяя, что вера есть дело творческое и подвижническое, ибо требует духовного сосредоточения и стремления личности к целостному самораскрытию. Вера не даёт окончательных и застывших логических систем, она всегда динамична, находится в постоянном процессе становления и имеет различную степень интенсивности: «от простой вероятности до полной очевидности». Он очень болезненно относился к утверждению, что в истории человечества религиозное сознание занимает более низкую ступень и впоследствии заменяется философией и рациональными науками. Вера – это не любая интуитивная реальность, это не любое ощущение истинности чужого бытия, будь то личность или Бог. Познанию всегда присуще чувство эмпирической реальности постижения объекта. С иронией он приводил пример: от моей воли и духовной сосредоточенности совсем не зависит, верить или не верить в существование письменного стола. И это ощущение надо отличать от религиозной веры в искупление и спасение. Вера религиозная утверждает существование трансцендентного плана бытия, которое отвечает потребностям человека, непостижимым для эмпирического и рационального познания, в искуплении и покаянии. Для оккультизма, как и для рациональности, познавае-

мым представляется всё – и природный мир, и Абсолют, и для религиозного откровения не остаётся места, поскольку всё воспринимается как имманентное человеку событие, ни явления. Так Булгаков развивает мысль о необходимости в вере соподчинять «личную мистику» и церковную догматику.

Однако, за личностное непосредственное знание устройства божественного мира он часто выдавал смещение идей греческой философии, восточных религий и христианства, за что его не раз критиковали иерархи Русской православной церкви за границей. Например, его учение об ангелах (ангелология), где он, развивая учение Платона об идеях, рассматривал ангелов как личные субстанции, сотворённые Богом. Хотя ангелы и бесплотные, они образуют иерархические различия, отражающиеся от Абсолюта и потенциально возвышающегося над ними, ибо ему в большей степени принадлежит полнота образа Божия.

В своём космологическом учении Булгаков отстаивал идею о том, что мир сотворён путём саморазвития Абсолютного. Абсолютное, по Булгакову, всеедино: «Нет и не может быть ничего, лежащего вне Бога и своим бытием его организующего».

Бог отразил себя в хаосе, благодаря чему возникло бытие и становление, преодолевающее своеволие материи и стремящееся к своей идеальной завершённости.

Учение Булгакова о мире начинается с учения о творении. Для творения мира Бог не использовал никакой материал извне, а извлёк всё содержание мира из самого себя. Сначала была сотворена земля. Всё остальное – отделение света от тьмы – «сотворение творческим словом Божиим, но уже не из ничего, а из земли, как постепенное раскрытие её софийного содержания».

На вопрос: из чего создан мир, он отвечает – творение мира есть творение из ничего, из чистого небытия, из несуществования. Тварное бытие не трактуется как особый род ничто (укон), который наделён производящими потенциями, чреват бытием, то есть превращением в нечто (меон). Таким образом, философия Булгакова о творении мира – это превращение укона в меон творческим актом Бога.

На основе этого учения строится концепция материи: бытие погружено в водоворот возникновения и уничтожения, переходов и превращений. Одним словом, тварное бытие есть «бытование». Но во всех многоликостях бытования есть единая основа («субстрат» бытования), из которой непосредственно появляется всё возникающее, все вещи мира, это и есть материя.

Материя – «третий род» бытия, наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразованиями, идеями. Она есть неоформленная неопределённая «первоматерия», *materia prima* – потенциальное сущее, способное даваться в чувственном.

В онтологическом плане материя есть меон, то есть «бытие-небытие». Материи присуща рождающая роль, и она выступает как «Великая Матерь-Земля» в древнейших языческих культурах. Материя – рождающая сила. Её основное назначение – плодоносность, плодотворность: «всематерия, ибо в ней потенциально заключено всё» («Свет Невечерний»). Материя после Бога и по Его воле – творческое начало. При этом Булгаков рассматривает бытие мира как процесс, прямо продолжающий творческий акт Бога: это постоянно длящееся творение, которое совершается при активном участии материи. Земля-мать не просто рождает из своих недр всё сущее, ибо на вершине своего творческого усилия, в её предельной чистоте и предельном напряжении она потенциально является «Богоземлёй» и Богоматерию. Из её недр происходит Материя и земля становится готовой принять Логос и родить Бегочеловека. Земля становится Богородицей – и только в этом заключена истинная сущность материи.

Дальнейшее развитие учения о мире связано с концепцией Софийности. Место между Богом и миром занимает София. София – это божественная «Идея», любовь любви, предмет любви Божьей: «Как приемлющая свою сущность от Отца, она есть создание и дочь Божия; как познающая божественный Логос и им познаваемая она есть невеста Сына (Песня Песней) и жена агнца (Новый завет, Апокалипсис), как приемлющая изливание даров Святого Духа, она есть Царство, и вместе с этим становится Материю Сына, воплотившегося наитием Святого Духа от Марии, Сердца Церкви,

и она же есть идеальная душа твари – красота. И это всё вместе: Дочь и Невеста, Жена и Матерь, триединство Блага, Истины, Красоты, Святая Троица в мире, есть божественная София». По отношению к миру София – это единство всех тварей, ибо каждое существо имеет две стороны – положительную, софийную и отрицательную, материю. Поэтому есть две Софии – Божественная и земная. Идеи наделены телесностью. Телесность – условие красоты.

Смерть вошла в жизнь как разрешающее начало, противостоящее любой упорядоченности. Она не имеет собственных онтологических истоков. Она есть чистое отрицание его. Истинно существует лишь благо. Зло – паразит бытия. Оно исходит из его двойственности: любой земной форме присущи косность, разочарование, тяжесть и страх, связанный с движением «навстречу неизбежному, неотвратимому концу». Стыдливость человека, будучи основой христианского аскетизма, является «болезнью телесности»: «все они в большей или меньшей степени тоскуют по своим эдемским телам». Преображение плоти – это дело священное. В рассуждениях о смерти, Булгаков уверен, что всё живое испытывает соблазн самоубийства и стремление покинуть «круг бытия», но то, что однажды явлено на свет, уже не способно вырваться за пределы вечности, ибо всё сотворённое причастно Абсолюту и неуничтожимо. Нераскаявшиеся грешники обречены не на смерть, а на вечное умирание.

В антропологии Булгаков исходит из идеи, что каждый человек одновременно и личен и всечеловечен. Собственно личное начало в человеке – это тёмная, непросветлённая данность. Человек есть «око Мировой души» и «центр мироздания». Природа «только в человеке осознаёт себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно даёт себя знать самость, «которая набрасывает свой тяжёлый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгаема и побеждена лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и самость в природе побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе» («Философия хозяйства»). Прародители человека внесли «суету» и неправду в жизнь прарода. Поэтому на человеке лежит задача искупления греха – это и есть путь

человека.

Сущность мира и мир божественный есть одно и то же, а задачей человечества является постижение этой тождественности «Софии Божественной и Софии тварной». Эта идея раскрыта Булгаковым в его работе «Философия хозяйства». Здесь он даёт религиозное обоснование взаимоотношения человека и мира как деятельности, раскрыть софийность человеческого творчества, в знании, в культуре, искусстве, хозяйстве. «Между миром, как космосом, - пишет Булгаков, - и миром эмпирическим (человечеством) существует живое общение». Но обязанность человека извлекать из этого общения моменты творчества, чтобы свободно преодолевать в себе и в природе самость. Но человеческое творчество «отравлено и извращено». Оно не имеет гармонического свершения. Претензии на творчество как создание Абсолютом нового, не обоснованы.

Проблему свободы Булгаков решает подчинением её закону божественной детерминации, абсолютной необходимости. Свобода предшествует человеку. Она мешает ему пойти по пути божественной необходимости. Отсюда тотальный индивидуализм людей.

Дар свободы – это бремя человека. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состоянии неистинности, а потому смертности, прийти в разум истины». Булгаков пишет, что «по формальной беспредельности своего сознания и своей свободы человек божественен», но свободу ограничивает «чужое ему инобытие»: «Вызывая к жизни определённые души, Бог предоставляет им участие в творении самих себя... люди свободны уже в акте рождения».

Подлинным субъектом истории являются не личности, не отдельные народы, а человечество в целом. Промысел Божий, путём необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории».

В согласовании с концепцией Богочеловечества, Булгаков развивает учение о мировом процессе, который во всей своей целокупности – от акта творения, через пребывание в падшести и до финального преображения, представляется как «Богочеловеческий процесс» воссоединения твари с Богом. Большое место в этом процессе принадлежит искусству.

Булгаков трактует его как способность увидеть и показать софийность мира, ибо одно из главных имён Софии – Красота. Но как и всё в падшем бытии, искусство несёт и печать ущербности: оно стремится стать теурией, действительным преобразованием мира, но не может им стать. «История катастрофически оторвётся» и закончится «мировым пожаром»: «Здесь откроется возможность конца сатанизма». В конце истории наступит «царство свободы».

Рассматривая существование мира как динамический процесс, Булгаков представляет его в целом как теологию истории, где в центре находится София как Церковь, поскольку «Церковь действует в истории как творящая сила» («Невеста Агнца») и Богочеловеческий процесс может быть понят только как становление всего мироздания Церковью.

3. Философская концепция творчества Н.И. Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874-1948) – философ и публицист. Принадлежал к аристократическому роду. Учился в кадетском корпусе, затем – на юридическом факультете Киевского университета. В 1898 г. был арестован за пропаганду марксизма и участие в студенческих беспорядках. После трёхлетней ссылки в Вологде жил в Житомире, Петербурге. Был профессором философии Московского университета. Активно участвовал в общественной и философской жизни. Октябрьскую революцию расценил как национальную катастрофу. В 1919 г. создал в Москве Вольную Академию духовной культуры. В 1922 г. в числе других русских мыслителей и учёных был выслан из России. Жил в Берлине, потом в Париже, где прожил до конца своих дней. Был доктором теологии Кембриджского университета.

Основные труды: «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916), «Самопознание» (1949), «Царство духа и царство кесаря» (1949), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955).

Его труды при жизни переведены на 14 языков.

Прошел эволюцию от увлечения марксизмом к неокантианству, далее к персонализму (поискам «нового религиозного сознания») и, наконец, к религиозному экзистенциализму.

лизму. Но он далек от христианской ортодоксии и был скорее «верующим вольнодумцем». Его по праву считают родоначальником русского экзистенциализма.

Бердяев подчёркивал, что философия вовсе не должна сосредотачиваться на традиционных вопросах о сущности бытия и законах мира. Её задача – обращение к личности и жизненным проблемам, а её предназначение – помочь человеку прожить жизнь.

Онтология его строится на противопоставлении духа и природы. Дух есть субъект, воплощающий в себе свободу, творческое начало, жизнь. Дух – это Бог, который присутствует в творчестве духовно одаренных людей, святых. Природа – это то, что вне духа, что объективно делимо в пространстве. Природа – более низшая сфера бытия, обязанная своим появлением грехопадению человека, отпадению его от Бога. Зло порождает мир природы, необходимости, отчуждения людей, вражды, страданий. Дух и Природа – два обособленных мира, имеющих общий источник – первичный хаос, который – воплощает в себе абсолютную свободу, а значит возможность любого бытия. Бог как творец рождается из этого первичного хаоса и затем творит мир. Свобода – атрибут хаоса и неподвластна Богу, ибо не творится им. Все сотворенное Богом свободно, и Бог не отвечает за избранное зло или добро, сотворенных им существ. Его задача – побудить человека использовать свою свободу во благо и добро. Так свобода привела человека к отпадению от Бога, к зависимости от внешнего вечного мира, а значит к рабству вместо свободы. Свобода может быть определена им как следование моральным нормам, но это лишь разновидность рабства (навязывания ему обществом моральных требований). Только свобода как любовь к Богу делает человека по-настоящему свободным и добрым. Лишь духовная жизнь и любовь есть достойный человека способ существования, где Бог является его ориентиром. Становление человека – это приближение его к Богу, к богочеловеку. Он ценил христианство за идею богочеловечности, но возмущался пониманием человека как греховного существа. Человек – это целая «малая вселенная», включающая в себя все качества большой вселенной. Все происходящее в человеке, «отпеча-

тывается на космосе». Как сверхприродный объект, человек принадлежит двум сферам – Богу и Кесарю. Воссоединение человека с Богом разрешит конфликт природы и человека. Человек призван очеловечить природу, одухотворить ее, «вернуть камню его душу», ибо «только человек, занявший место в космосе, уготовленное ему Творцом», в силах преобразовать космос в новое небо и новую землю. Тогда человек займет центральное место Солнца, станет Логосом, Абсолютом, Солнечным человеком.

Основная тема истории – мессианство, спасение человечества. Три силы действуют в истории: Бог, судьба и свобода. Отказ от Бога ведет к торжеству иррациональной свободы и воцарению хаоса (= социальная революция). Он различает в истории три этапа: до христианства (человек во власти природы, не свободен, полуживотное), эпоха Возрождения (человек свободен от природы и от Бога), эпоха преодоления отчуждения человека от Бога.

Человек как природно-сверхприродное существо, принадлежит двум мирам, соединяющий в себе животное и духовное начало, поэтому противоречив и парадоксален. Он свободен выбирать либо добро, либо зло. Он беззащитен перед злом. Но он не имеет право перекладывать на Бога ответственность за зло. Он сам должен отвечать за содеянное. В обществе человек вынужден приспособливаться путем полезной лжи, это ввергает его в конфликт с обществом. Поэтому самое значимое в человеке идет не из вне, а изнутри. Судьба человека зависит от понимания им свободы и умения ею пользоваться (созидать добро).

Сегодня человек живет по законам объективации, в мире объектов, лишен духовности и свободы, его законы – страдания, рабство, зло. Будущее человечество – это «коммунистический социализм»: каждый отвечает за всех, а все за каждого; каждый руководствуется только совестью, личность неповторима. Но он был далек от возможности создания идеального общества в реальной истории. История трагична. Ее смысл – выйти в иной мир, находящийся за пределами исторического времени. Он отождествлял его с Царством Божьим, которое существует извечно и в любое время может соприкоснуться со здешним миром. Наш мир – это воплощение

зла. Поэтому человек своим творчеством должен приблизить конец этого мира. Будущая жизнь – это творческая деятельность.

Никакое принуждение не способно помочь становлению человека (оно античеловечно, аморально, т.е. делает его средством действия). Только совесть является критерием в оценке и общества, и самого себя. Не Бог сотворил зло, и не он за него несет ответственность. Зло вытекает из несотворенной свободы. Человек зол не сам по себе, а потому, что «мир во зле лежит». Зло порождается механическими: коллективами, нормами, законами.

Выход из трагической реальности истории он видит в творческой деятельности человека. Творчество – это создание нового. «Благодаря творческим усилиям человека мир должен кончиться, история должна кончиться. Иначе все бессмысленно». Конец истории – это творчество ее смысла: соединение божественного и человеческого, создание Царства Божия, когда время перестанет существовать, наступит иная длительность – вечность. Бердяев подчёркивал, что в творчестве есть эсхатологический момент – «трансцендирование», возможность выхода за пределы косной действительности. В основе подлинного творчества лежит вера в то, что в самом акте творчества (независимо от судьбы самого произведения) уже совершается прорыв в сферу свободы, и в этом смысле сам творческий процесс незримо увековечивается как достижение более важное, чем само произведение. Он подчёркивал, что любое созерцание вызывающее глубокое эстетическое чувство, основано на духовном оптимизме, стремлении к идеальному, преодолении дисгармонии косной реальности и связано с духовным оптимизмом. Созерцание, хотя и лишено напряжения непосредственного созидательного порыва, но благотворно влияет на творца в моменты отдыха, ибо оно обуздывает хаотические порывы в достигнутом ощущении гармонии.

Но творчество действует только через субъекта – Бога и человека. Объект познания – «мировые тайны» (свободы, творчества, грехопадения), но их нельзя разгадать мышлением. Он рассматривает мышление не как функцию индиви-

дуальной души, а как функцию сверхиндивидуального божественного разума, который представлен в человеке, который через жизнь может постичь универсально-божественное. Человек в силах постигать макрокосм – Вселенную, ибо он одного с ней состава: в нем живут те же стихии, действует тот же разум. Человек космичен по своей природе, он – центр бытия. Вселенная входит в человека, «отдается его творческому усилию» как «малой вселенной». Но слияние этих «двух вселенных» возможно лишь в церкви, где макрокосм и микрокосм реально соприкасаются. Основные формы философского познания – мистический опыт, интеллектуальная интуиция и религиозное откровение. Особое место в познании отводит символам, несущим человеку сверхъестественный смысл, но разгадка смысла скрыта в самом человеке.

Истина – это состояние субъекта. Познание истины – это развитие человека, это его путь и жизнь.

Он различает индивидуальность как категорию биологическую, личность как категорию духовно-религиозную, а индивида рассматривает как часть природы и общества. Личность для Бердяева – уникальная, духовная и абсолютно ценная реальность. Она не может рассматриваться как часть какой-либо целостности (общества, коллектива). Личность есть единое целое и соотнесена обществу, природе и Богу. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется им. Главная характеристика личности – ее свобода, обладание которой дает проникаться божественной благодатью и принять высшие ценности.

