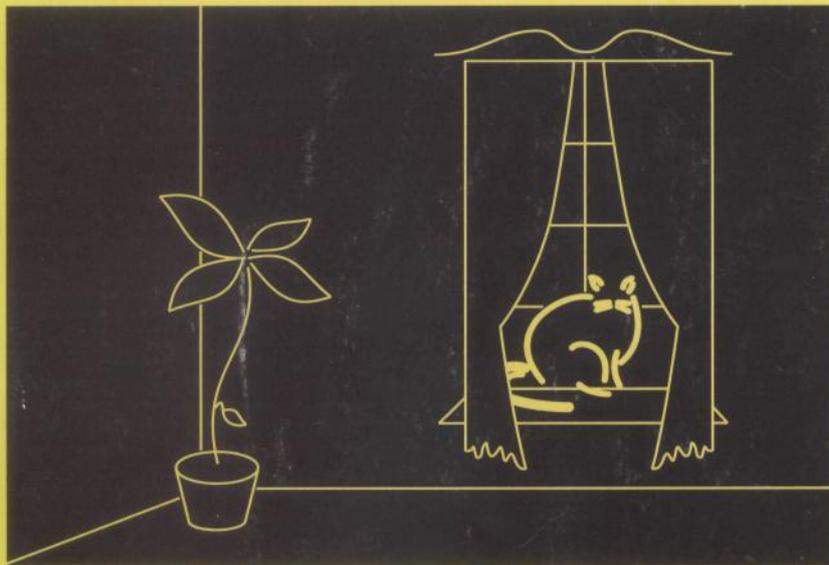


H-73

А. И. НОВИКОВ

История русской философии



А. И. НОВИКОВ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ X-XX ВЕКОВ

●

*Рекомендовано Министерством общего
и профессионального образования
Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений,*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1998

ББК 87.3
Н73

А. И. Новиков

Н 73 История русской философии X - XX веков /Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко/ СПб.: Издательство «Лань», 1998. – 320 с.

ISBN 5-8114-0071-3

В данной книге показаны основные этапы истории русской философской мысли, начиная с X века, национальные истории ее становления. Показано влияние славянской мифологии, болгарской книжности, византийской духовной культуры и особенно православия на ее становление. Через всю книгу проходит идея самобытности русской философской мысли, которая, не отгораживаясь от мировой философской мысли, впитала в себя многие ее идеи в соответствии с интересами и потребностями российского общества.

ББК 87.3

Редакционная коллегия
"Мир философии"

Ю. Н. Солонин,
А. А. Ермичев, С. Н. Иконникова,
А. С. Колесников, Б. В. Марков,
В. Т. Пуляев, Ю. В. Перов,
А. Б. Рукавишников, Ю. А. Сандулов

***Охраняется законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
запрещается без письменного разрешения издателя.
Любые попытки нарушения закона будут
преследоваться в судебном порядке.***

Генеральный директор *А. Л. Кноп*
Директор издательства *О. В. Смирнова*
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*
Выпускающий *С. В. Николаева*
Компьютерная верстка *С. Л. Капитанский*

ЛР № 065466 от 21.10.97 г.

Сдано в набор 20.01.98. Подписано в печать 12.02.98. Формат 60X88 1/16.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Печ. л. 10. Тираж 10000 экз.
Заказ N8 1718.

Издательство «ЛАНЬ».
193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, 1.

© Издательство «Лань», 1998

© А.И.Новиков. 1998

© Издательство «Лань».

художественное оформление. 1998

ВВЕДЕНИЕ

Русская философия насчитывает тысячу лет – десять веков – своего существования. Ее начало восходит ко времени Киевской Руси, ее развитие продолжалось в двадцатом столетии и в пределах советского государства, и за его границами, в русском Зарубежье. Вполне естественно, что необходимо осмыслить, в чем состоит национальное своеобразие русской философии, определить конкретные проявления этого своеобразия. Оно проявляется не в языке философских сочинений. Ведь многие из них написаны на старославянском (в Киевской Руси), на немецком и по-латыни (в XVIII веке, напр., ряд статей и писем М. Ломоносова), по-французски (письма Чаадаева), по-английски (историко-философская работа Н. Лосского). Национальному своеобразию философии никак не препятствовала национальная, этническая принадлежность ряда русских философов. Так, Максим Грек был греком, Ф. Прокопович – украинцем, А. Кантемир – молдаванином, Л. Шестов – евреем. Но все они были русскими философами.

Русская философия с первых веков ее существования была приобщена к восточноевропейской и западноевропейской традиции философской мысли, через византийскую литературу – к античной Греции – Платону, Аристотелю; к философии Нового времени, идеям Просвещения, Канта, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Ницше и многих других.

И все же русская философия обладает своеобразием, отразившим и особенности русской истории, и образа мысли, психологии народа, роли мифологии, религии в формировании этой психологии.

Таким своеобразными чертами является внеуниверситетская свободная форма философствования (письма, поучения, размышления, молитвы, религиозные тексты, статьи), особая роль нравственных и эстетических мотивов, связь с литературой, с искусством вообще, идеи мессианизма, утопизма, особая роль космических идей и предчувствий. Все эти черты по-разному и в разных сочетаниях проявлялись на протяжении тысячелетия. Хотя в последние десятилетия (20 - 80 годы XX века) своеобразные черты стирались, а история русской мысли сужалась, деформировалась, тем не менее эти черты не исчезли, и, изучая историю русской философской мысли, мы должны их учитывать, не «подгоняя» русскую мысль под единый общеевропейский стандарт.

...Сотни имен, тысячи книг, многоцветие идей, горячие битвы, разводящие мыслителей по враждующим станам.

Сложная, трагическая, напряженная история русской философии еще не получила достаточного целостного отражения в литературе. Слишком часто мы уподоблялись тем, высмеянным Герценом, ученым мужам, которые так близко подходили к храму науки, что видели лишь отдельный кирпич и не видели храма в целом.

Необычайный рост общественного интереса к истории русской философии, наблюдаемый сегодня, сам по себе является историко-философским и социально-психологическим феноменом, который заслуживает осмысления и еще ждет своего освещения.

Этот взлет интереса можно понять только в контексте более общего процесса осмысления нашим обществом своего исторического прошлого. В поисках ответов на вопросы о корнях утопизма, упрощающей прямолинейности, утраты нравственных критериев и в то же время в поисках духовных опор, нравственных идеалов, истоков национальной гордости, далекой от самолюбования, мы все пристальнее вглядываемся в историю философской мысли России. Ищем в ней ответов на мучительные вопросы современности. Восприятие русской философии, в том числе и такого, творчески богатого периода ее развития, как рубеж XIX - XX вв., является сложным. Сложность этого восприятия определилась не только тем, что действует общий закон исторической перспективы – недавнее прошлое познается хуже давно прошедшего, – но и искусственными преградами – насильственной высылкой цвета философской мысли за пределы России, жесткой политизацией всех оценок («религиозные

мракобесы», «рenegаты марксизма», «белоземгрантские идеологи»).

Многолетнее замалчивание русского идеализма наносило значительный и ощутимый ущерб развитию нашей философской мысли, да и всей духовной культуре.

Но отсюда ни в коей мере не может следовать вывод о возможности такого же замалчивания или принижения материалистических или рационалистических традиций русской философии. Нельзя механически менять знак минус на знак плюс, подменять, образно говоря, идеализацию Чернышевского идеализацией Бердяева.

Русская философия вышла за рамки традиционных проблем академической философии, она – неотъемлемая часть русской культуры, она тесно связана с искусством и религией, моралью и политическими идеями.

Особое значение приобретают такие характеристики русской философии, как ее неразрывная связь с литературой и религией, значительное место в которой занимают внерациональные формы познания мира, например интуиция, и в особенности такая черта, как выдвигание нравственной оценки людей, их деяний, событий, в том числе социальных и политических, на первый план. Все эти черты действительно выражают национальное своеобразие русской философии, при условии, что ее развитие не противопоставляется общим чертам философской мысли других народов и сама русская философия не возвышается искусственно как самая «высшая» и «глубокая».

Каковы же черты национального своеобразия русской философской мысли? Интерес к обществу и человеку в нем органически присущ русской философской мысли, более того, самой сущности народного мироощущения.

Эта исходная, далеко не всегда рационально осознаваемая и тем более формулируемая установка нашла свое отражение в том, что в русской философии, во всяком случае, в лучших ее творческих, а не школярских, не эпигонских образцах, не получили широкого развития ни абстрактно-логические построения, ни индивидуализм.

Русские философы различных ориентации – Белинский и Герцен, но также Достоевский и Соловьев отстаивали идеи личности, но никогда не доходили до абсолютизации личного «я», не ставили его выше морали.

О развитии русской социально-философской мысли лучше всего могут сказать сами ее творцы.

Ценнейшее свидетельство – статья С. Франка «Сущность и ведущие мотивы русской философии», напечатанная впервые в Германии в 1925 году. Изгнанный незадолго перед этим из своей родной страны, Франк, как и Бердяев, оставался русским мыслителем. Его до конца дней волновали судьбы русской философской мысли, он стремился раскрыть западному читателю совершенно неизвестную тому область духовной культуры – русскую философскую мысль, опровергнуть ложное мнение, будто философия в России – это копия классических философских систем – шеллингеанства, гегельянства, кантианства... Конечно, идеи немецких и других западноевропейских философов были распространены в России. Но все же оригинальная, самобытная философия существует в России, и ее высшее достижение относится ко второй половине XIX - началу XX века. Франк совершенно справедливо подчеркивает, что нельзя сводить философию лишь к науке, к научно-систематическому исследованию. Истина, замечает он, может быть постигнута совершенно необязательно в «логических связях и благообразной систематичности». Русская философия, по Франку, это «сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении». Поэтому русская философия – это и художественная литература, пронизанная глубоким философским восприятием жизни – Достоевский, Толстой, Тютчев, Гоголь. Это и свободно написанная статья, посвященная философской теме, связанная, как отмечает Франк, с «новой проблемой исторической, политической и литературной жизни». Тем самым утверждается место и социально-философской мысли. Франк прямо говорит: «Философия истории и социальная философия... – вот главные темы русской философии». Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, говорит он, относится к этой области. Для русских мыслителей характерно то, что кроме понятия «истина», которое есть во всех языках, они пользуются и таким непереводаемым словом, как «правда». Это, по Франку, слово ключевое. В нем тайна и смысл национальной русской философии. Русский мыслитель – от простого богомольца до Достоевского, Толстого и Соловьева – всегда ищет правду. Ведь правда – это не только истина – теоретически верный образ мира. Правда – это нравственные основания жизни, это духовная сущность бытия. Правду ищут не ради абстрактного познания, а для того, чтобы «преобразить мир, очиститься и спастись». Вот эти-то поиски правды и отличают самых глубоких русских философов. Среди них Франк называет славянофилов Хомякова и Киреевского, их оппонентов: Чаадаева, «гениального мыслителя» Константина Леонтьева, Герцена,

Соловьева. Называет Франк и своих современников – Петра Струве, Бердяева, Карсавина. Они были вынуждены покинуть свою родину, творили на Западе, но оставались, как и Франк, настоящими русскими философами.

Поиски правды-истины определяли и формы, в которые отливалась русская философская мысль. Это всегда спор, диалог. В этих бесконечных спорах и рождалась истина-правда. Действительно, нестяжатели и иосифляне, масоны и материалисты, Пушкин и Чаадаев, славянофилы и западники, почвенники и революционные демократы, Соловьев и Данилевский, марксисты и народники – спорам не было конца в русской социально-философской мысли.

В XIX столетии, не говоря уже о декабристах и революционных демократах, вся страсть которых была направлена на обоснование необходимых перемен в общественном и государственном строе, но и философы, занимавшиеся тонкими проблемами духовной жизни, мистической связи человека с Богом, не обходили социальных проблем. У славянофилов Киреевского и Хомякова, у теистов Гогоцкого и Голубинского, у позитивистов Танеева, Лесевича, Лаврова мы видим преимущественное устремление в сферу социальную. Великий В. Соловьев, самый универсальный русский философ последней трети прошлого века, писал не только о богочеловечестве, но и о национальных проблемах России, о природе добра, о роли насилия в истории. То есть «идеалист и мистик» Соловьев был глубочайшим социальным философом.

То же и в начале века. У виднейших представителей русского религиозного Ренессанса социально-философские проблемы занимали значительное место в структуре их теоретического наследия. Отец Сергей Булгаков писал не только о премудрой Софии, о философских проблемах нравственного опыта, но и сущности патриотизма, о соединении религиозных устремлений с социальными реформами. Семен Франк, автор тонких логических исследований проблем самопознания, значительное внимание уделял проблемам природы власти, философского смысла политической борьбы «правых» и «левых», сущности политического и духовного тоталитаризма. Социально-философские проблемы постоянно занимали такого парадоксального мыслителя, как В. Розанов.

Русские философы настойчиво преодолевали «комплекс неполноценности», ложное, но прочное убеждение о вторичности, несамостоятельности русской философской мысли, отстаивая ее самобытность.

Это утверждение самобытности русской мысли осуществилось в сложной духовной атмосфере, одной из характерных черт которой было широкое распространение в народе утопических идей.

Одно из проявлений утопического сознания – иллюзорное представление о богоизбранности России, о ее мистической, необъяснимой («умом Россию не понять!») миссии спасти человечество, указывая либо путь религиозного возрождения, либо коммунистической революции, призванной привести человечество к счастливому будущему. Нельзя утверждать, что оно глубоко проникло в народное сознание. Скромность, даже заниженная самооценка, была характерной особенностью мироощущения трудовой России. Однако черты избранничества, особой роли в мире утверждались и некоторыми церковными и государственными деятелями, начиная с XIX века – публицистикой, а в XX столетии получили своеобразное новое рождение в советское время. Пропаганда вносила в массовое сознание это мироощущение. В результате сказывалось такое его проявление, о котором писал философ русского Зарубежья Г. Федотов: «...Его страна единственно православная, единственно социалистическая — первая в мире: Третий Рим. Он с презрением смотрит на остальные, т. е. западный мир, не знает его, не любит и боится его».

Проявление мессианства в большевизме проявились прежде всего в установке, заключавшейся в понимании своей партии не как одной из политических партий, а как особой силы, творящей грандиозную историческую перемену в обществе, которой в будущем предстоит создание невиданного сообщества. Глубокая законспирированность партии большевиков, определяющая ее нелегальную деятельность, как бы санкционировала ее особость, непохожесть, право на спасение своего народа, а затем, по мере развертывания мировой революции, – и всего человечества. Н. Бердяев, отлично знавший марксизм, точно подметил: своеобразие русской революции таково, что идеологически ей мог соответствовать не подлинный, а трансформированный марксизм, освобожденный от своей научной основы – принципа причинности, детерминизма... Естественно, что такое освобождение от научной основы понимания истории вело к оправданию чуда и своей особой миссии.

На этой почве мессианизма рождались представления и о революции 1917 года как величайшем в мировой истории событии, как рубеже истории, точнее – начале истории, если принять весь докоммунистический период за «предысторию человечества». На этой же почве вырастали и

представления о том, что вся марксистская мысль выше западной, что образ жизни грядущего социалистического государства неизмеримо выше любого другого...

Истоки подобного мироощущения характеризовал известный историк культуры С. С. Аверинцев в работе «Византия и Русь: два типа духовности», говоря, что государство данного культурного типа осознается как «не то что первое в мире, а единственное в мире», как единственное «государственное воплощение для истинной веры». Сущность такого исторического вывода предельно точно выразил и Н. Бердяев: «от третьего Рима – к третьему Интернационалу, от мессианизма державного – к мессианизму революционному, обрекающему Россию на освобождение человечества от рабства денег, от денежно-товарного производства, от унижительных страданий неравенства».

В определенных условиях – в годы войны, революционного кризиса – утопические иллюзии, надежды, верования могут затрагивать самые широкие слои населения, становиться феноменом массового сознания.

Вполне естественно, что, философски осмысливая различные аспекты революционного сознания и революционного действия, русские философы не могли пройти мимо феномена массового сознания, психологии толпы, основ коллективного сознания вообще, в России – в особенности.

«Массовая психология окончательно завладевает человеком лишь только в толпе, но зарождается она... в уединенной глубине человеческой личности. Ленин, в одиночестве думающий о революции, уже жил массовой психологией», - писал Ф. Степун.

Обезличенные толпой люди сливаются в безликую массу, подчиняются воле вождя. Отсюда философ Ф. Степун делал верный вывод, что противостояние этой подавляющей силе возможно только одним путем – укреплением личной ответственности, всемерным развитием внутренней самостоятельной жизни каждого человека, его внутренней свободы. Такого человека не заставишь выступать против совести, превращаться в «винтик», в деталь государственного, партийного, национального – какого угодно механизма. Общность не должна растворяться в коллективе, растворять личность в массе, тем более в неорганизованной, поддающейся инстинкту толпе.

Характерная черта русской философии на всем протяжении ее развития – патриотическая ориентация. Поэтому следует обратить внимание на вопрос о соотношении философии и развития национального самосознания.

Как же шло формирование национального самосознания в рамках философии?

Началом его можно считать XIV век, появление «Слова о Законе и Благодати» Иллариона Киевского, где впервые прозвучала идея духовного творчества, роли нравственных принципов, противостоящих мертвой букве закона. Значительный подъем национального самосознания был связан с Куликовской битвой (XV в.), в которой отчетливо определилась историческая роль Руси как щита, противостоящего азиатским нашествиям, ее роль защитницы Европы, которая обязана Руси возможности своего возрождения, расцвета гуманизма.

Новый этап российского возрождения связан с расцветом Московского государства, выдвижением в XVI столетии монахом Филофеем идеи «Москва – третий Рим», в которой звучала не столько апология абсолютизма, сколько идея религиозного и исторического возрождения России, православных народов.

Эпохой в развитии национального самосознания России явился период петровских реформ, приведших страну к плодотворной модернизации, включению в ткань общеевропейского экономического, научного, культурного прогресса. Этот процесс проходил противоречиво, однако в целом XVIII век – эпоха Просвещения – закрепил статус России в мире, привел к расцвету творческих сил народа – от Ломоносова и Татищева до Радищева и Державина. Кстати, не случайно в русской историографии термин «золотой век» применяется к характеристике не только пушкинского времени, но и периода царствования Екатерины II.

Одним из важнейших этапов роста национального самосознания явился период, начавшийся в 30-х гг. XIX века, когда в полной мере был осмыслен и подъем патриотического сознания после победы над Наполеоном, и сила и слабость декабристских идей, и взлет культуры России. Этот период характеризуется зрелым творчеством Пушкина и появлением целой плеяды «поэтов пушкинской поры», творчеством Росси, Брюллова, Гоголя, Каратыгина. Осмысление этого этапа духовной и культурной жизни России выразилось в философских идеях, с которыми выступали Чаадаев, Киреевский и Хомяков – проложившие путь славянофильству, Белинский – революционному демократизму. Шестидесятые годы XIX века положили начало существенному обновлению всех сторон российской жизни на основе ликвидации крепостного права и других остатков феодального мира. В различных формах, высказывая подчас взаимоисключающие суждения, мыслители середины века были в одном сходны – в

утверждении исторической миссии России, в вере в нераскрытые возможности народа.

После некоторого спада тонуса общественно-культурной жизни в последней четверти XIX века, связанного и с торможением прогрессивных либеральных реформ, и с наступлением клерикально-бюрократической реакции, и с затянувшимся эпигонством 60-х гг., наступает, начиная с 90-х гг. прошлого века, новый этап в развитии русской культуры. Во многом он был подготовлен творчеством Достоевского и Толстого с их непрерывными нравственными и религиозными поисками, философией В. Соловьева и К. Леонтьева – предтеч философии начала двадцатого века.

Уяснив роль русской философии в процессе развития национального самосознания, следует обратить внимание на вопрос «Философия рубежа веков и традиции русской философской мысли».

Культурный ренессанс рубежа веков явился высшим синтезом не только различных сфер духовной культуры (философия, богословие, искусство), но и синтезом отечественной и мировой культуры.

Такая связь в полной мере воплотилась в русской философии конца XIX - начала XX века. Такие ее черты, как ощущение единства русских земель, общности русских людей, тяготение к нравственным и правовым проблемам, тесная связь с искусством, антропологическая и историософская ориентация, неприятие абстрактной, внеличностной системы рассуждений, синтез философского и религиозного отношения к миру, безусловно сближают философию XIX – XX веков с философской мыслью допетровской Руси X - XVIII вв., с идеями славянофилов.

Необходимо в процессе изучения истории русской философии иметь в виду, что идеи славянофилов очищены в наше время от односторонних идеологизированных оценок. Консерватизм, утопизм многих их суждений не могут заслонить или преуменьшить значение славянофильского патриотического интереса к проблеме прошлого и будущего России, критических оценок бездуховной цивилизации, стремления пронизать личным восприятием каждое явление бытия и сознания, соединить философию и православную веру. Славянофильство оказало непосредственное воздействие на социально-философские идеи Герцена и народнических идеологов с их представлениями об особой роли России в мире, с ее общинным укладом.

Восприняв многие тенденции славянофильского течения в отечественной мысли, русская философия рубежа веков вместе с тем продолжила и многие концепции антагонистов славянофильства – западников. Хотя западнические идеи сложились уже в XVII веке (некоторые исследователи ведут их с времен Андрея Курбского, XVI век), однако классическое западничество оформилось лишь в 30 - 40 гг. XIX в.; причем не как целостная социально-философская концепция, а скорее как тенденция, тип умонастроения. Западничество внесло в отечественную духовную культуру неприятие духовной замкнутости, стремление рассматривать собственное прошлое, в особенности его патриархальные формы, как идеал общества. Западники, хотя и не создали особой идеологии, однако их влияние на отечественную мысль было весьма значительным. Идея необходимости изучения и использования опыта Западной Европы прочно вошла в умственную жизнь России. Западнические идеи объединяли людей самой различной политической ориентации – Белинского и Герцена, Грановского и Тургенева, Кавелина и Чичерина. Их объединяло неприятие крепостничества, деспотизма, отсталости, требования либерализации, а подчас и демократизации общественной жизни, усвоения опыта Европы в интересах будущего прогрессивного развития России.

Глубокий водораздел славянофильства и западничества в заостренной форме предвидел П. Я. Чаадаев, и он же указал путь его преодоления. Следует подчеркнуть, что именно его круг идей и был в значительной мере воспринят русскими философами рубежа XIX - XX столетий.

Одно из завоеваний западнической традиции русской общественной мысли оказывает значительное влияние на философов «серебряного века» – это стремление к общечеловеческим началам в философии и социальной мысли. Это стремление прозвучало в работах таких оппонентов славянофильства, как Грановский, Кавелин и особенно Чичерин, который писал: «Для человека в истинном смысле, так же как и для истинного христианства „несть ни Еллина ни Иудея“, нет Востока, ни Запада. Принадлежит к известной народности, он живет жизнью человечества».

Таким образом, идея судеб России, мысль о ее возрождении и развитии характерна для самых различных течений философии.

Характерной общей особенностью русской философской мысли является ее связь с искусством, в особенности с литературой. Это не внешняя, а внутренняя, глубоко органичная связь. Она вытекала из того, что в центре русской философии находилась проблема человека. Искусство же обладает неограниченными возможностями в передаче внутреннего мира человека, всех форм его деятельности. Таким образом, русская философия предстает как сложная и своеобразная сфера русской национальной

ГЛАВА I. СТАНОВЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

●

*§ 1. Славянская мифология
как предпосылка развития философии
на Руси*

●

*§ 2. Болгарская книжность
как один из истоков философии
средневековой Руси*

●

*§ 3. Роль византийской духовной культуры
в становлении и развитии философии
средневековой Руси*

§1. Славянская мифология как предпосылка развития философии на Руси

Многочисленные славянские племена сформировали свое мировоззрение задолго до принятия христианства в 988 году. Это была многовековая сложная и развитая духовная культура родового и раннефеодального строя, носившая мифологический характер. Представителям древних славян были свойственны все характерные черты мифологического сознания, которые предшествовали формированию сознания научно-теоретического, философского, например, в Древней Греции. Таковы черты антропоморфизма, наделения природы человеческими качествами, отсутствие разграничений объекта и субъекта, образный, конкретно-чувственный характер представлений о мире, стирающий различие между фантазией и реальностью, естественным и сверхъестественным, наконец, синкретизм – слитность всех элементов духовной культуры – моральных, религиозных, художественных представлений людей того времени. Это были сильные и жизнерадостные люди, их духовный мир был неразрывно связан с природой. Еще в VI веке византийский историк Прокопий Кесарийский, побывавший в славянских землях, писал, что «судьбы они совсем не знают и не приписывают ей никакого влияния на людей... Поклоняются также рекам и нимфам, и всем им приносят жертвы...». В другом сочинении, уже более позднего времени, говорилось, что славяне все зовут богами: солнце и месяц, землю и воду, зверей и гадов, но особенно почитают солнце. Характерно отношение к смерти: она – не полное уничтожение, не гибель тела и души, она – переход в другой мир – подземный, т. е. человек продолжает жить, но только в другом состоянии, в другом – но реальном – мире. Характерно, что мифологические представления славян эволюционировали в сторону все большего выделения высшего, главного бога наряду с другими. Тенденция движения к монотеизму отражала земные потребности, укрепление известной консолидации племен и власти князя. Так, в документах древнего русского права, в договорах дохристианского периода – Игоря и Святослава с греками, говорилось: «Да имеем клятву от бога, в него же веруем, в Перуна и Белеса, бога». Здесь уже явно выступает верховный владыка, известная абстракция – сила, не совпадающая с конкретными, осязаемыми богами Перуном и Белесом, которых можно изобразить, вырубить из дерева и камня. Мышление славянских народов развивалось по тому же пути, который раньше привел к формированию монотеистических религий иудаизма и христианства. Славяно-русские языческие верования, которые предшествовали принятию христианства и христианского единобожия, не оставались неизменными на протяжении своей тысячелетней истории.

Видный историк славянской древности, академик Рыбаков выделил четыре этапа в развитии

язычества. Первый – самый длительный – это вера в злые и добрые начала в природе. Одни («берегини») спасают, оберегают человека, другие («упыри») – враждебны ему. Вторым этапом связан с переходом к более сложным формам хозяйства – от охоты и рыболовства, когда от природы лишь берут ее богатства, к земледелию и скотоводству, когда уже воспроизводятся эти богатства. В этот период главный культ, объект поклонения – Род, это божество плодородия. Третий этап языческих верований совпадает с постепенным образованием государственности, первых зачатков власти, объединяющей различные племена. Здесь среди многих других богатств, связанных с силами природы, выдвигается главный бог – Перун, покровитель воинов, княжеской дружины, главной опоры развивающегося государства. Это уже шаг к единобожию, наконец, четвертый этап – это существование языческих верований в виде многобожия и одухотворения природы уже в христианский период, после 988 года. Еще многие столетия, хотя и в ослабленной форме, в народе держались языческие верования. Традиционным богам молились тайно, Перун, сброшенный в Киеве в Днепр, не исчез, его изображение прятали в лесах, в избах, ибо церковь яростно изгоняла древние культы. Однако никакая сила не может задавить народ, отказаться от своих традиций, вековых привычек. Поэтому христианизация Киевской Руси происходила в условиях двоеверия, а затем и в условиях влияния многих дохристианских народных обычаев, праздников, представлений в систему новой веры. Это не механическое сосуществование двух вер – народной, связанной с традиционными языческими обрядами и церковно-христианской, имеющей свою глубокую книжную традицию. Эти традиции сливаются в Киевской Руси, приобретая совершенно новое качество. Это уловили представители католической церкви, побывав в землях средневековой Руси. Русские, писал один из кардиналов, в такой степени сблизил свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение. Один из епископов в XII веке сообщал, что народ на Руси «Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает. Не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным».

Действительно, на первых этапах принятия христианства культ Богородицы подчас заслоняет культ Христа. Представление о Богородице как бы вбирает в себя традиционные языческие представления о Роженице, родительнице славянских родов. Люди Киевской Руси долго не могли примириться с осуждением тела, «человеческих страстей как греховного начала», на чем настаивала византийская церковь. Не мог народ считать и природу источником греха и отделять душу от тела, от природы, силам которой поклонялся веками. Все греховное идет не от природы, а от Сатаны, от зла, которое извечно враждебно добру. Но отсюда следовало, что истинная вера не может сводиться к уходу от жизни, от мира, она не должна сводиться только к молитве, отшельничеству, она должна проявляться в делах мирских, в добродетельной, активной жизни. Эта народная по своим истокам нравственная установка оказала существенное воздействие на формирование ранней философской мысли средневековой Руси.

§2. Болгарская книжность как один из истоков философии средневековой Руси

Одним из основных источников развития философской мысли в Киевской Руси явилась разработанная двумя болгарскими монахами – Кириллом (827 - 869) и Мефодием (815 - 885) – славянская азбука – кириллица. Это было историческое событие в области духовной культуры многих народов. Славянская азбука позволила выразить и закрепить славянский язык как основу болгарского и будущих русского и украинского, белорусского и ряда других языков. Благодаря Кириллу и Мефодию стало возможным выделить первую философскую терминологию на славяно-болгарском языке: среди них и такие слова, как «естество», «свойство», «бытие», «закон», «природа», «вселенная». Христианизация Руси в форме православия закрепила и славянский язык, явившийся формой развития средневековой русской культуры. Византийское православие, которое утверждалось в Киевской Руси, имело в этом отношении существенное преимущество перед римской католической церковью, которая придерживалась жестких ограничений в употреблении языков для богослужений. Единственными возможными считались три языка: древнееврейский, греческий и латинский. Это языки, на которых были написаны Ветхий и Новый Завет, которыми владели и папы римские, и такие классики богословия, как Августин Блаженный.

Восточная же церковь, к которой относится и православие, разрешала молиться и на других языках. Это право отстаивал один из просветителей славянских народов – Кирилл, прозванный Философом. Когда Кирилл после создания (вместе с братом Мефодием) славянской азбуки отправился в Италию, то его встретили там упреками от канонов, согласно которым богослужение должно вестись только на

языках апостолов и богословов, т. е. на одном из трех традиционных языков.

Как рассказывается в «Жизни Кирилла Философа», он, возражая в Венеции католическим епископам, образно вопрошал их: «Не посылает ли Бог дождь всем одинаково? Не сияет ли солнце для всех? Не одинаково ли мы дышим воздухом? Почему же вы признаете только три языка, так что же другие племена должны быть слепыми и глухими? Мы воздаем хвалу Богу, каждый на своем языке – будь то армяне или персы, грузины или готфы, турки или египтяне и многие другие».

Церковный собор 924 года все же запретил пользоваться славянским языком по русскому или болгарскому обряду, требуя богослужения лишь на латинском.

Обращение в 988 году князя Владимира к православию в немалой степени было связано и с языковой свободой, которой придерживалась Византия.

Новая «собственная» письменность послужила основой бурного развития книжной культуры в Киевской Руси, которая до монгольского нашествия была одним из самых цивилизованных государств средневековой Европы в XI -XIII веках. Рукописные книги светского содержания, наряду с греческими богословскими трудами, становятся необходимым знаком приобщенности к культуре. Книги в эту эпоху держат у себя не только князь и его приближенные, но и купцы, и ремесленники. Один, живший еще в прошлом веке, историк русской культуры справедливо заметил, что «нам неизвестно ничего в XI и XII веках на западноевропейских языках, что превосходило бы летописание Нестора... и „Песнь о полку Игореве”».

В библиотеке Софийского собора насчитывалось 500 томов, а всего в Киевской Руси в X - XIII веках обращалось около 140 тысяч книг нескольких сот названий. Высшего своего расцвета духовная культура Киевской Руси домонгольского периода достигла во времена Ярослава Мудрого. Любовь к книге сочеталась у Ярослава и с политическим смыслом -князь стремился ко все большему освобождению от влияния Византии с ее теократической властью, мрачным ортодоксальным характером официальной церковной литературы; в противовес ей в библиотеке Ярослава, конечно, находились греческие византийские книги, но это были главным образом книги ранних периодов византийской духовной классики VI - VIII веков.

Основная же часть литературы – это ранние церковные песнопения, сочинения отцов византийского православия – Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Василия Великого, а также различные хроники, исторические сочинения, апокрифы народные религиозные книги, оппозиционные официальной церкви. Особое место в библиотеке, собранной еще самим Ярославом Мудрым, занимали переведенные на славянский язык книги. Именно они и были размещены в Софийском соборе.

Книжная культура Киевской Руси являлась как бы материальной основой той духовной атмосферы, в которой развивалась философская мысль. Именно в этой атмосфере рождалась нетрадиционная мысль, свободная от жестких рамок церковного канона, от заточения в тесную каморку инока, пещеру отшельника. Здесь формировались идеи не ухода от мира сего, а погружения в него, и славянский язык, обретший и свою азбуку, способствовал этой известной независимости от греческих богослужебных книг, пришедших из Византии. Так образовался на основе болгарской книжности сложный сплав православия и славянорусского язычества, который на несколько столетий определил характер и философской мысли, и художественной культуры Киевской Руси.

Все это позволяет решительно отвергнуть устаревшие представления об «отсталости» древнерусской культуры.

Некоторые историки философии высказывали мнение, что разработка Кириллом и Мефодием новой славянской азбуки кириллицы и перевод ими Священного писания на славянский язык будто бы оказали неблагоприятное воздействие на развитие русской духовной культуры, в том числе и философии, определили ее отрыв от греческого и латинского языков и тем самым от всех языков античной культуры. Но такое суждение противоречит фактам. Наоборот, переводы на церковно-славянский язык религиозных текстов стимулировали развитие этого языка, лежащего в основе языков различных славянских народов – русского, украинского, белорусского, болгарского. Формирование же национальных языков науки, философии, религии способствовало развитию философской мысли и требовало обращения к ее истокам, т. е. к античной философии.

Болгарская книжность дала возможность мыслителям средневековой Руси, опираясь на общий славянский язык, хотя и разложившийся по диалектам, и общую письменность, непосредственно воспринять сочинения болгарских авторов. Это существенно сократило пути познания и приобщения Киевской Руси к византийской и западноевропейской философской мысли.

Среди сочинений болгарских авторов – прежде всего книги одного из братьев-просветителей –

Кирилла (Константина), не случайно прозванного Философом. Он поддерживал первенство разума перед верой, ведя жаркие диспуты с последователями иудаизма и ислама, в то же время проявляя веротерпимость. К Богу ближе тот, писал он, кто просвещен. Именно Кирилл создал первую на славянском языке систему философских категорий, таких как «бытие», «небытие», «идея», «вещь», «мудрость», «природа», «вселенная». Идеи Кирилла получили свое развитие в сочинениях других болгарских авторов, таких как царь Симеон и натурфилософ и богослов Иоанн Эйзарх.

Болгарская книжность способствовала взлету духовной культуры родственной ей Киевской Руси. (В книгах известного историка русской философии А. Ф. Замалева подробно раскрыта роль этого, как и других источников философии Киевской Руси.)

§3. Роль византийской духовной культуры в становлении и развитии философии средневековой Руси

Одной из особенностей философской мысли средневековой Руси была ее своеобразная форма выражения. В трудах академика Д. С. Лихачева убедительно показано, что литература Киевской Руси обладала всеохватывающим внутренним единством, единством темы и единством взгляда на мир. Именно литература средневековой Руси несла в себе все содержание философского знания, выработанного мыслью того времени. Переводная византийская и болгарская литература, при всем ее значении для ранних этапов культуры Руси, не могла выразить растущее чувство национального самосознания, необходимости единства огромного государства, охватывающего многие разнородные княжества. Кроме того, культура Киевской Руси формировалась в тесной связи с культурами Византии, южных и западных славян, скандинавских и тюркских народов. Осознание этой связи и в то же время собственной неповторимости, своеобразия, определяло и характер воплощения мысли в духовной культуре средневековой Руси – это были послания, моления, сказания, политическая публицистика, поучения – жанры нетрадиционные, свободные от слепого следования книжным канонам, потому связанные с народным сознанием, самосознанием, с языческими верованиями, с фольклором.

Конечно, многие сочинения мыслителей Киевской Руси были облачены в религиозную форму, что было совершенно неизбежно – ядром средневековой культуры и на Западе и на Востоке являлась религия, она воплощала теоцентризм этой культуры, т. е. признание Бога творцом и центром Вселенной, определяющим все деяния человеческие. Соответственно и мораль, и искусство, и знания о природе, и философия облекались в той или иной мере в религиозную форму. Это был противоречивый процесс, и его нельзя оценивать плоско, односторонне, расставляя знаки «плюс» или «минус». Конечно, непреложное следование догмам религии сковывало человеческую мысль, в особенности познание природы. В то же время христианство, в том числе и в его православной форме, содержало глубокие гуманистические идеи, оно определило обращение человеческой мысли к проблемам души и тела, добра и зла, верности своей вере и в то же время веротерпимости. Оно провозгласило преодоление племенной, расовой узости и приниженности, раскрыло перед людьми горизонты общечеловеческих начал. Поэтому религиозная форма, обращение к религиозным сюжетам, опора на образы Ветхого и Нового Завета, характерные для сочинений мыслителей средневековой Руси, не должны скрывать для нас цельности поисков мысли, стремление понять и передать и сложные человеческие взаимоотношения, и оценку различных форм поведения, «деяния» человека, и его отношения к родной земле.

В религиозную форму облекались и сочинения, призывавшие к уходу от мира, к монастырской жизни, к отшельническому одиночеству, к постам и молитвам, как главному содержанию дел человеческих, и сочинения совершенно другой направленности, восходящие к славяно-языческим традициям с их живым восприятием природы, с их приверженностью к труду, ко всем радостям жизни.

В трудах ряда отечественных, не говоря уже о западных, историков философии, культуры, всех духовной жизни долгое время утверждалась ложная мысль об отсталости, нетворческом характере, а то и вовсе об отсутствии философской мысли в домонгольской Руси, т. е. в период становления и развития государства Киевская Русь.

Аргументами служили ссылки на отсутствие связи с античной традицией, с философией древних эллинов, которые первыми перешли «от мифа к Логосу», т. е. от мифологических чувственных и образных представлений о мире к научно-теоретическому его познанию, к абстрактному мышлению, первыми задумались о соотношении души и тела, о внешнем и внутреннем в человеке, о смысле его жизни, первыми написали об атомах, о времени, о пространстве, о демократии и об идеальном

государстве, т. е. заложили прочный фундамент всей последующей человеческой мысли.

Конечно, восприятие Киевской Русью античной философии было крайне затруднительным. Во-первых, христианское верование. Вся книжная образованность были восприняты Русью из Византии, которая к концу первого тысячелетия нашей эры, т. е. ко времени «крещения Руси», во многом утратила связь с древнегреческой мыслью, хотя и развила свою духовную культуру на основе греческой культуры. Во-вторых, носителями книжного знания на Руси, т. е. переписчиками и толкователями полученных из Византии текстов, были лица духовного звания. Вполне естественно, что они обращались к византийским источникам пристрастно, выбирая то, что обосновывало христианство и опуская ссылки на греческих философов, будь то Гераклит или Платон, Демокрит или Аристотель. Но сведения об античной мысли тем не менее доходили до книжников Киевской Руси.

Основную роль в этом приобщении Киевской Руси к философскому идеалу греко-римской эпохи, к античной цивилизации сыграла византийская литература. Сочинения отцов восточно-христианской церкви, так называемая святоотеческая литература, несмотря на свою приверженность догмам и недоверие к разуму, все же сохранили и донесли не только до самой Византии, но и до всех народов, принявших православие, многие идеи, категории, подходы, выраженные древнегреческой философией.

После принятия христианства – крещения Руси в 988 году – в Киевской Руси начали распространяться греческие сочинения из Византии, копировались переводы византийских авторов, осуществленные в соседних болгарских землях, и появились первые самостоятельные переводы с греческого. Киевский князь Ярослав Мудрый, собирая одну из самых богатых библиотек в Европе XI века, поощрял копирование, переписывание книг и переводы. В летописи об этом периоде говорилось: «и прекладаше от Грек на славянское письмо и списаша книги многы».

Таким образом, Киевская Русь познакомилась с сочинениями византийских богословов – отцов церкви – Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого. В этих трудах содержалось немало упоминаний о греческих и римских философах, полемики с их идеями, цитировались или перечислялись отрывки из сочинений античных авторов. Многие статьи, рассуждения по вопросам философии, логики, этики и, конечно, богословия содержались в распространенных в Киевской Руси так называемых «Изборниках» - 1073 и 1076 годов. Здесь также упоминались многие из древнегреческих философов. Следует отметить и такой вид литературы средневековой Руси, как «Пчела», берущая свое начало от 1189 года и продолжавшаяся несколько столетий. В «Пчеле» содержались выдержки из сочинений отцов церкви и приводились в том или ином объеме высказывания таких античных авторов, как Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Эсхил, Софокл, Плутарх, Геродот. Эта традиция – распространение на Руси сочинений, содержащих идеи античных авторов, продолжалась и далее. Таковы, к примеру, «Диоптра» Филиппа Пустынника, русский список которой относится к 1305 году, флорилегии – сборники, содержавшие уже свод идей античных мыслителей (XV в.), и, наконец, в XVI веке - систематическое изложение идей неоплатонизма Максимом Греком (см. об этом далее - в гл. II).

Таким образом, русская философская мысль не была изолирована от традиций мировой философской мысли. Сложными путями высшие в ту пору ее достижения – античная философия – достигли читающих и мыслящих людей Киевской Руси. Восприятие античной философской мысли, осуществлявшееся благодаря византийским источникам, было сложным и противоречивым. Дело в том, что многие византийские авторы, даже самые глубокие из них, отвергали самостоятельное мышление человека, любые проявления рационализма, противостоящего слепой, нерассуждающей вере, и утверждали мистические и аскетические идеи восточной церкви с ее призывами ухода от мирских соблазнов, от жизни, от всего, что находится за монастырскими стенами, за пределами иноческой кельи и пещеры отшельника. Поэтому, естественно, они отрицательно относились к античному философскому наследию с его живым восприятием мира, стремлением познать и окружающий мир, и самого себя. Так, Афанасий Александрийский отвергал античную философию, утверждая, что путь к Богу только один – созерцание собственной души. Идея Бога – врожденная, следовательно, надо верить, не рассуждая, не пытаясь путем разума, диалектики доискиваться до причин и сущности. Другой византийский богослов Василий Великий, опровергая «еллинских мудрецов», приводит в своем трактате многочисленные отрывки из их сочинений, выявляя противоречия между философскими учениями о вещественных основах мира (вода у Фалеса, огонь у Гераклита), об атомах (Демокрит). Все они «языческие», так как утверждают, будто мир «пребывает без управления и устройства».

Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, обсуждая соотношение разума и веры, отстаивали преимущество простой нерассуждающей веры, отвергали доказательства, объявляли философию

бесполезной. Все философские учения они считали проявлением «тщеславия, дерзости, детского ума». Истина возведена в Священном писании, и надо верить в каждое его слово, не доискиваясь до оснований, так как они недоступны человеку. Все это было ярко и вдохновенно изложено византийскими мыслителями в их «словах», «беседах», «поучениях», которые получили широкое распространение и в самой Византии, и в Болгарии, и в пределах тогдашней Руси. Точно так же и высокочтимый православный Иоанн Златоуст стремился отвергнуть идеи античных мыслителей, считая их аморальными, требуя безграничной веры: «Я знаю, что Бог существует везде, но каким образом, я не знаю, знаю, что он родил сына, но как это – не постигаю». Нас упрекают, говорил он, в безумии, но это безумие умнее всякой мудрости. Идеи византийских богословов получили распространение на Руси вместе с ними сведения об античной мысли. Происходил сложный процесс восприятия, отбора, противостояния, оценки, критического осмысления сложного наследия философской мысли. Но в целом это был глубоко плодотворный процесс приобщения славянского мира к духовным богатствам и к византийской духовной культуре, создавалась база, основа для собственных размышлений, согласия и несогласия.

В результате духовная жизнь Киевской Руси была обогащена такими традициями античной мысли, как, прежде всего, неоплатонизм с его идущими от Сократа навыками тонкого диалога, позволяющего выявить смысл, очистить его от словесной оболочки, с идущими от Платона представлениями о реальном воплощении мысли, со стремлением воплотить идеи в действии, в создании прекрасного, отвергающего все внешнее, наносное. Иначе говоря, это идея синтеза Логоса и Софии, мысли и воплощения. Другая античная традиция, переданная в своеобразных формах византийскими мыслителями, – это идея Аристотеля с его логикой, стремлением систематизировать знания, убеждением в возможности разума осуществить и анализ, и синтез представлений о мире. В своеобразных формах эти античные традиции проявлялись в сочинениях мыслителей и Киевской, и Московской Руси.

Философия средневековой Руси, хотя и развивалась в рамках религиозного сознания, пользовалась религиозными образами и понятиями, в то же время постепенно обретала самостоятельность. Это проявлялось в том, что в сочинениях мыслителей Киевской Руси все большее внимание стало уделяться не божественным, а земным, мирским вопросам, «вещам человеческим», т. е. попыткам объяснить явления окружающей природы и, главным образом, человеческой жизни. Такой подход к философии складывался как под влиянием болгарской книжности, главным образом идей Кирилла-Философа, о котором шла речь выше, так и под влиянием все новых и новых потребностей самой жизни в княжествах Руси. Философами стали называть не только тех, кто знал книги, главным образом, священные писания, не образованных людей вообще, а тех, кто проявлял мудрость, т. е. умел рассуждать, спорить, доказывать. Тем самым слову «философия» возвращался его первоначальный смысл: «любовь к мудрости» (филос – любовь, софос – мудрость по-древнегречески). Поэтому понятие философии в средневековой Руси (впрочем, как и в Западной Европе того времени) носило несколько, так сказать, расширенный характер; в него, в отличие от богословия, включались все земные знания – и описание природных явлений, и арифметика – «численная философия», и дипломатическое искусство (в таком понимании философии, не сводящем ее только к отвлеченным рассуждениям, был свой глубокий смысл. Именно поэтому в XVII веке английский ученый Исаак Ньютон называл свое главное сочинение «Математические начала натуральной философии», а русский философ начала XX века – Сергей Булгаков – озаглавил свой трактат «Философия хозяйства»).

Постепенное и далеко не повсеместное утверждение в философии средневековой Руси именно такого понимания философии, как мудрости, как знания и понимания земной жизни, означало постепенное освобождение мысли от влияния чисто церковных идей. Но самостоятельность философии, всех попыток человеческого разума познать мир, встречала противодействие и в Киевской Руси. Об этом свидетельствует деятельность и сочинения Феодосия Печерского (XI в.) и Нестора Летописца (XI в.), оставившего житие Феодосия и свой знаменитый труд «Повесть временных лет», в котором объединил разнообразные летописи в единое изложение сложной и богатой событиями отечественной истории с древнейших времен. В деятельности Феодосия своеобразно проявилась сократовская идея воплощения мысли в делах.

...Детство Феодосия, выросшего в состоятельной семье, прошло в Курске. Замкнутый и нелюдимый от природы, он настолько увлекся только что воспринятым в Киевской Руси византийским православием, что полностью отрекся от всех земных интересов, не общался со сверстниками, ходил в рваной одежде, посвящал все время молитвам. Вопреки воле родителей решил стать иноком, монахом.

Семнадцатилетним юношей поселился в Печерском подземелье и провел там в рясе из колючей шерсти тридцать лет – спал сидя, изнурял себя непрерывными молитвами, добровольным голодом, умерщвлением плоти, терпеливо ожидая небесной награды. В 1062 году монахи избрали его игуменом. Феодосий превратил Печерскую лавру в мощный монастырь со строгим уставом, требовавшим послушания, физического труда, отказа от собственности и всего земного. Феодосий требовал от монахов строгой дисциплины как от «воинов Христовых», готовых отвергнуть все желанья, влечения, и, как писал он в «Поучении о пользе душевной», «воспринем, как ото сна, от своих обычаев и от воли своей и возненавидим „я“, возненавидим мир». Он утверждал абсолютную нетерпимость ко всем другим, неправославным верованиям, в особенности к «латинскому», т. е. к христианству западного образца, опиравшемуся на первенство Рима. Идеи Феодосия нашли свое отражение во многих сочинениях домосковской Руси, в особенности в житиях святых. В них утверждались идеи подвижничества, нравственного совершенствования. Сочинения эти противоречивы – мы видим здесь немало искренних и глубоких характеристик внутренней цельности, верности своим убеждениям, нравственной чистоты. Бесспорно, эти идеи и жизненные примеры, переписанные во многих копиях и широко распространенные среди верующих, формировали сознание, образ мысли, традиции русских людей той далекой поры, передавались от поколения к поколению. Таковы переводные – житие Антония Великого и Алексея, человека божия, и отечественные – Феодосия, Бориса и Глеба.

В то же время монастырско-печерские традиции отвергали земную жизнь, страсти, чувства, возвеличивали страдание и терпение и, естественно, отвергали философию, все мирское знание. «Да прославится имя Господне, – говорилось в «Житии Феодосия», – ибо грубый невежда стал для него премудрее философов». Тем самым философия, как и всякое обращение к разуму, или вовсе отрицалась, или принижалась, рассматривалась как «служанка богословия». Такое отношение к философии утверждалось церковно-монашеской византийской традицией вплоть до XVI века, а в отдельных проявлениях и до времени петровских преобразований.

Но эта традиция, шедшая от византийской духовной культуры, была не единственной.

Другая традиция, содержащая рационалистические элементы, была связана с наследием античной, древнегреческой философии, с идеями Аристотеля. Благодаря этой традиции и воплотившим ее сочинениям византийских авторов, Киевская Русь непосредственно приобщилась к великому наследию античной культуры. Особое значение имели в этом смысле труды такого византийского мыслителя, как Иоанн Дамаскин (VII - VIII вв.). Его сочинение «Диалектика» было переведено на старославянский язык, и, таким образом, Киевская Русь непосредственно познакомилась с фундаментальными идеями Аристотеля, лежащими в основе трудов Иоанна Дамаскина. Именно Дамаскин считал главной областью философии учение о доказательствах, которые и должны обосновать христианское учение. В теологизированной форме, т. е. религиозно-ориентированной, он разработал многообразные философские проблемы. Таковы, к примеру, четыре основных метода логики – диалектики. Это разделение родов на виды (основа систематизации), определение, когда к роду присоединяется видовое различие, разделение сложного на простые элементы, доказательство. В «Диалектике» Дамаскина не только названы десять категорий (время, качество и др.), впервые названные Аристотелем, но и дано собственное описание ряда философских категорий – род, вид, сущность, существенное, случайное, и многих других. Особую ценность представляла многогранная характеристика философии, данная Дамаскиным, высоко ценившим разумное познание. Философия – это и познание сущего, и его природы, и наука наук, познающая дух и материю. Философия содержит размышления о смерти, она позволяет как бы приобщиться к Богу, почувствовать и осмыслить, что есть высшая абсолютная сила, воплощение правды и справедливости, философия учит мыслить, она выражает любовь к Богу. Иначе говоря, философия имеет шесть определений, она выполняет многочисленные функции, как мудрость, рассеянная в мире. Иоанн Дамаскин пролагал путь к объединению философии с наукой и богословием, разума с верой. Его книга «Источник знания», частью которой явилась «Диалектика», стала настоящей Энциклопедией философии, оказавшей плодотворное воздействие на философскую мысль и художественную культуру средневековой Руси.