В разные периоды творчества Бердяев выделял три вида свободы:

– первичная, иррациональная свобода – коренится в «ничто», из которого Бог, согласно Библии, создал мир. Такая свобода абсолютна, никто, даже Бог не властен над ней. Однако именно в силу своей безграничности она может превращаться в произвол. Человек при этом обретает способность выбирать, творить не только добро, но и зло;

– рациональная свобода – выражается в осмысленном и добровольном отказе от зла и подчинении моральному закону. Однако это фактически означает ограничение свободы,

появление элемента принудительности; свобода, пронизанная любовью к Богу. Именно это – подлинная свобода.

При этом Бердяев всё время подчёркивал, что Бог не властен над изначальной хаотической свободой, которая способна склоняться как к добру, так и ко злу. Свобода не может быть создана, ибо в этом случае Бог был бы ответственен за вселенское зло, и теодицея (оправдание Бога) была бы невозможна. Бердяев был уверен, что зло проявляется, прежде всего, в гордыне и богоборческом себялюбии человека. Признаком иррациональной свободы у Бердяева является грехопадение. Анализируя процесс перехода внутренних импульсов человека на внешние явления, он делал аналогию с космогоническими процессами: дух способен облекаться в натуралистическую реальность, отпадая от Бога и сходить в низшие сферы бытия. Человек же постоянно находится на пересечении двух планов бытия, поэтому ему очень трудно удержаться от греха. Основопологающим качеством для этого является любовь, причём и как для веры, так и для познания. Любовь Бердяев трактовал в духе А. Хомякова: любовь – это открытость миру и признание ущербности обособленного существования.

Он различал три типа любви: физиологически-родовую, любовь-эрос и любовь-жалость. Первый тип любви – безличная жизнь пола, где человек подчинён «родовой стихии», поэтому физиологическое влечение легко идёт на замену партнёра. Эротическая любовь как преобразующе-идеализирующая форма влюблённости, ослабляет чисто половую потребность и облагораживает человека. Природа любви-эроса противоречива, часто несёт страдания и порождает неисчислимы драмы. Поэтому морализаторство в этой области не уместно. От этой любви нельзя отказаться во имя долга или общественных норм. Третий тип любви – любовь-жалость, которая переживается человеком наиболее интенсивно. Он сомнительно относится к институту брака, считая его формой социализации любви. В браке любовь часто подавляется. Он за обязанность расторжения брака при отсутствии любви,

ибо это пагубно сказывается на детях. Чувство ревности не совместимо со свободой человека, так как в ревности заключён инстинкт господства, но в состоянии унижения. Если любовь-эрос не соединяется с любовью-жалостью, то исход мучителен. Бердяев различал любовь мужскую и женскую. Женская любовь – более целостна, но и более деспотична. Мужская любовь – частична, реалистична и реже поднимается до той высоты и жертвенности, которые присущи женской любви. Только в смерти проявляется предельное откровение любви – она становится особенно жгучей и обращённой в вечность. В смерти есть предельное зло – расставание с которым нельзя примириться, но есть и потусторонний свет, надежда на преображение, упование на спасение.

Высшее воплощение свобода находит в творчестве, которое оценивалось Бердяевым с этической точки зрения. Он выделил три этапа нравственной эволюции человечества:

– «этика закона» (Ветхого Завета) – имеет повелительный характер, позволяет различать добро и зло, приспособлена к требованиям общественной и повседневной жизни;

– «этика искупления» (Нового Завета) – выражает трагическую любовь Бога к человеку, предполагает раскаяние и покаяние;

– «этика творчества» – основана на свободной любви человека к Богу. Бог есть творец, и уподобление ему предполагает именно творчество, которого Бог ждет от человека. Творчество искупает все грехи, оно позволяет преобразить мир.

В поздних работах Бердяев, фиксируя внимание на уникальности человека, пришёл к выводу, что нет ничего более значимее отдельной личности. Руководствуясь любовью к Богу, она самостоятельно принимает любые решения, которые никто не вправе оспорить.

4. Философские воззрения Б.П. Вышеславцева

Борис Петрович Вышеславцев (1877-1954) – философ, публицист, литературный критик. Окончил юридический фа-

культет Московского университета, где учился у П.И. Новгородцева. Занимался адвокатской практикой. После сдачи магистерского экзамена был направлен в Германию, где участвовал в семинарах П. Наторпа и Г. Когена в Марбурге. По возвращению в Россию в качестве приват-доцента читал лекции в Московском университете. После защиты в 1914 г. магистерской диссертации «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» был избран профессором юридического факультета. В 1922 г. выслан из России. В эмиграции занимался преподавательской и литературной деятельностью. Работал в Религиозно-философской академии в Берлине, которая была основана Н. Бердяевым, читал лекции в Богословском институте в Париже. Был соредактором (с Н. Бердяевым) журнала «Путь». После войны жил в Швейцарии. Умер в Женеве.

С.П. Левицкий охарактеризовал его следующим образом: «По тонкой его мысли, по богатству оттенков Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей религиозно-философского Ренессанса было бы неполным».

Основные произведения: «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1913), «Вечное в русской философии» (1955); статьи: «Значение сердца в религии» (1915), «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929), «Образ Божий в существе человека» (1935), «Образ божий в грехопадении» (1938).

Основная тема творчества Вышеславцева – социальная философия и антропология. С этой целью он исследует проблемы иррационального в работе «Этика Фихте», подчёркивая роль интуиции в познании.

Возрождение традиции древнерусского религиозно-нравственного любомудрия, которая берёт своё начало от «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона, отражено в стремлении Вышеславцева осуществить синтез религии и современной научной философии.

В основе антропологии Вышеславцева лежит идея о человеческом богоподобии, которая определяет сущность человека. Образ Божий в человеке заключён, согласно Вышеславцеву, прежде всего в его душе, но душе разумной, опло-

дотворённой Божественным Логосом. Свобода также является божественным началом в человеке, ибо разум и свобода – это проявления всеобщего духа в человеке, а образ Божий – это духовное в человеке, а поэтому вечное, таинственное, непостижимое и несотворимое. Духовное в человеке – это его тайна. Но кроме этого, человек обладает тварью созданной, тленной, природной – телом, которое тоже является отражением образа Божия. Тело нельзя рассматривать просто как обрамление его духовной сущности. Тело человека выполняет важную функцию – функцию творчества, в которой человек более всего уподобляется Богу. Человек – тварен и нетварен. Именно в этом вся уникальность и парадоксальность человеческого существа. Образ Божий в человеке – это дар Божий. Он дан ему и одновременно поставлен как задача для человека: являемся ли мы всегда сынами Божьими, или мы должны ими стать? Вышеславцев различает понятия «образ» и «подобие» Бога в человеке, считая что в падшем человеке образ остаётся неизменным, а подобие исчезает. Значит образ Божий в человеке – это данности, а подобие – заданность.

Вышеславцев отрицает реальное «переселение душ», поскольку каждая душа индивидуальна и каждая личность включает в себе некую «самость», то есть идею, которая всегда выше сознательного духа и может быть названа сверхсознанием. Самость индивидуальна и не может быть растворена в Абсолюте: смерть в христианском мироощущении – это нарушение единственно возможного сочетания элементов и ступеней бытия, которое означает индивидуализацию. Поэтому смерть всегда трагедия. Отсюда – воскрешение – это восстановление нарушенного единства и полное искоренение источника смертности. Так Вышеславцев пытается использовать психологию для осмысления христианской догматики, чем закладывает основы психологического направления в русской религиозной философии.

Большое внимание Вышеславцев уделял понятию «сущее». Он считает, что сердце есть сокровенный, предельный и таинственный центр личности, где лежит все его ценность и вся её вечность. Оно осуществляет фундаментальную функцию – устанавливает «особую истинную связь» челове-

ка с Богом, то есть обожение. Подлинные знания даны только уму «опущенному» в сердце. Он исходит из учения о сердце Макария Египетского и Григория Паламы, а также опирается на древне-православную традицию «умного делания», а в своих рассуждениях об эротической природе познания – на идеи Платона, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Он отстаивает идею о принципиальной безгрешности, и одновременно греховности сердца. Трагизм раздвоения человеческого тела и преодоление антимонии греха проявляется в «высшей свободе благодатного творчества». Этика преображённого эроса и есть этика творчества в отличие от нормативно-законодательной этики. Обращение к сердцу в психологии приводит в этике к понятию сублимации. Но и сердце и сублимация сближаются в идее «обожения»: если в плане психологическом обожение возможно только в глубинах сердца, то в этическом плане оно достигается как вершина сублимации. При этом понятие сублимации у Вышеславцева совершенно отличается от фрейдистского (переключение половой энергии на творческую деятельность). Он исходит из идеи Ареопагита и Исповедника о восхождении низшего к высшему, совершающегося силой Эроса и завершающегося обожением, «сублимацией бесконечного хаоса природных сил». Так Вышеславцев сближает психологическое понятие сублимации с христианским понятием духовного преображения. Иными словами, для Вышеславцева сублимация – это возвышение, выход за пределы природы. Поэтому этика сублимации – это «этика благодати»,

этика «всеобщего спасения», отличная от «этики отрешения», характерной для гностиков и неоплатоников. Сублимация должна осуществляться как восхождение к Абсолюту, просветляющему иррациональную глубину бытия. Подлинная сублимация – это всегда творчество, то есть создание чего-то нового, ранее не бывшего. Творчество – это богочеловеческий процесс. Основной силой этого процесса является воображение в его мистико-религиозном смысле. В таком понимании воображение надо истолковывать, исходя из идей Максима Исповедника о двух волях (или энергиях) во Христе. Высшее выражение человеческой свободы – «да будет

воля Твоя» – где сочетаются две воли», и «это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей Божественной».

Подлинная сублимация (то есть преобразование эроса и других видов чувственных влечений) возможна только при наличии Абсолюта. Системы же, которые отрицают наличие Абсолюта (фрейдизм, марксизм) заменяют сублимацию «профанацией»: отстаивают мысль о том, что телесно-физическое возвышается до духовного, а наоборот, духовное низводится до низшего, материального, физиологического уровня.

Рассматривая основы юриспруденции, Вышеславцев отстаивает идею о том, что достойное общество вряд ли можно установить, опираясь исключительно на систему справедливых законов. Человеческая душа едва ли станет праведной от того, что будет заключена в сеть моральных норм и запретов. Ни совершенные законы, ни моральное осуждение человека не устранят из мира зло. Закон должен приниматься естественно, свободно, ибо его принудительные меры только провоцируют на греховные поступки: «Ни преступление, ни послушание не вытекают из закона с необходимостью. Нельзя сказать, что он автоматически вызывает нарушение. Человек именно не есть автомат, а свободная личность» (17,42). Но между велением закона и решением человека находится таинственная область подсознания, способная вызвать дух иррационального противоборства, ибо любой закон является рациональным правилом, которое обращено к уму человека и его сознательной воле. Однако, и ум, и воля не всегда способны воздействовать на подсознательные инстинкты человека, что в религиозной терминологии называется «плотью». Плоть же не подчиняется велению сознания, на которое рассчитан закон. Чтобы воздействовать на его плоть, надо проникнуть в неё «обходными путями» – свойственным ей языком воображения создавать светские образы: «Воображение... обладает особым даром проникновения в подсознание». При этом Эрос – положительная сторона плоти человека, которому свойственно стремление к прекрасному, к высшему – влияет на восхождение человека, сублимируя и направляя его энергию к Абсолюту. Вопрос о том, как превра-

тить энергию подсознания в облагороженный Эрос. Только творчество культура и религия могут направить её к откровению Абсолюта. Он пишет: «Вся христианская аскеза есть грандиозный замысел сублимации». Мощь положительного образа, проникнув в подсознание, является источником чуда: из хаоса эротических порывов рождается «космос любви».

Особое место в творчестве Вышеславцева занимают его статьи, посвящённые творчеству русских писателей и поэтов, не делая при этом принципиального различия между художественным и философским творчеством. На вопрос о том, какой должна быть русская философия – национальной или научной, он отвечал: «Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения... В этом смысле существуют русский Платон, русский Декарт, русский Паскаль, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным... традициям мысли у разных наций» («Вечное в русской философии»). С этой позиции поэзия Пушкина есть «поэзия свободы», а Достоевский является выразителем «русской стихии». Поэтому у Пушкина можно найти светлое пророчество будущего, а у Достоевского ответ на причины русской катастрофы.

Вопросы для самоконтроля

1. Какое из этих произведений не принадлежит перу С. Булгакова?
 - а) «Два града»;
 - б) «Философия хозяйства»;
 - в) «Свет Невечерний»;
 - г) «Неопалимая купина»;
 - д) «Трагедия философа»;
 - е) «О природе вещей».
2. Какое место у С. Булгакова занимает София?
 - а) место между Богом и миром;

- б) место Бога;
 - в) место мира.
3. Н.А. Бердяев
- а) был выслан из России в 1922 г.;
 - б) сам уехал за границу по политическим соображениям;
 - в) уехал за границу для лечения.
4. Н.А. Бердяев в начале своей творческой деятельности был
- а) марксистом;
 - б) неокантианцем;
 - в) персоналистом.
5. Н.А. Бердяев в конце своей творческой деятельности был
- а) марксистом;
 - б) неокантианцем;
 - в) персоналистом.
6. Что является основной темой творчества Б.П. Вышеславцева?
- а) социальная философия и антропология;
 - б) онтология;
 - в) гносеология.
7. Возможен ли национализм в философии, как и в науке, по Вышеславцеву?
- а) да;
 - б) нет.

Лекция 14. Русская религиозная философия в изгнании: Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Г.П. Федотов

ПЛАН

1. Философские воззрения Н.О. Лосского.
2. Философская концепция С.Л. Франка.
3. Философские взгляды Г.П. Федотова.

1. Философские воззрения Н.О. Лосского.

Николай Онуфриевич Лосский (1870-1965) – один из крупнейших русских философов, представитель интуитивизма и персонализма. Родился в семье лесничего в Белоруссии. В юности увлекался революционно-демократическими и атеистическими идеями, за что был исключён из гимназии. Учился в Берне. Вернулся в Россию и поступил на естественное отделение физико-математического факультета. А затем на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Слушал лекции Виндельбанда, Вундта, Мюллера в Германии и Швейцарии. В 1903 г. стал магистром философии, а в 1907 г. – доктором. Работает профессором Петербургского университета. Октябрьскую революцию не принял, ибо не видел нравственных основ построения нового общества, без чего неизбежны произвол и деспотизм. В 1921 г. уволен из института как «щещалист». В августе 1922 г. арестован, а в ноябре выслан из России в Германию.

Работал в Праге, в Русском университете. С 1942 г. до конца войны – профессор философии Братиславского университета. В 1945 г. переехал во Францию, а в 1946г. в США. Преподавал в Русской духовной академии в Нью-Йорке. Умер в Париже в возрасте 94 лет.

Основные труды: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1906), «Введение в философию» (1911), «Мир как органическое целое» (1917), «Основные вопросы гносеологии» (1919), «Свобода воли» (1927), «Ценность и Бытие» (1931), «Типы мировоззрения» (1931), «Условия абсолютного добра» (1949), «История русской философии» (1951).

Лосский разработал мировоззрение, необычное для русской мысли своим высоким уровнем систематичности и логической обоснованности. После тридцатилетней духовной эволюции пришёл к твёрдому убеждению в истинности христианского учения, стремясь дополнить его и подкрепить философской аргументацией. Философия в его определении, – это особая «наука о мире как целом», а её задача – «установить целостную, непротиворечивую общую картину мира как основу для всечастных утверждений о ней». Все философские течения Лосский классифицирует на трансцендентные, подчинившие субъект объекту и имманентные, подчиняющие объект субъекту. Первые признают независимое от сознания человека существование объективной реальности, изображают процесс познания в виде механического воздействия физической среды на пассивно воспринимающие органы чувств; знания об объекте – это вторично субъективные отпечатки и реакция сознания; и имманентные, подчиняющие объект субъекту. Вторые, пытаясь устранить деление мира на две замкнутые сферы (субъективную и объективную), рассматривают весь мир как внутреннюю данность и содержание сознания, и делая невозможным существование объективной истины. Свою интуитивистскую концепцию Лосский считал попыткой примирения этих противоположных теорий. «Сосредоточение моё на предмете, – пишет он, – есть проявление моей собственной духовной силы. Оно осуществляется сообразно моим интересам, потребностям, наклонностям». Его теория гносеологической координации доказывает, что объект познания как целое связан с познающей личностью в её целостности.

В области онтологии Лосский разработал учение о множественности субстанций. Под субстанциями он понимал элементы мира, о которых мы можем сказать, что они что-то делают, совершают, с которыми что-то происходит. Субстанции находятся в отношениях друг с другом. Они похожи на монады Лейбница, но если у Лейбница монады «не имеют окон», то есть, не связаны друг с другом, то у Лосского субстанции соединены друг с другом; простые входят в состав более сложных: аналогично человек входит в состав общественных групп, государства – в состав человечества и т.п.