Эта культура обязана Дамаскину прекрасными вдохновенными песнопениями, которые до сих пор звучат в православных храмах. Недаром Дамаскина называли не только мудрым, но и златострунным. Николай Бердяев в своем очерке истории русской философии – «Русская идея» – придает этому взаимодействию христианства и язычества на Руси основополагающее значение. Два противоположных начала, говорит он, легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисийская стихия и аскетически монашеское православие. Этим, по Бердяеву, и определяются такие

противоположные черты и свойства в характере, в образе мысли и образе жизни русского народа, как деспотизм и анархизм, вольность, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость, обостренное сознание личности и безличный коллективизм, искание Бога и воинствующее безбожие, рабство и бунт. Эти противоречивые черты определяют не только национальный характер, но и духовную жизнь народа – искусство, философию, религиозные искания. Противостояние церкви, утверждавшей на Руси византийское православие, идеалы монастырского служения, осуждение человеческого тела и восхваление чистой духовности и народных языческих традиций продолжалось и после 988 года многие века. В этом противоречии отражались и вполне земные, в том числе и политические, интересы. Церковь стремилась к главенству и отвергала усиление централизованной великокняжеской власти – так, Феодосий Печерский резко осуждал князя Святослава. Естественно, что иерархи поддерживали удельный сепаратизм. Народ же продолжал придерживаться традиций своего «золотого века» – общинной собственности, племенного единства, веры в силы природы.

Новая официальная религия утверждалась с трудом, и нет никаких оснований представлять этот процесс христианизации Киевской Руси бесконфликтным, непротиворечивым. В летописи 1086 года (сто лет после крещения Руси) говорилось: «Видим бо игрища и людей много множество на них... а церкви стоять; егда же бывает год молитвы, мало их обретается в церкви». Другой автор той эпохи жаловался, что «не слушают божественных словес», но «если происходит сборище идольское, то все туда идут с радостью». Поэтому великокняжеская власть, начиная с Ярослава Мудрого, стремясь к сохранению единства государства, пытается ограничить претензии церкви, и это находит своеобразное отражение в сложном и тонком процессе трансформации православного христианства в Киевской Руси, усилении в нем народно-языческих представлений, образов, символов, воззрений. Именно народ с его моральными и правовыми ценностями был опорой княжеской власти в ее сложном противоборстве и с претензиями уделов, ведшими к распаду государства, и с ориентацией церкви на византийский мистицизм, осуждающий земные интересы.

Таким образом, опираясь на сложный симбиоз византийских идей, переплетавшихся с традициями славянского язычества и болгарской книжности в домонгольский период развития духовной культуры Киевской Руси, складывалась оригинальная, самобытная философская мысль.

ГЛАВА II. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КИЕВСКОЙ РУСИ И МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА



*§ 1. Идеи гуманизма
в «Слове о законе и благодати» Иллариона,
«Поучении» Владимира Мономаха,
«Молении» Даниила Заточника*



*§ 2. Философская мысль Московской Руси
(Исихазм, нестяжатели и иосифляне.
Путь к духовному возрождению)*



§ 3. Философия и искусство средневековой Руси



§1. Идеи гуманизма в «Слове о законе и благодати» Иллариона, «Поучении» Владимира Мономаха, «Молении» Даниила Заточника

Илларион Киевский – выдающийся русский мыслитель и религиозный деятель, получивший особую известность во времена правления Ярослава Мудрого, когда Илларион в 1051 - 1054 гг. занимал

должность митрополита Киевского. Причем он был первым митрополитом из русских, так как до него со времен крещения Руси митрополитами были приехавшие из Византии греки.

«Слово» Иллариона по своей форме - это страстная проповедь, это обращение убежденного проповедника к молящимся, которые как бы объединяются в единое целое. Проповедь эта предназначалась для произнесения в Софийском соборе. В самом тексте «Слова» говорится о том, что Иллариона слушали князь Ярослав Мудрый и его жена.

Вот как начинается это «Слово»:

*О Законе, Моисеем данном,
И о Благодати и истине,
в Иисусе Христе явившихся,
О том, как Закон отошел,
А Благодать и истина
всю землю исполнили
И вера на все языки простерлась
И на наш народ русский
Похвала государю нашему Владимиру,
Им мы крещены были; Молитва
Богу от всей земли нашей:
Господи, благослови, отче!*

Илларион сопоставляет две книги, образующие Священное писание, – Ветхий Завет и Новый Завет (Евангелие).

Отдавая должное Библии – Ветхому Завету как первой книге, открывшей путь от язычества, многобожия к монотеизму, признанию единого Бога, Илларион в то же время увидел и известную ограниченность этой книги. В ней закон доминирует над всем, он подчиняет себе человека, строит своими предписаниями жесткие рамки свободе. Иначе говоря, не закон для человека, а человек для закона. Кроме того, Ветхий Завет повествует об истории и деяниях лишь одного народа – древних евреев, они как бы становятся в центре мира, выступая народом богоизбранным. Илларион, сопоставляя обе книги, видит превосходство Нового Завета, т. к. он освобождает человека от жестких рамок формального закона, открывает путь к свободному общению с Богом, к Благодати. Кроме того, Евангелие свободно от племенной ограниченности. Возвещаемое им учение Христа – это религия не одного народа, оно обращено ко всему человечеству.

Но сравнение двух священных книг – Ветхого и Нового Заветов, оснований двух религий – иудаизма и христианства, все же не главное в «Слове». Это лишь его основа, традиционная канва, необходимая по канонам, требованиям богословия. Главное же – первое в истории русской мысли утверждение исторической миссии Руси, определение ее места во всемирной истории. Илларион отверг идею богоизбранности лишь одного народа. Он, как пишет академик Д. С. Лихачев, «излагает учение о равноправии всех народов, свою теорию всемирной истории как постепенного приобщения всех народов к культуре христианства».

Эта история предстает как последовательная смена трех этапов. Первый – языческий, поклонение идолам, второй – иудейский, когда господствует закон Моисея. Третий, высший этап – это уже господство Благодати, истины, которую принесло миру христианство.

Русский народ, воспринявший во времена князя Владимира христианство в его православной форме, приобщается к мировой истории, более того, становится в ряд с другими христианскими народами, ничуть не отставая от них. Владимир по своей мудрости сопоставляется с христианскими апостолами, а по своей государственной значимости – с римским императором Константином Великим. Власть киевских князей Владимира и его сына Ярослава выходит, таким образом, за региональные рамки, она приобретает масштаб по тем временам всемирный.

Сочинение Иллариона пронизано предчувствием великого будущего Русской земли. Это своеобразный исторический оптимизм, он противостоит фатализму, т. е. идее заданности, предопределенности судьбы народов, который пронизывает Ветхий Завет. Там все как бы заранее предугадано, спасение ожидает лишь один народ. «Слово» открывает такую возможность для всех христианских народов, в том числе и для русского народа. Говоря о князьях Киевской Руси – Игоре, Святославе, и особенно о Владимире, Илларион отмечает: «Ибо не в худой и неведомой земле

владычествовали, но в Русской, что ведома и слышна всеми четырьмя концами земли».

В «Слове» впервые прозвучал мотив нравственной оценки правителя, вообще человека, который стал доминирующим во всей последующей русской философской мысли.

Князь Владимир славен не только своими воинскими победами, но и тем, что:

*Ты стал, о честная глава, нагим – одеждой,
Ты стал алчущим – кормитель,
Ты стал жаждущей утробе – прохладой,
Ты стал вдовицам – помощник,
Ты стал странникам пристанищем.
Ты стал бездомным – кровом,
Ты стал обиженным заступником.*

Эти слова, полные чувства нравственного величия и высокой оценки человеческой справедливости, прозвучали в 1049 году.

Разработанная Илларионом идеология единокоравства заняла ключевое положение в киевской книжности XI - XII вв. В этой связи особо обращает на себя внимание «Память и похвала князю Владимиру», где идеал единокоравства сочетается, как и в «Поучении», с возвеличиванием первого «самовластца» и крестителя Руси. Составителем этого памятника был Иаков Мних, близкое лицо митрополиту Иллариону.

Отстаивая причисление Владимира к лику святых, Мних, подобно автору «Слова о законе и благодати», сравнивал его с Константином Великим, провозгласившим христианство государственной религией Римской империи. Из сочинения видно, что в церковной среде существовало значительное сопротивление объявлению Владимира святым. Выдвигался тезис об отсутствии за ним посмертных «чудес». На это Мних отвечал, что святость достигается добрыми делами. Иаков Мних развенчивал печерский идеал святости, сопоставляя «Монашеское чудотворение» с «бесовским наваждением».

Он выдвигал другой критерий – не уход от мира, а деятельность в мирской жизни, которому, на его взгляд, полностью соответствовал князь Владимир. Мних давал понять, что не будь на Руси единокоравства, не было бы и самого христианства. Чем прочнее на Руси великокняжеская власть, тем сильнее и заступничество Бога. Этой формулой Мних подрывал позиции последователей Феодосия Печерского, стремившихся установить примат церкви над государством. Критика церковной идеологии софийскими книжниками все более наполнялась этико-правовым содержанием, прониклась гуманистическими идеалами. Эта линия отчетливо прослеживается в трудах Иоанна Грешного и Владимира Мономаха, но особенно ярко она проступает в «Слове о полку Игореве» – выдающемся памятнике русской средневековой литературы и, следовательно, философско-нравственной мысли. Все размышления о чести и бесчестии, о долге, об общности русских земель звучат в «Слове» вне обращения к византийскому православию. Традиции славянского язычества пронизывают это произведение.

С именем «грешного Иоанна», как называл себя сам книжник, связано составление и редактирование «Изборника 1076 г.» – одного из самых интересных и теоретически содержательных памятников отечественного средневековья. Его сочинение коренным образом отличается от переписанного незадолго перед тем болгарского «Изборника 1073 г.», который целиком восходит к византийско-греческому сборнику. «Изборник 1076 г.» предназначался в первую очередь для мирян, для тех, кто не может монахом быть, но хочет «покаяться и не пасти». Согласно Иоанну, Христос не требует ничего, что было бы «тяжко» и «немоцтно». Он призывал лишь к нравственному обновлению, доступному всем. Однако одной веры для этого мало, сама по себе вера ничто. Можно сколько угодно доказывать, что ты – «чадо Евангелия», и никого не убедить в этом. Иоанн полагал: «Благочестив не тот, кто проводит время в постах и молитвах, но кто добродетелен в жизни, творит благо ближнему. Праведная вера обязывает прежде всего служить людям. Это и есть милостыня Богу, исполнение его просьбы».

Мыслители Киевской Руси стремились познать сущность окружающего их мира, человеческих взаимоотношений, ответить на вопрос, что такое правда, как должен поступать человек в различных ситуациях – в семье, на войне, в труде. Причем искали ответы на все эти вопросы не в священных книгах, не уединялись в пещере, подобно отшельникам, не замыкались в монастырских стенах. Они пытались постичь земной мир, мир, в котором они сами жили, не устраняясь от него, а, наоборот, участвуя во всех делах, которые суждено осуществлять человеку. Самым характерным проявлением

такого стремления познать реальную жизнь явилось «Поучение» Владимира Мономаха. Владимир был политиком, воином и мыслителем. В 1113 году он, как говорилось тогда, «сел на великое княжение» – возглавил государство Киевской Руси, твердой рукой пресекал любые попытки расколоть и ослабить государство, удельные князья вынуждены были подчиняться ему, даже далекий вольный Новгород Великий и тот принял направленного из Киева посадника. Внутренняя крепость государства определила и его прочность в борьбе с нашествиями степных племен. Это был высший подъем силы Киевской Руси. В одной из древнерусских повестей так образно говорилось о князе Владимире: его именем «половцы детей своих пугали в колыбели. А Литва из болота на свет не показывалась. А немцы радовались, что они далеко за синим морем. Буртасы, черемисы, веда и мордва бортничали на князя Владимира Великого. И сам господин Мануил Цареградский, страх имея, затем и великие дары посылал к нему, чтобы великий князь Владимир Цареграда его не взял». Сдм князь был женат на дочери англосаксонского короля, дочери – одна замужем за венгерским королем, другая – за византийским царевичем, сын женат на дочери шведского короля. В конце жизни этот всеильный князь, воин и опытный государственный муж, решил поделиться с будущим князем, с семьей, с народом своим пониманием мира и людей. «Поучение» дошло до нас в Лаврентьевском списке «Повести временных лет». Откроем его страницы. Владимир говорит о трех добрых делах, которые должны приводить людей к победе, к цели, – покаяние, слезы и милостыня. «Не забывают 3-х дел тех: не бо суть тяжка: ни одиночество, ни чернечество, ни голод, яко ини добрии терпят, но малым деломъ улучите милость божию».

То есть не отшельничество, не монашество, не пост – только добрые дела, прямое обращение к Богу. Такое понимание человеческого поведения противостояло требованиям византийской церкви с ее возвеличиванием не дела, а монашества, отшельничества, ухода от жизни. Владимир призывает идти не на исповедь к священнику, а прямо обращаться к Богу. Причем он предупреждает: «Послушайте меня, аще не всего примете, то половину». То есть нет здесь всеобщего закона, строго диктующего поведение человека в каждое мгновение его жизни. Каждый выбирает сам свою форму обращения к Богу. В «Поучении» в каждой строчке проглядывает рождающееся чувство человеческой свободы. Владимир свободен от жестких церковных канонов византийского православия, языческие начала вольного человека утверждаются в его поучении. Конечно, он привержен, как крещеный человек, как христианин, единому Богу. Но эта приверженность не подавляет Владимира, не делает его рабом Божьим, безгласным и безвольным существом, способным лишь к бездействию и послушанию. Божественное у Владимира слито с природой, поведение человека определяется не церковным предписанием, а здравым смыслом. Молитва – не формальный акт, а действие, наполненное глубоким смыслом, форма сохранения серьезности, деловитости. Молитва не должна быть показной. Лучшая молитва – тайная. Она нужна самому человеку, говорящему: «Господи, помилуй». Точно так же и покаяние – лучше покаяться перед самим собой, а не перед священником. Ведь Христос помиловал и блудницу, и разбойника, рассуждает Владимир Мономах, помилует и нас, грешных.

Через все «Поучение» проходит скрытая полемика не просто с церковью, а с византийской традицией аскетизма, умерщвления плоти, отшельничества, с печерскими канонами. Ни слова нет в «Поучении» о спасении души, о превосходстве веры над знанием. Нет ни слова и о Христе; между человеком и Богом, по Владимиру, не должно быть посредников. Таким образом, все сочинение пронизано земными интересами, идеей превосходства мирских дел. Это было одним из первых проявлений гуманистической тенденции в русской философской мысли. Вслед за Илларионом Киевским Владимир Мономах в своем «Поучении» подчеркивает необходимость утверждения справедливости в обществе, жизни не только по формальному закону, но по совести. Иначе говоря, закон должен совпадать с «правдой». Он пишет: «А не вдовайте сильным погубити человека» и разъясняет, что надо защитить «убогого» человека – смерда, сироту, вдовицу. Владимир размышляет о роли правителя государства – князя, и здесь также на первый план выходят нравственные характеристики, неразрывно связанные с политическими и правовыми проблемами. Вражда между князьями, стремящимися к расчленению единого государства, противоречит «добру», т. е. интересам подданных, разоряемых войнами. Договоры должны быть «грамотой с правдой». Единство русских земель – это не только политическая, но и нравственная цель: «отселе имеемся в едино сердце и блюдем Русские земли».

В противовес церковным призывам «каждый за себя», установкам на личное спасение, Владимир утверждает идею единства человечества, т. к. при всем различии людей их объединяют общие интересы мирской жизни, земные радости, труд.

Таким образом, «Поучение» отчетливо выразило тенденцию самобытности русской философской

мысли с ее языческими, народными истоками деяния, здравого смысла, а не буквального повторения строгих византийских предписаний.

Одним из самых значительных явлений, отечественной мысли средних веков явилось сочинение Даниила Заточника, дошедшее до нас в двух редакциях, одна из которых именуется «Словом», другая – «Молением». Но в каждом из этих названий звучит глубоко личный момент – это обращение, призыв, это – послание человека к человеку. И даже «Моление» обращено не к Богу, а к человеку, прежде всего к князю. Но послушаем голос самого Даниила, идущий из глубины XIII столетия. Он обращается к князю, видя в нем опору и основу государства, а не в самовольных действиях богатых бояр. «Княже мои, господне! Яко же дуб крепится множеством корения. Тако и град наш твоею державою. Кораблю глава кормник, а ты, княже, людям своим. Весна украшает землю цветы, а ты нас, княже, украшаешь милостию своею. Лучше бы ми нога своя водети в лыченицы (в лаптях) в дому твоём, нежели в черлен спозе в боярском дворе; лучше бы ми в дерюзе служити тебе, нежели в багрянице в боярском дворе».

В «Молении» и «Слове» главное и самое ценное качество человека – разум, мудрость, а не богатство, не должность и не монашеская отрешенность от мира.

«Мужа мудра обреть, глаголи к нему и к тому прилепи сердце свое...Очи мудрого во главе, а безумного аки во тме ходят».

Нам неизвестны подробности жизни автора «Моления», так же как, впрочем, и другого памятника той же эпохи «Слова о полку Игоревом». Но кем бы ни был Даниил Заточник – дворянин или ремесленник, дружинник или простой холоп, – бесспорно одно: это настоящий книжник, человек талантливый, беспокойный, мыслящий, многое испытавший. По существу, он первым в средневековой русской мысли поведал о чувствах и взглядах отдельного человека, причем человека, не облаченного ни митрополической ризой, как Илларион, или великокняжескими доспехами, как Владимир Мономах. Этот человек выше всего ставит собственное разумение и личное достоинство, он способен критически оценить многие явления современной ему жизни – и богатство бояр, заботящихся не о делах державы, но лишь о собственном благе, и туеядство, и лицемерие иноков. Даниил утверждает любовь к земной жизни, отвергает чисто внешнюю религиозность, для него монах, возлюбивший Бога, так же противоестествен, как «виноград на лице», принял постриг – значит, солгал Богу, но Богу, подчеркивает он «нельзя солгати».

Религиозность автора «Моления» не фанатичная, не копирующая официальное византийское православие, а разумная, осмысленная. Только князь, а не бояре или духовные лица, призван управлять государством, сохранять его единство.

Произведение Даниила Заточника – первое в истории отечественной мысли свидетельство пробуждения человеческой личности, ее высвобождение от жестких догм, положившее начало ведущей теме русской философии – теме человека, его ценности и места в мире.

Характерно, что через семьсот лет после появления списка «Моления», уже в XIX веке, В. Г. Белинский почувствовал именно личный, человеческий смысл этого произведения: «Кто бы ни был Даниил Заточник, можно заключить не без основания, что это была одна из тех личностей, которые на беду слишком умны, слишком даровиты, слишком много знают и, не умея прятать от людей своего превосходства, оскорбляют самолюбивую посредственность...» Человек интересен сам по себе – вне сословной принадлежности, должности или богатства. Утверждение Даниилом Заточником этого принципа свидетельствовало о том, что проблема человека, его личности, впервые прозвучавшая в «Поучении» Владимира Мономаха, получила свое развитие.

Значительная фигура в истории средневековой русской философской мысли – епископ Туровский Кирилл (XII в.), автор многих сочинений. Прозванный «русским златоустом», он развил традицию Иллариона и Владимира Мономаха. Его сочинения, написанные доступным языком, насыщенные мотивами народного творчества, являются самобытными и яркими документами русской культуры накануне татарского нашествия. «Притча о человеческой душе и о телеси», «Послание или „повесть“ к Василию игумену Печерскому» пользовались большой популярностью на Руси и в славянских странах.

Кирилл прошел монастырское затворничество, достиг епископского сана и пришел к убеждению, что служитель Бога назначен жить в мире, а не в отречении от него. Жизнь человека состоит в деянии духовном и плотском, пронизанном божественными началами. Как у его предшественников и единомышленников, истина и нравственность наполняются у Туровского земным содержанием.

Кирилл одним из первых в русской средневековой философии разрабатывал учение об опытном, естественном происхождении разума. Он утверждал, что тело первично по отношению к душе, потому что в такой последовательности они сотворены Богом. Поэтому знание духовной сущности невозможно

без знания телесного начала. В такое же соотношение ставится и порядок познания мира: сначала познается «строение дивных божественных созданий», затем сущность – Бог. В самом человеке разум опирается на показания слуха, зрения, обоняния, вкушения, осязания. Но природный разум, подчиненный телу, может впасть в грех, потому его следует держать в рамках церковной истины. Кириллом вводится понятие «стройного разума», т. е. целостного знания, соотношенного как с миром, так и с Богом.

Разум он ставил на один уровень с откровением, признавал его равным вере, говоря: «веруй и познай», допускал свободное толкование Священного писания.

В притчах Кирилл Туровский рассматривает проблемы гносеологии в связи с нравственными устоями. «Горе в разуме согрешающим» – нельзя безнаказанно творить зло даже из благих намерений. Эти мысли о цели и средствах, о преступлении и наказании станут одними из ведущих в русской философии. На всех этапах ее последующего развития проповеди, Орлова, речи Кирилла Туровского явились вершиной торжественного красноречия. Лучшие из творений вошли в сборник «Златоуст» и «Торжественник», предназначенные для праздничного чтения.

Тем самым нравственно-философские идеи этого русского мыслителя-гуманиста находили доступ к народному сознанию.

§2. Философская мысль Московской Руси (Исихазм, нестяжатели и иосифляне. Путь к духовному возрождению)

Развитие философской мысли в Московской Руси, в эпоху позднего средневековья, совершалось в неразрывной связи с событиями в социально-политической и церковной жизни того времени. Перед Русью, пережившей трагические века азиатских нашествий, ордынского ига, междуусобных войн удельных князей, вставали исторические задачи образования единого государства. Происходил сложный процесс «собираания Руси» московскими князьями, утверждения международного авторитета Руси, спасшей Европу от азиатских завоевателей, поиски форм самостоятельности русской церкви, ее места в обществе. Вполне естественно, что все эти жизненные проблемы отразились и в духовной жизни Руси, в той борьбе, которая совершалась и среди боярства, и в самой церкви, стремившейся к усилению своего могущества.

В XIII - XV веках в духовной жизни Руси значительную роль играют различные ереси – формы противостояния официальной церкви и ее идеям – византийскому по своему происхождению православия. Такова ересь стригольников, имевшая распространение в Новгородской и Псковской землях. Стронники ее отвергали т. н. симонию, то есть продажу церковных должностей, вообще рост доходов церкви. В этом отрицании заключался глубокий смысл – живучесть языческой народной традиции, отражение того двоеверия, истоки которого восходят еще ко временам Киевской Руси. Стригольники резко критически относились к духовенству, полагая, что учителем веры может быть и человек, осуществляющий это обучение и без церковного посвящения. Главное – нравственность, а не таинства и обряды. Стригольники, продолжив традиции языческого мировоззрения, поклонялись матери-земле.

Одной из самых влиятельных ересей было в конце XV века движение антитринитариев, также выражавшее антицерковные настроения, жившие в народе и в известной мере поддержанные царской властью, обеспокоенной ростом влияния и экономической мощью церкви. В период татаро-монгольского ига высшее духовенство укрепило свои позиции, утвердило свое – в противовес княжескому – безраздельное господство; Золотая Орда освободила церковь от уплаты дани, объявила церковные владения неприкосновенными.

Антитринитарии – противники догмата троичности, основывали свои рассуждения на противопоставлении Ветхого и Нового Заветов – Библии и Евангелия. Причем преимущество отдавали Ветхому Завету, более близкому язычеству, не разделявшему мир на земной и небесный. Свое отрицание троичности единого Бога они мотивировали тем, что Иисус Христос не Бог, а человек. Точно так же ими отвергались и другие догматы ортодоксального христианства, например поклонение иконам. Антитринитарии полагали, что это поклонение недопустимо, ведь иконы – творение рук человеческих. Вполне естественно, что сторонники этой ереси утверждали веротерпимость, они не придерживались буквы церковных законов, допускали возможность их обсуждения и переоценки. Антитринитаризм получил известную поддержку царя Ивана III и был распространен в московско-новгородской среде. Однако влиятельные церковные деятели сумели подавить это движение, используя в борьбе с ним

обвинения в уступках иудаизму (восхваление Ветхого Завета) и в распространении вольномыслия, угрожающего не только церкви, но и светской власти.

Возникновение и существование ересей в Новгороде и в Московской Руси не следует объяснять только социальными мотивами, проявлением классовой борьбы, а самих еретиков считать представителями плебейской, революционной оппозиции феодализму. Среди еретиков находились и знатные новгородские бояре, и влиятельные церковные иерархи, служившие в главных соборах Новгорода (Софийском) и Москвы (Успенском и Архангельском в Кремле).

Следует учитывать все растущее взаимодействие России с западным миром, в особенности с итальянскими городами, являвшимися центрами культуры Возрождения. Гуманистические идеи итальянского Возрождения различными путями проникали и в Новгород, и в Москву, усиливалось и культурное взаимодействие.

Но влияние латинской культуры и новых идей, родившихся на Западе, влекло за собой не только возможность критического отношения к незыблемым церковным канонам, но и формы противодействия ересям. Воинствующие защитники ортодоксального православия были восхищены активной деятельностью святейшей инквизиции в Италии и Испании, которая жестоко искореняла все формы вольнодумства, сомнения не только в истинности Писания или идей Аристотеля, но и принадлежность к нехристианским культам – иудаизму, исламу.

Они были не прочь перенести и на Русь костры инквизиции, сжигавшей живьем людей, обвиненных в ересях. Но в духовной жизни помимо ересей проявлялись и другие новые явления.

В XIV веке среди византийского монашества, особенно в его центре – в монастыре на горе Афон, складывается и утверждается такое учение, как исихазм. Это было аскетическое учение, отражавшее мистические настроения, призывавшее к уходу от мира. Идеал исихазма – созерцательность, молчание, одиночество.

Мир абсолютно непознаваем, мирские науки, учения философов, начиная от Аристотеля, бессмысленны. Поэтому их изучение, вообще образование, постижение книжной премудрости должны быть отвергнуты. Истинное познание – это вера, это богопознание, непосредственное тихое обращение к Богу без всяких посредников. Исихазм служил обоснованием для возвеличения церкви и подчинения ей светской власти. В нем своеобразно отразились черты кризиса, переживаемого византийским обществом, предчувствие неминуемой гибели этого общества и бессилие что-либо изменить в нем.

Это учение было привнесено на Русь и получило известное распространение в конце XIV - начале XV века. Идеи исихазма попали на почву, подготовленную монастырскими традициями, идущими от времен создания Киево-Печерской лавры.

Восприятие исихазма на Руси определялось и другим обстоятельством – трагическими судьбами Руси – иноземным игом, бесчисленными княжескими раздорами. Неудивительно, что чувства конца мира, надежды на спасение, обращение к молитве – все это отвечало общему мироощущению.

Исихазм на Руси выдвинул немало глубоких мыслителей, которые при всем своем неприятии мирских страстей, при всем погружении в стихию молитвенной связи с небом, немало содействовали познанию человеческой личности, ее духовных начал.

Такова жизнь и деятельность одного из самых значительных носителей идей исихазма – Сергия Радонежского, основателя Троице-Сергиева монастыря, сыгравшего исключительно большую роль в русской истории. Из этого монастыря вышел Андрей Рублев, на иконах которого отразился свет, нисходящий на апостолов, свет, сияние, идущее от Бога, противостоящее хаосу, грязи, крови. Этот свет возвышает человека и телесно и духовно.

Другим центром исихазма, афоновизантийской мистики было движение нестяжателей, центром которого явились монастыри в Заволжье. Главой нестяжателей был Нил Сорский (XV в.), еще при жизни объявленный «великим старцем». Нил провел многие годы на Афоне, в Греции (Византии), вернувшись на Русь, основал на реке Соре, в Белозерском краю, первый скит. Отшельники, монахи, последователи Нила неустанно, истово молились, соблюдая безмолвие, отрекаясь от всего земного, от мирских страстей. «Кто устами молится, – учил Нил, – тот молится воздуху». Молитва должна исходить от души, от всего существа человека, а не произноситься формально. «При неизреченной радости – умолкает язык».

Нил Сорский и его ученики полагали, что монахи, иноки должны жить «нестяжательно» в скитах, они осуждали присвоение результатов чужого труда, считая это грехом, абсолютно недостойным людей, служащих Богу. Нил решительно отверг все формы обогащения, к которым прибегали монастыри, – земельные, денежные и другие богатства. Вполне последовательно Нил и другие

«заволжские» старцы не стремились занять высшие должности, какие-либо посты в церковной иерархии, за которые шла борьба, в основе ее – все то же столкновение денежных и других имущественных интересов.

Только внутренний мир человека, только его нравственное совершенствование, только собственный труд и непрерывная мольба в условиях полного разрыва с внешним миром – такова, по Нилу Сорскому, единственно достойная жизнь инока.

Нилу были чужды попытки слепо придерживаться каждой буквы священных книг. Не буква, не форма, а дух соединяет человека с Богом. В делах человека, то есть в труде, в молитве, в скромной жизни, проявляется его истинная вера. Поэтому Нил считал возможным вступать в контакт и с вольнодумцами, пытаясь их переубедить, а не причислять к врагам Бога и царя. Точно так же Нил допускал и возможность некоторого исправления житий святых (в Карилло-Белозерском монастыре сохранились эти рукописи, исправленные Нилом Сорским). Он, в частности, вычеркнул некоторые описания чудес, совершенно расходящихся со здравым смыслом. Тем самым он стремился придать житиям полную достоверность. Но критики его, державшиеся за каждую букву писаний, обвиняли самого Нила в неверии, чуть ли не в отступлении от православной веры.

На деле Нил Сорский, конечно, не отступил от традиционной религии, но вносил в нее элементы рационализма, пытаясь согласовать разум человеческий с божественным провидением. Тем самым ум как бы очищался от страстей, был готов воспринимать церковные заповеди. При всем своем внимании к духовной, нравственной природе человека (и в этом безусловное значение исихазма) он все же не стал самостоятельной философской школой и не вышел за рамки аскетической монастырской традиции. Но борьба с нестяжательством, с иосифлянством, со «стяжателями», оставила значительный след в истории русской мысли.

Стяжатели во главе с Иосифом Волоцким поддержали великокняжескую власть, но потребовали от нее гарантии защиты церковной собственности, прав монастырей.

Иосиф Волоцкий – видный русский мыслитель XV века был по существу первым, кто попытался сблизить религиозные доктрины с земными, мирскими интересами, прежде всего с исторической задачей создания централизованной власти, без которой невозможно успешное развитие страны.

Он выступил со смелыми суждениями, разрушившими незыблемость церковных догм, внес элементы рационализма, здравого смысла, практического подхода, разрушавшие схоластику. Так, Иосиф Волоцкий выдвинул тезис: не все, что сотворил Христос, подобает творить и нам, и чего не сотворил Христос, не творить нам. Тем самым евангельское мирское, земное были как бы уравнены, то есть человек получал возможность духовного выбора, а не слепого подчинения догматам. Но отсюда следовало, что государь может сам выбирать форму поведения, целесообразную в каждом случае. Московский государь, по Волоцкому, должен быть выше церкви, независим от нее, ему должны подчиняться все христиане, в том числе и духовенство. Его власть от Бога. Таким образом, Волоцкий обосновывал концепцию абсолютной монархии, которая все активнее утверждалась по мере укрепления власти Москвы в русском централизованном государстве.

Иосиф Волоцкий выдвигал целый ряд философско-богословских идей, расхопившихся с традициями византийского православия. Так, он считал, что человек, созданный по образу и подобию Божию, заключает в себе, подобно Богу, душу, слово и ум. Но так как на земле нет никого выше человека, то он, богообразный человек, обладает свободой воли. Кроме того, по мнению Волоцкого, Бог может действовать не только премудростью, но и коварством, тем самым обманывая дьявола. Отсюда делался вывод о многозначности и даже противоречивости Библии, в которой Бог предстает в разных качествах, да и сам Христос – Сын Божий, второй член Троицы, несет в себе не только божественное, но и человеческое начало. Следовательно, все наши знания о божественном, наше толкование Писания – человеческие, и толковать эти знания следует сообразуясь не с буквой Писания, а с самой действительностью. Иосифлянство, таким образом, в противовес нестяжательству утверждало более свободный, активный, рациональный подход к христианскому вероучению, подчиняя и как бы приспособлявая его догматы к политическим интересам государственности – к обоснованию единовластия московского государя. Не случайно идеи Волоцкого нашли свое развитие во многих сочиненных и особенно в так называемой Степенной книге, приравнявшей московских государей к святым апостолам, а их власть объявившей богоутвержденной. Идеи иосифлянства через сто лет после жизни основателя учения стали основой мировоззрения и жизненной практики Ивана Грозного. Он и в политике и в сочинениях придерживался идеи полного самовластия, подавляя любые попытки – церкви, князей, бояр – ограничить эту власть. Иван Грозный соединил в себе качества безжалостного, свирепого

тирана и талантливого политика, образованного человека, написавшего свое духовное завещание чадам своим – наследникам.

Иван Четвертый был убежден, что власть церкви и власть царя существенно различны и несоизмеримы – священники спасают лишь души верующих, цари же – заботятся о благе всех подданных, действуя всеми способами. Царство выше священства. В своем духовном завещании он, обращаясь к сыновьям, пишет: «А всякому делу навывайте, и божественному, и священническому, и иноческому, и ратному, и судейскому...» Тем самым цари как бы поднимались не только над обществом, но и над церковью, они стали выше евангельских поучений, заповеди Христа были не для них, так сама власть носила характер божественный.

Обоснование самодержавия опиралось не только на принципы иосифлянства, но и на идеи «Москва – третий Рим» псковского старца Филофея. В «Послании к великому князю Василию» Филофей писал: «Един ты во всей поднебесной христианам царь». Великий князь Московский предстал, таким образом, как царь всех христиан, сосредоточивший в себе не только светскую, но и духовную, религиозную власть.

Не менее важно и то, что Москва объявлялась, таким образом, центром всего христианского мира. Первый – императорский Рим пал, разьедаемый ересями и противоречиями, второй Рим – Константинополь – сокрушен турками. У Москвы и ее князей великие миссии – нести христианскую идею всему миру, заботиться о своих подданных не только средствами светской, но и духовной власти. В основе теории Филофея лежала философская и богословская идея предопределенности всего происходящего в мире.

История человечества предстает нам как история происходящей по воле свыше смены царств, преемственности народов, каждый из которых выступает как носитель, выразитель божественных, предначертаний. Два Рима пали, единственным носителем православия оставалась Россия. Она на последнем рубеже, с гибелью третьего царства наступает Страшный суд, конец мира.

Уже в XVI веке начинается и все больше нарастает к веку XVII тенденция к выходу России на просторы всемирной истории, сближение ее с Западной Европой в сфере политической, экономической, культурной. В Москву приглашают пушечников, врачей, итальянских зодчих – один из них Аристотель Фиоренти известен как строитель Московского Кремля. Наряду с греческим языком начинают распространяться латинский и немецкий языки.

Растет интерес к светским наукам, к философии, еще робко освобождавшейся от безраздельного влияния церкви. Это находит свое отражение в росте интереса не только к византийской, но и к античной философской мысли. Этот интерес был характерен для мыслителей домонгольской Киевской Руси, он возрождается в XVI - XVII веках. Выразителями этих тенденций европеизации духовной жизни явились такие мыслители Московской Руси, как Андрей Курбский и Максим Грек.

Курбский был первым «западником» и «эмигрантом» – в возрасте тридцати шести лет он, князь, бывший воевода на службе Ивана Грозного, бежал в Польшу, спасаясь от угрозы царской расправы. Двадцать лет, проведенных Курбским в Польше и в Литве, были наполнены неустанным трудом в области философии, гуманитарных наук.

Андрей Курбский по-новому переосмыслил знаменитую средневековую концепцию двойственной истины. В западной философии – под влиянием арабских мыслителей – она четко разделяла философию и религию. Но несмотря на их различные функции (постижение истины и установление законов), и философия и религия не противоречат друг другу, они в равной степени постигают мудрость Божию. Курбский же разделил эти области духовной жизни по-другому: религия – это область мечтательного богосозерцания, философия же – это знание, это учение о мире и человеке. Разум, таким образом, независим, он имеет естественную природу. Курбский в своих сочинениях знакомил читателей Руси, по существу всех восточных славян, с основами логики, диалектики, поэтики, то есть осуществлял философское просвещение, составной частью которого являлось изучение в созданной им школе основ философии и языков. Как переводчик латинских и греческих текстов он обогатил философскую терминологию, нашел новые слова, точно передающие смысл философских текстов, – материя – вещь, ипостас – состав, якость – качество, уподобление – мерило. Просветительская деятельность Курбского получила впоследствии свое продолжение в организации первых русских высших школ – Киево-Могилянской академии (Киев) и Славяно-греко-латинской академии (Москва).

Одной из центральных фигур в философской жизни Московского царства был Максим Грек (в миру Михаил Триволис) (1475 - 1556), происходивший из знатного византийского рода. Он учился в Италии более десяти лет. Жил во Флоренции этом центре итальянского Возрождения, где познакомился с

Марсилио Фичино, главой платоновской Академии, чье влияние испытывали все значительные художники и мыслители Италии. Например, сам Микеланджело. Михаил был во Флоренции в самые бурные дни ее истории, когда неистовый монах Савонарола призывал к осуждению богатств и к уничтожению картин, статуй, утвари во имя чистого служения Богу. Гуманист, свободолюбивый Михаил не без влияния этих проповедей постригается в монахи доминиканского ордена, изучает философскую и богословскую литературу. Два года как монах служил в католическом монастыре и в 1505 году вернулся в родную Грецию, в православный монастырь на святой горе в Афоне. Уже пятидесятилетним человеком Михаил, ставший Максимом Греком, прибыл в Москву.

Все эти переходы от одной церкви к другой, от одной культуры к другой совершались вполне искренно. Крутые перемены ожидали Максима Грека и в России. Принятый с почетом в Москве как образованный богослов, переводчик богослужебных книг, православный писатель, он в 1521 году впал в немилость и был отправлен в заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь. Его обвинили в искажении священных книг в процессе их переписки, принижении роли русского духовенства и стремлении подчинить его константинопольскому патриарху. Тридцать пять лет провел он в монастырском заключении и создал колоссальное литературно-философское и богословское наследство – сочинения, письма, комментарии. По своим убеждениям он примыкал к нестяжателям и резко обличал иосифлян, доказывая, что следует очистить религиозную жизнь от всех мирских страстей. Максим Грек призывал к аскетической жизни, к строгой морали. В своих сочинениях он привлекает значительный историко-философский материал – критикует античных материалистов, эпикурейцев, анализирует проблему свободы воли и отвергает астрологию. Все это способствует формированию философской культуры в Московской Руси. В особенности ценным было распространение Максимом Греком традиций гуманизма эпохи Возрождения, в рамках которого он сложился с молодых лет. Это прежде всего идея свободного выбора человеком своих мыслей, поступков, деяний. Ничего не предопределено, выбор между добром и злом совершает сам человек. В мировоззрении М. Грека противоречиво сочетались непримиримая ортодоксия и в то же время признание, наряду с богословием, и философии, и отдельных – «внешних», как писали тогда, наук. Тем самым М. Грек создавал основу для споров, обсуждений различных не только богословских, но и философских и научных проблем. Непосредственное воздействие этого человека испытали такие мыслители, как Курбский, Троицкий, Герасимов и русский первопечатник Иван Федоров.

Тенденция к освобождению человеческой мысли от сковывающих ее догм все больше и больше нарастают в российском обществе, философская и политическая мысль все более становится свободной от религиозной опеки. Об этом свидетельствует рост просветительских идей в XVII веке, деятельность такого мыслителя, как хорват Юрий Крижанич, много лет проведенный в Москве и Сибири и стремившийся приобщить славянские народы к европейской цивилизации без потери ими своей самобытности.

Россия второй половины XVII века была накануне петровских преобразований, а русская мысль – накануне полной секуляризации, независимого развития.

§3. Философия и искусство средневековой Руси

В искусстве средневековой Руси – в стихах, в иконах – отразились глубоко противоречивые тенденции философской и религиозной мысли. Внутренняя связь художественной культуры, искусства средневековой Руси с философской мыслью глубоко раскрыта в исследованиях русских философов начала XX века – князя Евгения Трубецкого «Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи», «Россия в ее иконе» и отца Павла Флоренского, в его сочинении, посвященном «Троице» Андрея Рублева. Этой же иконе посвящен специальный анализ современного ученого Б. Раушенбаха в работе «Логика троичности» (заметим, что академик Б. Раушенбах является видным математиком и механиком, ведущим теоретиком космонавтики).

...От языческих времен сохранилась память о простых нравах, о милосердии. Новые времена несли не только создание государственности и новую эру, но и обострение всех противоречий, рост нищеты, бедности, ощущение социальной неправды, беззакония. Государство защищало сильных и богатых, судьи судили не по совести. И народ по традиции обращается к матери-заступнице, к Земле – последней надежде. Культ Богородицы заменяет культ Христа. Мать-прародительница ближе народному сознанию, чем Иисус Христос, который воспринимается лишь как Бог-судья, а его земной образ, его жертва, муки за людей остаются в тени. Кроме того, образ Бога-Христа воспринимается как символ

официальной власти, особенно в XVI веке со времен Иосифа Волоцкого, чьи идеи оказали существенное влияние на мысли и дела Ивана Грозного.

Становление философской мысли средневековой Руси, ее связь и с византийским православием, и со славянским язычеством отразились не только в форме книжности, т. е. в специальных сочинениях, но и в искусстве того времени.

Влияние византийской художественной культуры на развитие искусства Киевской Руси было весьма значительным. Следы его – ив иконописи, и в монументальной архитектуре. В то же время славяно-языческие корни культуры средневековой Руси существенно повлияли и на это византийское наследие.

Так, пирамидальные композиции, многокупольность, крестообразные основания храмов Киева, Новгорода, Полоцка отразили характер не византийских церквей, а отечественной архитектуры. Славяно-языческие мотивы нашли свое отражение и в декоративно-прикладном искусстве, т. е. в украшении одежды, оружия, в посуде и других предметах быта. Орнаменты воспроизводят языческих богов, прежде всего солнце, чьим символом является круг, воду в виде волнистых линий, фантастических птиц и животных.

Глубокая внутренняя связь средневековой русской философской мысли и художественной культуры нашла свое выражение в таком основном жанре изобразительного искусства того времени, как икона. Икона – не просто картина, она имела особый богословско-философский смысл. Являясь предметом культа, поклонения, она как бы концентрировала в себе сплав веры, надежды, многообразных чувств верующих, их радость, горе, ожидание. Икона имела познавательный и повествовательный смысл. Она воспроизводила догму троичности, Троицы: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, облик Христа, Божьей Матери, апостолов, святых православной церкви, будь то византийские богословы Иоанн Златоуст и Василий Великий или русский монах Сергий Радонежский. Но икона, помимо всего этого, была и выражением философских идей, «умозрением в красках», как назвал ее русский философ XX века Евгений Трубецкой. Причем это выражение философских идей не следует понимать примитивно, как простую иллюстрацию, красочный комментарий.

Иконы передают духовную атмосферу времени и места, они выступают как ее чувственно воспринимаемый эквивалент.

Иконы, созданные в Киевской Руси, существенно отличаются от византийских не только по типу лиц, изображенных на иконах, но, главным образом, по значительно более светлому, яркому, жизнерадостному колориту, далекому от аскетической мрачности византийской иконы. Кроме того, иконы Киева и Новгорода воспроизводили не только образы общеправославных, данных Византией, но и местных святых.

Переосмысливаются и традиционные легенды, например о юном Георгии – христианине, который терпел гонение от римского императора Диоклетиана. Георгий – Юрий – Егор становится героем в народном сознании на Руси. Георгий, поражающий дракона копьем, – символ спасения, защиты. В отличие от других мифологических героев – греческого Персея, французского Роланда, английского Ланселота, уходящих в леса и горы, Георгий остается с народом, как его заступник.

Одной из вершин русской художественной культуры явилась полная религиозно-философского смысла «Троица» Рублева.

В иконе запечатлена суть триединства, одинаково изображены три ангела без всяких надписей. Но это не простая иллюстрация Священного Писания, говорящего о едином Боге в трех лицах, каждое из которых, в свою очередь, является Богом. То, что ангелы одинаковы и отсутствуют поясняющие надписи, говорит о том, что изображена именно Троица, а не три лица, отдельных друг от друга. В отличие от других икон, посвященных Троице, где Бог Отец изображен в виде пожилого человека, второе лицо – в виде Христа, а Бог Дух Святой в виде голубя, икона Рублева передает единственность ангелов – они как бы нематериальны, легки, почти бестелесны. Согласно христианским представлениям, бытие Троицы неизменно во времени. Но время изобразить невозможно, и Рублев все же находит форму выражения – все три ангела как бы одного возраста. Ангелы на иконе Рублева одинаковы, что выражает их, как уже было сказано, единственность, но в то же время они и различны: по своим позам, деталям одежды. В этом выражена идущая от византийской философии идея различения сущности и ипостаси, т. е. формы выражения. На иконе Рублева тонко показано взаимодействие ангелов, выражающих идею единого Бога в трех лицах. Ангелы ведут тихую безмолвную беседу, и это образует между ними безмолвную связь.

На втором плане иконы – гора, дерево и палата, выражающие, соответственно, святость, живоначалность (дерево жизни) и домостроительство.

На примере «Троицы» Андрея Рублева, последователя Сергия Радонежского, видно, как много может передать икона, какой глубокий религиозно-философский смысл она воплощает.

Иконы XIV века отражают суровое время постепенного залечивания ран после татаро-монгольского нашествия, время восстановления русской культуры, собирания русских земель. «Спас Нерукотворный» – характерная икона этого времени, в ней элементы византийской строгости и черты самостоятельности, связанные с началом выдвижения Москвы.

Иконы XV века – другие. Это время, по выражению Д. С. Лихачева, психологического умиротворения, некоторой отрешенности от жизни в духе исихазма, влияния афонского монашества, духовной сосредоточенности людей, уже не знавших трагедий разорения и ига. Таковы «Троица» Андрея Рублева и «Одигитрия».

XVI век – время бурных потрясений, укрепления духовной и светской власти Иосифа Волоцкого и Ивана Грозного. Как отражение борьбы с ересью антитринитариев, отрицавших троичность божества, – многочисленные иконы посвящены Троице.

Иконы XVII века отразили растущие связи России с Западом, в них чувствуется влияние и голландских, и итальянских мастеров, значительно больше свободы от строгих церковных канонов. Такие иконописцы, как Иосиф Владимиров, Симон Ушаков, Семен Спиридонов, создают настоящую художественную красочную панораму нового мироощущения. Такова находящаяся в Ярославле целая серия икон (42 клейма), воспроизводящая житие – жизнь Василия Великого, византийского богослова, философа, православного святого. Здесь представлены жизненные, даже бытовые сцены детства, воспитания, обучения. Вообще на иконах Спиридонова особое место занимают не фанатичные сторонники веры с отрешенными и иступленными ликами, а вполне реальные спокойные люди – читающие, учащие и учащиеся. Споры, диспуты, учение – любимые темы иконописца. Иначе говоря, разум, познание занимает свое достойное место, вытесняя традиционную нерассуждающую веру.

В этих фресках – явное противодействие церковному, канону. Точно так же в храме Ильи Пророка в Ярославле библейские персонажи выглядят как узнаваемые русские крестьяне и купцы. В Московской церкви Троицы в Никитниках фрески полны уже светским содержанием. Вместо традиционных персонажей – бородатые купцы в кафтанах с меховыми воротниками. Евангельские поучения и беседы ведутся людьми XVII века. Сами эти люди, особенно на иконах Симона Ушакова, далеки от византийских ликов, аскетичных, смуглых, темноволосых. Род человеческий многообразен, утверждал художник, все ли смуглые и тощие? В этих суждениях, в этом отрицании аскетического канона, явный отзвук и стремление философов познать реальный мир во всей его сложности.

Художественная культура средневековой Руси, кроме религиозной формы, проявлялась и в другой сфере – в народной культуре, культуре низов, сохранившей традиции и представления языческих времен. Это было выражение народного мировоззрения, своеобразной некнижной философии.

В противовес аскетизму, официальной культуре, развивавшейся в строгих рамках канонов, народная культура в лице скоморохов, юродивых выражала идеи и чувства стихийной оппозиции. Она высмеивала власти, официальные культуры и культы. Сказки, шутки, песни, пляски, реплики и комментарии юродивых – все это воплощало многоцветный мир народной стихии, мироощущение холопов, крестьян, беглых, нищих, монахов-расстриг, массы людей, населявших города, слободы, села Московской Руси. Мнимый безумец, дурачок под маской глупца, наивного простака оказывался мудрее и прозорливее власть имущих и книжников, для которых старинные тексты заменяли реальную жизнь со всеми ее противоречиями. Юродивый, изображенный Пушкиным в «Борисе Годунове», – единственный человек, понимающий сущность событий и говорящий правду. Храм на Красной площади в сердце Москвы сохранился в народном сознании как храм Василия Блаженного, одного из юродивых на Руси.

Искусство и философия в их многообразных формах представляли единую духовную культуру средневековой Руси.

ГЛАВА III. ФИЛОСОФИЯ ВЕКА ПРОСВЕЩЕНИЯ



§ 1. «Ученая дружина» петровских времен и М. В. Ломоносов: познание природы и путей прогресса России

●

*§ 2. Российские масоны
о нравственном совершенствовании
личности*

●

*§ 3. А. Н. Радищев о социальной
и духовной свободе человека,
его смертности
и бессмертии*

●

**§1. «Ученая дружина» петровских времен и М. В. Ломоносов: познание природы и путей
прогресса России**

В эпоху Петра Великого была осуществлена одна из самых великих трансформаций истории России, а именно планомерное и радикальное включение страны в систему мировой – в тот период западноевропейской – материальной и духовной культуры. Европеизация социально-экономической, политической и культурной жизни не означала разрыва с национально-самобытными началами российской жизни, она существенно обогащала эти начала, придавала, в противовес ретроградству, современный уровень и формы этим началам. Эти преобразования затронули не только производство, политику, военное дело, но и духовный мир человека.

Одной из сфер этих глубочайших преобразований была область философской мысли в ее различных аспектах – гносеологии, социальной философии, эстетики.

Оценка сущности этих новых идей и дел – объект споров, продолжающихся без малого три века. Споры эти будут существовать, пока существует Россия, ибо, по справедливому замечанию современного историка, «петровская проблема еще не исчерпана».

В петровское время завершился радикальный философский переворот – раскрепощение, секуляризация русской философии, размежевание ее с богословием. Это произошло на основе не только внутренних потребностей, но и в значительной мере под воздействием философии западного Ренессанса и Нового времени – идей Коперника, Галилея, Бэкона, Локка, Декарта, Гуго Гроция. Русские философы петровского времени положили начало двум родам плодотворного западноевропейского влияния на русскую мысль – романо-французского (А. Кантемир) и немецкого (В. Татищев). Картезианство и лейбницианство явились первыми вехами на этом пути великих философских взаимодействий России и Запада вплоть до XX века. Включение русской философии в контекст мировой философской мысли позволило существенно углубить понимание природы человека, его места в мире.

Механизм взаимодействия западноевропейской и русской научно-философской мысли включал в себя следующие моменты.

Личные контакты: Петр Первый посещал Лондонское королевское общество, Гринвич, Оксфорд, Сорбонну, был в 1717 году избран почетным членом Парижской академии, встречался с виднейшим немецким ученым Лейбницем в 1711, 1712, 1716 годах, учредил Петербургскую академию наук, с тем чтобы «придать нам в Европе достоинство и честь». А. Кантемир – посол России в Англии и Франции – установил связи с ведущими европейскими философами (Монтескье, Вольтером). С. Яворский поддерживал контакты с Лейбницем, последователи Лейбница активно действовали в Петербургской академии наук (первый президент ее Блюментрост, династия Бернулли и другие).

Включение западноевропейской философской литературы в круг чтения российских читателей: А. Кантемир перевел сочинения Фонтенеля и Фенелона, Г. Теплов знакомил с идеями Бэкона, В. Татищев – с идеями Гуго Гроция, Галилея, Декарта.

Осуществилась разработка русской философской лексики на основе европейского опыта, очищение ее от архаических славянизмов, теологической схоластики, вульгарной латыни; введение в Петровскую

эпоху терминов: «объект», «субъект», «состав», «нравственность»; определение понятий «материя» и «идея». Особую роль в разработке русского национального философского языка сыграли философ и поэт А. Кантемир, поэт В. Тредьяковский и впоследствии М. Ломоносов.