Лосский вводит понятие субстанциональных деятелей (субстанции – это и есть субстанциональные деятели), которые творят все события и процессы. «Деятели, влияющие на ход событий в мире, могут быть расположены в ряд по ступеням своего достоинства: Бог, Дух души, материя. В этом ряду причинные воздействия могут направляться только сверху вниз. Каждый деятель может быть причиной изменений в своей собственной сфере бытия или в низших сферах, но не в высшей». Субстанциональные деятели бесконечно богаты по содержанию и наделены творческой силой. Они «порождают реальные процессы и одушевляют их в соответствии с абстрактными идеями». Как носители творческих сил субстанциональные деятели индивидуальны и независимы, но образуют единое бытие. Как носители абстрактно-идеальных форм они тождественны и имеют возможность непосредственного интимного общения.

Лосский считает мир «органически целым», и свою задачу видит в разработке «органического мировоззрения». Характерные отношения между субстанциями отличают Царство гармонии (Царство Духа) от царства вражды (душевно-материального царства). В царстве Духа нет противоборствующих противоположностей, а есть только индивидуализирующие противоположности. Сотворённые Абсолютом субстанциональные деятели здесь образуют «живую мудрость», «Софию». В Царстве Духа обитатели бессмертны, обладают «духоностным телом» и совершенным «космическим сознанием». У них нет эгоистического обособления, нет деления на моё и твоё, нет борьбы за существование. «Все живут как одно существо». В царстве вражды субстанциональные деятели «утверждают свою самость», поэтому среди них возникает склонность к борьбе и взаимному вытеснению. Взаимная борьба приводит к возникновению материального бытия, несущего в себе начало неправды. Царство вражды населяют отпавшие от Царства Духа, страдающие комплексом «абсолютной полноты жизни для себя». Борьба приводит их к возникновению явлений материальности.

Лосский защищает учение о перевоплощении. Смерть он считал простым распадом износившегося. Как и С. Булгаков, он обращался к ангелологии, пытаясь рассмотреть иерархию

божественных существ: восхождение к абсолютной полноте жизни Лосский представляет как «процесс перевоплощения», где субстанциональные деятели представляют свой эгоизм и стяжают божественную благодать. Иначе, всякая сотворённая личность наделена качествами, она есть органическое единство существования и смысла, потенциально есть абсолютная и всеобъемлющая ценность, которая при правильном использовании своих возможностей может достигнуть Абсолюта.

Но это развитие связано со свободным творческим выбором, что часто приводит к временным затруднениям и даже грехопадениям. Так, на основе теории перевоплощения с элементами персонализма Лосский признаёт возможность для любого субстанционального деятеля путём страданий познать свою ограниченность, преодолеть зло обособленности и, в конечном счёте, обрести спасение. Сам же процесс восхождения бестелесного духа (субстанционального деятеля) от одной формы к другим зависит от степени нравственного совершенства от непостижимой личности Божией, которая дарует личности шанс творчески проявиться и приобрести новый опыт послетелесной смерти: «Субстанциональный деятель после смерти сам строит себе тело, включая из организма отца и матери, а потом из окружающей среды те элементы, которые соответствуют его потребностям». («Учение о перевоплощении. Интуитивизм»).

В силу «свободы выбора» одни субстанциональные деятели выбирают путь к Богу, другие избирают «землю», то есть бытие вне Бога. Этим актом свободы (ещё «на пороге бытия») субстанциональные деятели второго рода отходят от Бога и образуют «наше царство грешного бытия». Но из здесь им открывается возможность эволюции, которая заключается в формировании некоторых единств, и в той мере, в какой каждый субстанциональный деятель способен «частично отказываться от себялюбия» «отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая всё более сложные типы жизни. Так, человеческое я есть деятель, который, может быть, миллиард лет назад вёл жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода. Затем, усложнив ещё более своё тело, поднялся

до типа жизни одноклеточного животного, - после ряда перевоплощений или, лучше, выражаясь термином Лейбница, после ряда метаморфоз, стал человеческим «я» (ст. «Творение мира Богом»). И, наконец, жизнь по типу человечности: «потенциальные личности, доразвившись до человечности, становятся действительными личностями» («Бог и мировое зло»). «Личность есть центральный онтологический элемент мира» («Ценность и бытие»). Основное же бытие осуществляют субстанциональные деятели, то есть или потенциальные личности или действительные личности. Всё остальное – отвлечённые идеи и реальные процессы существуют как нечто производное от активности этих деятелей. Так Лосский создаёт, по словам В.В. Зеньковского, «иерархический персонализм» или «панвитализм». Но так как субстанциональные деятели сверхвременны и сверхпространственны, а «время и пространство суть способы существования этих деятелей, то мир не находится во времени и пространстве.

Там, где есть система, «там должно быть нечто сверхсистемное». Реальность как нечто протекающее во времени, существует лишь на основе вневременного. «Последовательное развитие органического мировоззрения приводит к признанию сверхорганического начала». Это начало – Абсолют. «Мир не может быть первоначальным; он может существовать не иначе как благодаря творческому акту Абсолютного, но это творение есть создание множества существ, образующих конкретное единство, то есть единство жизни всех в добровольном, свободном единении с Абсолютным». Мир создан Абсолютом: «для сотворения мира Бог не нуждался в том, чтобы брать какой-либо материал как из себя, так и извне; он сотворил мир как совершенно новое бытие, иначе, чем он сам».

Лосский выделяет три вида бытия: идеальное бытие, которое не имеет пространственно-временной характеристики; реальное бытие, данное нам в форме пространства и времени, причём оно «может возникнуть и получить систематический характер только на основе идеального бытия» и метало-гическое бытие, выходящее за пределы применения законов тождества, противоречия и исключения третьего.

Человеческое «Я» также является субстанциональным

деятелем, производящим психические и материальные процессы. Каждую личность Бог наделяет качествами, которые дают возможность достигнуть полноты жизни, если их правильно использовать. В этом заключена цель жизни. Полнота достигается путём личного творчества, суть которого – создавать абсолютные ценности: моральные добродетели, красоту и истину. Творчество должно быть единокорным и соборным: «Каждый член царства Божьего должен внести свой индивидуальный, то есть особый, неповторимый и неизменный вклад в общее творчество: только в этом случае деятельность членов будет взаимодополняющей, создающей единое, исключительно прекрасное целое вместо повторения одних и тех же действий».

Бог и царство Божие являются высшей, абсолютно совершенной ценностью и основой всех относительных ценностей, ибо целью всякого существа – осуществлять полноту бытия, которая актуально осуществляется в Боге и есть Бог. Поэтому Он становится предметом универсальной общественной устремлённости, основой и залогом совершенства всякого существа.

В учении о ценностях Лосский использует идеи «обоже-ния». Реальное единство бытия и ценности существуют только в Боге, а в человеческой жизни оно проявляется только в форме идеала. Для реализации абсолютных ценностей в мире должно произойти «конкретное единение» человеческого рода, которое понимается Лосским как единение человека с Богом и в Боге, совершающееся на основе любви, так как любовь есть совершенное принятие чужого.

Основой гносеологического учения Лосского является его интуитивизм. Под интуитивизмом Лосский понимал способность к непосредственному созерцанию объекта таким, каков он есть, и мира как органического целого, благодаря тому, что познающий причастен к бытию. Интуитивизм – это «учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания», то есть «объект знания находится в процессе знания», а знание – это переживание. Поэтому в знании присут-

ствуется не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в оригинале». Если «Я» принадлежит мне, то «Не-я» – это данное мне переживание. При этом «Я» и Не-я» совершенно объединены, как объединены мои различные духовные процессы с самим я. Благодаря этому «жизнь внешнего мира дана познающему «Я» так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни. Для краткости... мы будем называть это непосредственное сознание внешнего мира термином «интуиция», а также термином «мистическое восприятие». При этом мышление – разновидность интуиции. Если разделять бытие на идеальное, реальное и «металогическое», то идеальное бытие – объект интеллектуальной интуиции (умозрения), реальное – дискурсивное мышление (или чувственное восприятие), а «металогическое» бытие – объект мистической интуиции. Если А. Бергсон считал реальное бытие иррациональным, то Лосский считал «рациональную, системную структуру бытия существенной стороной реальности, наблюдаемой путём интеллектуальной интуиции».

Отношение субъекта ко всем другим сущностям в мире, которое делает интуицию возможной, Лосский называл гносеологической координацией, утверждая, что оно не есть познание. Познание начинается там, где субъект направляет на объект «целую серию интеллектуальных (целевых) умственных актов – осознания, внимания, дифференциации и т.п.» («История русской философии»).

При этом основой системы мира, по Лосскому, может быть только принцип, который находится по ту сторону мира, и он открывается только мистической интуиции. Раз предмет знания находится в самом знании, то «Истина есть не копия действительности, а символическое воспроизведение её и не явление её, сообразное с законами познавательной деятельности, а сама действительность в дифференцированной форме... Критерием истины может быть только наличность познаваемого бытия в акте знания», ибо интуиция – это «непосредственное созерцание».

Он выдвигает координационную теорию восприятия. «Для созерцания объекта нужны, кроме наличия объекта, ещё психические (а у человека также и физиологические) ус-

ловия в самом субъекте, из них важнейшие – внимание, основанное на интересе к объекту, то есть обусловленное определённым складом воли субъекта. Поэтому видит Бога, только тот, кто всею душой хочет видеть Его».

Идея Абсолюта находит отражение и в этике Лосского. «Божественное Ничто» открывается человеку только в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но и как Нравственное Добро, Любовь и Истина. Абсолютное моральное бытие – Царство Божие – стремится достигнуть каждый «субстанциональный деятель», несущий в себе любовь, обладающий свободной волей, утверждающий в своём творчестве абсолютную Красоту. Идеальная духовная жизнь, посвящённая творению и ассимилированию абсолютных ценностей.

Высший нравственный категорический императив его теономной (заповеданной Богом) этики любви гласит: «Люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и всех других существ».

Лосский отказывается рассматривать зло как необходимый атрибут мирового порядка, без которого добро не может себя проявить. Причины низкого уровня нравственности он видит в неразвитости сознания, эгоизме, что объясняется сильным потоком миграции субстанциональных деятелей из низших сфер бытия, которые только поднялись из животной жизни и ещё находятся во власти её инстинктов. Путь эгоизма или самоутверждения, является источником всякого зла. Лосский связывал болезни, смерть, землетрясения и т.п. с аморальным выбором и отчуждением деятелей друг от друга и от Бога. Когда материальный мир прекратит своё существование, а это произойдёт тогда, когда все деятели вступят на путь святой праведности и войдут в Царство Божие, зло будет устранено во всех его видах.

2. Философская концепция С.Л. Франка

Семён Людвигович Франк (1877-1950) – один из наиболее значительных русских философов. Родился в Москве в семье врача. Обучался на юридическом факультете Москов-

ского университета, увлекаясь в это время марксизмом, но в 19 лет отошёл от активной революционной деятельности, а через 5 лет теоретически преодолел для себя марксизм. В 1899 г. после студенческих волнений был арестован и выслан на два года без права проживания в университетских городах. Уехал к родным в Нижний Новгород, а затем в Берлин. Вернувшись в 1901 г., получил в Казани степень кандидата, определив себя «идеалистом», понимая под этим носителя «духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия». Революцию 1905 г. пережил в Москве, переехал в Петербург, редактировал ряд журналов, сотрудничая с Н. Бердяевым и С. Булгаковым. Работал в Петербургском университете. После 2-х летней командировки (1913-1914 гг.) в Германию защитил магистерскую диссертацию. В 1917 году окончил докторскую диссертацию «Душа человека», но в связи с революцией не успел её защитить. Переехал в Саратов, стал деканом историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921 г. вернулся в Москву. Основал с Н. Бердяевым Академию духовной культуры. Летом 1922 г. был арестован и выслан из страны. До 1937 г. с семьёй жил в Германии, много разъезжая с публичными лекциями (Чехословакия, Голландия, Италия, Швейцария, Прибалтика и др.). В 1934 г. был участником Всемирного философского конгресса в Праге. В 1937 г. изгнан национал-социалистами из Германии, переехал во Францию, подвергаясь опасности. В 1945 г. смог перебраться в Англию, где плодотворно творил до конца дней. Похоронен вблизи Лондона.

Основные работы: «Душа человека» (1917), «Религия и наука» (1924), «Смысл жизни» (1926), «Духовные опасности общества», «Введение в социальную философию» (1930), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек: метафизика человеческого бытия» (1956).

Его социально-политические и философские воззрения эволюционировали от либерализма (защищающего свободу и культуру как от представителей бюрократии, так и от «культурного нигилизма революционной интеллигенции») к идеализму и религиозному миропониманию. Идея всеединства разворачивалась в философии Франка в систему знания,

стремящегося рационально выразить сверхрациональную сущность реальности.

Франк – философ многогранный, но в его наследии можно выделить три основных проблемы – человек и культура (поиск выхода из культурного кризиса), человек и бытие, человек и Бог (вера, смысл жизни и поиск путей спасения). Хотя большое внимание Франк уделял и проблемам личности, познания, религии, философской антропологии, и социальной философии.

Он разрабатывает концепцию «метафизического (то есть философского) реализма, считая, что вся реальность состоит из нескольких родов бытия: эмпирической (материальной) реальности, реальности наших чувств, желаний, иллюзий, предчувствий. Особый вид реальности (подобный платоновскому миру идей) – идеальное, вневременное бытие (числа, формы, фигуры, общие понятия и суждения, которые в определённом смысле независимы от нас и имеют силу в самих себе) и безусловное бытие, божественное, подлинно всеобъемлющее единство. Безусловное бытие есть «бытие-для-себя». Оно вмещает в себя не только всё, что дано, но и того, кому оно дана, и само это отношение данности и обладания. Безусловно, бытие есть исконное единство, включающее и Абсолютное.

Бога вне человека и человечества нет. Бог в нас самих, «Бог-с-нами», но он также и вне нас. Бог – это духовный абсолют, который придаёт миру внутренний смысл и ценность. Божественное является нам в общении с ним, и, прежде всего, в любви.

Одна из характеристик Бога – его непостижимость. Мир познаётся органами чувств, рационально и трансцендентально. Трансцендентальное познание – это интуиция, переживание, позволяющее субъекту слиться с объектом, с миром, с божественным. Истинная трансрациональная реальность может быть только пережита, она не может быть уяснена каким-либо умственным анализом. Само мышление и бытие есть нечто сущее, принадлежащее к составу безусловного бытия.

Наше сознание, наши мысли – необходимый элемент са-

мого бытия. В человеке присутствует чувство, которое подсказывает, что путь к единству бытия ведёт через непосредственное самобытие, через углубление в мир внутренней жизни. Углубляясь внутрь себя, человек может перейти границы собственного Я имманентно является трансцендентным: самая сокровенная область человеческой души находится не внутри неё, а вовне. Душа – это не субъективное внутреннее состояние, а нить, связующая нас со сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности. Все сферы внутренней реальности образуют «духовную жизнь», которая являет собой подлинную основу бытия, о которой многие люди и не догадываются потому, что в повседневной жизни она неотделима от общего процесса сознания. Но для тех, кто её испытывает, она проявляется как внезапное откровение, которое связано с сильным потрясением или переживанием. Оказывается, что наше Я не является носителем скрытой от взоров мира, таинственной сверхмирной реальности. Духовная реальность, по Франку, – это то, что мы называем личностью: «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет» («Непостижимое»). Тайна души заключает в себе способность постоянно возвышаться над самой собой, быть по ту сторону всякого фактического состояния. Личность – это ощущение того, что по своему существу ты есть нечто большее и иное, чем все, чем воспринимаемая всеми законченная определённости человека. Анализируя душевный слой сознания в работе «Душа человека», Франк отстаивает мысль, что лишь религиозный человек ощущает в себе «душу живую», потому что религиозный опыт прямо противоположен эмпирическому. Душевная жизнь – это не механическая мозаика каких-то душевных камешков-ощущений, не нагромождение душевных песчинок. Он критикует эмпирическую психологию за то, что она изучает явления лишь со стороны их связей с миром внешней объективной действительности. Даже самонаблюдение для неё является чем-то внешним. Но душевная жизнь по своей сути не есть сознание. Она есть жизнь, переживание, поток, который постоянно несётся вперёд, никогда не повторяется. В душевной жизни нельзя отыскать законо-

мерную повторяемость, как в других явлениях мира. Поэтому психология не является точной естественной наукой о повторяющихся закономерных связях явлений.

Франк утверждает, что человек живёт в двух мирах – «публичном, объективном» («поверхностном слое сознания») и «тёмной глубине самости» («подсознательной реальности») как формы проявления непостижимого). Он не пытается подменять противоречивые душевные процессы «ясным как солнце разумом». Он доказывает, что душа человека есть микрокосм, охватывающий мировую бесконечность и не теряющий единства собственной душевной жизни, а самопознание – это постоянное разрешение противоречий конечного и бесконечного времени и вечности, хаоса и космоса в высшем синтезе.