«Ученая дружина» петровского времени – Ф. Прокопович (1681 - 1736), В. Татищев, (1686 - 1750), А. Кантемир (1708 – 1744) – разрабатывает философские проблемы, в том числе и всестороннее познание человека, на основе практического освоения западной философии Возрождения и Нового времени. Каковы же новые идеи, вошедшие в русскую философию, начиная со времен петровских преобразований?

В онтологии, гносеологии, логике: отделение философии от теологии, разделение философии на теоретическую и практическую, выделение роли ощущений, реальность невидимого мира, идеи дуализма и деизма, просветительское осуждение алхимии и астрологии.

В социальной философии: развитие прикладных знаний и политических теорий для обоснования преобразовательной деятельности государства. Концепция «естественного права» и «естественного состояния», необходимость сильного государства и права, равенство людей по природе, роль науки, образования в духе просветительских идей.

В эстетике, в русском искусстве данного периода произошел перелом, равноценный Ренессансу на Западе, но в век Просвещения – в форме барокко: христианизация античной мифологии, отделение ее от славянского язычества и использование для создания аллегорических символов власти, обоснование Прокоповичем и Кантемиром идей прекрасного человека.

Ученость, т.е. приобщение к науке, к философии, присущая «ученой дружине», принципиально отличалась от книжности средневековой Руси и была почти свободной от элементов богословской схоластики, носила светский характер. Само понятие «книжность», которое употреблялось для обозначения образованности, запечатленной в письменных источниках, носило в значительной мере богословский и даже более узко-церковный характер. Само понятие «книга» с древних времен отождествлялось с одной книгой – Библией и различными вариантами толкований и комментариев к ней. Уже в XVII столетии начался интенсивный процесс расширения понятия «книжность», в состав которой стали входить сочинения исторические (хронографы), географические (космография). На основе петровских преобразований, приобщения России к европейской культуре характер книжности изменился качественно. Потребность в развитии промышленности, армии и флота, создание нового государственного аппарата – все это способствовало созданию и распространению литературы нового типа – книг по математике, механике, горному делу, фортификации – и соответственно стимулировало внимание к научным методам познания, к философским его основам.

Этот новый тип образованности, запечатленный в философских и научных книгах, отразился в деятельности членов «ученой дружины».

Датский путешественник фон Гавен, близко знавший Феофана Прокоповича, так писал о нем: «Этот превосходный человек по знаниям своим не имеет себе почти никого равного, особенно между русскими духовными. Кроме истории, богословия и философии он имеет глубокие сведения в математике...» Другой современник, католический монах, побывавший в России, свидетельствовал, что библиотека Прокоповича, открытая для ученых, значительно превосходила императорскую и библиотеку Троицкого монастыря.

Точно так же и другой член «ученой дружины» – В. Татищев – был одним из самых образованных людей своего времени. В его библиотеке были все основные сочинения европейских философов эпохи Возрождения и Нового времени – Гоббса, Локка, Декарта, Ньютона, Галилея, Бойля. Сам характер мышления Татищева, отразившийся в его сочинениях, был светским, свободным от схоластических догм.

В русской философии XVIII века с особой силой прозвучала идея необходимости просвещения народа, развития способностей каждого русского человека. Условие выполнения этой задачи – освобождение мысли, разума от безраздельного господства церкви, развитие наук. С этими идеями выступила «ученая дружина» - В. Татищев, А. Кантемир, Ф. Прокопович, другие мыслители.

Так, русский экономист, автор «Книги о скудности и богатстве» Иван Посошков осознавал, что «российский народ неучен есть и о сем великая нужда надлежит еже б Россию учением просветити». Посошков в то же время полагал, что для процветания государства развития ремесел, торговли, просвещения недостаточно, необходимо укрепление веры и благочестия. К числу наиболее близких к Яворскому деятелей культуры принадлежал и Федор Поликарпов, директор Московской типографии. Это же можно сказать и о Леонтии Магницком, единственных из русских в то время преподавателе

математики в школе математических и навигационных наук. Магницкий являлся автором первого в России учебника «Арифметики, сиречь науки числительной с разных диалектов на славянский язык переведенной», по которой учился и М. Ломоносов.

Яркой чертой деятельности Ф. Прокоповича, философа и социального мыслителя Петровской эпохи, являлась ее антисхоластическая направленность. Развивая идею религиозной терпимости, Прокопович стремился синтезировать западную и восточную культуру в интересах просвещения, обогащения духовного мира человека. Он одним из первых среди русских мыслителей обратил внимание на необходимость более глубокого изучения философии, исторической литературы восточных народов. Религиозная терпимость Прокоповича, направленная против феодальной замкнутости духовной жизни, была одной из характерных черт его просветительства. Ф. Прокопович был глубоким знатоком и церковной мудрости, и современной философии, а также весьма уверенно ориентировался в естественнонаучных представлениях эпохи. Прокопович со всей страстностью обрушивался на консервативные силы, защищавшие старину и невежество. В сильных и ярких выступлениях он доказывал государственное значение нововведений, резко обличал поборников старины и невежества, называя их человеконенавистниками. Прокопович доказывал, что свет науки полезен и самому человеку, и его семье, и друзьям, и отечеству, и церкви. «Все лучшие люди и в государственном правлении и среди «христианских особ», говорил он, не только не запрещали учиться, но и сами многому учились и не только Священному писанию, «но и внешней философии». На ряде примеров из истории России Прокопович доказывал, что вследствие пренебрежения к науке со стороны духовенства и государственных чиновников, в народе возросли невежество и суеверия. Прокопович критически относился к духовенству и доказывал, что истинность или ложность того или иного суждения или умозаключения доказывается не соответствием его с чьим-то авторитетным утверждением, а согласием суждения со своим предметом. В качестве первостепенного орудия познания истины должно быть признано личное исследование и толкование. Петр Первый в понимании Прокоповича – олицетворение идеала монарха, воплощение забот о «единой всенародной пользе». Прокопович воспевал имя Петра и его дела. Можно без преувеличения сказать, что вся деятельность Прокоповича, все его статьи, речи, слова и проповеди являлись апологией Петра.

По своим общественно-политическим воззрениям Прокопович был сторонником абсолютной монархии, точнее -просвещенного абсолютизма. Народ, по словам Прокоповича, без власти жить не может. Полное безвластие было бы возможно только тогда, когда люди неукоснительно выполняли бы заповедь: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». Но этого нет. Могут сказать, что у человека есть совесть, она обуздывает его от злострасий. Прокопович отвечает, что совесть очень редкое и ненадежное явление. Могут еще сказать: «а страх божий». Но и это «врачевство», говорит он, «не всеми приемлется», оно также редкое явление и ненадежная опора. Поэтому человек, находясь и теперь во многих бедствиях, сделал бы свою жизнь в состоянии полного безвластия еще более бедной, на него пало бы «еще больше бед и скорбей, и всякого злосостояния и даже взаимным друг другу нападением все до единого истребили бы себя». Считая монархию наилучшей формой государственного правления, Прокопович подвергал критике все другие формы правления.

Значительную роль в освобождении науки и философии от безусловного подчинения религии сыграл В. Татищев. В одной из своих социально-философских работ «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» Татищев утверждает абсолютную необходимость познания мира посредством разума, т. е. овладения науками. Это обучение и воспитание, которые должны начаться с детства, - «истинное увеселение в детях есть разум», - исключительное светлое, приносящее практическую пользу («география показывает не только положение мест... но и нравы людей, природное состояние воздуха, земли... физика – «весьма полезно знать свойства вещей по естеству»). Наука, таким образом, должна быть ориентирована на познание реальной жизни, объективного мира, предметов и явлений, окружающих человека. Сам человек при таком подходе еще не специальный объект исследования, он интересен как живое существо, часть природы, подданный государства. Татищев разработал практически первую в России классификацию наук. Проблема классификации наук, начиная с Платона и Аристотеля, была одной из основных в философии, она находила свое отражение у Томаса Аквинского в средние века, Бэкона в Новое время.

Татищев исходит в своей классификации из двойственной природы человека – его двух «свойств», т. е. души и тела. Душа – бессмертна, исследование ее – это особая область – «душевное Богословие», и Татищев осторожно как бы обходит эту область. Но зато и «телесная» область философии свободна от богословской оценки. Все явления видимого мира, в том числе и человеческие отношения, учение о

нравственности, опирается не на религию, а на «закон естественный», с которым согласуются и религиозные учения.

Но деление знаний на «телесные» и «душевные» – не единственное у Татищева. Он распределяет все науки на следующие разделы: нужные – экономика, медицина, право, логика, богословие; полезные – красноречие, механика, история, ботаника, физика; щегольские или увеселяющие, т. е. полезные в обществе, – музыка, «танцевание», верховая езда, рисование, любопытные или тщетные, «пользы не приносящие» – алхимия, астрология, хиромантия; вредительные – волхование, чернокнижество. Это была не просто формальная классификация, но утверждение нового, просветительского подхода к науке – выделение практически ценных и решительное осуждение мистики, суеверий.

Понятие полезности, практической целесообразности настойчиво утверждалось Татищевым и в его теоретической деятельности, и в его практической работе – он выполнял сложные поручения двора в качестве администратора в различных губерниях России, организатора промышленности.

Просветительская ориентация социально-философских идей Татищева, его понимание природы прогресса в полной мере обретали коренные сдвиги в сознании российского общества, связанные с эпохой петровских преобразований. Не отвергая религию, он отводит ей определенное место в общей структуре человеческого прогресса. Первое просвещение ума, писал Татищев, подавало обретение письма, другое – ... пришествие и учение Христово, третье – обретение тиснения книг. Очевидно, что письменность, книжная культура – основы науки – занимают здесь достойное место.

Не обращается Татищев к религии, к богословским основаниям даже тогда, когда рассуждает о характере государственного строя. Он безусловный сторонник твердой монархической власти, самодержавия в России, но обоснование его – рационалистическое, просветительское... Характер власти зависит от условий существования этого государства, т. е. от земных, естественных факторов, а не божественного предопределения. Народы малые и не подвергающиеся нападениям, рассуждает Татищев, могут «с удобством... усвоить себе демократический строй» – «правиться общенародно». Народы «великие», но безопасные от нападений, могут принять аристократическое правление. А что касается России, то, по Татищеву, «великие же и от соседей не безопасные государства без самовластного государя быть и в целости сохраняться не могут». В этом вопросе вся «ученая дружина» была едина – и Прокопович, и Кантемир обосновывали необходимость абсолютизма:

Петровские реформы в России наряду с освобождением быта, культуры от церковного влияния обусловили также освобождение духовной жизни от давления церковной идеологии. Доминирующая религиозная концепция не отбрасывается, но в ней выделяется новый идеал жизни, основанный на провозглашении ценности человека и человеческой личности. Для защиты и обоснования основных социальных идей того времени стали использоваться новые представления, не свойственные теологическому мышлению. На смену теологическим теориям происхождения власти пришло «естественное право» или, как говорили в то время в России, «право натуры и народов». По распоряжению Петра I с книгами по различным отраслям знания переводятся и труды, содержащие изложения теории естественного права и обосновывающие суверенитет власти монарха. Первые теоретики естественного права заложили основы нового учения об обществе. Они выступили против теологических теорий государства и права; место божественного права заняло у них человеческое право, а государство заняло место церкви. Общим стало стремление отделить вопросы государства и права от религии.

Уже в ранних произведениях А. Кантемир выражает свою приверженность теории естественного права. Мыслитель четко ограничивает от естественного закона «гражданские уставы». «Гражданские уставы», разные для каждой страны, являются волей государства, тогда как естественный закон – правило, данное самой природой.

Естественным состоянием человечества, основой, на которой люди объединяются в государство, является спокойное и руководимое разумом стремление к общению. Кантемир главное значение государства видит в том, «... чтоб исправить нравы». Естественный закон, призывающий человека к сообществу, добру, вложен самой природой в его сердце.

Человеческий разум, постигающий тайны природы и преобразующий ее, является главным двигателем общественного развития. Его действиям присуща этическая направленность – управление им народами и царствами выражается не иначе как через исправление нравов и внедрение добродетелей в общество.

Кантемир как бы «сокращает» функции Бога не только в природе, но и в человеческой истории. Властитель мира, по Кантемиру, создал небо, солнце и землю, установил небесным телам «...течений

меру, порядок и время...», дал жизнь животным и человеку. Но, получив жизнь от всемогущего творца, человек волен в своих действиях.

Творчество А. Кантемира, его деятельность способствовали дальнейшему развитию в России философского мышления, разработке философской и научной терминологии. В его трудах отразилось отношение к философии как к науке со своей строгой системой понятий и категорий.

Особой заслугой Антиоха Кантемира в развитии русской философии явилось первое на русском языке определение свободной от богословия философии и ее структуры.

«Философия, – разъяснял Кантемир, – слово греческое, по-русски – любомудрие. Сим генеральным именем разумеется основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которые достигаются прилежным рассуждением о тех делах». Философия разделялась им на логику (словесницу) – учение о правильных рассуждениях и доказательствах истины; нравоучение (или этика) – учение «о худых и добрых делах», «правила добродетели»; физику – учение о познании причин всех «естественных действий и вещей» и метафизику – учение о душе, духе и Боге.

Кантемир впервые ввел в русский язык такие слова, как «начало (элемент)», «средоточие», «система», «материя».

Таким образом, сочинения Татищева, Прокоповича, Кантемира, а также творческое использование достижений западной философии сформировали духовную атмосферу, культурную среду, в которой в полной мере раскрылся в послепетровскую эпоху гений Михаила Ломоносова (1711 - 1765).

Человек в сочинениях Ломоносова предстает как существо активное, действующее, познающее мир, пораженное величием Вселенной, гармоничностью ее строения. Ломоносов и в трудах, и в письмах, и в одах неизменно утверждает это представление о человеке, расходящееся с принижением его, превращением в безгласное существо, подавленное властью и Богом. Не отвергая ни монархии, ни религии, наоборот, утверждая их основы, М. В. Ломоносов вместе с тем возвеличивает человека. Он хочет открыть ему сложность мира, как бы приблизить человека к его тайнам. Он пишет в одном из стихотворений: «Когда бы смертным толь высоко // Возможно было возлететь // Чтоб к Солнцу бrenно наше око // Могло приблизившись, воззреть //». Он пишет стихотворные переложения библейских псалмов 1, 34, 103-го, где раскрываются глубины человеческой нравственности.

Ломоносов приходит к такому поэтически выраженному выводу: «Что может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов // Земля российская рождать».

Одним из этих «Платонов» и «Невтонов» и явился сам Ломоносов. Его многогранная деятельность была наиболее полным выражением и воплощением масштаба петровских преобразований России.

Именно в жизни и деятельности этого естествоиспытателя, философа, поэта, организатора науки как бы сконцентрировались результаты грандиозных начинаний Петра I оценка людей не по происхождению, а по их ценности для отечества, основание Академии наук, организация светских учебных заведений, введение гражданского шрифта, развитие издательского дела, создание новой столицы. Успех народного образования, писал впоследствии А. С. Пушкин, был следствием Полтавской битвы, и европейское просвещение причалило к берегам завоеванной Невы... Ломоносов не только основал первый русский университет, он сам был первым нашим университетом. В его личной судьбе отразился стремительный взлет России. Ломоносов в короткое время прошел путь от мальчика из далекой северной деревни, полуголодного школяра в Славяно-греко-латинской академии до всемирно известного ученого, философа, поэта.

Ломоносов, может быть, по необычайной широте интересов, таланту, слиянию в одной личности художественно-исторических и естественнонаучных интересов с Леонардо да Винчи и Гёте сравним. Фактом своего существования и результатом деятельности Ломоносов раскрыл не только возможности русского народа, но и творческие возможности человека вообще.

Многими чертами своей научно-теоретической деятельности Ломоносов был связан с традициями прошлых веков развития отечественной философии. Так же как и русские мыслители допетровской эпохи, начиная со времен Киевской Руси, Ломоносов не писал специальных отвлечённых философских трактатов, посвященных онтологии, т. е. общему учению о бытии, о материи и духе или о методе, или о теории познания, как это было характерно для западных философов. Но Ломоносов философски осмысливал все области науки и искусства, которыми он занимался. Он стремился не ограничиваться чисто внешним описанием явлений – будь то молекулы или звезды, химические вещества и скопления газовых облаков, рождаемость и смертность в России, богатства Сибири и освоение Северного морского пути. Что бы ни исследовал Ломоносов – а в сфере его интересов был необъятно широкий круг явлений – он стремился понять связь этих явлений, проникнуть в их глубинную сущность.

Поэтому вполне естественно, что Ломоносов должен был избрать определенный метод познания. Не частные методы, которые вырабатывает каждая отдельная наука – химия, астрономия, языковедение, а именно общий метод, руководящий принцип, позволяющий сочетать познание конкретных вещей и их всеобщей мировой связи. Такой общий метод могла предложить лишь философия. Во времена, когда Ломоносов начал свою научную деятельность (40-е годы XVIII века), в Западной Европе господствовали различные концепции.

Необычайная разносторонность Ломоносова, его творчество в области естественных и гуманитарных наук давали ему возможность видеть мир, говоря его словами, «в дивной разности». Этот всесторонний подход, когда каждое явление рассматривается в связи со всей природой, когда точный расчет математика соединен со свободной фантазией художника, Ломоносов стремился передать своим читателям и слушателям, научить их мыслить свободно и широко.

Для «яснейшего понятия» этого своего метода он составил специальную таблицу первых идей и вторичных идей. Первые – это общие абстрактные понятия, но они должны порождать фантазию человека, вызывать ассоциации и облекаться, таким образом, плотью. Мы читаем или слышим: «Утро». Но что же кроется за этим понятием? Вторичные идеи – возбуждение, скрытие звезд, заря, выходение солнца, пение птиц; «вечер» – темнота, холод, роса, звери, из нор выходящие, «война» – лютость неприятелей, мечи, копья, огонь, разорение, слезы разоренных; «богатство» – золото, камни дорогие, дома, сады, слуги, Бог, друзья, от своих трудов, убожество.

Нужна, учил Ломоносов, сила воображения, для того чтобы «одним взглядом охватывать совокупность всех вещей». Отдельное слово, термин – пусты, отвлечены от многообразия мира, надо вскрыть их внутреннее содержание, тогда мир предстанет многоцветным, живым.

Ломоносов на основе своих химических и физических исследований пришел к ряду важных философских идей, обогативших русскую философскую мысль. Среди них - атомно-молекулярная (корпускулярная) картина строения материального мира, закон сохранения вещества, сыгравший особую роль в обосновании идеи несотворимости и неуничтожимости материи, идея эволюционного развития «слоев земных», раскрывающая грандиозную картину естественных превращений органических остатков в уголь и нефть. Ломоносов открыл путь «русскому космизму» - представлению о бесконечности Вселенной, о включении человека в космическую систему мироздания. Это были принципиально новые горизонты человеческой мысли.

Ломоносов явился первым русским ученым и философом, получившим международное признание.

Среди бесконечно разнообразных научно-философских интересов Ломоносова особое место занимали проблемы гуманитарных наук. Он подходил к ним не узко, не утилитарно, он считал гуманитарное знание частью общего просвещения и не отрывал его от естествознания. Среди гуманитарных наук его больше всего привлекали история и лингвистика. Ломоносов сказал здесь, как и в других областях, свое новое слово. Он воссоздал по летописям историю первых веков становления древнерусской государственности, в своем споре с «норманистами» утверждал роль исторической науки в формировании национального самосознания. В лингвистике же разрабатывал проблемы языковых связей, особенностей русского языка как богатейшего из живых языков, соединившего «великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, богатство и силу в изображении, краткость греческого и латинского языков».

Подобно тому как Кантемир обогатил русскую философскую лексику, Ломоносов ввел в русский язык множество научных терминов, без которых нельзя себе представить научно-философское познание мира. Среди них: опыт, атмосфера, градус, электричество, земная ось, термометр, преломление лучей, магнитные стрелки.

Но не только в теории Ломоносов разрабатывает проблемы языка, но и на практике, как первоклассный поэт, основатель русской научно-философской поэзии, открывает возможности этого жанра. Не Ломоносов основал научную поэзию. Она существовала задолго до него. Еще в античные времена, в Древнем Риме поэт Тит Лукреций Кар написал в I веке н. э. свою знаменитую поэму «О природе вещей», где изложил атомистические идеи древнегреческих философов Демокрита и Эпикура. Научно-философские поэмы писали и современники Ломоносова – французский просветитель Вольтер и английский поэт Поуп.

Но все они, начиная с Лукреция Кара, были поэтами, а не учеными и излагали – ярко, красочно, убедительно учения других мыслителей, они придавали им поэтическую форму и делали достоянием многих и многих читателей, которые не обратились бы сами к ученым сочинениям непосредственно. Так было и в нашем столетии, когда в его начале русский поэт Валерий Брюсов писал о новых

скоростях машин, об электронах, об астрономических открытиях.

Ломоносов же писал как ученый и как поэт, он рассказывал о своих открытиях, о своих сомнениях, наблюдениях, догадках. Вместе с читателем он осмысливал окружающий мир, его законы и отклонения от этих законов.

Таковы стихи о пользе стекла, «Утреннее размышление о Божьем величестве», таковы и переложения псалмов. Поистине:

*Открылась бездна звезд полна.
Звездам числа нет, бездне – дна.*

Своеобразный итог философским размышлениям о человеке в эпоху русского Просвещения XVIII века был подведен в творчестве поэта Гавриила Державина.

Обращаясь к Богу в стихотворении «Бог», Державин восклицает:

*Ты есть – и я уж не ничто!
Частица целой я вселенной.*

И далее:

*Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайня степень вещества,
Я средоточие живущих,
Черты начальна божества
...Я – царь, – я раб; я червь – я Бог.*

В этих строках с предельной четкостью запечатлено новое понимание величия человека, он, человек, не просто «раб божий», не просто «червь»; он – часть мира, он – творение Бога – сам Царь и бог. Такое понимание человека было выстрадано русской духовной культурой на протяжении многих столетий и утвердилось к рубежу XIX века.

§2. Российские масоны о нравственном совершенствовании личности

Идеи масонства начинали распространяться в России, с 30-х годов XVII века и в немалой степени способствовали обращению русской философии к проблемам человека, к познанию человеческой личности, к проблемам нравственности. Хотя в самом масонстве не было особой оригинальной философской системы, но оно отразило насущную потребность в развитии духовной жизни – стремление к самопознанию, самосовершенствованию. Не случайно на Западе в числе членов масонских лож были Вольтер, Руссо, Дидро.

Истоки масонского движения уходят своими корнями в средневековую Европу, когда значительную роль играли замкнутые образования – сословия со своими правами и привилегиями, цехи, объединения различных мастеров-ремесленников. Одним из них было объединение строителей соборов, сохранявших в секрете тайны своего мастерства. Символы строителей-вольных каменщиков – фартуки, молотки, циркули - были использованы как свои отличительные знаки возникшими в эпоху Возрождения самоорганизующимися духовно-общественными группами. Они формировались в странах Западной Европы как своеобразная антитеза официальной церкви, форма проявления неудовлетворенности ее практикой.

Масонство с самого начала своего возникновения функционировало в виде замкнутых групп – лож со строгой иерархией и особой символикой. Символам, знакам, ритуалам уделялось особое внимание. Это были средства самовыражения, самоопределения, избранничества, отделения от непосвященных. Идея братства всех людей независимо от сословной и национальной принадлежности находила свое выражение в концепции строительства единого общечеловеческого храма Соломона.

Масоны использовали символы, возникшие у разных народов, в различных культурах. Так, мы видим в оформлении залов, где собирались масонские ложи, в одеяниях, в которые облакались участники обрядов посвящения, элементы самых различных символов. Здесь были и греческие колонны, и древнееврейские семисвечники, и египетские иероглифы, и кресты мальтийского ордена. Все это

должно было символизировать, во-первых, таинственность, ключ к пониманию которой – только у избранных, и, во-вторых, всемирный, наднациональный, т. е. космополитический, настрой масонов. Это как бы воплощало идею всемирного братства масонов, протягивавших друг другу руки поверх границ, правительств, всех перегородок между людьми. Масоны полагали, что они собирают всю мудрость мира, используя знания, возникшие в Египте и Вавилоне, Израиле и Персии, Индии и Греции.

Но знания эти – о душе человека, о свойствах человеческой природы, о связи человека с небесными телами – должны быть доступны только избранным, они – удел немногих. Масоны ставили своей целью отбор этих немногих по интеллекту, по способностям, по характеру, по профессиональным умениям. Происхождение, богатство, чины как бы не играли никакой роли. Такой подход закрепился в строгой иерархической структуре масонской ложи – во главе стоял Великий Магистр, Великий Инквизитор, Командор. Помимо него было 18 ступеней. Самые низкие из них – ученик, подмастерье, мастер. Переход от одной ступени к другой обставлялся таинствами, особым ритуалом (он ярко воспроизведен в романе Льва Толстого «Война и мир», в сцене приема Пьера Безухова в качестве члена масонской ложи).

Но отстраненность масонов от земной жизни была во многом мнимой, во всяком случае на Западе. Масоны, особенно во Франции, свысока смотрели на народ как на темную, косную массу, стадо, которому нужен погонщик и ярмо. Масоны считали себя свободными от суеверий, предрассудков, но для народа полагали необходимым существование сдерживающей его духовной силы, по принципу, сформулированному Вольтером, членом одной из масонских лож: «если бы Бога не было, его надо было выдумать».

Европейское масонство стремилось расширить свое влияние и распространить его на Россию. Особенно активными были немецкие масоны, они, стимулируя создание масонских лож в Петербурге и Москве, опирались на многочисленные немецкие кланы в России – ученых, аптекарей, булочников, ремесленников, чиновников. Масонские ложи давали возможность встречаться в неофициальной обстановке, собирать необходимые сведения о российской жизни с тем, чтобы упрочить свое положение и влияние в России.

Шведские масоны также имели прочные позиции в России, они стремились изолировать Россию, преуменьшить тем самым результаты Северной войны, когда Россия при Петре Великом оттеснила Швецию и закрепилась на берегах Балтийского моря. Масоны прямо не могли, конечно, вмешиваться в политику, но они, как и немецкие масоны, продвигали своих людей во все поры государственного организма.

Но российское масонство, берущее свое начало с 30-х годов XVIII века, приобрело несколько иной характер, чем на Западе. Первоначально членами масонских лож становились дворяне, аристократы, офицеры. Их привлекала необычность обрядов, ритуалов, атмосфера таинственности, напоминавшая о рыцарских орденах, о временах средневековья. Масонские ложи являлись как бы своеобразными клубами, в них первую роль играли представители самых знатных дворянских фамилий России – Трубецкие, Голицыны, Воронцовы. Идеи братства и равенства начали привлекать в ложи людей и других, низших сословий. Один из них, Елагин, прямо признавался, что вступил в ложу из тщеславия: «хочу быть на минуту со знатными людьми». Впоследствии он сам стал руководителем одной из российских масонских лож – «Астрея» и объявил об отделении от английских масонов, с которыми первоначально была связана эта ложа. Елагин, как и многие другие, понял, что масонское братство существует лишь в воображении.

Российское масонство в лице наиболее мыслящих своих представителей, а ими были, помимо Елагина, Н. Новиков, И. Шварц, И. Лопухин, С. Лабзин, С. Гамалей, осознавали многие несовершенства современной им жизни. Однако они отвергали прямую общественную деятельность, тем более борьбу против существующих порядков, решительно отмежевывались от французских энциклопедистов с их критикой королевской власти и церкви.

Масоны утверждали в первую очередь необходимость самоуглубления человека с целью самопознания и самосовершенствования. Такая установка стимулировала индивидуализм, обособленность отдельных людей, занятых собственным духовным совершенством. В то же время она способствовала и перемещению центра философских интересов от исключительного познания природы, внешнего мира в сферу человеческой личности. И в этом была бесспорная ценность масонских исканий.

Масонство не было целостным философским течением, особой идеологией. Это было своеобразное проявление внецерковной религиозности, привлекавшее к себе представителей различных – и консервативных, и либерально-демократических – кругов своими нравственными поисками, отказом от

традиционных и архаичных официальных обрядов, призывам к братству людей. Такими своими чертами масонство было выражением оппозиции к официальной государственности. Это проявлялось не только в абстрактных призывах к равенству и братству людей, не только в ритуалах, противостоящих церковным, но и в обращении к некоторым реальным вопросам социальной жизни, такова в первую очередь критика русскими масонами крепостного права. Руководитель российских масонов И. Елагин направил на имя Екатерины II специальный проект «Об определении в неотъемлемое владение дворцовым крестьянам земли и раздаче казачьих деревень за известную плату на временное определенное владение вольным содержанием». С критикой крепостнической системы выступали и такие видные масоны, как поэт и драматург А. Сумароков, и философ П. Пнин.

Масонство в России XVIII века явилось влиятельным духовно-общественным движением, воздействие его на умы людей, связанных с ним, было весьма значительным. Недаром лучшие люди России тянулись к этому движению, свободно, вне официальных рамок, самоорганизованному обществу. Именно масонство предопределило значительный рост философского интереса к проблемам духовной жизни общества, к сущности нравственности. Выдающийся просветитель второй половины XVIII века – масон Николай Иванович Новиков – говорил, что масонство – «на распутье между вольтеризмом и религией». Действительно, масонство существенно отличалось и от официальной религии, и от рационализма и материализма французских просветителей, сводивших все явления в мире к движению материи.

Несмотря на то что среди масонов и в Петербурге, и в Москве было немало дворян, в том числе и высшей аристократии, Екатерина II относилась к этому течению неприязненно. Главной причиной такого отношения были не философские разногласия, хотя императрица, как сторонница Вольтера и Дидро, отвергала мистику масонов. Но вольтеризм Екатерины было все-таки не столь глубоким, достаточно поверхностным. Основная причина отрицательного отношения к масонству была политической. В русском масонстве императрица увидела угрозу существующему строю. Ее не успокоили доводы о лояльности масонов и их признанного главы Н. И. Новикова христианству. Митрополит Платон на запрос Екатерины о религиозности Новикова ответил, что он «молит Бога, чтобы во всем мире были христиане таковы, как Новиков».

Действительно, российские масоны не отвергали христианской религии, они лишь искали «истинного христианства», придавая особое значение его нравственности, содержанию, выделяя моральную проповедь как главную цель. Н. И. Новиков среди других книг издавал и сочинения отцов церкви. Масоны отвергали атеизм и свободомыслие французских материалистов, сам Новиков отрицательно относился к энциклопедистам и особенно к Дени Дидро, пробывшему в Петербурге целый год.

Масонские ложи были закрыты Екатериной в 1783 году, а в 1792 году был арестован Николай Иванович Новиков и приговорен к пятнадцатилетнему заключению в Шлиссельбургской крепости. Правительство, особенно в связи с начавшейся во Франции революцией, увидело в масонстве политическую угрозу. Тайные собрания масонов, носившие чисто ритуальный, нравственно-проповеднический характер, были взяты под подозрение как якобы заговорщические. Особенно встревожило власти расширяющееся влияние масонов, причем не только среди высшего дворянства, но среди образованных представителей низших сословий. Особенно опасными казались связи российских масонов с их иностранными единомышленниками. Все эти опасения были безосновательными.

В масонском журнале «Утренний свет» провозглашалась задача «искоренить и опровергнуть вкравшиеся правила вольномыслия», пагубные для общества. Масоны Лопухин и Шварц призывали к покорности государю и к искоренению «средствами разума» и «путями добрыми» мнимых вольностей.

Большинство российских масонов являлись убежденными монархистами и противниками французской революции. Но они выдвигали идеи социального равенства, осуждая различные формы социальной несправедливости. Эти убеждения основывались у них на евангельских заповедях, а не на принципах естественного права.

Среди российских масонов центральное место по праву принадлежит Н. И. Новикову. Деятельность его не укладывается в рамки масонского движения, хотя он и был убежденным сторонником идей и целей масонства. В нем – подобно английским масонам, сторонником которых являлся Новиков, – он видел форму расширения и укрепления христианской веры. Это было своеобразное стремление к «внутренней церкви», и оно отражало определенную неудовлетворенность церковью официальной, так сказать, видимым храмом. Новиков, в отличие от других масонов, выступал решительным противником оккультных наук, алхимии и магии, выделяя на первый план не ритуалы и тайные знаки, но проповедь

нравственности.

Практическая деятельность Новикова – книгоиздателя и журналиста, фактического основателя подлинной русской журналистики – была направлена на обличение упадка нравственности, всех форм унижения человека, проявлений социальной несправедливости. Этой цели он посвятил сотни страниц в основанных им журналах «Трутень», «Пустомеля», «Живописец» и сотни книг, изданных его издательством. В этой своей деятельности Новиков видел возможность осуществлять масонские идеалы братства людей, их нравственного совершенствования. Он был убежден, что просвещение, воплощенное в реальную форму книг и журналов определенного направления, способно привить людям склонность к самообогащению, самоочищению от скверны, помочь им в нравственном перерождении. Таким образом, масонские убеждения Новикова находили свое выражение не в увлечении таинствами лож, а в практической деятельности. Но это убеждение и эта деятельность имели свою внутреннюю логику – возникнув на основе масонских идей, они вышли за их рамки. Характерно, что в списках изданных Новиковым книг масонские сочинения составляли незначительную часть.

Арендуя типографию Московского университета, Новиков выпускал в год до полутора книг, все же до своего ареста ему удалось напечатать более девятисот названий, в том числе и многотомных сочинений. Основная их часть была посвящена просвещению читателей, их нравственному развитию. Благодаря этой неустанной деятельности русский читатель познакомился с сочинениями не только Сумарокова, Фонвизина, Княжнина, Аничкова, Десницкого, но и Руссо, Локка, Лессинга, Свифта и других писателей и мыслителей. Помимо книг Новиков издает для массового читателя своего времени «Городскую и деревенскую библиотеку», «Детское чтение для ума и сердца». В издававшихся им журналах Новиков решился на открытую полемику с журналом «Всякая всячина», который был основан самой императрицей, часто выступавшей с различными публикациями. Екатерина II, понимая необходимость совершенствования социальных отношений, проповедовала в своем журнале «человеколюбие», не затрагивая коренных проблем отношений между сословиями. Новиков, руководствуясь целями исправления нравов и масонской идеей морального исправления, выступает с прямой и резкой критикой проявлений жестокости помещиков, взяточничества чиновников, ханжества, лицемерия, призывая к нравственности, нравственной оценке людей как главному критерию. «Не порода, но добродетели делают человека достойным почтения честных людей», – писал просветитель. Он стремился средствами сатиры, убеждения, просвещения воспитать новое поколение русских людей – свободных от тирании, от пороков, от унижающего подострастия и перед сильными мира сего, и перед западноевропейскими стандартами. В одном из своих журналов он писал: «Молодого российского поросенка, который ездил по чужим землям для просвещения своего разума и который, объездив с пользой, возвратился уже совершенною свиньей; желающие смотреть, могут его видеть безденежно по многим улицам сего города»...

Деятельность Н. И. Новикова, хотя и осуществлялась на основе масонских убеждений о совершенствовании человеческой нравственности, по своему размаху и объективному смыслу далеко выходила за пределы замкнутой таинственной жизни масонских лож. Она была обращена к людям и оставила в их душах неизгладимый след.

Эта живая струя в масонском течении продолжалась и позже, когда в начале XIX века среди масонов мы видим П. Чаадаева и многих декабристов.

§3. А. Н. Радищев о социальной и духовной свободе человека, его смертности и бессмертии

Социальные и философские воззрения А. Н. Радищева (1749 -1802) знаменовали собой новый этап в развитии русской философии. Преемственно связанный и с «ученой дружиной» петровского времени, и с Ломоносовым, и с масонами, и с просветителями екатерининского времени, Радищев в то же время существенно продвинулся вперед в области познания человека и его социального окружения. Он, в отличие от мыслителей первой половины XVIII столетия, направил главные усилия познания не на природу, не на внешний мир, а на человека в его естественных и социальных характеристиках. Другое отличие от мыслителей петровского и послепетровского времени – это социально-политическая ориентация. У Прокоповича и Татищева не было ни тени сомнения в правомерности и естественности и крепостного права, и самодержавия – самодержавного правления. Более того, эти мыслители разрабатывали аргументы в пользу не только существования, но и укрепления этих институтов, которые они считали для России естественными. Радищев первым решился поставить вопрос о

противоестественности, ложности оснований и самодержавия, и крепостного права. Радищев отличался от просветителей второй половины XVIII века своим вниманием не только к социально-экономической характеристике условий человеческого бытия, но и к антропологическим и психологическим проблемам личности человека. Причем в отличие от масонов, полностью отрицавших сознание, душу не только от социальных, но и от биологических оснований, Радищев же рассматривал человека в его самых различных связях и социально-политических, и нравственных, и психологических. Таким образом, мировоззрение Радищева в полной мере можно считать новым этапом в развитии русской философской мысли. А. Н. Радищев представлял собой и совершенно новый тип личности – человека с обостренным чувством совести, достоинства, не способного к компромиссам ради карьеры или душевного спокойствия. Родившийся в богатой и знатной дворянской семье, он первоначально успешно двигался по проторенной колее образования и служебного продвижения, которые определялись его происхождением и способностями. Блестящее домашнее образование, учение в Лейпцигском университете, престижные должности прокурора дивизии, видного чиновника Петербургской таможни – и все это было перечеркнуто нравственным переломом, невозможностью мириться с ужасами деспотизма, унижения человека, превращением крепостного русского крестьянина в предмет купли, продажи, издевательств. Тайно напечатанная книга «Путешествие из Петербурга в Москву» (1792 г.) воплотила весь этот сплав мыслей и чувств. Это была первая бесцензурная антиправительственная публикация, положившая начало славной борьбе лучших людей российского общества против подавления человеческой свободы, за права личности.

Радищев в своем «Путешествии» представил на суд читателей не просто эмоции или осуждение частных случаев помещичьего произвола – такие формы отношения к крепостничеству уже звучали со страниц российских журналов. Радищев подошел к проблеме как истинный мыслитель – он осуществил всесторонний анализ существующего в России общественного и политического строя, подчеркнув кризис его экономических, политических и нравственных оснований. Он раскрывает экономическую неэффективность подневольного, крепостного состояния, порождающего небрежную, нелюбимую работу, не дающего возможность раскрыться способностям, трудолюбию, предприимчивости народа. Политический строй – неограниченная власть царя – противоестествен, никто не защищен от произвола царского двора и чиновничества. Крепостное право и деспотизм развращают людей – и верхи, и низы, – порождая безнаказанную распушенность и грубость, лицемерие, обман, жестокость. А. Радищев, так же как и другие российские просветители XVIII века, придерживался теории «естественного права». Но он соединил ее с другой теорией – «общественным договором». По этой теории, идущей от Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо, государственная власть должна быть основана не на божественной воле и не на принципе наследования, а исключительно на соглашении граждан государства. Народ должен иметь право расторгнуть договор с властью, свергнуть ее в том случае, когда эта власть обращается против народа, пренебрегает его интересами. «Худые власти народной употребление, – писал Радищев, – есть преступление величайшее». Он не мирился с любой формой оправдания деспотизма или социального неравенства. Так, Радищев отвергал рассуждение, будто неравенство в обществе порождается природным неравенством способностей людей. Нет, разъяснял он, неравенство порождено неравным владением собственностью. И социальное неравенство – помещиков и крестьян, – и самодержавная власть в равной мере противоестественны. Они не исчезнут в результате просвещения. Единственный путь их устранения – народная революция. Только из народной среды выйдут «люди, чуждые рабского трепета, способные к решительной борьбе с деспотизмом царской власти». Радищева привлекают в истории борцов против деспотизма – Цицерон, Брут и Вильгельм Телль, Кромвель, Франклин, Марат.

Но это не значит, что Радищев, говоря о народной революции, отвергает возможности просвещенного дворянства или необходимость просвещения. Он далек от бездумной идеализации народа. Конечно, стихия пугачевского восстания была перед глазами Радищева, но он трезво оценивает ее: «глупые крестьяне, вы искали правосудие в самозванце». Радищев во многих разделах своей книги обращается к просвещенному дворянству, он считает, что его можно просветить, предупредить о будущей угрозе беспощадного народного бунта, убедить в необходимости добровольных изменений в обществе. Просвещать следует и народ. Только царскую власть просветить невозможно. Ей должен противостоять весь народ – и крестьянин, и просвещенные дворяне. Радищев делал вывод: «... Человечество вызревает в оковах и, направляемое надеждою свободы и неистребимым природы правом, двинется тогда всех сил сложение, тогда тяжелая власть развеется в одно мгновение».

Гуманистические традиции русской философии отчетливо проявились в суждениях Радищева. Предвидя возможность крестьянских выступлений, допуская мщение крестьян особо жестоким

помещикам, Радищев в то же время говорил о необходимости человеколюбия. Характеризуя Великую французскую революцию, он решительно осуждает якобинский террор, жертвами которого стали ни в чем не повинные люди.

Гуманизм Радищева проявился и в его оценке только что возникшей Американской республики. Высоко ценя достижения свободы бывшими заокеанскими колониями Британского королевства, республиканский строй и хозяйства свободных земледельцев-фермеров, Радищев в то же время отвергает и рабство невольников, привезенных из Африки, и угнетение индейцев.

А. Н. Радищева занимали важнейшие философские вопросы – о соотношении души и тела, о возможностях познания человеком окружающего мира. Над этими вопросами он задумывался по возвращении из Лейпцига в Россию. Во время пребывания в Лейпцигском университете он основательно изучил сочинения современных ему французских мыслителей, в особенности Гельвеция. В этом изучении Радищеву немало помог его талантливый друг – Федор Ушаков, русский студент, также учившийся в Лейпцигском университете. Ушаков, человек необычайного таланта, скончался еще совсем молодым, двадцатитрехлетним, недоучившись одного года в университете. Он оставил своему другу сочинение «Письма о книге Гельвеция „Об уме“», которая и была переведена Радищевым на русский язык, приложением к очерку «Житие Федора Васильевича Ушакова». В этом «Письме» разбирались вопросы о том, как соотносятся между собой телесное и духовное начало в человеке, что представляют собой чувство и мысль человека, являются ли они только результатом телесной, вещественной деятельности или же имеют самостоятельную духовную природу. Ушаков критически отнесся к материализму Гельвеция и не считал, что все познание можно свести только к вещественной основе, что духовное начало образует, наряду с телесным, самостоятельную сущность. Мозг, по Ушакову, способен мыслить и независимо от прямого чувственного восприятия. Молодой русский мыслитель задумывался и над природой памяти. Он готов был скорее признать, что истинный источник скрыт от нас, чем примириться с упрощенным выводом, будто «вспоминать значит чувствовать», как утверждали французские материалисты. Ушаков полагал, что мозг вспоминает будучи «удаленным от внешнего предмета», это – «собственные действия души».

Многие идеи и сомнения Ушакова отразились в воззрениях его друга Радищева, который, публикуя и мемуары о нем, и письма Ушакова о французских материалистах, воспроизводит тем самым и собственные взгляды. Таким образом, «через» Ушакова мы узнаем о взглядах самого Радищева, о его исканиях, которые отразились в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии».

Не только идеи, сложившиеся в немецком университете, оказали влияние на Радищева, но и многие обстоятельства его жизни. Еще совсем молодым человеком он неоднократно посещал масонскую ложу «Урания», его привлекал интерес масонов к душевной жизни человека, поиски нравственных оснований этой жизни, стремление обрести друзей, также искавших общения и взаимопонимания.

Перелом, совершившийся в жизненной судьбе русского мыслителя, также способствовал обращению и к Богу, и к идее бессмертия души. События внешней жизни по-своему преломлялись и в жизни внутренней. Действительно, Радищев длительное время находился в «пограничной ситуации». Родовитый дворянин, учившийся в Лейпциге, успешно продвигавшийся по лестнице на службе, внезапно, после публикации своего «Путешествия из Петербурга в Москву», оказался беспомощным узником в крепости, ожидавшим после мучительных допросов смертного приговора, замененного ссылкой в Сибирь, и заключенным в Усть-Илимский острог.

Вполне естественны и объяснимы религиозные искания мыслителя, который ранее придерживался деистических воззрений, характерных для философов-просветителей XVIII столетия – и для русских (Ломоносов), и для французских (Вольтер). Это признание Бога как создателя и перводвигателя Вселенной и естественно-научное объяснение всего дальнейшего развития мира, уже вне всякого идеального воздействия.

Эти воззрения в целом сохранились у Радищева и после переломного периода его судьбы, но значительно усилились поиски духовного основания человеческого бытия. Они выразились и во внешних проявлениях – длительный молебен перед иконой Иверской Божьей Матери в Москве, куда был доставлен осужденный Радищев перед отправкой по этапу в Сибирь. Но эти поиски были закреплены и в сочинении, написанном еще в крепости в ожидании приговора. Там говорилось: «Познай, о, человек, твое величество, ты сопричастен божеству; если тело твое разрушится, то мысль твоя вечна и душа бессмертна».

Именно эта идея и является при всех оговорках и сомнениях центральной в философском трактате Радищева. Накануне его написания еще по дороге к месту заключения он пишет стихотворение, в

котором есть такие строки:

*Ты хочешь знать, кто я?
Что я? Куда еду я?
Я тот же, что и был и буду весь мой век:
Не скот, не дерево, не раб, но человек!*

Главный же признак, отличающий человека от скота, от дерева, от лишенного прав и человеческого достоинства раба, – это душа, духовный мир, именно в нем и человек обретает внутреннюю свободу.

Отрезанный от Петербурга, от друзей и родных, от привычной жизни, от книг – тысячами верст, брошенный в одиночную камеру в сибирском остроге, Радищев сохранил внутреннюю свободу. Это самоощущение и придавало ему силы, нужные для работы мысли. Одним из первых в России Радищев доказал, что идеи, свободную мысль уничтожить невозможно. Трактат его «О человеке, его смертности и бессмертии» был написан по памяти, книг под рукой не было. Но память сохранила мысли, суждения более сорока философов, ученых, изобретателей, на которых ссылался Радищев. Здесь и соотечественники – Ломоносов и Кулибин, и европейские ученые, с трудами которых он знакомился в Лейпцигском университете, – Ньютон и Лейбниц, Руссо и Гельвеции, Декарт и Платон, и многие, многие другие.

Трагические события недавнего прошлого, психологическое потрясение – пребывание между жизнью и смертью – соединились в трактате Радищева с пытливой мыслью философа, стремившего понять такие крайние состояния человека, как смертность и бессмертие, степень реальности и нереальности каждого из них. Радищев стремится познать «то состояние человека, когда разрушится его состав, прервется жизнь и чувство, словом, – то состояние, в котором человек находится будет или может находиться по смерти».

Последовательно, шаг за шагом, следуя строгой логике своих умозаключений, Радищев в четырех книгах своего трактата стремится, как он пишет, определить или, по крайней мере, угадать, «что мы будем или быть можем». Он выдвигает как гипотезу, как абстрактную возможность суждение о продлении «нашего бытия», «нашей единственности» «за предел дней наших». И тут же охлаждает и читателей, да и себя самого, говоря «помедлим заключением... сердце в восторге нередко ввергало разум в заблуждение».

Чтобы разобраться в этом на основании разума, а не только под воздействием сердца, необходимо исследовать сущность человека, начиная с его «предрождественного состояния». Радищев, опираясь на данные современного ему естествознания, подчеркивает родство человека с другими явлениями природы, прежде всего с животным миром. Все органы, «коими одарен человек, имеют и животные», «побуждение к пище», свойственно всем живущим: и животным, и человеку. Внутренность человека «равномерно сходствует со внутренностью животных» – мышцы, нервы, легкие, желудок, сердце, наконец, мозг». Радищев полагает, что никак не унизит человека, признавая, что «звери имеют способность размышлять». Автор трактата обращается, таким образом, не к библейскому мифу о сотворении человека по образу и подобию Божию, вне окружающей природы, а к данным современной науки. Именно эти данные дают ему основу для суждений об особенностях человека – они проявляются не только в вертикальном его положении, в прямохождении, но прежде всего в его речи, которая дает возможность собрать и выразить мысли, благодаря чему человек способен к изобретениям и собственному совершенствованию.

Четыре главных проявления мыслительных возможностей и способностей человека видит Радищев. Это прежде всего познание Бога как «источника всех сил». Только человеку из всех «земных тварей» дано создать этот образ «всеотца», дойти до этого познания только силой разума, «вознося от действия к причинам». Второе, что отмечает Радищев, – это зависимость умственных сил человека от «законов естественности», т. е. от климата, законов, нравов и обычаев. Эта зависимость также отличает человека от других живых существ, делает автор вывод в трактате совершенно в духе современного ему материализма. В-третьих, Радищев отмечает бесконечное многообразие человеческих индивидуальностей. Если народы, совершенствуясь, могут выравняться в своем развитии, то люди всегда остаются неповторимыми. Наконец он приходит к выводу о зависимости умственного развития человека от его развития телесного. Путь ума от «ничто» при рождении к развитию, укреплению и совершенствованию и затем к ослаблению и исчезновению повторяет развитие и упадок сил телесных. Таким образом, Радищев, по существу, впервые в русской философии пристально всматривается в

человеческую сущность, воспроизводит и утверждает научное ее понимание в духе философского материализма, не исключая и деистического признания первичности божественного акта творения. Развивая это понимание, Радищев исследует, уже в более абстрактной форме, соотношение вещества, материи, телесности с духом, подчеркивая, что «различие духа и вещественности» – объективно, то есть самопроизвольно. Он подробно характеризует природу материи, вещественности, называя такие ее свойства, как непроницательность, протяженность, образ, делимость, твердость, бездействие. Он дает практически первое в русской философии определение вещественности, материи, полагая, что она – это то «существо», которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств». Что же здесь сказано нового, что сказано впервые? Материя не сводится к определенному составу, строению, т. е. к атомам или корпускулам (молекулам). Хотя Радищев и характеризует свойства вещественности (непроницательность, протяженность и др.), однако главное определение ее – через возможность чувственного восприятия. То есть материя определяется через ее соотношение с духом, сознанием. Хотя эта характеристика и не была подробно раскрыта и обоснована, но она прозвучала впервые в русской философии.

Зато подробно очерчены физико-химические свойства вещественности, и особенно привлекает своей прозорливостью, «загадом» вперед, суждение Радищева о том, что «есть возможность, чтобы маленькая частица вещественности разделена была до бесконечности достаточною на то силой». (Такое разделение произошло лишь через сто с лишним лет, но возможность его была предупреждена еще в конце XVIII века.)

Но среди свойств материи, вещественности, не только такие характеристики, как протяженность и твердость, но и те, что Радищев называет не основными, а частными – жизнь, чувствование, мысль. Отсюда и вывод – когда вещество распадается на свои составные элементы, распадается и мыслительный орган, исчезает душа. Ведь она вторична, зависима от своей вещественной основы и, следовательно, не может быть вечной, бессмертной. Душа смертна.

Таковы выводы первых двух книг трактата. Но не мог смириться мыслитель с этим прямолинейным и безоговорочным выводом! Если так непродолжительна жизнь духа, то какова же цена всем мыслям, чувствам, надеждам, образам, воспоминаниям, всему тому, что является не телесной, а духовной жизнью человека? Тогда все обесценивается, лишается смысла, к чему тогда разделение добра и зла, нравственного и безнравственного, справедливого и несправедливого, все равно все умрем – так стоит ли различать эти противоположные идеи и жизненные установки? Радищев ни теоретически, ни нравственно, ни психологически не мог с этим смириться. Он размышляет и о других возможностях. «Быть может, есть основание полагать, что духовное начало не исчезает, не уничтожается вместе с физической смертью тела?»

Поискам ответа на эти мучительные вопросы и посвящены третья и четвертая книги трактата.