Мир, согласно Франку, представляет собой самораскрытие Бога – теософию. При этом истина о существовании Бога не зависит от наличного зла, потому что реальность Бога более очевидна, чем реальность фактов. Существование зла нельзя объяснить при помощи разума. Поэтому проблема теодицеи - объяснение природы зла и «оправдание» Бога – не решаема. Но само «усмотрение» бессилия философской мысли понять природу зла уже положительно. Франк признаёт, что в «составе бытия происходит некоторая порча, некое извращение, через которое положительное, то есть сущее, получает содержание отрицательное, противоестественное и противоречивое – становится носителем силы или потенции не-бытия». Здесь Франк близок Булгакову в определении зла как «не-сущего» – как начала, не имеющего онтологических истоков и способного себя проявлять только в противоположности бытию. Зло замыкает определённую частицу реальности на самой себе, выдворяет её из общей связи всеединства, и этот участок реальности принимает собственную изолированность за Абсолют, превращается в псевдобожество, стремясь всё присвоить и поглотить. Отсюда для своего самоутверждения у зла наблюдается потребность в корысти и похоти. Поэтому мир – это постоянная борьба, «космическая гражданская война», ведущая к самоуничтожению и превращающая время в последовательность мгновений, вытесняющих друг друга. Франк уверен, что если

мы не можем разумно объяснить факт зла, то мы не вправе «успокоиться» перед его лицом. «Привлекать к ответственности» здесь могут только три инстанции: Абсолют как источник всего бытия, само зло или человек, ибо человек является собой сосредоточие мирового целого: «я подчинён демонии мира, но вместе с тем вся демония мира существует во мне». Иначе, виновен не человек и не зло, проявляемое в мире, а то соответствие, которое превращает в «нераздельно-неслиянное двуединство» человека. Как это соотносить с верой во всеединую благодать и могущество Абсолюта? Это непостижимая тайна. Видимо, изначальный акт творения включает некое расщепление божественной самодостаточности, то есть можно предположить, что Абсолюту присуща потребность в «другом», в отражении, в творчестве. И гармония оказывается возможной только в противопоставлении хаосу. Реальное зло означает стремление к раздробленности, к изоляции как выражение невыразимого противоборства Абсолюта и хаоса. В этих интуициях Франк близок ко многим русским религиозным мыслителям. «Место безусловного превращения зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и, будучи в Боге, перестаёт быть Богом. Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы как раз на пороге между Богом и «не-Богом». Эта точка реальности – есть сам человек, которая и соединяет, и одновременно разъединяет с Богом.

В работах по социальным вопросам «Я и Мы», «Духовные основы общества» и др. Франк исходит из признания общества некоторым первичным целым. Индивидуальное сознание постепенно выделяется из сознания вообще, но никогда не отрывается от целого, Я, и не возможно без Ты. Противоположность Я и Ты прослеживается в Мы. Истинное единство Я и Мы может существовать только на основе их подчинения верховному принципу – Богу. Поэтому, по мысли Франка, всё общественное существование должно быть основанным на религиозном сознании людей.

Он уверен, что кризис современной ему культуры, экзистенциальный кризис отразился в утрате веры в идеалы, которые оказались подорванными революцией. Вера во всемо-

гущество человека и его безграничные способности изменила мир. Человечество перестало совершенствоваться. Вообще совершенствования непрерывного нет. Напротив, оно то поднимается на высоты, то падает в бездну. Каждая эпоха живёт своей верой и односторонностью, которая потом избличается (так, после яркого периода просвещения человечество пришло к состоянию варварства). «Мы страдаем не от избытка, а от недостатка духовных сил». Душа наша ищет тесного слияния с чем-то неведомым, что может запомнить, укрепить и насытить её». «Чтобы знать, для чего жить и куда идти» надо в глубине своего духа найти абсолютную опору, путеводную звезду. Этой опорой является вера.

Поэтому в философии Франка большое место занимают вопросы философского осмысления религии, Бога, феномена веры, поиски высшего смысла человеческого существования (работы «С нами Бог», «Смысл жизни», «Свет во тьме»). Вера, по Франку, есть попытка и актуальность жизненных сил духа – самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни – это горение силой духа. Жить в вере – значит жить в постоянном напряжении всех своих сил, жить «полным сердцем», когда каждый предмет, любая внешняя данность открывается в её несказанности, значительности, таинственной глубине. «Это есть подлинный труд, подлинная борьба, самая глубокая и напряжённая активность, доступная человеку, - в конечном счёте, подлинное творчество, в котором мы усилием творческой воли преобразуем реальность, творим нечто совершенно иное, небывалое – именно преобразённую реальность нашего существа, нового человека...» («С нами Бог. Три размышления»). Поэтому поиски смысла жизни – это уже проявление в нас духовной реальности, то есть того, что мы ищем. Аналогично, искание Бога уже есть Его действие в моей душе. Сами наши поиски нельзя найти готовым и раз навсегда данным. Смысл жизни не дан, задан. Всё готовое и существующее чуждо и не пригодно нам. Смысл жизни должен быть живым, ибо он – смысл нашей жизни как постоянного потока внутри нас, а не вне нас. Поиск смысла – это укрепление веры в себя, которая как пружина направляет наши внутренние действия на преобразование нашей жизни. По

Франку, вера – это подлинное творчество, совершаемое в глубине человека и состоящее в действенном утверждении себя в первоисточнике жизни, в множественном подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма.

Из всех сил, движущих обществом, наиболее могущественной и, в конечном итоге, всегда побеждающей, является сила нравственных идей. Ибо общественная жизнь своим конечным назначением имеет «обожение» человека, то есть наиболее возможное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественности. Цель общественной жизни, как и человеческой жизни, одна – осуществление самого процесса жизни во всей глубине, гармонии и свободы её божественной первоосновы. Не пассивность и сознание своего ничтожества, свойственные квиэтизму, а истинное христианство, которое в своей символической, порой весьма трудно расшифровываемой форме, выражает общечеловеческие духовные ценности и подлинное существо духовного. Поэтому Франк, защищая религиозно-христианское мировоззрение, подчёркивая свободный характер своей философии, писал: «При всём почтении к религиозной традиции, я думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание... Более того, философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса) есть дело абсолютно невозможное» («О невозможности философии. Письмо к другу»).

3. Философские взгляды Г.П. Федотова

Георгий Петрович Федотов (1886-1951) – философ, историк, культуролог, публицист. Родился в Саратове. Поступил в Петербургский технологический институт, продолжил учиться на историко-филологическом факультете Петербургского университета. За революционную деятельность выслан в Германию. Учился в Иенском университете в Италии. После революции 1905 г. произошёл его мировоззренческий

поворот от революционного марксизма к ортодоксальному православию. С 1917 по 1925 годы – член Религиозно-философского общества и религиозного братства «Христос и Свобода». С 1920 по 1922 гг. руководил кафедрой средних веков Саратовского университета. По возвращению в Петроград вёл занятия в религиозно-философских кружках, работал переводчиком. Вместе с Брокгаузом и Эфроном участвовал в издании «Энциклопедического словаря». В 1925 г. эмигрировал во Францию, где был профессором Богословского института, сошёлся с Н. Бердяевым. Сотрудничал с рядом изданий. В 1943 г. уехал в США, где работал в православной семинарии в Нью-Йорке.

Основные труды: «Боги подземелья» (1923), «Чудо освобождения» (1925), «Абеляр» (1924). «Стихи духовные» (1935), «Святые Древней Руси» (1931). Ряд работ опубликован после смерти: «Новый город» (1952), Христианин и революция» (1957), «Лицо России» (1967), «Россия, Европа и мы» (1973), «Тяжба о России» (1982), «Защита России» (1988). Его основные статьи и эссе собраны в книге «Судьба и грехи России» (1991).

Ведущая тема всего творчества Федотова – философия культуры. Он пытается преодолеть крайности антропоцентрического и теоцентрического христианского толкования культуры. Он исходит из традиционного христианского понимания истории как трагической мистерии, единственным и главным героем которой является человек – свободный, искушаемый злом, но не оставленный Богом. История – это не череда событий, ибо они не способны исчерпать смысл происходящего с человеком.

История есть «внутренняя тихая жизнь», которая складывается из усилий многих поколений и отдельных личностей.

В основе подхода Федотова к явлениям культуры лежит принцип: бытие преобразуется в сознание, сознание преобразуется под влиянием бытия. Его взгляды пронизаны эсхатологическими противоречиями и апокалиптическими настроениями. Федотов выделяет несколько типов «идей конца», отвергая две крайние концепции – концепцию беско-

вечного прогресса секуляризованной Европы нового времени и концепцию фатального конца насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии. Христианскому сознанию претит бесконечный прогресс греховной культуры и противно равнодушное созерцание её распада и гибели. Эсхатология Федотова предполагает высшую степень социальной ответственности. Он формулирует максимы личной жизни и культурной деятельности: «Живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, если бы ты был бессмертен; работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня» («Новый град»). Апокалипсис есть и угроза (для грешников), и обещание (утешение для верного остатка), ибо наше отношение к концу зависти от нашего представления о форме этого конца: или катастрофа, или преобразование. Но при этом все творческие усилия человека не пропадают, а всё сотворённое людьми воскреснет, преобразится, приращиваясь как камни в стены вечного Града. Поэтому эсхатология имеет и пессимистическую сторону и оптимистическую. Но сам Федотов склоняется ко второй стороне на основе Христианской веры и общечеловеческой надежды и любви.

Федотов отстаивает идею свободы, понимая её как «возможность выбора между разными вариантами исторического пути народов», а в философском смысле он трактует свободу как преодоление мира, окончательно достигнутое лишь в Царстве Божиим, а также как борьбу в душе человека божественных и демонических сил, исход которой не предопределим всемогуществом Бога, оставляющему человеку возможность спасения в результате собственных усилий. В социально-правовом аспекте свобода выступает у Федотова как «утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности, и как неизбежное – компромисс церковной и светской властей и различных христианских конфессий между собой («Рождение свободы»).

Федотов убеждён, что войны начала XX века питаются национальными страстями, но роковую особенность национального чувства составляют глубинные переплетения низ-

менных аффектов и самых благородных страстей. Если утрачена истинная религиозность, национальное сознание становится единственной религией. При этом нации отличаются сейчас не столько культурной самобытностью, сколько государственной мощью. Но проблема заключается не столько в этнических противоречиях, сколько в особенностях нового национального идеала, переживающего атеистическое вырождение. Национальные чувства должны быть основаны на моральной укоренённости в религиозной, хозяйственной и художественной жизни народа. Обеднев духовно, современный национализм защищает не культурно-исторические идеалы, а интересы государств. В каждом национальном чувстве следует, по Федотову, различать два начала – материнское, которое связано с языком, народными песнями, сказкой, могущественной жизнью бессознательного, и отцовское, которое подразумевает понятия долга, права и отчётливую организацию социально-хозяйственной жизни. Сегодня национальное сознание утрачивает саму национальную специфику и строится на рациональных, политических и экономических сторонах общественной жизни, мечтая о гегемонии. Всё это он относил и к России. Федотов не разделял оптимизма по поводу формирования в ней национального самосознания. Поэтому освобождение националистических сил России – момент величайшей опасности. Чтобы избежать катастрофы, надо вести продуманную национальную и религиозную политику, формировать согласованно культурно-исторические символы, хранить преемственность традиций, позволяющих избавляться от комплекса национальной неполноценности, взаимно обогащаться, а не враждовать в бесильной ненависти.

Федотов отстаивал мысль о несоизмеримости Бога и истории. История и культура по своему содержанию являются человеческими, но несущими на себе отсвет божественных духовных энергий. Церковь не должна благословлять никакой политики, а слияние церкви и государства (теократия) губительно влияет на судьбы свободы и на нравственные устои христианства. Он различал религиозное содержание в духовной жизни и их историческое выражение. В центре исторического процесса борьба святости и греха, необходимо-

сти и свободы, нравственная ответственность личности за свой исторический выбор. Следствием безнравственной политики становятся исторические поражения и катастрофы.

Культуру Федотов трактует как относительно автономное «царство идеальных ценностей», поставленное между Богом и природой. Аполлоновское и дионисийское начала в культуре, взятые из теории Ницше, Федотов интерпретирует как христианские имена Логоса, олицетворение порядка, стройности, гармонии и Духа, знаменующего вдохновение, творческий порыв, воображение, интуицию. Федотов признаёт проницаемость для Духа всех форм бытия, в результате чего устанавливается иерархия боговдохновенности человеческого творчества от высшей формы святости (непосредственного стяжения Святого Духа), фактически выходящей за сферу культуры, до церковных, полупереховных и низших секуляризированных и полужыческих ступеней, что даёт возможность христианского истолкования многообразия культурных эпох и форм. При этом критерием оценки каждой ступени культурного творчества является «критерий креста» - самораспятие, аскетика и «критерий церкви» – соборный еклезиарный опыт («О Святом Духе природе и культуре»). Федотов настаивал на том, что каждая христианская нация имеет свою миссию в рамках христианского мира, обладает уникальностью своего культурно-исторического опыта. В русской истории Федотов различал три эпохи, символизируемые тремя столицами – Киевом, Москвой и Петербургом, которые соответствовали разным духовно-культурным установкам.

Вопросы для самоконтроля

1. Все философские течения Н.О. Лосский:

- а) классифицирует на трансцендентные, подчинившие субъект объекту и имманентные, подчиняющие объект субъекту;
- б) считает трансцендентными, подчиняющими субъект объекту;
- в) называет имманентными, подчиняющими объект субъекту.

2. Н.О. Лосский признаёт возможность для любого субстанционального деятеля познать свою ограниченность, преодолеть зло обособленности и, в конечном счёте, обрести спасение:

- а) путём страданий;
- б) путём получения удовольствий;
- в) путём ухода из жизни.

3. Сколько раз С.Л. Франк изгонялся из разных стран за свою деятельность?

- а) один;
- б) два;
- в) три.

4. Бог у С.Франка существует:

- а) вне человека и человечества;
- б) в нас самих, с нами, но также и вне нас.
- в) в самом человеке.

5. В чём проявился экзистенциальный кризис современной С. Франку культуры?

- а) в утрате веры в идеалы;
- б) в потере веры в Бога;
- в) в уходе человека в мистику.

6. Что предполагает эсхатология Г.П. Федотова?

- а) высшую степень социальной ответственности;
- б) высшую степень индивидуальной ответственности;
- в) высшую степень социальной и индивидуальной ответственности.

7. Национальные чувства должны быть, по Федотову, основаны на:

- а) моральной укоренённости в религиозной, хозяйственной и художественной жизни народа;
- б) правовой укоренённости в религиозной, хозяйственной и художественной жизни народа;
- в) политической укоренённости в религиозной, хозяйственной и художественной жизни народа.

Лекция 15. Философские воззрения И.А. Ильина, В.В. Зеньковского Г.В. Флоровского

ПЛАН

1. Философская концепция И.А. Ильина
2. Философские взгляды В.В. Зеньковского.
3. Философские воззрения Г.В. Флоровского.

1. Философская концепция И.А. Ильина

Иван Александрович Ильин (1882-1954) – философ, теоретик истории, религии и культуры и политической мыслитель. Родился в Москве в семье присяжного поверенного. Учился в Московском университете на юридическом факультете, который окончил с дипломом первой степени. В 1906 г. женился на близкой ему по духу Н.Н. Вокач. Был командирован за границу в 1910-1912 гг., продолжая свою научную деятельность в Германии, Италии, Франции. После возвращения преподавал в Московском университете. В 1918 г. защитил диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», за которую получил сразу две степени – магистра и доктора государственных наук. В 1921 г. возглавил Московское психологическое общество. После 1917 г. неоднократно арестовывался и в 1922 г. вместе с женой был выслан в Германию. Был деканом Русского научного института, читал лекции по русской культуре, был идеологом Белого движения. Был не в почёте у нацистов и в 1934 г. потерял работу. В 1938 г. бежал в Швейцарию, где ему запретили всякую политическую деятельность, и он был лишён заработка.

Писал философско-художественные работы. Частые болезни не дали ему завершить всё задуманное. Многие его произведения вышли в свет только после его смерти усилиями жены и друзей. Похоронен в пригороде Цюриха.

Творческое наследие огромно – более 40 книг и брошюр, несколько сот статей и др. Основные его труды: «Понятие права и силы» (1910) «Религиозный смысл философии» (1925), «О сопротивлении злу сильного» (1925), «Путь духовного обновления» (1935), «Основы христианской культу-

ры» (1938), «Аксиомы религиозного опыта» (1953), «Путь к очевидности» (1957).

Смысл философии, по Ильину, заключается в познании Бога и божественной основы мира, в изучении истины, добра и красоты, исходящих от Бога.

На первом этапе своего творческого пути Ильин выступал как представитель неогегельянства, чему посвятил свою диссертацию. Он предложил свою трактовку диалектической логики Гегеля, считая, что немецкий философ должен быть признан не диалектиком, а интуитивистом, точнее, «интуитивно мыслящим ясновидцем».

Следующей темой его размышлений была связь философии и религии. По его утверждению, философия с самого начала приняла на себя «тот самый предмет», который в форме иррациональных переживаний имела и религия. Однако, если сегодня религиозное содержание существует и в форме рационального, мыслящего познания, то можно говорить, что у религии и философии не только один предмет – Бог, но и единый «духовный опыт», открывающий человеку природу Божества. Размывание грани между религиозным восхождением к Истине и философской рефлексией о ней позволяют Ильину сделать вывод о «религиозном смысле философии» и говорить о «верующем знании и знающей вере», которые по-своему вводят в глубины Богопознания, ибо пути – разные, но истина – одна и предмет – один.