Вновь и вновь Радищев обращается к опыту науки, к суждениям философов прошлого, к собственным сомнениям. Размышляя, он выдвигает множество доводов в пользу бессмертия души, духовного начала. Признавая безусловную зависимость чувств, ощущений от предметов внешнего мира, Радищев отмечает различие чувств и мыслей. «Я вижу колокол, – пишет он, – я слышу его звон – получаю два понятия: образа и звука, а если к этому добавляется осязание, то и третье понятие – твердого и протяженного. Но эти различные чувствования в душе соединяются в нечто единое – мысль о колоколе. Тем более отличны и от внешнего мира, и от отражающих их чувств, ощущений суждения и умозаключения. Они уже являются порождением наших мыслей и живут как бы своей отдельной, особой жизнью. Если все выводить прямо из ощущений, то, как подчеркивает Радищев, «исчезла бы вся нравственность, великодушие, честность, добродетель, были бы слова без мысли». А такого вывода он никак не может допустить. Нравственная оценка, понятие честности и добродетели всегда находились в духовном мире Радищева на первом плане. Этими рассуждениями Радищев вступает в спор с западноевропейскими материалистами Джоном Локком и Клодом Гельвецией, которые решили вопрос о духовной жизни человека несколько прямолинейно, упрощенно, выводя ее непосредственно из ощущений.

Радищев обращается и к таким таинственным явлениям, как сон, лунатизм, психические болезни. Во всех этих явлениях «душа чувств лишена», в то же время она действует, «вращается сама в себе», «мысль не сходствует с чувствованием».

Речь также, по Радищеву, свидетельствует о самостоятельности, независимости души – «слово идет в душу; звук в ухе исчезает».

Из всех этих рассуждений, сопоставлений, примеров Радищев делает вывод о том, что «поелику

(поскольку) мысленность наша или душа не разрушится, то пребудет жива и по разрушению тела». Иначе говоря, она бессмертна.

Конечно, легко отвергнуть эти выводы философа, если иметь в виду индивидуальное существование человека – он умер, с ним вместе исчез его духовный мир, нет ни ощущений, ни воспоминаний, ни мыслей. Это так и не так. Разве испаряются, уходят в никуда мысли и чувства людей, целых поколений? Ведь они продолжают существовать в памяти других людей, они могут быть запечатлены в словах, написанных или напечатанных, в музыке, в созданных людьми домах, статуях, картинах. Мы можем восстановить духовный мир практически любого человека, жившего, конечно, не отшельником, а среди других людей, не говоря уже о духовном мире человека творившего, будь то Пушкин, или Моцарт, или Лев Толстой. В этом смысле их души бессмертны.

Радищев поставил глубочайшие вопросы, он призвал читателей своих к размышлению, отверг упрощенный прямолинейный подход, когда истиной считают нечто однозначное, не содержащее противоречий. Или «да», или «нет». Такой формальный подход верен в арифметике – дважды два только четыре, но алгебра уже имеет дело с отрицательными числами, здесь уже «больше» или «меньше» зависит от знака. Тем более в человеческих понятиях. Немецкий философ Кант, живший в те же годы, что и Радищев (хотя Радищев, создавая свой трактат, не был знаком с его трудами), впервые детально обосновал противоречивость истины. Он открыл так называемые антиномии чистого разума, показал, что в одно и то же время верны два взаимоисключающих суждения. К примеру, «мир бесконечен во времени и в пространстве» и «мир ограничен во времени и пространстве». Истина – исторична, она – относительна, она есть процесс, а не готовый результат. Процесс этот бесконечен. Радищев, таким образом, шел по тому же пути, что и Кант, он стремился, не повторяя простых и очевидных суждений, идти в глубь явлений и процессов. Он не мог ни нравственно, ни психологически примириться с выводом об абсолютной смертности души и, следовательно, бессмысленности человеческого существования.

В историю русской философии вошли не колебания Радищева между материализмом и идеализмом (такая оценка ничего не объясняет), а продвижение им философского понимания человека, активности его сознания, всей его духовной жизни. Направление философских поисков Радищева соответствовало самым значительным поискам мировой философской мысли, в том числе и его великого современника – И. Канта.

ГЛАВА IV. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СУДЬБЫ РОССИИ



§1. П.Я. Чаадаев о судьбах России



§ 2. Славянофилы и западники: различия и единство



§ 3. Русский анархизм (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин) о свободе человека



§ 4. Н. Данилевский о циклическом развитии общества



§ 5. Консервативная утопия и реалистические пророчества К. Н. Леонтьева

§1. П. Я. Чаадаев о судьбах России

Петр Яковлевич Чаадаев (1794 - 1856) – человек особого склада, сложной судьбы, ни на кого не похожий в русской, да и мировой истории.

Первая жизнь – молодой Чаадаев – студент, танцор, юный офицер, вернувшийся с полей Отечественной войны 1812 года, увешанный наградами - орденом Святой Анны 4-го класса и Железным Крестом, который давали за личную храбрость. «Гвардейские батальоны под Кульмом ходили в штыки», – пишет очевидец. В их рядах был и Петр Чаадаев.

Вторая жизнь – отставной офицер, замкнутый путешественник по Европе и московский философ, литератор, независимый и многими непонятый человек.

Третья жизнь началась после кончины в 1856 году, когда вокруг имени философа скрещивались шпаги. Идеи Чаадаева продолжают и западники, и славянофилы, и религиозные мыслители, и революционеры. Только в последние годы они стали доступными отечественному читателю, переведены с французского на русский.

Чаадаев масштабом своей личности поколебал многие традиционные представления об исторических пропорциях. Как правило, современники недооценивают даже великих людей, живущих рядом с ними, и только посмертно воздают им должное. «Большое видится на расстоянии», – писал поэт.

Но Чаадаев выбивался из общего ряда. Не на расстоянии, а вблизи современники почувствовали, осознали величие, значительность этого человека. Свидетельство тому – исторические роли, которые «примеряли» к Чаадаеву. Так, Пушкин писал о том, что в Риме он, Чаадаев, был бы Брут, в Афинах – Перикл. Н. Сазонов писал, что Чаадаев – это явление, он принадлежал к породе героев – «в Риме при Диоклитиане он был бы мучеником, при Иване Грозном он назывался бы Адашевым, при Петре Великом – Яковом Долгоруким». Исторические герои, реформаторы, мученики, оставшиеся в памяти поколений, – в этом ряду и Чаадаев.

Был ли в истории философии мыслитель, о котором было бы написано столько стихов, как о Чаадаеве? С полным основанием можно сказать – нет. Если собрать все, что писали русские поэты о нем, то возникнет настоящая поэтическая энциклопедия. Это и Пушкин, для которого Чаадаев стал во многом прототипом Евгения Онегина: «Второй Чаадаев, мой Онегин». К нему, к Чаадаеву, обращено знаменитое послание: «Товарищ, верь: взойдет она // Звезда пленительного счастья...» Именно Чаадаева Пушкин сравнивал с античными героями, относился к нему с большим почтением. А ведь разница между ними была всего четыре года. Но юный Чаадаев, герой Отечественной войны, побывавший и в кровавых битвах, и в триумфальном марше российских войск в Париже, казался лицеисту Пушкину человеком, за плечами которого целая жизнь. Этот опыт, холодный ум и склонность к сомнению отрезвляли пылкие вольнолюбивые порывы Пушкина. Чаадаев в ту пору видел дальше и оценивал мир трезвее, без иллюзий. В тридцатые же годы и Пушкин смог поколебать многие иллюзии и заблуждения Чаадаева, взглянуть на русскую историю во всей ее многогранности.

Мы сможем понять внутренний мир Петра Чаадаева, а он формировался, как и у всех людей, в юности, – если обратимся к среде, в которой складывался этот мир. Рано став сиротой Петр воспитывался в семье самого видного историка и публициста екатерининских времен – М. М. Щербатова. В этом доме – одном из лучших московских салонов – Чаадаев приобщился к основам мировой культуры – к пятнадцати годам свободно владел английским и немецким языками, а французский стал вторым родным языком. Можно заметить, что все основные сочинения и письма зрелого Чаадаева были написаны по-французски и некоторые из них лишь недавно переведены на русский. В четырнадцать же лет – возраст нынешнего восьмиклассника – Чаадаев стал студентом Московского университета, а в восемнадцать – офицером русской армии, сражавшейся против наполеоновского нашествия. Юный студент знакомится с философскими системами Локка и Декарта, Фихте и Шеллинга, собирает коллекцию книг древних и современных авторов. Пройдут годы, и великий Шеллинг, как писал Чаадаеву один из его друзей, «вами бредит, ловит везде русских и жадно расспрашивает о вас». Консул в Мюнхене И. С. Гагарин сообщал, что немецкий философ считал Чаадаева «самым умным из известных русских». Особую роль в становлении молодого Петра Чаадаева сыграли не только книги немецких философов, не только лекции профессоров А. Мерзлякова и И. Буле, но и круг друзей и единомышленников. Именно этот дружеский круг и создавал духовную атмосферу – сплав интеллекта, мечтаний, юношеского веселья. Среди друзей юности Чаадаева – Никита Муравьев,

Сергей Трубецкой, Николай Тургенев, Иван Якушкин, Артамон Муравьев, Александр Грибоедов. Пройдет полтора десятка лет, и люди эти, потомки знаменитых дворянских фамилий, выведут мятежные полки на Сенатскую площадь, пойдут в казематы Петропавловской крепости, на виселицу, в сибирскую ссылку, а автор «Горя от ума» – поэт, дипломат, мыслитель – погибнет в далекой Персии, защищая интересы России. Но каждый из них оставил частицу своей даты, искру внутреннего огня в душе Чаадаева, пережившего своих друзей.

Еще во время похода в Европу – на обратном пути в Россию – Чаадаев вступил в Кракове в масонскую ложу, а уже в Петербурге становится заметным членом – мастером в масонской ложе «Соединенных друзей». Среди других членов ложи мы видим таких разных людей, как будущие декабристы Пестель и Муравьев, будущий шеф жандармов Бенкендорф, будущий автор «Горя от ума» Грибоедов.

Блестящая воинская карьера Чаадаева таинственно оборвалась на крутом ее взлете. Самому молодому адъютанту командира гвардейского корпуса ротмистру Петру Чаадаеву было предложено стать флигель-адъютантом самого императора Александра Первого. А в декабре 1820 года он подает в отставку, о причинах которой так никто и не знает до сих пор. На вопрос, почему он ушел, Чаадаев ответил: «Стало быть, мне так надо было».

Дальнейшая жизнь, после путешествия по Европе – это жизнь без собственной семьи и своего дома – у гостеприимных друзей и непрерывный труд.

Чаадаев, вернувшийся из Западной Европы, «застал в России, как замечал Герцен, другое общество и другой тон. Как молод я ни был, но я помню, как наглядно высшее общество пало и стало грязнее, раболепнее с воцарением Николая».

Духовной основой этого эфемерного грандиозного здания всеобщего умиротворения явилось суждение шефа жандармов Бенкендорфа: «Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается его будущего, то оно выше всего, что только может представить себе самое смелое воображение: вот, мой друг, точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана».

Шеф жандармов предписывал всем историкам и литераторам, как нужно изображать историю, а ведомство, ему подчиненное, уже следило за тем, чтобы это предписание не нарушалось ни в одной книге, статье, пьесе.

И вот этой-то официальной картине мира и был брошен вызов в «Философическом письме» Чаадаева. Точно и образно о нем сказал Александр Герцен: «Письмо Чаадаева было своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь, тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, – все равно надобно было проснуться».

Одним из первых, если не первым в России, Петр Чаадаев подошел к оценке места России в мире, ее настоящего и будущего не с узких, местнических, а с позиций глобальных, всемирных.

Раскинувшись между двух великих делений мира, писал он, между Востоком и Западом, опираясь одним концом на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара.

Но все это в возможности, в потенции, все в скрытом состоянии и не реализовано до конца. Реальность же такова, с болью и горечью говорит мыслитель, что «мы никогда не шли об руку с прочими народами, мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку и у нас нет традиций ни того, ни другого». Чаадаев говорит о вневременности России, т. е. о том, что, «стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода». Россия как бы предоставлена сама себе, она выключена из общемирового исторического процесса. Провидение, говорит мыслитель, как будто совсем не занималось нашей судьбой, предоставило нас всецело самим себе. Одним из первых в мировой философии – задолго до создания теории относительности – русский философ понял, что время – это не чистая пустая длительность, одинаковая для всех. Нет, историческое время течет по-разному в разных условиях. «Все времена мы создаем себе сами», – писал Петр Чаадаев. То есть оно, это время, зависит от нашей человеческой деятельности. Время может лететь и может тянуться. Это проникновение в сущность исторического времени и позволило Чаадаеву поставить невыносимо горький диагноз родной своей стране. Мы так странно движемся во времени, заключает Чаадаев, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно... Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и будущего, среди плоского застоя... Какой точный и

беспощадный диагноз! Разве мы не пытались после Октября семнадцатого года забыть прошлое, отринуть российскую историю как «проклятое прошлое»? Этот урок не пошел впрок. И разве после августа девяносто первого не пытаемся снова забыть прошлое – все семьдесят пять лет послеоктябрьского существования? В этом беспамятстве есть что-то ущербное, какая-то недоразвитость. И вновь читаем Чаадаева: «Мы растем, но не созреваем, движемся вперед, но по кривой линии, которая не ведет к цели».

Чаадаев с безоглядной, поразившей современников смелостью сказал об отставании России, об отсталости экономической и политической, социальной и культурной. Более того, – о рабстве, которое, в отличие от Древнего Рима или современной ему Америки, охватило не отдельную группу населения, а все общество, все – снизу доверху. И развело душу страны, развратило всех и каждого. Рабство – не только бесправие и покорность низших, но и произвол и деспотизм верхов.

Было бы непростительным упрощением приписывать Чаадаеву, как это часто, к сожалению, случалось, стремление преобразовать Россию на западный манер, обратить ее в католичество, механически перенести в Россию, подобно тому, как садовник пересаживает цветы, европейскую цивилизацию, образ жизни, парламенты и конституции.

Русский мыслитель понимал всю бессмысленность таких замыслов, и этому пониманию могут поучиться многие наши современники. «Вестернизация» России невозможна в конце двадцатого века, так же как она была невозможной и в веке девятнадцатом. Никакие заимствования или политические революции, никакие социальные перевороты не приведут к желаемому результату. Сближение России с Западом, по Чаадаеву, может осуществиться лишь на одной общей христианской основе. Православие должно реформироваться. Но не в сторону католичества должно произойти его обновление. Просто религиозная вера в России должна стать живой, жизненной, действенной, она должна пробуждать энергию, стремление к образованию, просвещению всего народа, к обновлению всех форм жизни. Плод христианства, писал Чаадаев, для нас не созрел; мы должны от начала повторить на себе все воспитание человеческого рода. Поэтому, заключает мыслитель, нам незачем бежать за другими, нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи... Только тогда «мы пойдем вперед и пойдем скорее других».

«Я не научился любить свою Родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с закрытыми устами... Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его», – писал философ. Чаадаев тем самым определял масштаб своего патриотизма, и понимание его было недоступно людям, полагавшим, что патриотизм состоит в безотчетном восхвалении всего «своего» и неприятии всего «чужого». При таком примитивном подходе любая критика пороков в своем отечестве воспринималась как «антипатриотизм» и «предательство». То, что простительно литераторам с их эмоциональным восприятием мира, было недопустимым у политиков и теоретиков. Отвечая им, Чаадаев точно определял мерки своего истинного патриотизма. В «Апологии сумасшедшего» он писал, что «может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышли могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина».

Незадолго до смерти Чаадаев снова и снова возвращается к главной теме своей философии истории – к судьбе России. И вновь он отвергает убаюкивающие, самовозвеличивающие рассуждения о «самой счастливой и самой могущественной стране».

Нет, тысячу раз нет, не так мы в молодости любили нашу Родину, говорил он. Мы хотели ее благоденствия, мы желали ей хороших учреждений, но мы не считали ее ни самой могущественной, ни самой счастливой страной в мире... Нам и на мысль не приходило, чтобы Россия олицетворяла собой некий отвлеченный принцип, заключающий в себе конечное решение социального вопроса ... чтобы на ней лежала миссия вобрать в себя все славянские народности и этим путем совершить обновление рода человеческого... Но все эти исторические пороки российской истории Чаадаев не считал вечным и безнадежным злом. В сочинениях, написанных после первого письма, он выразил свои надежды на преображение России. Оно произойдет, когда народ России «проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить».

То есть жестокая национальная самокритика, отважным выразителем которой выступил Чаадаев, не была актом безнадежности, основанием для отчаяния.

Чаадаев одним из первых в России – да и не только в России – разрабатывал философию истории. Он считал, что история – ключ к пониманию народов, их судьбы, что наука накопила достаточно фактов – нужно их осмыслить. Простой, как он говорил, «хронологизм» и «фактособирательство» здесь не помогут.

Необходимо осмыслить прошлое России для того, чтобы оценить не только ее современное состояние, но и будущее. Это прошлое предстало под пером Чаадаева в его первом «Философическом письме» трагичным, почти беспросветным. Нужна была безоглядная отвага, не меньшая чем в Бородинском бою, чтобы, сгустив краски, заставить людей очнуться, сбросить мишуру самообольщения, самолюбования. Россия предстала под его пером пространством на обочине истории. Весь мир перестраивался заново, писал философ, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас, печально замечает Чаадаев. Причина же этой вековой отсталости – приверженность к дряхлым византийским древностям, отчуждение от западного мира, неподвижность православия по отношению с энергичным и организованным католицизмом.

Россия оказалась как бы вне культурного пространства, она не принадлежит Западу с его прогрессом, но она столь же чужда нехристианскому Востоку. В результате: «Сначала дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, – такова реальная история нашей юности».

Русский народ предстает под пером Чаадаева не богоизбранным, не богоносным (таких вообще не существует!), а богооставленным, самой судьбой отброшенным на обочину истории. Только приобщение к подлинному современному христианству, а не к застывшей византийской традиции выведет Россию на путь мировой цивилизации. Религия, по Чаадаеву, основа культуры и нравственности. Но это были рассуждения не богослова, а философа и историка. При всем значении, которое он придавал религии, она рассматривалась им как сила, влияющая на общество, культуру, нравственность, поведение людей, а не как самоцель.

Петр Яковлевич полагал, что преимущества исторической молодости России в конечном счете принесут плоды. Великие идеи свободы, просвещения, разума, говорил он, «найдут у нас более удобную почву для своего осуществления, чем где-либо, потому что не встретят ... ни закоренелых предрассудков, ни старых привычек, ни упорной рутины». Поэтому первое преимущество, которым обладает Россия, – это «девственность, нетронутость национального самосознания в отличие от Запада, имеющего не только тысячелетний духовный опыт, но и тяжелый груз привычек, предрассудков, догм.

Второе же преимущество России тоже определяется ее молодостью. Она не замкнута, открыта, свободна для восприятия любого опыта и любой культуры, ее ничто не стесняет. Чаадаев пророчески предвидит, что «Россия призвана к необъятному умственному делу ... дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе». Дальнейшая история нашего отечества показала, что его взлеты и падения, трагические страницы и великие достояния напряженно изучались и воспринимались всем миром. И высоты духа – русское Возрождение начала XX века, завоевания литературы, балета, музыки, театра, обогатившие всю мировую культуру. И попытки создания общества социальной справедливости в разоренной войнами и революциями стране ценой невероятных жертв. Обо всем этом мы думаем, читая Чаадаева, и понимаем, что история России продолжается и ее великий и горький опыт ценен не только для Европы, но прежде всего для нее самой. И опыт этот говорит, что народ сам творит свою судьбу. Чаадаев и это предвидел. Он писал одному из своих друзей: «В нас есть, на мой взгляд, изумительная странность. Мы сваливаем всю вину на правительство. Правительство делает свое дело, только и всего, давайте делать свое».

Еще одно преимущество России, дающее надежду на ее будущее, заключено в особенностях православия. При всем отрицательном к нему отношении Чаадаев понимал, что высоко ценимый им католицизм, с его активностью и успехами в делах земных, все же запятнал себя ужасами инквизиции и лицемерием иезуитов. Православие же, с его аскетизмом, духовностью, еще сохранило черты первоначального христианства.

Все это давало Чаадаеву проблеск надежды на будущее возрождение России.

...Сенатор Татищев, получив пятнадцатый номер «Телескопа», сразу же написал министру просвещения Уварову, что произведение Чаадаева – это филиппика, возбуждающая негодование и отвращение. Сам факт его публикации он расценил как не только богохульство автора против святой православной церкви, но и как свидетельство о вероятном существовании «политической секты в Москве». Татищев предлагал выдать Чаадаева церкви на расправу. Министр же Уваров сразу доложил императору, что статья Чаадаева «предосудительная в религиозном и политическом отношении». На донесении особой комиссии «собственною его величества рукою» было начертано: «Чаадаева продолжать считать умалишенным и как за таковым иметь медико-полицейский надзор». Журнал «Телескоп», поместивший «Философическое письмо», был запрещен, редактор – видный ученый и

критик Н. Надеждин выслан из Москвы, цензор – ректор Московского университета – отстранен от должности.

Таков был сценарий официальной расправы, и он сохранился на долгие, долгие годы... «Клеветник», «доморощенный философ с Басманной» – таковы были основные клише патриотов-добровольцев.

Примечательно и по-своему поучительно для понимания многих последующих событий и ситуаций такое психологическое явление – критиками, причем злыми и несправедливыми критиками, Чаадаева выступили и талантливые литераторы – современники. Это и Николай Языков, когда-то любимый поэт декабристов, написал уже в сороковых годах программное стихотворение «К ненашим», где от имени «наших» обличал всех, кто осмеливался увидеть в России черты отсталости и говорил о необходимости прогрессивных изменений. Досталось всем: и историку Грановскому – «сладкоречивый книжник, оракул юношей-невежд», и Герцену – «поклонник темных книг и слов», и, конечно, Чаадаеву – «жалкий старик, торжественный изменник, надменный клеветник». И все вместе: «Умолкнет ваша злость пустая, замрет неверный ваш язык». Потому что: «Не любо вам святое дело и слава нашей старины».

Не довольствуясь этим, Языков через две недели пишет стихотворное обличение «К Чаадаеву», где Петр Яковлевич обвиняется в том, что «лобызает туфлю пап», что «Вполне чужда тебе Россия // Твоя родимая страна!» Другой талантливый поэт, герой войны 1812 года, Денис Давыдов в «Современной песне» представил Чаадаева одним из гротескных персонажей, населявших московские гостиные. Эти – «мошки да букашки», все эти либералы, противники деспотизма и сторонники равенства, паркетные шаркуны, пустые болтливые ничтожества отвратительны ему, Давыдову, помнящему громы войны, когда «Был век бурный, дивный век // Громкий, величавый». Поэта можно понять. Но как объяснить поразительное смешение взгляда, когда среди этих «насекомых» изображен Петр Чаадаев – «Старых барынь духовник // Маленький аббатик»? Петр Чаадаев, такой же герой Отечественной войны, человек неслышимого мужества не только на поле боя, но – что не легче – и в жизни мирной. Бурные выпады поэтов встретили дружное осуждение лучших людей России. Не только Герцена, Некрасова, Белинского, Дельвига, но и близких Языкову людей, таких как славянофил Аксаков, поэтесса К. Павлова. И только П. Чаадаев остался невозмутим, прочитав «Современную песню», он отметил в альманахе несколько строк и написал на полях: «Это – я». Философ знал, на что идет, был готов на все – на злобные выпады, на разочарование друзей, на поэтические преувеличения. Он был убежден в своей правоте и поэтому не боялся уточнять и даже исправлять некоторые из своих суждений. Только один современник Чаадаева смог достаточно и поддержать философа, и возразить ему. Это был Пушкин – гений поэзии и великий русский мыслитель, чей могучий интеллект нам еще предстоит понять и оценить должным образом. Пушкин, следуя мудрости античного философа, полагавшего, что «Платон мне друг, а истина дороже», смог сказать своему другу Петру Чаадаеву всю правду о его письме – и одобрение, и решительное опровержение. Так же как и Чаадаев, поэт оскорблен неуважением к человеку, его достоинству, которое господствует в России. Так же как Чаадаев, восстает он против подавления справедливости и истины вокруг себя. Я презираю это, говорит Пушкин. Но тут же клянется честью, «что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю». И он отвергает суждения Чаадаева о ничтожестве отечественной истории. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству..., вопрошает он, как, неужели все это не история? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история!.. А Александр, который привел нас в Париж? Пушкин напоминает о том, что сама христианская цивилизация, в том числе и католическая Европа, были спасены Россией, ее мученичеством, ее противостоянием монгольскому нашествию. Это были горькие, но правдивые слова друга, и Чаадаев так и оценил их.

И все же не исторические, не католические заблуждения Чаадаева оставили неизгладимый след в душах поколения. «Выстрел в ночи», как назвал Герцен первое «Философическое письмо», напомнило людям тридцатых годов, что идеи декабристов живы. Не способы их борьбы, не восстание 14 декабря – их осудил Чаадаев, – а идеи протеста против крепостнического рабства, против абсолютной власти монарха, против подавления личности – эти идеи оказались живы. И нужна была безоглядная смелость, чтобы открыто сказать о них. Это был поистине акт национальной самооценки, продиктованный искренней, непоказной любовью к России.

От «Философических писем» Чаадаева идут нити и к западникам, и к славянофилам. Рассказывая об этой борьбе западников со славянофилами, Герцен писал: «И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно». Иначе говоря, и те и другие, эти враги-друзья по-разному думали об одном – судьбе России, о благе ее. Исследователь трудов Чаадаева Б. Н. Тарасов точно заметил, что он, будучи внутренне таким «двуглавым орлом», вобрал в свое творчество

разнородные вопросы, волновавшие и славянофилов, и западников.

Действительно, Запад должен научить активности, внешней деятельности, Восток – духовной сосредоточенности. Как совместить эти противоположности? Они всю жизнь мучили философа, были основой его душевного конфликта. С самим собой, с друзьями из обоих лагерей, с окружающим миром.