Анализ гуманитарной катастрофы, оценка духовного содержания процессов, происходящих в культуре – ещё один предмет размышлений Ильина. «Вера стала пережитком», «совесть есть выдумка блаженных», любовь превратилась в инстинкт «нужный для деторождения», или в «лицемерную фразу». Под внешней благопристойностью скрывается человек с «расколотым сознанием». Принципы времени: «человек человеку – волк» (если затронуть личные интересы) и «человек человеку – прохожий». И считает, что «зло начинается там, где начинается человек», и пока в душе человека живёт зло, меч будет необходим для его пресечения. Он резко критикует Л. Толстого за его теорию непротivления злу насилieм. Л. Толстой утверждал, что борьба с насилieм – это вмешательство во внутреннюю жизнь другого человека, которая

находится в руках Бога, это «пререкание» с Божественным промыслом. Ильин же доказывал, что не всякое применение силы нужно считать «насилием». Насилие – это принуждение. Сначала необходимо попытаться преодолеть зло добром – психическими и духовными средствами, но если это не получается – нужно использовать физическое принуждение. Сначала необходимо попытаться преодолеть зло добром – психологическими и духовными средствами, но если это не получается – нужно использовать физическое принуждение: «Сопrotивление злу силой и мечом позволительно не тогда, когда оно возможно, но когда оно необходимо, потому что нет других средств». Он не отрицал даже необходимость смертной казни. Но принуждение всё равно остаётся злом, хотя и необходимым. Отказ от действительного сопротивления злу – это склонность его оправдать. Необходимо «заставление», то есть организующее начало, нужное для противостояния хаотическим проявлениям, как в духовном мире, так и в природном бытии.

Борьба со злом требует духовной зрелости. По Ильину, чтобы не перешагнуть нравственные границы, существует одно-единственное универсальное правило: «противиться злу из любви – из любви отдавая всё своё, где это нужно; из любви понуждая и пресекая, где нужно; из любви, уговаривая, и из любви казня, и из любви не отдавая ничего своего, если это «твое» есть больше, чем твоё, если оно есть в то же время Божие: святыня, церковь, родина или их вещественное воплощение».

В работе «Аксиомы религиозного опыта» Ильин излагает религиозно-философские аспекты мировоззрения и конкретные шаги человека, вставшего на путь духовного восхождения. Человеческая личность – это вместилище духовного и, прежде всего, религиозного опыта, поэтому обновление человека надо начинать с души и воли, с формирования у него веры, убеждённости и святости. Не социальная среда, а личная воля, которая опирается на религиозную веру, любовь к Родине, нерушимость семейных уз – вот предпосылки развития человеческой личности. Ильин сторонник сильного российского государства, считая, что монархия – не только про-

шное, но и будущее России, ибо только в ней проявляется «волевое начало», которое важно не только для отдельной личности, но и для целого государства.

Ильин разрабатывал темы правосознания. Отмечая, что современная эпоха переживает глубокий кризис религиозно-мироощущения, он призывал укреплять правосознание к духу христианства, которое наделяет правосознание благородными первоосновами – обращением к достоинству, справедливости, самообладанию.

Ильин относил право к духовной сфере: естественное право – это тайна творения господня и замысел Бога о человеческом обществе. Законы – это нормы, или правила, указывающие человеку лучший путь внешнего поведения. Выбирая способ своего поведения, в силу присущей ему от природы и Бога свободы, человек бывает «прав» или «не прав». Поэтому, создавая порядки социальной жизни по своему произволу, люди обречены на неудачу. Он формулирует три аксиомы правосознания – три основные истины, лежащие в основе правовой жизни любого народа: «закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания». Первое – это то, что отличает настоящего гражданина: он почитает духовное начало в себе, свою религиозность, свою совесть, свой разум, свою честь, свои убеждения. Второе – его внутренняя свобода, которая превращается в самодисциплину, ибо гражданин – истинный субъект права, принимающий участие в государственных делах, гарант верности и силы государства. Третье – взаимное уважение и доверие гражданина и государственной власти. Кроме этого, Ильин разработал аксиомы власти. Он считал, что правосознание есть творческий источник права: «Между общей формулой закона и единичным человеком должно встать живое правосознание, которое и будет заботиться о том, чтобы формальное и строгое, неумолимое применение закона не породило в жизнь сущую несправедливость» («Путь к очевидности»). Для этого правосознание должно быть связано с глубинными духовными истоками жизни, обращаться к внутреннему миру человека.

Дух, по Ильину, самое главное в человеке. Дух – это сила личного самоутверждения в человеке, но не в смысле ин-

стинкта и не в смысле верного восприятия осознания своего состояния, а в смысле верного восприятия своей личностной самосутности, в её предстоянии Богу и в её достоинстве. Человек, не осознавший своего достоинства, не нашёл своего Духа («Аксиомы религиозного опыта»). Несоответствие между духом и инстинктами людей – причина мирового кризиса, в том числе источник революций. Дело жизни русской религиозной философии Ильин видел в обновлении духовных основ человечества. Его лозунг «Человек, обрети значительность!» стал названием книги, где он развивает мессианские идеи и указывает путь оздоровления и возрождения России. Он анализирует религиозные установки русской православной души и уверен, что только на пути религиозного обновления Россия выполнит свою миссию.

2. Философские взгляды В.В. Зеньковского

Василий Васильевич Зеньковский (1881-1962) – философ, богослов, психолог, педагог, литературовед. Родился в семье украинского учителя. Окончил гимназию в Киеве. Увлекался атеизмом, но вернулся к церкви. Окончил Киевский университет (естественно-математический и историко-филологический факультеты). В 1913-1914 гг. учился за границей (в Германии, Австрии и Италии). По возвращению на родину стал профессором психологии Киевского университета святого Владимира (в 1915-1919 гг.), участвует в работе Украинского православного собора. В 1919 г. эмигрировал в Югославию, затем в Чехословакию (1923-1926 гг.) и, наконец, во Францию. В 1939 г. арестован французскими властями и заключён в тюрьму, в одиночную камеру; затем находился больше года в лагере для интернированных на юге Франции. В 1942г. принял сан священника (протоиерей) и до конца жизни был профессором и заведующим кафедрой философии Богословского института в Париже. После смерти С. Булгакова был деканом Богословской академии. Умер в Париже.

Основные работы: «Социальное воспитание, его задачи и пути» (1918), «Психология детства» (1924), «Русские мыслители и Европа» (1926), «Проблемы воспитания в свете хри-

стианской антропологии» (ч. I 1934), «История русской философии» (ч. I. – 1934, ч. II – 1950), «Проблемы православной антропологии» (1938), «Основы христианской философии» (1961-1964).

В своей книге «Русские мыслители и Европа» Зеньковский поднимал проблемы секуляризации культуры. Как и многие мыслители, он обращал внимание на проблемы кризиса европейской культуры, определяя его причины процессом секуляризации культуры и возрастания в ней религиозного индифферентизма (безразличия). Болезни культуры он также связывал с двумя мировыми войнами и установлением в Европе тоталитарных режимов. Истоки секуляризации он относил к IV в., когда европейская церковь начала борьбу с государством за власть, чем способствовала обмирщвлению христианских ценностей и формированию «нейтральной» культуры, которая опиралась на могущество науки и техники, проповедовала индивидуализм и аморализм. Однако в светской культуре потенциально сохранилась глубинная религиозность, которая может при определённых условиях проявиться. Кроме того, Зеньковский видит определённую вину секулярного гуманизма и в «сухости, фарисействе, жестокосердии» самой церкви. Он считал, что «эпохальный перелом» начнётся с покаяния церкви, за которым должно последовать «воцерковление» мира, введение государства и культуры в лоно церкви на принципах «симфонии», что впоследствии приведёт к установлению подлинной теократии. Зеньковский пытается исследовать глубину восприятия европейской культуры русским обществом с целью определить, по какому пути пойдёт Россия в результате многовековой связи с Европой. Он утверждал мысль, что основные причины Великой Французской революции и войны 1812 г привели к возникновению в России славянофильства и западничества, но оба эти течения русской мысли имели один источник – любовь к Родине. В конце XVIII – начале XIX вв. западничество раскололось на две формы – «просвещенство» (секулярная культура на основе позитивизма) и массонство, которое пыталось отыскать новые духовно-религиозные основания культуры. Но Крымская война развела Россию и Европой, породив глубокую ненависть Запада к славянству, по-

сле чего в русской мысли, по мнению Зеньковского, сформировалось три основных направления: политическое (И.С. Аксаков, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев), религиозное, культурно-философское (Л.Н. Толстой, Н.Н. Страхов, Н.К. Михайловский, В.В. Розанов, В.Ф. Эрн) и «синтетическое» (Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьёв, Н. Бердяев). Идейные предпосылки объединения западников и славянофилов Зеньковский усматривает в философии Вл. Соловьёва, но русские религиозные философы оказались бессильными решить проблему «Россия-Запад» в то время. Зеньковский предлагает решить эту проблему путём отказа от необоснованной критики Запада, поскольку «Европа уже не вне нас, а внутри нас», то есть она органически присуща русской религиозности. Зеньковский считал, что необходимо также преодолеть «расщепления внутри русского духа», но лишь на началах православия и в его духе. Вот почему большое внимание Зеньковский уделяет восстановлению выдающихся имён, которые замалчивались в русской философии, что он делает в своём двухтомном труде «История русской философии». Будущие искания русской культуры, по Зеньковскому, должны быть сосредоточены на себе («пришла пора действительной сосредоточенности на себе») для определения своего пути развития, а затем уже – вселенского.

Зеньковский исследовал софиологическую традицию в русской философии и предложил своё видение этой проблемы. Он считал, что София – Премудрость Божья – это лишь идеальная «концепция» – образ мироздания, заключённый в Абсолюте. При этом Зеньковский подчёркивал, что сотворённый мир самостоятельно развивается, поэтому способен как на пагубное своеволие, так и на свободное проявление религиозности.

В основе онтологии Зеньковского лежит учение о «тварности бытия» и учение о Мировой душе. Сотворение мира Богом, по Зеньковскому, заставляет нас признать иерархическую структуру бытия, где всё диалектически взаимосвязано и развивается. Он предлагает свою иерархию уровней бытия: духовное бытие, психосфера, биосфера, химическое бытие, материальное бытие (физическое), и основой мира считает математическое бытие. Особой ступенькой перехода психо-

сферы в духовное бытие является, по Зеньковскому, «ноосфера» – высшая психическая жизнь, ориентированная на общечеловеческие ценности, которые являются идеальной основой мира и одновременно «сопринадлежат миру, действуют в нём». Он отрицает непрерывность мира: мир как «сплошное целое» – это лишь постулат, ибо «реальное бытие на каждом шагу являет нам прерывность в бытии».

В гносеологии он выражает несогласие с учением С.Н. Трубецкого о «соборной природе человеческого знания», утверждая понятие «церковного разума». Он приходит к «христоцентрическому пониманию знания», понимая его как светоносную силу, созидающий разум, исходящие от Христа и регулирующие все познавательные процессы. Он отвергает принцип «автономии» познающего разума», так как сам замысел познания есть лишь интуиция осмысленности и стройности мира, которая рождает потребность понять его. Сам же познавательный процесс, когда при помощи категорий материал познания превращается в «картину мира» есть «не что иное, как действие света Христа в нашем сознании».

В учении о человеке особое место Зеньковский отводит проблеме свободы. «Путь человека на земле, - пишет он, - стоит под знаком «креста» (у каждого человека, по учению Господа, «свой крест», что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), то есть внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) целостность в человеке».

Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни, освобождение от власти «душевных» движений. Одухотворение человека – это наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке.

Свобода – это драма жизни каждого, это то, за что я несу ответственность перед самим собой. Быть свободным – это значит посмотреть на себя из будущего и выбрать себя. Для этого нужна духовная зрелость, «трезвость ума» и мужество. «Делание себя» есть путь человеческого, христианского православного подвига, ибо свобода только тогда приобретает смысл и ценность, когда человек куда-то стремится. Зеньковский подчёркивает, что именно православие создало культ Человека, стоящего выше отдельной личности. Поэто-

му свобода для индивида – это каждый раз новые содержательные формы восхождения к Человеку. Христос, дав заповедь свободы, создал возможность человеку фокусировать прошлое – будущее в каждом своём действии, усложняя ситуацию выбора разными соблазнами, императивами, образцами. Поэтому выбор драматичен. Чем больше ответственности берёт на себя человек, отказываясь от многочисленных «подсказок», тем более приближается он к сущности свободы. Христианская идея свободы не избавила человека от мук постоянного выбора, а способствовала создать иерархическую структуру мотивов, смыслов, значений в его внутреннем мире, сообщая сознанию человека достоинство саморефлексии. Свобода человека в христианской антропологии, по Зеньковскому, состоит в том, что он делает сегодня то, что раньше для него было невозможно.

Человеческая душа, согласно Зеньковскому, имеет также иерархическую структуру. Высший её элемент – сердце, жизнь чувств, через которую устанавливается духовная связь человека с Богом и божественными основаниями других форм опыта. Он есть «данное» содержание сознания, которое обусловлено связью человека со сверхсубъективным неличностным началом и проявляется в невыразимом переживании всеохватывающего целого.

Все педагогические усилия Зеньковского направлены на то, чтобы юное существо могло «найти себя» и творчески преобразиться. Исследуя случаи ранней детской религиозности, он приходит к выводу, что она часто объясняется пагубными столкновениями со смертью и травматическими симптомами. Для нормального религиозного мироощущения необходимы: живость впечатлений, интерес и доверие к жизни, открытость, предвсхищение чуда, а не безнадежная меланхолия или навязчивое чувство страха распада всего окружающего. Зеньковский часто прибегает к метафоре, сравнивая детей то с пересаженными или замёрзшими растениями, то с засушливыми листьями, то с увядшими цветами.

Зеньковский отстаивал мысль о том, что истинное философствование неотделимо от религиозного опыта и интуиции. Философия рождается из недр религиозного мировоззрения и развивается во взаимодействии с религией. Русская

философия, по его мнению, никогда не порывала с религией и её лучшие системы озарены светом православия. Человек свободен, но свою творческую силу он получает только при помощи «свыше». Без неё человек отдаёт себя во власть зла. Только понимание «первородного греха» способствует пониманию одновременного наличия свободы в человеке и её ограниченности. Без понятия первородного греха нельзя понять раздвоение познавательной силы в человеке – раздвоения разума и сердца. Только Церковь учит необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа. Поэтому истинное христианское учение способствует переосмыслению и основ метафизики, основ гносеологии. Поэтому только связь русской философии с православием позволила ей подняться на столь недосягаемую для западной философии духовную высоту.

3. Философские воззрения Г.В. Флоровского

Георгий Васильевич Флоровский (1893-1979) – философ, историк культуры, богослов, видный церковный деятель. Родился в семье ректора семинарии, окончил Одесскую гимназию и историко-филологический отдел Новороссийского (Одесского) университета, в 1916 г. В 1916-1919 гг. преподавал исторические и философские дисциплины в Одессе. После Октябрьской революции эмигрировал. Сначала жил в Париже. В 1923 г. защитил философскую диссертацию на тему: «Историческая философия Герцена». С 1926 г. преподавал в Богословском институте в Париже. В 1932 г. стал священником. После войны переехал в Нью-Йорк и стал профессором Свято-Владимирской Духовной Академии. Отец Георгий пользовался широким признанием как православный богослов и церковный деятель. Долгие годы преподавал в ведущих университетах США. Был почётным доктором американских и европейских университетов, членом нескольких национальных и международных академий. Приобрёл всемирную известность благодаря активному участию в международном экуменическом движении, которое своей целью ставило объединение христианских церквей. Богословский вклад Флоровский связан с провозглашенным им

проектом «неопатристического синтеза», то есть нового, современного прочтения творений отцов и учителей древней неразделённой церкви. Был одним из учредителей Всемирного совета церквей.

Основные труды: «Тварь и тварность» (1928), «Проблемы христианского объединения» (1933), «Восточная традиция в христианстве» (1933), «Пути русского богословия» (1937).

Флоровский обладал твёрдостью духовных оценок, никогда не принадлежал ни к каким группам и партиям, не участвовал в политических и религиозных раздорах. Противник софиологического учения Булгакова (о. Сергия) он, тем не менее, не принимал активного участия в острой полемике вокруг его учения. Делая разбор его софиологии, Флоровский в своём отзыве признаёт её богословскую ошибочность, но не считает её еретическим учением. Расходясь с Бердяевым в религиозных воззрениях, он, в то же время, активно общался с ним на философском поприще и участвовал во многих инициативах Бердяева и Булгакова.

Центральная идея его философского творчества – вся религиозная и культурная жизнь в православии и в России имеет своим духовным истоком греческих отцов церкви, то есть христианский воцерковленный эллинизм. Залог укрепления православия – поддержание постоянной живой связи с этими истоками.

Прослеживая историю религиозных исканий, интеллектуальных и духовных движений в России на протяжении последних столетий в контексте истории православной церкви (в системе духовного просвещения), Флоровский обнаруживает тенденцию отхода от подлинного православия. С XVII в. русская религиозная мысль попадает в «западный плен» – в оковы католичества и протестантизма. В конце XIX – нач. XX веков религиозно-философские искания носят отрицательный характер. Особенно это сказывается в софиологии Вл. Соловьёва и его последователей. Флоровский предвещает новую богословскую эпоху, для чего призывает к аскетическому собиранию духа. Преодолеть богословское «западничество» можно не путём конфессиональной замкнутости, а путём новой свободной встречи с христианским Западом и его проблематикой, на которую православие должно дать от-

веты на основе своего опыта. В этом и состоит суть экуменического движения: православная церковь, таким образом, свидетельствует о своём желании возврата к единому древнецерковному преданию. Формой подлинной церковной соборности Флоровский считал евхристию (причащение). Идея неопатристического синтеза лежит в основе его работы «Пути русского богословия» – труда, в котором обозначен новый подход к теологии в русской культуре. Здесь дан анализ всех сторон культуры и жизни нации, связанных с верой и религией: русская школа и просвещение, религиозные споры и ереси. Рассмотрен феномен интеллигенции, народничества, нигилизма, декаденства. Здесь собран весь курс русской философии от её истоков до революции 1917 г., а также целая серия эссе о ярких представителях русской литературы.

Он считал, что сотворение человека как свободной деятельной личности есть проявление Божественной воли, любви Бога к своему творению. Душа и тело человека – неразрывные стороны единого живого существа. Первородный грех делает их связь непрочной, в результате чего человек становится смертным. Сама смерть – не простое отделение души от тела, она заключена в единстве его души и тела. Поэтому всякая человеческая смерть есть космическая катастрофа, утрата природной части её бессмертия. Победу над смертью одержал Христос, восстановивший единство души и тела и тем самым снявший с человечества груз первородного греха.

Он отвергает понятие «развитие», заменяя его понятием «эпигенезис» (развёртывание), которое он заимствует из биологии, где оно означает зародышевое развитие организма путём последовательных новообразований. Флоровский делает понятие «подвиг» основной категорией своего учения, рассматривая его как сознательное творческое усилие человека, основанное на свободно принятом решении. Определял церковь как сверхприродный организм, состоящий из свободных личностей. При этом церковные придания толкуются Флоровским не исторически, а харизматически: обращаясь к святоотеческому богословскому творчеству Флоровский проникает в сферу духовного опыта людей, лично причастных к единой (католической) жизни церкви, ибо придание

есть «тождество опыта» и предполагает не исторический подход, а свободу от прошлого. Но в силу необратимости истории и её конкретности церковные предания и догматы не могут быть произвольно трансформированы или отброшены без ущерба для истины церкви. Догматы – это факты церковной истории, поэтому «христианский эллинизм» эпохи вселенских соборов и греческой патристики (IV-VIII вв.) является непреходящей парадигмой православного богословствования. Однако, это древнехристианское наследие нуждается в новом осмыслении, но только на основе непрерывного единого церковного опыта.

Влияние идей и деятельности Флоровского было огромным. В христианском мире Запада он был признанным «голосом православия», на высоком интеллектуальном уровне представляя восточнохристианские традиции. В православном мире его приверженность «христианскому эллинизму» способствовала плодотворному изучению и взаимовлиянию греческой и славянской ветвей православия и на этой основе наследия патристики и постановке собственных богословских проблем. Но, кроме теоретического влияния, Флоровский, отстаивая свои идеи на практике, способствовал становлению англоязычной православной общины в США с миссионерской ориентацией, а также создал целую плеяду своих американских последователей в различных областях гуманитарного знания.

Вопросы для самоконтроля

1. Что у И.А. Ильина не является предпосылкой развития человеческой личности?

- а) социальная среда;
- б) личная воля, которая опирается на религиозную веру;
- в) любовь к Родине;
- г) нерушимость семейных уз.

2. И.А. Ильин является:

- а) сторонником сильного российского государства и монархии;
- б) противником сильного российского государства и монархии.

3. Как В.В. Зеньковский предлагает решить проблему «Восток-Запад»?

- а) путём отказа от необоснованной критики Запада;
- б) путём критики Западной цивилизации.

4. Что лежит в основе онтологии В.В. Зеньковского?

- а) учение о «тварности бытия» и учение о Мировой душе;
- б) учение о Софии;
- в) учение о Божественной сущности.

5. Что, согласно В.В. Зеньковскому, является высшим элементом человеческой души?

- а) сердце;
- б) голова;
- в) грудь.

6. Центральной идеей философского творчества В.Г. Флоровского является вся религиозная и культурная жизнь в православии и в России, которая имеет своим духовным истоком:

- а) греческих отцов церкви;
- б) Бердяева и Булгакова.

7. В результате чего, по В.Г. Флоровскому, человек становится смертным?

- а) неразвитости души;
- б) отживания тела человека
- в) первородного греха.

Лекция 16. Русская религиозная философия советского периода

ПЛАН

1. Творческий путь и философские взгляды П.А. Флоренского.
2. Философские воззрения Л.П. Карсавина.
3. Философская концепция А.Ф. Лосева.

1. Творческий путь и философские взгляды 2. П.А. Флоренского

Павел Александрович Флоренский (1882-1937) – учёный-энциклопедист, философ. Родился в местечке Евлах (ныне Азербайджан) в семье инженера путей сообщения, который строил участок Закавказской железной дороги (дослужился до чина, дающего дворянское звание). Его мать – армянка, происходила из древнего рода карабахских беков. Детство Флоренский провёл в Тифлисе и Батуми, учился вместе с В. Эрном и Л.Б. Розенфельдом (Каменевым). В 17 лет пережил духовный кризис, приведший его к Богу. В 1900 г. поступил на физико-математический факультет Московского университета. В это время зарождается его «математический идеализм», который он характеризовал как «коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию самообнаружении принципов мышления». При этом точку и число он понимал как живую монаду, «умный первоорганизм». Параллельно с занятиями математикой он участвует в студенческом историко-филологическом обществе, созданном по инициативе С.Н. Трубецкого, под руководством которого Флоренский написал работу «Идея Бога в платоновском государстве». В сентябре 1904 г по совету епископа Антония он поступает в Московскую Духовную Академию, по окончании которой защищает магистерскую диссертацию «О религиозной истине». В 1911 г. принял сан священника (о. Павел). После революции работал в институте физики, пережил несколько ссылок, закончил свой жизненный путь на Соловках. 8 декабря 1937 г. Флоренский был расстрелян.

Был человеком многосторонней одарённости, за что друзья прозвали его Леонардо да Винчи. Писал превосходные стихи, занимался астрономией, считался крупнейшим авторитетом в области электрических полей, один из редакторов «Технической энциклопедии» (1928). Был участником разработки плана ГОЭЛРО. Хороший художник (написал несколько книг по истории искусств, преподавал живописную перспективу), прекрасный музыкант (тонкий ценитель Баха и Бетховена). В совершенстве владел несколькими современными языками, а также латинским, древнегреческим, языками Кавказа, Ирана и Индии. В лагере на Соловках изучал флору Белого моря, занимался вопросами добычи йода, оставив рукопись по биологии водорослей. Но главное – он был человеком высокой духовности и редчайших качеств, притягивая к себе людей.

Наиболее известна его книга «Столп и утверждение истины» (1914).

Он продолжил традицию софиологии – сокровенного отношения человека и Абсолюта. Но понятие Софии в его философских концепциях разнолико: оно включает в себя и святость, и духовность, и красоту, и преображённую плоть, и идеальное бытие – в общем, всё, что связано с благостью веры. Он рассматривает Софию Премудрость Божию, прежде всего, как «начаток и центр искуплённой твари», «тварное естество», воспринятое Божественным Словом» («Столп и утверждение истины»). Для него София – это церковь в её земном и небесном аспекте, это Дева Мария, как «идеальная личность человека», то есть образ Божий в человеке, это Царство Божие, «предсуществующей ... запредельной реальности», «миротворческая мысль Божия», «существенная красота во всей твари».

В своей космологии Флоренский исходит из понятия космоса как живого целого, идеи одушевлённости природы и священности всех её частей, ибо энергия одних явлений перетекает в другие, и каждая часть живёт во всех, а все – в каждой. Но у этого видимого многообразия «тварного бытия» есть один общий корень – София.

Бог – единое, и в то же время он – в трёх ипостасях. Разум здесь сталкивается с антиномией: «В поисках достовер-

ности мы натолкнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не имеет и не может иметь смысла», «Троица в Единице и Единица в Троице для рассудка ничего не обозначает... Необходимо победить рассудок... Мудрость Божественная и мудрость человеческая столкнулись».

Бытие, по Флоренскому, имеет два взаимосвязанных мотуса: оно обращено внутрь, сосредоточено и укреплено в своей глубине и вместе с тем являет себя энергетически вовне. Носителями энергий бытия выступают имена и слова. Поэтому существенной проблемой, как онтологии, так и теории познания Флоренский считал выявление языка, символов. Имена и слова – это само бытие в его открытости человеку. «Имя вещи и есть субстанция вещи... вещь творится именем, вещь вступает во взаимодействие с именем, подражает имени... имя есть метафизический принцип бытия и познания» («Общечеловеческие корни идеализма»). В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его... имя – сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами... оно – божественная сущность, несёт в себе мистические энергии («Общечеловеческие корни идеализма»). Имена и слова – это символы бытия, – пишет Флоренский. «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа... Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворённая с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущность, несёт, таким образом, в себе эту последнюю». Познание Флоренский рассматривает как взаимодействие энергий познающего с познаваемым. Язык, выражая эти познавательные отношения, имеет двойственную природу: он является устойчивой системой, с одной стороны, и живой действительностью духа, с другой стороны.

Флоренский отрицал культуру как единый во времени и пространстве процесс, и прогресс в культуре. Отдельные же культуры, по Флоренскому, развиваются путём сменяющихся типов культур – средневековой и возрожденческой. Признаками средневековой культуры (как объективного типа) является целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм

(деяния), реализм, синтетичность, аритмология, конкретность и самособранность. Признаками культуры Возрождения (как субъективного типа) выступает: раздробленность, индивидуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлечённость и поверхностность. Культура европейского ренессанса закончилась, по утверждению Флоренского, к началу XX века. И сейчас появляются первые ростки культуры нового типа.

Основным законом мира является закон возрастания энтропии, которую Флоренский понимает как возрастание хаоса. Хаосу противостоит Логос. Если культура средневековья в своём культе основана на Логосе, то человекобожническая культура Возрождения несёт в своих глубинах хаос. По Флоренскому, вера определяет культ, а культ определяет миропонимание, от чего развивается культура. Но культура не содержит истинных вершин ценностей. Чтобы её определить, надо выйти за пределы культуры к вершинам ценностей, к которым Флоренский относил религиозный культ как единство чувственного и рационального духовного и телесного. В работе «Иконостас» Флоренский рассматривает икону как высший художественный символ духовной реальности.

Проблематику философской антропологии Флоренский разработал в системе теодицеи (оправдания Бога) и антроподицеи (оправдания человека). Он отстаивает идею о том, что теодицея основана на «столпе и утверждении истины», то есть на церкви, а антроподицея основана на решении вопроса о том, как совместить веру у человека, созданного по образу и подобию Божию совершенным разумным, с его греховностью и несовершенством (работа «У водоразделов мысли»).

Флоренский решительно отрицает богословский рационализм, отстаивая идею об антиномизме в мышлении: «истина есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномии», ибо Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой» (Столп и утверждение истины). Но главное: «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии, - они лишь в фактическом преобразовании самой действительности... переживается как факт, как опытная данность» Но этой антиномично-

сти рассудка противоречит потребность во» всецелостной и вековечной Истине». «Истина должна быть нечто такое полное, что она всё содержит в себе». Человеческий разум «раздроблен» и «расколот», полон противоречивых истин, но истиной может быть только нечто полное, которое содержит в себе «цельное знание». Но для того, чтобы человеческому рассудку открылась «лазурь вечности», он должен вступить на путь веры, перейти из области понятий в сферу живого опыта.

В основе философской концепции Флоренского лежит признание «религиозного опыта», духовного переживания «полноты бытия», единственным способом достижения истины. Истина – абсолютная реальность, сверхрациональная целостность, которая подтверждает «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого». Истина – это то, что обосновано. Если истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность. Чтобы узреть непосредственное содержание живой реальности, Флоренский стремится найти метод парадоксальной рациональной интуиции. Он уверен, что представление об объекте не всегда является непременно – деформированным отражением этого объекта в человеческом восприятии. Оно может быть дано в абсолютной действительности, если происходит объединение рационально-аналитического подхода и глубинной интуиции. Но для постижения истины кроме метода познания совершенно необходимо нравственное совершенство, ибо познание истины предполагает «живое нравственное общение личностей».

Познание истины возможно только как результат связи Бога с человеком, «вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную истину». Видение Истины возникает в душе «от благодати посещения души Духом святым». Абсолютная единая Истина возможна только «там, на небе», а «у нас – множество истин, осколков Истины». Абсолютная Истина познаётся в любви, и наоборот – только познавший Бога может любить истинной любовью: «Вне Христа невозможна любовь ни к себе, ни к другому». «Истина, Добро, Красота – эта метафизическая триада – есть не три разные начала, а одно. Это – одна и та же духовная

жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая». Красота мира доступна только тем, кто освобождается посредством любви от замкнутости эгоизма. Духовной же красоте сопутствует святость тела.

Флоренский отстаивает идею о том, что любви противостоит стремление к самоутверждению. Он считает, что к раздробленности личности, как ни парадоксально, приводит не стремление выйти за свои пределы, а, наоборот, сосредоточенность на собственном существе разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность до самых тайников своих, желая жить без Бога. Поэтому всё, что приводит к распаду – грех, ибо грех – это потеря субстанционального единства души в потоке своих же состояний. Обособление приводит человека к психическим заболеваниям и неврастении. Таким образом, грех, по Флоренскому, заключается в нежелании человека избавиться от диктата своей самотождественности: «Все частные грехи – лишь видоизменения, лишь проявления самоупорства самости». Церковные предания сравнивают грех с тьмой и мраком, ибо он закрывает личности и природную и абсолютную реальность, а церковные предания он рассматривал как закон, навсегда установленный иерархами церкви.

Флоренский отрицательно относился к аскетизму, умерщвлению плоти, считая смиренную благодарность Богу более полезной, чем самоистязания.

Опираясь на слова одного из почитаемых им отцов церкви Исаака Сирина, Флоренский подчёркивал, что ревность является необходимой стороной всего доброго, что есть в человеке, ибо она слагается из страха утратить благое. Он уверен, что ослабление ревности – это плохое предзнаменование, вызванное или самонадеянностью, или утратой духовного напряжения.

Вслед за славянофилами Флоренский рассматривал любовь как необходимое условие процесса познания, переход от разобщённости к признанию другого, отказ от замкнутости и себялюбия, позволяющие ощущать веяние Божественного импульса в природной реальности.

Анализируя жизненную сущность дружбы и любви, Флоренский останавливает особое внимание на ревности, ко-

торая загнана «на задворки» философских рассуждений. В отличие от общества, он не склонен видеть в ревности только порок или нравственный недостаток, хотя в основе этого чувства часто усматривают тщеславие, гордость, подозрительность – всё, но только не моральное преимущество. Флоренский отличает ревность от вожделения. К вожделению он и относит тщеславие, гордость, подозрительность, которые часто сопутствуют мнимому проявлению любви. В качестве примера он приводит истовую ветхозаветную религиозность, пропитанную чувством ревности Божией – сознанием богоизбранности и притязанием на сокровенное приобщение к Богу. Он считает, что эллинское мироощущение также исполнено эстетически-облагороженной ревностью. На основе этого Флоренский делает вывод: «Если и яснейший гений и чистейшая вера являет нам ревность как силу положительную и необходимую в существе любви, как человеческой, так и Божественной, то значит – она и есть таковой и, значит, она – совсем не то, что побочные страсти, сопровождающие её» (81). Однако, это не даёт основания для возвеличивания «ревности». Ревность Флоренский рассматривает как способ борьбы за любовь и парадоксальное требование ответного признания, поскольку истинная любовь не способна ошибиться в выборе своего объекта. Кроме того, любовь к Богу возможна только после постижения любви истинно-личностной. Именно ревность, по Флоренскому, позволяет преодолеть законы рациональности, утверждать подлинную любовь, уповая на чудо. Он пишет: «...понятно, почему ревность, даже в наиболее чистых проявлениях своих навлекает на себя косою взгляд недоброжелательства со стороны рассудка, почему «здравый смысл и кровная дочь его, насмешка, так охотно прохаживаются на счёт ревности...» (81).

Только вера, по Флоренскому, освобождает нас от предельного отчаяния и ведёт к Абсолюту. Познание Бога на основе веры есть истина, любовь и красота в их единстве. Присутствие в нашей жизни божественной любви – это основное условие существования истинной любви, а поскольку, по Флоренскому, любовь – это, прежде всего, преодоление себялюбия, она проявляется как абсолютная красота и добро в

наиболее концентрированном виде. «Эгоистическое погружение в собственную «самость» приводит к разрушению личности. Без любви личность теряет своё телесное и душевное единство, рассыпаясь в «дробности психологических моментов и элементов погружаясь во «тьму» и ощущение «отдалённости от всего мира». Божия Любовь «вязует» личность.

«Столп истины» у Флоренского – церковь. Церковность – это новая жизнь, «жизнь в Духе». Любовь и религия – это силы, которыми устанавливается и держится Всеединство. Религия спасает каждого из нас от таящегося в нашем внутреннем мире хаоса. Водворяя мир в душе человека, религия тем самым умиротворяет и всю природу, и общество в целом.

2. Философские воззрения Л.П. Карсавина

Лев Платонович Карсавин (1882-1952) – философ, культуролог, богослов, психолог, историк-медиевист. Родился в Петербурге, в семье известного танцовщика и балетмейстера Мариинского театра. Его младшая сестра – балерина Тамара Карсавина. В 1906 г. окончил историческое отделение Петербургского университета, в 1910-1912 гг. он был командирован за границу, работал в библиотеках Франции и Италии. В 1912 г. выпускает капитальный труд «Очерки религиозной жизни в Италии XII-XXIII вв.». С 1913 г. – профессор Петербургского университета, преподаёт на высших женских (Бестужевских) курсах. В первые годы после революции читает проповеди в петроградских храмах, становится профессором Богословского института, демонстрируя свои христианские убеждения, будучи духовным и идейным противником большевизма. В 1922 г. он был избран ректором Петербургского университета, о летом того же года оказался в числе учёных и деятелей культуры, высланных за рубеж. Первый период его изгнания проходил в Берлине, где он оставался профессором Русского научного института, участвуя в работе руководимой Н. Бердяевым Религиозно-философской Академии. Летом 1926 г. переезжает в Париж и вскоре становится основным теоретиком парижского левого

крыла евразийцев и пробольшеви́стскими позициями, но полной интеграции с движением у него не было никогда (многие идеи его – геополитический уклон монголофильство и др. – были ему чужды). С 1929 г. Карсавин прекращает сотрудничество с движением, поняв, что им манипулирует ГПУ. В 1927 г. приглашён в Каунасский университет и переезжает в Литву. Неизменная тяга к России заставляет его отказаться уехать на Запад. В 1940 г. он вместе с университетом переезжает в Вильнюс, где и проводит годы войны, не вступая в сотрудничество с немецкими властями, содействуя спасению евреев из вильнюсского гетто. В послевоенные годы всё более подвергался сталинским репрессиям: его увольняют из университета и он становится директором художественного музея, читая курс истории костюма в художественном институте и много пишет. 9 июля 1949 г. его арестовывают и в декабре этапировывают в воркутинские лагеря. В инвалидном лагере Абезь (у полярного круга), болея туберкулёзом, он создал около 10 небольших религиозно-философских сочинений, пользуясь славой духовного учителя у заключённых. Воплощая свою философскую идею о жертвенной кончине, он умер в лагерной больнице.

Основные труды: «Культура средних веков» (1914), «Восток, Запад, и Русская идея» (1922), «Философия истории» (1923), «О сомнении, науке и вере» (1925), «О личности» (1929-1937), «Поэма о смерти» (1991).

Темы его исследований непрерывно эволюционируют от истории к философской и богословской проблематике, затрагивая попутно вопросы теории, методологии и философии истории. Его философия зарождается из медиевистики (раздел исторической науки, изучающей историю средних веков), размышлений о природе истории и истории науки. Увлечение же схоластической философией приводит его к христианской догматике.

Карсавин уверен, что «когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти свои основания, она обнаруживает в глубине своей религиозную веру», ибо «основа нашего бытия, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастии к истине; только вероюможно окончательно обосновать знание». «Хочет или не хочет того

наука, но она, особенно же на вершине своей в качестве философии, исходит из некоторых основоначал, которые притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями от Абсолютном», то есть становятся на путь веры. Без обоснования в вере философия обрекает себя на то, чтобы быть «знанием гипотетическим», поэтому «желая оставаться философским (научным), философское знание обязано сказать: «философия должна быть служанкой богословия», «служанкой, но не рабой», ибо «богословие – стихия свободного познавательного искания» и если «эмпирически вражда религии с философией неизбежна, то вина здесь лежит на богословах, которые «недооценивают философского сомнения, вожделеют о рабской покорности. Пока существует этот дух деспотизма (у богословов) неизбежен и пафос свободы (у философов). Но вместе с защитой философии Карсавину чужда и секуляризация.

Свою философию Карсавин создаёт на основе концепции Абсолюта, который как вечный и неизмеримый принцип остаётся непостижимым. Карсавин пишет: «Космос в Боге становится Богом или Абсолютом». Идея «становящегося Абсолюта у Карсавина такова: «Мы мыслим Абсолютное – в Его отношении к нам, мыслим Безусловное, как нас обуславливающее, а потому и нами обусловленное»; «Бог должен определить и преодолеть свою конечность, то есть изначально быть совершенным двуединством бесконечности и конечности... тогда творение мира является возможным... Самоокончание Божества первее творения» (Философия истории).

Мировоззрение Карсавина развивается в русле метафизики всеединства, но дополненной понятием триединства под влиянием святоотеческой литературы и, прежде всего, Григория Нисского и Максима Исповедника. Триединство Карсавин рассматривает как совершенное бытие, отражающее божественную троичность, и одновременно диалектический процесс, который включает в себя эти моменты: «первовещество», «саморазъединение» и «самовосстановление» всех частей всеединства (Карсавин их называет «моментами» или «качествованиями») образуют сложную иерархическую конструкцию со структурой по «горизонтали» (как совокупность моментов одного порядка уровня сложности) и «по

вертикали» (где низшие части подсистем являют собой начало высшей подсистемы). При этом горизонтальные связи системы управляются принципами «сматывания – разматывания центра», где два момента объединены прямой связью, но через посредничество общего центра, а вертикальные связи системы подчиняются принципу стяжённости, когда высший момент как некоторое целое стяженно присутствует в низшем, в своей части, а низший стяженно актуализирует и индивидуализирует в себе высший. Таким образом, иерархическая модель всеединства Карсавина – это один из вариантов реализации ступенчатой парадигмы неоплатонизма, несмотря на то, что Карсавин хотел бы отойти от него.

Центральная стадия всеединства – «саморазъединение» – смерть. Бытие сотворённое, «тварь», есть бытие, получаемое от Бога или совершенного Троиинства. Отдавая бытие твари, Бог утрачивает собственное Бытие (принцип неучастности, недвоимости бытия) и своею волею избирает небытие, принимает жертвенную смерть ради твари. Акт любви Божией проявляется в наделении твари бытием. Поэтому сущность любви и её высшее проявление – жертвенная смерть как свободная отдача своего бытия другому и ради другого. Суть же назначения тварного бытия – воссоединение с Богом, это ответ твари на Божию жертву Собой, Своим бытием (добровольную жертвенную смерть, принятую из любви к Богу) В смерти тварь совершает всецелую самоотдачу Богу и сливается с Ним и с Ним, обретая воскрешение и обожение, становится Самим Богом.

Страдание – это «частичная смерть». Оно необходимо для того, чтобы почувствовать смысл наслаждения. Всякое страдание сопряжено с распадом и этим приближает к смерти. Но только путём страдания можно приблизиться к Абсолюту, ибо только так сохраняется динамика вечности: «Совершенно напрасно люди воображают, что они хотят только жить, а умереть вовсе не хотят». Он считает, что человеку свойственно глубинное влечение к смерти, но не как к саморазрушению, а как потребность возвыситься над природной реальностью и обрести мир как реальное жизненное всеединство.

Так метафизика всеединства принимает форму учения о

любви, смерти и жертве, и таким образом переводится в дискурс личного бытия и прямо воплощает основной принцип христианского вероучения: «Бог есть любовь» и в основной принцип христорогии (кенотизм) – самоотдача и жертвенность, вплоть до крестной смерти, ибо без смерти не может быть ни полной любви, ни полного бытия, что в сжатом виде выражено в формуле «Жизнь через смерть» («О личности», «Поэма о смерти»).

Таким образом, в философии всеединства Карсавина онтологический процесс охватывает Бога и мир как целокупное единство и представляет собой сцепление двух симметрических триад, сообразную «двойную спираль». Первая спираль «бытие – небытие – бытие Бога», и вторая спираль «небытие – бытие – небытие твари», которые накладываются друг на друга.

В своей философии личности Карсавин исходит из трактовки её как «телесно-духовного, определённого неповторимо-своеобразного и многовидного существа». Личность раскрывается как самоединство, находящееся в постоянном взаимопереходе саморазъединения и самовоссоединения. Телесное начало в личности Карсавин рассматривает как необходимость и множественность, а духовное – как свободу и единство. Он различает два типа личности – индивидуальную и симфоническую, которая представляет собой «двуединство» личности с инобытием. Особым подвигом симфонической личности является социальная личность, суть которой состоит в единении с другими личностями. Он их называет «индивидуации» социальной личности). Карсавин различает следующие типы социальной личности: эфемериды (случайные общения незнакомых людей, привлечённых друг к другу одним чувством – импульсом толпы), периодические (учёное или другое общество, съезд и т.п.), постоянные (профессиональный коллектив, семья, народ, социальная группа, культура). В человеческом сообществе каждая симфоническая социальная личность является «стяженным», несовершенным выражением высшей божественной личности. Кроме того, Карсавин рассматривает всеединую симфоническую личность как иерархическое единство симфонических личностей разного порядка.

Каждая личность обладает абсолютным единством, как моментом самораскрытия человечества (а через него и всего мира) и как «индивидуализацией» человечества, которая не вечна и требует «усовершенствования». Несовершенство социальных личностей преодолевается через единение с Божественной реальностью как носителем единства. Назначение личности и смысл её существования – движение к совершенству, которое предполагает осознание себя как свободно осуществляющей своё восхождение к высшей личности. Однако, каждая социальная личность выполняет возложенное на неё высшей личностью задание (функцию), от чего зависит полнота её жизни. Только социальные личности, такие как народ, семья и др., обладающие широкими функциями, могут достигнуть высшей степени бытия.

Задачи философии истории Карсавин рассматривал как выявление основных начал человеческого бытия. Историю же он представлял как «развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта» («Философия истории»). При этом взаимоотношения между отдельными социальными личностями – это проявление высшей личности, которая по-разному актуализируется в разные моменты. Поэтому смысл истории как науки – раскрыть внутреннюю целостность единой социальной жизни. Он критикует взгляд на общество как механический агрегат «автоматизированных» индивидов. Он рассматривает власть как проявление абсолютного и надэмпирического начала.

Так Карсавин строит систему Всеединства, в которой человек и космос смыкаются в единство, единятся в «вечном». Его система превращается в софиологический монизм, ибо здесь победуеторжествует философия (при всём своём подчинении богословию), так как богословие включается фактически в философию.

3. Философская концепция А.Ф. Лосева

Алексей Фёдорович Лосев (1893-1988) – философ, филолог, культуролог, переводчик. Вырос в интеллигентной семье, в атмосфере интенсивной духовной жизни. Учился одновременно на историко-филологическом и философском

факультетах Московского университета. В 1914 г. был послан в Берлин для продолжения учёбы. С начала первой мировой войны вернулся в Россию. В 1911 г. посещал Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва, участвовал в работе Вольной Академии духовной культуры (основанной Н. Бердяевым и закрытой в 1922 г.). В 1919 г. Лосев избран профессором Нижегородского университета, затем действительным членом Академии художественных наук и профессором Государственного университета музыкальных наук. С 1922 по 1929 гг. Лосев преподаёт эстетику в Московской консерватории. В 1939 г. появляется ряд публикаций с резкой критикой его работы «Диалектика мифа» (Л.А. Коганович, М. Горький и др.), где Лосев характеризовался как мракобес, реакционер, монархист, черносотенец и классовый враг. Оргвыводы привели к аресту и трудовому перевоспитанию в лагере на Беломорканале. После освобождения в 1933 г. в течение 23 лет произведения Лосева по философии не печатались. Лосев в течение почти 20 лет занимался педагогической деятельностью исключительно в области классической филологии. В 1943 г. по совокупности работ ему присвоили степень доктора филологических наук. В 1944 г. за «идеализм» и «пропаганду Гегеля» ему запрещают преподавание в МГУ, и с того времени до кончины он работает в МГПИ им. Ленина. С начала 50-х годов начинается период его философского творчества. Печататься Лосев начал после смерти Сталина, когда было опубликовано около 100 научных работ (около 30 монографий). Пройдя через тяжёлые жизненные испытания – тюрьмы и лагеря, изъятие рукописей, разрушение дома во время войны и, наконец, потерю зрения, - Лосев продолжал творить до последних дней своей жизни.

Основные труды: «Философия имени» (1927), «Диалектика числа у Платона» (1928), «Диалектика мифа» (1930), «Античная мифология в её историческом развитии» (1957), «Античная музыкальная эстетика» (1961), «Введение в общую теорию языковых моделей» (1968), «Проблема символа и реалистическое искусство» (1977), «Античная философия

истории» (1977), «Эстетика Возрождения» (1978), «История античной эстетики» в 6 тт. (1963-1980), «Знак, Символ. Миф» (1982), «Языковая структура» (1983), «Владимир Соловьёв и его время» (1990).

Лосев не считал себя идеалистом в буквальном смысле слова, но он как минимум, сочувственно относился к религиозно-идеалистической философии. При анализе философской концепции Лосева необходимо иметь в виду, что использование марксистской терминологии, как вынужденного шифра, усложняет видение истинной авторской позиции и делает объективно сложным и «непрозрачным» его тексты. Лосев слишком явно вынужден прятать свои подлинные мысли и избегать ясной и прямой формы изложения своей системы. Его метафизический идеализм прикрыт сложным феноменологическим анализом, а его религиозное восприятие космоса, его «софиологические» идеи выражены как бы «между прочим». Сегодня в связи с посмертным опубликованием архивных материалов Лосева с непосредственно богословским содержанием, который хранился у его вдовы А.А. Тахо-Годи, возникает возможность более адекватно проанализировать философское наследие Лосева.

Лосев в весьма запутанных выражениях вводит изначальное для него учение об Абсолюте как Субъекте: «мы с диалектической неизбежностью приходим к понятию... сверхумного мышления, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом моменте чистого и раздельного мышления». Субъект «сверхумного мышления всё содержит в себе» («Философия имени»). При этом Лосев нигде не употребляет слова «Бог». Если есть Абсолютный Субъект, то есть и душа мира – субъект мира.

Религиозно-философские искания Лосева, на всю жизнь пленённого учением Платона, связаны, прежде всего, с имяславием – одним из древних мистических движений православия, которое было основано на особом почитании и истолковании имени Божьего как истока религиозного опыта. Лосев доказывает, что имяславие берёт начало в ряде священных текстов Ветхого завета, где имя Божие является силой и энергией, неотделимой от самого Бога. А в Новом за-

вете всякий, кто призовет имя Господне, спасается, ведь имя есть местопребывание божественных энергий. Апофеозом имяславия Лосев считает исихазм, утверждающего единение человека с Богом через «очищение» сердца слезами и самососредоточение сознания, и включающего в себя учение о вознесении к божественной сущности, благодаря молитве, основанной на произнесении имени Божьего, когда в душе молящегося «гаснет все относящиеся к Богу единичные образы и мысли, и имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе». Лосев выделяет три уровня в учении имяславия: опытно-мистический, философско-идеалистический и научно-аналитический. Предлагая своё видение проблемы молитвенного исследования, он говорит о том, что человек как «существо, растерзанное злой бесконечностью становления и извратившее себя грехом, не может непосредственно приобщиться к Божественной сущности, но способен улавливать божественные энергии, «высочайшая и величайшая из которых – это имя Божие». Соединение с Богом – «это связь человека с Его световыми энергиями, с Его именем», и поэтому человек стремится стать «чистым восприемником сладчайшего имени Иисуса», что требует, прежде всего, борьбы со своими дурными помыслами, наполняя жизнь нравственным содержанием. Он считал, что назвать вещь своим именем – это значит выделить её из хаотического потока жизни и сделать осмысленным её пребывание в мире.

Лосев отстаивает мысль о том, что Бог непознаваем, но сообщим. Залог общения между Богом и тварным миром – коммуникативная энергия Первосущности, причём сама энергия тоже понимается коммуникативно, а функциональным синонимом энергии выступает понятие смысла, но не как сущности вещи, а как смысла, изначально подготовленного к «сообщению». Причём личность, в отличие от вещи, понимается, но понимается не непосредственно, а через символы. «Непосредственное» понимание абсурдно, ибо исчезает сам момент общающихся личностей. Поэтому вещь познаётся, а личность понимается. Внекоммуникативное понимание символа – это платонизм, когда смысл символа интегрировался не как сообщение (= энергия) сущности, а как сама

сущность.

Для Лосева «Философия имени есть самая центральная и основная часть философии». Без имени в бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы». «Именем и словами, - утверждает Лосев, - создан и держится мир». Он приходит к выводу, что «сама сущность есть не что иное как имя: имя, слово, как раз есть то, что есть сущность для себя и для всего иного». А это значит, что «и весь мир. Вся вселенная есть имя и слово... космос есть лестница разной степени словесности», «разная степень смысла, разная степень сущего бытия».

Для Лосева, в его учении, было особым моментом рассмотрения место встречи «смысла человеческой мысли и имманентно присущего «смысла» предметного бытия. Лосев утверждал, что всё в мире, включая и мёртвую природу, есть смысл. Поэтому философия природы и философия духа объединяются в философию имени как самообнаружении смысла. Имя же в своём законченном выражении – это «идея», которая улавливает и очерчивает «эйдос» как существо предмета. Лосев придаёт имени онтологический статус: явленная сущность есть Слово. Значит, весь мир – имена и слова, образующие саморазвивающуюся систему. Имя обретает наибольшую полноту и глубину, когда охватывает сокровенный «мистический» слой бытия, то есть когда раскрывается в мифе, который представляет собой не вымысел, а, напротив, наиболее полную форму самораскрытия и самопознания реальности. Если формальная логика расчленяет элементы, то диалектика обеспечивает связь между категориальными элементами. Выше их мифология – «полное и совершенное познание, которое имеет дело с живыми существами и с живым миром, помимо всяких абстракций». Так философия имени у Лосева совпадает с диалектикой самосознания бытия и философией вообще, так как имя, понятое онтологически, является вершиной бытия, достигаемой в его имманентном самораскрытии.

Лосев подчёркивает значение диалектики, понимая её как «логическое конструирование эйдоса», который он понимал как «законченный логический образ вещи», содержа-

щий «слияние противоречивых свойств, органически пре-
вращённых в живой, реальный организм вещи». Эйдос вещи
как органически целое взаимопроникнут противоположно-
стями. Слова – внешняя видимость эйдоса вещи. Эйдос, дос-
тигший выражения в телесном «инобытии», есть внешний
мир, слова. Отсюда Лосев делает вывод, что весь мир есть
слово: «Всё бытие есть то более мёртвые, то более живые
слова... Человек – слово, животное – слово, неодушевлён-
ный предмет – слово. Ибо всё это – смысл и его выражение».

Лосев вносит свой вклад в философию математики и фи-
лософию музыки. Разрабатывая категории времени и станов-
ления, он связывает время с числом. Время расчленяет и упо-
рядочивает бытие, создавая условия для существования ра-
зума. Логическое конструирование числа даёт математика, а
музыка конструирует число в сознании, делая это, в отличие
от математики, выразительно-символически. Поэтому бытие
математики и музыки идеально. Музыка – искусство време-
ни, а время в своей сущности – становление. Особенность
музыкального воздействия на человека в том, что она даёт
возможность чувственного восприятия становления.

В концепции Лосева символ вещи – это принцип её кон-
струирования или её порождающая модель. Миф же для него
«есть в словах данная чудесная личностная история», раз-
вёрнутое магическое имя («Диалектика мифа»).

Вся философия Лосева рассматривается под знаком диа-
лектики мифа. Занимаясь историей русской философии. Ло-
сев выявляет её античные истоки: «Русская философская
мысль, развивающаяся на основе греко-православных пред-
ставлений, в свою очередь, во многом заимствованная у ан-
тичности, кладёт в основание всего Логос... Русская само-
бытная философия представляет собой непрекращающуюся
борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и вос-
точно-христианским, конкретным, богочеловеческим Лого-
сом и является беспрестанным постоянно поднимающимся
на новую ступень постижением иррациональных и тайных
глубин космоса конкретным и живым разумом».

Вопросы для самоконтроля

1. Продолжает ли П. Флоренский учение о Софии?
 - а) да;
 - б) нет.
2. Какой признак, по учению П. Флоренского, не характерен культуре Возрождения (как субъективному типу)?
 - а) раздробленность;
 - б) индивидуализм;
 - в) сенсуализм;
 - г) соборность;
 - д) иллюзионизм;
 - е) аналитичность.
3. Свою философию Л.П. Карсавин создаёт на основе:
 - а) концепции идеального;
 - б) концепции Абсолюта;
 - в) концепции духовности.
4. Что является центральной стадией всеединства у Л.П. Карсавина?
 - а) жизнь;
 - б) смерть;
 - в) бессмертие.
5. Религиозно-философские искания А.Ф. Лосева связаны:
 - а) с имяславием;
 - б) с имяборчеством.
6. Вся философия А.Ф. Лосева рассматривается под знаком:
 - а) диалектики сознания;
 - б) диалектики универсума;
 - в) диалектики мифа.
7. Взаимоотношения между отдельными социальными личностями – это, по Л.П. Карсавину:
 - а) проявление отдельной личности;
 - б) проявление высшей личности;
 - в) проявление социума.

Вместо заключения

До конца 80-х годов XX века в течение длительного времени в России господствовала официальная марксистская философия, которая была смесью идеологии, социологии, политики и в минимальной степени собственно философией. Развитие свободной философской мысли было фактически заторможено на несколько десятилетий. Религиозная и философско-идеалистическая мысль в стране находилась в подполье. Иногда под видимостью марксистской философии в научной литературе появлялись позитивистские, иррационалистические и даже религиозные идеи. В начале 90-х годов в связи с перестройкой началась усиленная пропаганда русской религиозно-идеалистической философии, возникла даже «мода» на В. Соловьёва, П. Флоренского, Н. Бердяева и др.

Для одних отношение к любой философской системе, претендующей на всеохватность, что в полной мере было присуще русской религиозной философии, нередко вызывает раздражение у тех, кто пытается разобраться в ней. Для других глубокие религиозные рассуждения до сих пор вызывают только приступ атеистического неприятия её с отторжением любого желания увидеть в ней то духовное начало, которое заложено в самом менталитете русского человека.

Но никакая современная дань «моде» на русскую религиозную философию не может закрыть любому, жаждущему постигнуть истину, возможность насытиться поиском веры, смысла и способов избавления от экзистенциальной тревоги и пустоты. Поиск Истины – потребность человека, служащая ему, которая, в конечном счёте, и есть часть жизни. Русская религиозная философия – это тоже поиск Истины, поиск духовного основания мира и человека.

Указатель имён

Аксаков Константин Сергеевич (1817-1860).....	42
Алексеев Сергей Алексеевич, псевд. Аскольдов (1841-1945).....	138
Бакунин Пётр Александрович (1820-1900).....	134
Бердяев Николай Александрович (1874-1948).....	189
Бровкович Александр Иванович, архиепис. Никанор (1827-1891)...	133
Булгаков Сергей Николаевич, о.Сергий (1871-1944).....	183
Бухарев Александр Матвееич, архимандрит Феодор.....	53
Введенский Александр Иванович (1856-1925).....	142
Величковский Панасий (старец) (1722-1794).....	26
Волоцкий Иосиф (1439-1515).....	17
Вышеславцев Борис Петрович (1877-1954).....	195
Гизель Иннокентий (1600-1683)	23
Гессен Сергей Иосифович (1887-1950).....	147
Гоголь Николай Васильевич (1809-1852).....	30
Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович (1813-1889).....	50
Голубинский Фёдор Александрович (1797-1854).....	47
Грек Максим (в миру Михаил Триволис) (1470-1556).....	18
Григорьев Апполон Александрович (1822-1864).....	7
Гурвич Георгий Давидович (1894-1965).....	145
Дебольский Николай Григорьевич (1842-1918).....	133
Достоевский Фёдор Михайлович (1821-1881).....	76
Задонский Тихон (святой) (1724-1783).....	25
Заточник Даниил (XII-XIII вв.).....	11
Зеньковский Василий Васильевич (1881-1962).....	226
Илларион Киевский (X-XI вв.).....	10
Ильин Иван Александрович (1882-1954).....	222
Карпов Василий Николаевич (1798-1867).....	48
Карсавин Лев Платонович (1882-1952).....	243

Киреевский Иван Васильевич (1800-1856).....	37
Козлов Алексей Александрович (1831-1900).....	136
Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич (1828-1891).....	119
Курбский Андрей (1528-1583.).....	18
Лапшин Иван Иванович (1870-1955).....	146
Леонтьев Константин Николаевич (1831-1891).....	59
Лопатин Лев Михайлович (1855-1920).....	139
Лосев Алексей Фёдорович (1893-1988).....	248
Лосский Николай Онуфриевич (1870-1965).....	202
Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865-1941).....	155
Могила Пётр (XVII в.).....	22
Несмелов Виктор Иванович (1863-1937)	126
Никон, патриарх (в миру Никита Минов) (1605-1681).....	20
Новгородцев Павел Иванович (1866-1924).....	170
Палама Григорий (1296-1359).....	14
Петров Аввакум, протопоп (1621-1682).....	20
Пирогов Николай Иванович (1810-1881)	55
Полоцкий Семеон (1629-1680).....	23
Розанов Василий Васильевич (1856-1919).....	153
Самарин Юрий Фёдорович (1819-1876).....	40
Сковорода Григорий Саввич (1722-1794).....	26
Скорина Франциск (1490-1551).....	22
Славинецкий Епифаний, иеромонах (нач.XVII-1675).....	24
Соловьёв Владимир Сергеевич (1853-1900).....	90
Сорский Нил (ок. 1433-1508)	15
Страхов Николай Николаевич (1828-1896).....	71
Тареев Михаил Михайлович (1866-1934).....	127
Толстой Лев Николаевич (1828-1919).....	65
Трубецкой Евгений Николаевич (1863-1920).....	164
Трубецкой Сергей Николаевич (1862-1905).....	161

Туровский Кирилл (X-XI вв).....	10
Фёдоров Николай Фёдорович (1828-1903).....	110
Феофан, архим. (в миру Пётр Семёнович Авсенов) (1810-1852).....	50
Федотов Георгий Петрович (1886-1951).....	216
Филофей, старец (XVI в.).....	17
Флоренский Павел Александрович, о.Павел (1882-1937).....	236
Флоровский Георгий Васильевич, о.Георгий (1893-1979).....	231
Франк Семён Людвигович (1877-1950).....	209
Хомяков Алексей Степанович (1804-1860).....	33
Челпанов Григорий Иванович (1863-1936).....	144
Чичерин Борис Николаевич (1828-1904).....	131
Шестов Лев Исаакович (Шварцман) (1866-1938).....	175
Экзарх Иоанн Болгарский (XIII век).....	8
Эрн Владимир Францевич. (1882-1917).....	173
Юркевич Панфил Данилович (1827-1874).....	51

Ключи ответов к тестам

Лекция 1.

1. - а; 2. - а; 3. - б; 4. - а; 5. - б; 6. - д; 7. - б.

Лекция 2.

1. - в; 2. - а; 3. б; 4. - в; 5. б; 6. - в; 7. - а; 8. - в.

Лекция 3.

1. - б; 2. - а; 3. - а; 4. - в; 5. - б.

Лекция 4.

1. - а; 2. - б; 3. - б; 4. - а; 5. - в; 6. - г; 7. - в.

Лекция 5.

1. - б; 2. - в; 3. - а, б, в; 4. - а; 5. - в; 6. - б; 7. - а.

Лекция 6.

1. - а; 2. - а; 3. - б; 4. - б; 5. - а; 6. - а.

Лекция 7.

1. - г; 2. - е; 3. - д; 4. в; 5. - а; 6. - б; 7. - в.

Лекция 8.

1. - а; 2. - г; 3. - а; 4. - а; 5. - а; 6. - а.

Лекция 9.

1. - г; 2. - б; 3. а; 4. а.

Лекция 10.

1. - а; 2. - а; 3. - а; 4. - а; 5. - в; 6. - а; 7. - а; 8. - в; 9. - а

Лекция 11.

1. - в; 2. - б; 3. - б; 4. - а; 5. - а. 6. - а; 7. - б.

Лекция 12.

1. - а; 2. - а; 3. - а; 4. - б; 5. - а.

Лекция 13.

1. - е; 2. - а; 3. - а; 4. - а; 5. - в; 6. - а; 7. - а.

Лекция 14.

1. - а; 2. - а; 3. - б; 4. - б; 5. - а; 6. - а; 7. - а.

Лекция 15.

1. - б; 2. - а; 3. - а; 4. - а; 5. - а; 6. - а; 7. - в.

Лекция 16.

1. - а; 2. - г; 3. - б; 4. - б; 5. - а; 6. - в; 7. - б.

Литература

1. Аксаков И.С., Аксаков К.С. Литературная критика. М., 1982.
2. Бакунин П.А. Запоздалый голос сороковых годов. СПб, 1881
3. Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8.
4. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.,1990.
5. Бердяев Н.А. О русской философии // Собр. соч.: В 2-х т. Свердловск, 1991.
6. Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990.
7. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990.
8. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства // Собр. соч.: В 2-х т. М., 1994.
9. Брокович А.И. Позитивная философия. В 3 тт., т.2, М., 1888
10. Брокович А.И. Христианское воззрение на искусство как на изящество в жизни// Странник, 1885, № 11
11. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994.
12. Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
13. Булгаков С.Н. философия хозяйства. М., 1990.
14. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994, № 1.
15. Вехи / Из глубины. М., 1991.
16. Введенский А.Н., Лосев А.Ф., Родлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
17. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.,1994.
18. Гаврюшин Н.К. Русская философия и религиозное сознание // Вопросы философии. 1994. № 1.
19. Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли философом // ТОД РЛ. Т. XXV. М.-Л., 1970
20. Гапактинов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2 изд. Л., 1981.
21. Голубинский Ф.А. Лекции философии. М., 1984, вып. 1

22. Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1.
23. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990.
24. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
25. Дети эмиграции. Воспоминания. М., 2001.
26. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. М., 1956. Т. 4.
27. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995.
28. Зеньковский В.В. История русской философии // Собр. соч.: В 4-х т. Л., 1991.
29. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997.
30. Ильин В.В. История философии. – СПб.: Питер, 2005
31. Ильин В.В., Солнцев Н.В., Чалов Н.М. Русская философия в лицах. М., 1997.
32. Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.
33. Истрин В.Н. «Хроника Георгия Амартола» в древнем славянорусском переводе. Т.1. Л., 1920-1930
34. Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. 1995. № 2.
35. Карпов В.Н. Введение в философию. СПб, 1840
36. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992.
37. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1998.
38. Киреевский И.В. Собр. Соч. В 2-х тт., – М., 1911
39. Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991.
40. Краткий словарь по философии. – Минск: Харвест. - 2007
41. Кудрявцев-Платонов В.Д. Основатель системы трансцендентального монизма// Вопросы философии и психологии, 1888, № 14-15.
42. Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения, тт.1-3, т.1. Вып.1, Сергиев Посад, 1889
43. Свое слово// Философ, сб. в 5-ти вып. Киев, 1888-1898.
44. Лазарев В.Н. Новгородская иконопись. М., 1981.
45. Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1994.
46. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч.1, М., 1886

47. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999.
48. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
49. Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
50. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
51. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992.
52. Мережковский Д.С. Тайна Запада. Атлантида-Европа. М., 1992.
53. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000.
54. Несмелов В.И. Наука о человеке: Метафизика жизни и христианского откровения. В 2-х тт., - Казань
55. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.
56. Новейший философский словарь. – Изд. 2-е – Ростов-н/Д: Феникс, 2006.
57. Новиков А.И. История русской философии. СПб., 1998.
58. Поляков Л.В. Вечный спор и современные проблемы // Вопросы философии. 1995. № 2.
59. Проблемы изучения истории русской философии и культуры. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1988. № 9.
60. Пустарнаков В.Ф. Снова примат религиозной идеологии? // Вопросы философии. 1995. № 2.
61. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М., 1990.
62. Розанов В.В. Сочинения. М., 1990.
63. Русская идеалистическая философия: Словарь /Под ред. М.А. Маслина. М., 1995.
64. Русская философия: малый энциклопедический словарь. М., 1995.
65. Русские достопримечательности. Ч.1., М., 1915
66. Русский космизм // Сб. под ред. Семеновы и Гачевой. М., 1993.
67. Самарин Ю.Ф. Соч., тт.1-10, М., 1911
68. Скобцева Е.Ю. Мирозерцание Владимира Соловьёва. Paris: УМСА–press, 1929
69. Сковорода Г.С. Собр. соч.: В 2-х т. М., 1973.
70. Соловьев В.С. Неподвижно лишь солнце любви. М., 1990.
71. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2-х т. М., 1990.

72. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
73. Страхов Н.Н. О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). СПб., 1887
74. Тареев М.М. Основы христианства: Система религиозной мысли. В 5 тт. Сергиев Посад, , 1910
75. Толстой Л.Н. Собр.соч. В 22 т.– М., 1984
76. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С Соловьева. Собр. соч.: В 2-х т. М., 1995.
77. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
78. Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994
79. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1900.
80. Фараджев К.В. Владимир Соловьев: Мифология образа. М., 2000.
81. Фараджев К.В. Русская религиозная философия. М., 2002.
82. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4-х т. М., 1995.
83. Федотов Г. П. Судьба и грехи России // Собр. соч.: В 2-х т. СПб., 1991
84. Философы России XIX-XX вв. М., 1992.
85. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1994.
86. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
87. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
88. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
89. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской мысли // Вопросы философии, 1988, № 9.
90. Хомяков А.С. Собр. соч.: В 2-х т. М., 1994.
91. Чаадаев П.Я. Собр. соч.: В 2-х т. М., 1991.
92. Шапошников Л.Е. Русская религиозная философия XIX-XX вв. М., 1922.
93. Шестов Л.И. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991.
94. Шлет Г.Г. Сочинения. М., 1989.
95. Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.
96. Copleston F.C. Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame (USA), 1986.