Чаадаев продолжил путь, по которому впоследствии пошли Владимир Соловьев и его последователи – Николай Бердяев, Павел Флоренский и многие другие. Это поиск единства веры и разума, науки, философии, религии. Горделивая наука, писал Чаадаев, должна наконец признать, что она так высоко поднялась благодаря строгой дисциплине, незыблемости принципов... страстному исканию истины, которые она нашла в учении Христа. При этом «веру» Чаадаев понимал достаточно широко, он считал ее необходимой формой познания, противостоящей бесплодному скептицизму, отрицающему все и вся, особенно то, что не дано в непосредственном созерцании. Но глубокая приверженность Чаадаева религии не была традиционной. «Моя религиозность не совсем совпадает с религией богословов. Это та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке...»

Настоящим последним аккордом долгих поисков истины явились слова, сказанные Петром Чаадаевым в послании Александру Тургеневу. Мы призваны, писал он, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого... Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы. Таким будет логический результат нашего долгого одиночества; все великое приходило из пустыни...

§2. Славянофилы и западники: различия и единство

Первое поколение русских философов-славянофилов было представлено такими именами, как А. С. Хомяков (1804 - 1860), И. В. Киреевский (1806 - 1856), К. С. Аксаков (1817 - 1860), Ю. В. Самарин (1819 - 1876). (Понятие «первое поколение» позволяет отделить ранних славянофилов от их последователей 60 - 70-х годов XIX века – неославянофилов.)

Славянофилы сыграли историческую роль в истории русской духовной культуры – они первыми выразили в сфере философии национальное своеобразие русской культуры, национально-самобытный путь России во всемирной истории. Тем самым они первыми ответили на назревшую потребность духовного самоопределения русского народа.

Россия в первой трети XIX века прочно утвердилась и в Европе, и в Азии как великая мировая держава, русские войска разгромили непобедимого до той поры Наполеона Бонапарта, триумфально вошли в Париж, освободив не только свою страну, но и многие страны Европы от иноземного вторжения. Россия переживала небывалый взлет духовной культуры – она выдвинула Пушкина и целое созвездие поэтов пушкинской плеяды, Гоголя, воссоздавшего российскую жизнь во всем ее многоцветий – и Петербург, и провинцию, и Малороссию. Были возведены прекрасные здания петербургской архитектуры – русский ампи́р, московские храмы, блестящее сообщество художников, композиторов, актеров утверждало неисчерпаемую талантливость русского народа. Это был поистине «золотой век» русской культуры. Но в сознании россиян, и прежде всего их образованной части, прочно держалось раблепное чувство вторичности, зависимости от западноевропейских критериев культуры, своеобразный комплекс неполноценности. Жизнь властно требовала привести уровень национального самосознания в соответствие с реальной ролью России в истории. И это осуществлено первыми славянофилами, подчас противоречиво и односторонне, но увлеченно и искренно.

Именно славянофилы стимулировали интерес к русской истории с древнейших ее времен, к русскому народному творчеству – былинам, сказкам, песням, к собиранию и хранению бесценного богатства культуры – живого русского языка. Они в полный голос сказали о красоте русской музыки, о непреходящей ценности памятников русской старины – монастырских построек, предметов быта. Философские размышления славянофилов имели значительный общекультурный смысл не случайно к их интеллекту и увлеченности так тянулись люди русской культуры – и Гоголь, и Глинка, и молодой Островский, и составитель лучшего словаря великого русского языка Даль, и поэт Языков.

Было бы глубоко ошибочным представлять первых славянофилов какими-то узкими националистами, которые лишь возвеличивали свой народ и отвергали или принижали достоинства других народов. На деле славянофилы высоко ценили достижения западноевропейской культуры, они сознавали и прямо об этом говорили, что их учителями в философии являлись Гегель и Шеллинг, что не мешало им спорить с этими немецкими философами. Один из самых убежденных славянофилов К. Аксаков писал, что «германское влияние все более и более проникает в Россию и производит

благотворительное действие. Дай Бог!.. Германия есть страна, в которой развилась внутренняя, бесконечная сторона духа, из чистых рук ее принимаем мы это общее».

Славянофилы применили к русской истории принципы гегелевской философии, в особенности идею Гегеля о роли различных народов в мировой истории как высших носителей духа. То, что Гегель говорил о германском народе, славянофилы сказали о русском народе, считая его богоизбранным, наиболее полно воплотившим нравственный смысл христианства.

И. Киреевский издавал в молодости журнал «Европеец» и всю жизнь мечтал о возможности соединения начал русской жизни с европейским просвещением. Точно так же и самый активный и яркий мыслитель из числа славянофилов – Хомяков – по праву слыл «англоманом», поклонником английского образа жизни, полагая, что Англия сумела сознательно развить те начала, которые в России существуют лишь бессознательно.

Но глубокая связь с западной культурой, в том числе и философией, не заслоняла в сознании славянофилов глубочайшей противоположности духовного мира, образа мыслей, характера мышления, традиций России и Запада. Киреевский осознавал это мучительное раздвоение, говоря, что принадлежит Западу «моими воспоминаниями, моими привычками жизни, моими вкусами». Но в то же время именно он определил западную рациональность, стремление все пропустить «через голову», взвесить, рассчитать как нечто одностороннее, обманчивое, в корне чуждое духовному складу русского народа.

Что же представляла собой философия славянофилов? Как уже было сказано, она многими чертами напоминала философские идеи и метод немецких мыслителей. Это прежде всего мышление абстрактными категориями, интерес к постижению смысла истории, иначе говоря, историософская направленность (см. у Гегеля – «Философия истории»), склонность к логическому доказательству суждений, использование метода диалектики – требование рассматривать явления мира в их противоречивости, в тройственном развитии по схеме: тезис – антитезис – синтез. Признание первичным объективного духа, правящего миром, также сближало немецких и русских философов.

Однако славянофилы, осознавая свою генетическую связь с немецкой философией, вместе с тем четко осознавали противоположность двух национальных типов философствования. Известный русский философ начала двадцатого столетия Н.О. Лосский – так определил эту тенденцию: «Их (славянофилов) философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства. Ни Киреевский, ни Хомяков не создали какой-либо философской системы, но они вселили дух в философское движение».

Этот особый дух состоял в том, что если немецкая философия вся сводилась к логике, к рассудку, рассудочному мышлению, к чистой рациональности, то «православно-русская» философия, с точки зрения славянофилов, «усваивает жизнь не одним рассудком», но всем существом мыслителя или художника», как «живое живым».

Главное понятие, основная категория философии Хомякова, развитая и другими славянофилами, – «соборность». Это, как пишет современный исследователь М. А. Маслин, свободное единение людей, основанное на христианской любви и направленное на поиски совместного, коллективного пути к спасению своего рода, «неформальный церковный коллективизм», общинность.

Понятие соборности несло в себе не только позитивное, утверждающее начало, но и критический заряд. Оно было направлено как против жесткой церковной системы, отвергавшей духовную свободу общины, коллектива верующих, так и против западного – католического и протестантского – индивидуализма, идеи раздробленности, обособленного личного спасения.

Такой подход отличается цельностью, в нем действует не только рассудок, но и чувство, проявляется оценка каждого явления, оно принимается или отвергается не по законам формальной логики (точно – неточно, верно – неверно), но в соответствии с эмоциями, верой, внутренним чувством. Не все можно разложить на элементы по Декарту, не все проверяется разумом по Гегелю, многое должно быть просто прочувствовано, угадано и не обязательно выведено из фактов. Попробуйте с математической точностью определить, что такое «национальный дух». Но для славянофилов это одно из основных понятий. Именно поэтому «Русь надо угадать», писал Хомяков, это же подтверждал и Самарин: «Все, что мы утверждаем о нашей истории, о нашем народе, об особенностях нашего прошедшего развития, все это угадано, а не выведено». Именно поэтому для познания мира необходима не только наука, но и религия и поэзия. Нужна поэзия, чтобы узнать историю, говорил Хомяков. И как бы отвечая на этот призыв, воплощая его, поэт славянофильских убеждений – Федор Иванович Тютчев – писал: «Умом Россию не понять, // Аршином общим не измерить, // У ней особенная стать, // В Россию можно только верить».

Проблема России, ее прошлого и будущего, смысла ее истории и стала центральной темой философии славянофилов.

Славянофилы разработали целостную концепцию исторического своеобразия России, которое проявилось уже с самого начала становления ее государственности. В отличие от Запада, где государство утверждалось как результат завоеваний и насилия, на Руси оно основано «добровольным призванием власти», путем добровольного согласия, которое привело к свободному соглашению власти и народа. Такие отношения исключают враждебность сословий, противостояние народа и власти, которые характерны для Запада. Чтобы предотвратить распад общества, Европа обратилась к контракту – общественному договору. Вражда, таким образом, не исчезла, она как бы загнана в глубь общества, ограждена формальным законом, а не братским согласием. Другое дело Россия – здесь отношения не только народа и власти, но и между сословиями – естественные, добровольные, основанные не на юридическом акте, а на единстве веры и быта. Поэтому и суд здесь не холодный, чуждый людям, а по «по обычаю, совести и правде».

Противоположность России Западу проявляется и в характере государственной собственности. На Западе основа личных прав – частная собственность на землю, она ведет к разобщению людей, вызывает разрыв семейных связей, порождает жажду личного обогащения и безразличие к окружающим людям. Русь же, по представлениям славянофилов, не знала и не будет знать частной собственности, в особенности поземельной собственности. Здесь основа основ – общинно-семейная собственность. Она связывает общество в единую семью, в «общинное братство», определяет цельность семьи, порождает не вражду, а духовное общение. Поэтому на первый план выступают простота отношений, доверие друг к другу в противовес стремлению к роскоши, материальному обогащению. Противоположность материальных основ жизни на Западе и в России соотносится с такой же противоположностью и в сфере духовной. На Западе, по убеждению славянофилов, христианство искажено и наследием греко-римского язычества, и средневековой схоластикой, когда бесконечные споры и разномыслие приводили к забвению основ веры. Христианство там раздвоилось на католичество и протестантизм с их односторонностью. Православие же сохранило верность древним истокам христианства, единство церкви, чистую веру. Поэтому и человек на Руси чужд эгоизму, самодовольству. В нем живет «хоровое чувство», «соборность», смирение, готовность к самоотвержению. Эта цельность русской души, единство общественного и личного предопределила право России на духовное лидерство во всемирной истории. «У России есть что сказать человечеству» (Аксаков), «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения» (Хомяков). В этих суждениях немало односторонности, идущей от увлечения и стремления выявить и утвердить национальное своеобразие России. Конечно, в истории России, так же как и на Западе, да и в других районах мира, проявлялось действие общих законов истории. Да и сама история Руси далеко не была такой безоблачной, как ее идеализированно представляли славянофилы – были и междуусобицы князей, и народные бунты, и православие далеко не сразу утвердилось в Киевской Руси – двоеверие, память о мощной языческой стихии славянских племен не один век жили в народе. Да и Московская Русь знала и волнения, и бунты, и отчаянную решимость раскольников, готовых сжечь себя, но не принять «чужеродную» веру.

Тем не менее в суждениях славянофилов немало ценного, глубоко верного и прежде всего – стремление открыть и утвердить самобытность и исторического прошлого России, и особенностей национального характера, и перспектив будущего развития. При этом славянофилы отнюдь не призывали «воротиться» к состоянию Древней России, они говорили о необходимости учесть путь древней Руси, «оценить силу и красоту наших исконных начал». Философские и социально-политические воззрения славянофилов часто подвергались ложному освещению, они упрощались, и в результате складывалось представление о консервативных мыслителях, ретроградах, которые ненавидели Запад, идеализировали все отечественное, безоговорочно восхищались допетровской Русью и проклинали Петра, отрывшего путь западным влияниям. Но это представление о славянофильских воззрениях, хотя и достаточно распространенное, однако, далеко от истины.

Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к статье Алексея Степановича Хомякова «О старом и новом» (1839), которую по праву считают первым отечественным обоснованием славянофильской доктрины.

История России предстает здесь отнюдь не идеализированной, не приукрашенной, без поверхностной позолоты. Эта история глубоко противоречива, показывает Хомяков, она трагична, необходимо ее постичь, чтобы увидеть пути расцвета. «Надежда наша велика на будущее», – писал

Хомяков.

В прошлом же, отмечает он, были и неграмотность, когда многие дворяне, присягая первому Романову, ставили крест с отметкою (по неумению грамоте), и массовые побоища враждующих семейств, и взяточничество, и произвол, и отсутствие церковной свободы... «Продажа России варварам, хаос грязи и крови... неправосудие... крамолы, угнетение, бедность...» Но в то же время в России были различные формы выражения народного мнения – мирские сходни, совестные суды. На нашей первоначальной истории, пишет Хомяков, не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому. Он приходит к выводу, что историю России следует воспринимать во всей ее сложности и противоречивости. Старую Русь надо угадать, делает он вывод, она сложна, но эта история, с которой надо считаться. Отсюда вытекают и выводы для новых поколений. Если ничего доброго и плодотворного не было в истории России, то следует полностью черпать опыт из жизни других народов. Если же, напротив, рассуждает Хомяков, «старина русская была сокровище неисчерпаемое всякой правды и всякого добра», то надо лишь сохранить все незыблемым. Но ни тот, ни другой путь неверны. Общество, которое вне себя ищет силы для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном. Мы, делает вывод Хомяков, будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий.

Хомяков отнюдь не отвергает роли Петра Великого, говоря о том, что это был человек, для которого мы не находим ни достаточно похвал, ни достаточно упреков, но о котором потомство вспомнит с благодарностью. С Петром начинается новая эпоха. Таковы суждения самого яркого и значительного из мыслителей-славянофилов, и им нельзя отказать в объективности.

Острая полемика между славянофилами и западниками, подчас приводившая к полному разрыву дружеских связей, прежде соединявших представителей того и другого течения, все же никогда не приводила к ожесточению, к каким-либо обидам или непримиримой вражде. Это был спор людей, которых объединяла общая любовь к России, но пути ее развития, судьбы ее в прошлом, настоящем и будущем они видели совершенно по-разному.

При этом славянофилы высоко ценили традиции и опыт Западной Европы. Но и западники, утверждая необходимость усвоения, восприятия опыта Запада в государственной, социальной и культурной сферах, понимали значение России, ее великую внутреннюю, еще не раскрытую силу.

Один из видных сторонников западничества Павел Анненков писал: «Западники, что бы о них ни говорили, никогда не отвергали исторических условий, дающих особый характер цивилизации каждого народа, а славянофилы терпели совершенную напраслину, когда их упрекали в наклонности к установлению неподвижных форм для ума, науки и искусства».

Так что полемика сторонников этих течений была, по Анненкову, «спором двух различных видов одного и того же русского патриотизма».

Другой, близкий западникам автор – революционный демократ и материалист Чернышевский – говорил о защитниках православия – славянофилах: «Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе».

Единство в определенном смысле между славянофилами и западниками и глубокие различия между ними отражали и своеобразие развития этих течений.

Если славянофильство сложилось в 30 – 40-е гг. XIX века как относительно завершенная, определенная социально-философская теория со своими взглядами на историю, культуру, религию, то с западничеством дело обстояло сложнее. Дело в том, что сам термин «западничество» применим к очень разнообразному спектру явлений и может употребляться как в широком, так и в узком смысле слова.

Западничество не обладает такой духовной и логической цельностью, как славянофильство. Именно поэтому и можно говорить об этом явлении в разных планах.

Западнические идеи, т. е. понимание различий Европы и России и стремление к совершенствованию русского быта, культуры, законов на основе использования западноевропейского опыта, восходят еще к XVI веку. В этом смысле исторически первым «западником» явился князь Андрей Курбский с его стремлением усовершенствовать и русское государство, и нравы, и характер образованности путем обращения к опыту Европы, к ее духовным и культурным богатствам. Свообразные черты западничества мы видим и в деятельности таких мыслителей XVII века, как Ю. Крижанич и Г. Котошихин, политических деятелей, как бояре Ф. Ртищев и В. Морозов, князь В. Голицын, поэты-священнослужители Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев, и в активности «ученой дружины» эпохи петровских преобразований. Деятельность всех этих живших в разные эпохи людей имела общие черты – противление застою, самодовольной ограниченности, тупой ксенофобии – неприязни ко всему

иностранному. Никто из этих деятелей не стремился превратить Русь в копию западной жизни, но они были воодушевлены патриотическим стремлением перенять из европейского опыта приемы труда, обучения, бытовые навыки, формы организации жизни и тем самым ускорить развитие России по пути прогресса. Западническая струя в русской общественной мысли не имела ничего общего с бездумным подражанием европейским формам жизни, главным образом, быта, что принимало в России уродливые формы пренебрежения к родному языку и обычаям, раболепного отношения ко всему иностранному, будь то новая музыкальная пьеса или новая мода. Такое слепое копирование только дискредитировало реальную потребность в использовании западного опыта. Западнические идеи в их глубоком смысле встречали сопротивление консервативных как церковных, так и светских кругов. Православная церковь опасалась влияния «латинства», католичества, протестантизма, верхушка дворянства – проникновения идей республиканизма, парламентаризма, освобождения крестьян, выдвижения новых сил – купцов и промышленников, руководители церковной и светской школы – распространения в противовес византийской схоластике новых естественно-научных и философских идей. Европеизация России встречала сопротивление и людей мыслящих, таких как видный мыслитель XVIII века князь Щербатов, драматург Фонвизин. Однако западнические идеи не были модой, чьим-то капризом – в них проявилась неизбежная тенденция преодоления вековой изоляции, выхода на простор мировой истории и культуры. Это широкое течение в начале XIX века проявилось во многих формах и породило идеи Чаадаева и декабристов, Куницына и Малиновского, арзамасцев.

Западничество в строгом и узком смысле слова, как одно из влиятельных течений 30 - 50-х гг. девятнадцатого века получило наибольшее плодотворное развитие в 40-х годах. Западники – Н. В. Станкевич (1813 - 1840), А. И. Герцен (1812 - 1870), Н. Н. Огарев (1813 - 1877), В. П. Боткин (1811 - 1869), П. А. Анненков (1812 - 1887), Чернышевский (1828 - 1889), являясь носителями противостоящего славянофильству мировоззрения, обсуждали те же вопросы, что и их оппоненты – об отношении России к Западу, о старой (допетровской) и новой России, об особенностях исторического пути и будущем России. Так же как славянофилы, западники опирались на идеи немецкой классической философии, прежде всего на идеи Гегеля. Так же как славянофилы, западники многими своими суждениями и выводами восходили к «Философическим письмам» П. Я. Чаадаева.

Западников и славянофилов не только разделяли противоположные решения одних и тех же проблем. Эти течения опирались и на разные теоретические предпосылки.

Западники в своих суждениях и оценках использовали и по-своему перерабатывали применительно к русским условиям передовую мысль Западной Европы начиная с эпохи Возрождения – идеи итальянских гуманистов, деятелей немецкой Реформации, французских просветителей XVIII века. Вполне естественно, что западники чутко воспринимали и внимательно изучали и современные им западные публикации – антропологический материализм Л. Фейербаха, сочинения позитивиста О. Конта, статьи раннего К. Маркса и его деятельность (см. Литературные воспоминания П. Анненкова).

В отличие от славянофилов, идеалом которых был человек, охваченный «хоровым чувством», один из общинников, слившийся в единой вере и с ощущением соборности с другими верующими, идеал личности у западников был иным. Это – независимый человек, свободный от принижающей его нерассуждающей преданности кому бы то ни было, индивидуалист. Но не вульгарный эгоист-себялюбец, а эгоист разумный, соразмеряющий свои потребности и запросы с такими же независимыми суверенными личностями. Главное в человеке – его цивилизованность, противостояние всему дикому, хаотичному. Такое противостояние предполагает рациональный подход ко всему, т. е. преобладание размышлений, взвешенных решений над всплеском эмоций. Личность такого типа может сложиться и функционировать лишь в определенных условиях – в устранении внешнего гнета, всего, что стесняет личность. Иначе говоря, западничество, идя от интересов и идеала личности, логически приходило к выводу о необходимости утверждения правового государства, проведения обязательных социальных и политических реформ в духе либерализма.

В условиях России – это отмена или радикальное смягчение крепостного права, осуществление реформы государственного аппарата, с тем чтобы устранить или хотя бы ослабить всевластие чиновников с их взяточничеством, казнокрадством, неуважением к личности, полностью зависимой от бюрократических учреждений. Идеалы разделения властей, терпимости к инакомыслию и инаковерию, гарантии от произвола – все эти элементы социальной жизни, сложившиеся в Западной Европе, проецировались на российские условия. В этом смысле западники подготовили не столько политически, сколько психологически реформы 60-х гг. – отмену крепостного права, судебную, военную, городскую реформы.

Западническое течение представляло в 40 - 50-х гг., так же как славянофильство, определенную оппозицию существующему строю. И, в свою очередь, не было однородным. Более того, в отличие от цельности славянофильства, западничество существенно различалось в своем составе и по характеру политических ориентации, и по философским основаниям. Здесь были представлены и убежденные правочерные гегельянцы, такие как Станкевич и молодой Бакунин, и критики «логического монастыря» гегелевской философии, такие как Герцен, написавший в 40-х гг. свои «Письма об изучении природы», где противопоставил свой реализм абстрактным построениям немецких философов. Революционно-демократические убеждения Белинского противостояли умеренному либерализму Боткина и Анненкова. Да и эстетические пристрастия у западников были различны – поклонник «чистого искусства» Дружинин находился в одном западническом кругу со сторонниками натуральной школы в литературе. И все же этих разных людей объединяло общее стремление к совершенствованию российской жизни и к широкому использованию в этом процессе ценного опыта Западной Европы.

Идеи славянофилов и западников по своему влиянию вышли далеко за рамки периода своего взлета и расцвета в 40 - 50-х годах прошлого столетия. Мощное влияние этих споров нашло свое отражение в романах Достоевского и в философской публицистике В. Соловьева, в спорах марксистов с их западнической установкой и народников, продолживших славянофильскую традицию обособления России, в общественных дискуссиях между российскими марксистами-большевиками и меньшевиками.

Столетнее противостояние двух течений русской духовной жизни, оценки «Русской идеи» дошли и до наших дней, когда происходит мучительный процесс поиска лучших путей прогрессивного развития современной России.

§3. Русский анархизм (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин) о свободе человека

Значительный вклад в разработку социально-философских проблем, в том числе и проблемы человека, внесли представители русского анархизма. Вопреки стандартным и примитивным представлениям об их теориях, следует иметь в виду, что, наряду с идеями разрушения существующего строя, преувеличением роли насилия, в русском анархизме имел место прочный интерес к проблемам личности, развития человека. Существовали анархистские концепции коллективизма, взаимной помощи (П. Кропоткин). Идеи анархизма, в том числе и проблему человека в анархистских учениях, необходимо рассматривать в развитии. Так, молодой М. Бакунин (1814 - 1876), сформировавшийся под влиянием немецкой классической философии, был в дружеской близости с Н. Станкевичем, В. Белинским и особенно с А. Герценом. В его письмах тридцатых годов чувствуется романтический настрой, который проявлялся в апологии любви как причины и главного закона жизни. («... Мы созданы для счастья высокого, духовного, основанного на любви!., любовь есть главная причина жизни, главный закон гармонической связи, царствующей в природе...» – письмо родным от 23 июня 1834 года.) Бакунин характеризует страдание как условие счастья. («Человек, который не страдал, не жил, одно только страдание может привести к сознанию жизни, и если счастье есть полное сознание жизни, то страдание есть также необходимое условие счастья» – письмо Т. А. и В. А. Бакуниным 1836 года.)

Интересны в это время его рассуждения о предпочтении жизни внутренней духовной, поэтической «внешнему миру». Например, так он пишет братьям в 1836 году: «Помните, что наше назначение – не от мира сего, помните, что весь внешний мир не может быть целью, что он должен быть средством для человека как существа разумного, не увлекайтесь внешним, и изучайте его как необходимое средство, как единственно возможную форму для проявления вашего я, вашего внутреннего бытия».

Михаил Бакунин вступил в сознательную жизнь мыслящим человеком с некоторой суммой интеллектуальных, философских запросов и первых ценностных установок о цели своей жизни. Одной из этих ценностей стала для Бакунина деятельность – сначала чисто умственная, а затем и практическая, вне которой он не мыслил существования человека. Даже стремление замкнуться в себе», «уединиться» для Бакунина значило не некое пассивно-созерцательное состояние, но состояние деятельности, правда чисто духовной: углубление в учебу, в занятия наукой, философией. «Я набросился на учебу, набросился на нее со страстью, и это мне не повредило. Я чувствую, что возрождаюсь: чувствую себя выросшим в собственных глазах. До сих пор я жил только внешней жизнью, теперь хочу создать себе внутреннее существование», – писал он.

Но вскоре это его не удовлетворяет, он приходит к выводу, что «человек рожден для общества» и что он хочет достигнуть цели: быть полезным не только самому себе и семье, но также своему отечеству. Молодой Бакунин хочет знать цель своего существования, свое место в мире и принимать участие в

развитии человечества. «Он не будет жить для себя» – эти священные слова Бакунин считает «божественно начертанными в своем сердце и обнимающими все его существование». Итак, была сформулирована жизненная программа активной деятельности, вопрос состоял в том, как ее осуществить: участвуя в практической жизни или отрешаясь от окружающей действительности, сосредоточиваясь на своей внутренней, духовной. На некоторое время Бакунин избирает последний, бунтарско-пессимистический, романтический вариант. Теоретическую опору такому умонастроению он находит, в частности, в сочинениях позднего Фихте, Гете, Шиллера.

Центром всей «системы мира» Бакунина является человек. В конечном счете природа интересует его, как и всякого антропоцентриста, лишь постольку, поскольку она является в его глазах базисом человека.

Вполне в духе материализма Бакунин доказывал, что человек составляет одно целое со всей природой и является продуктом бесконечного множества исключительно материальных причин. Но природа продолжает свой непрерывный труд непрестанного творения в историческом развитии человеческого рода, и возможно, что в будущем от самой высшей разновидности человеческой породы произойдет порода существ, более высоких, чем человек.

Человек – животное, но такое животное, которое благодаря более высокому развитию своего организма, в особенности мозга, обладает способностью мыслить и выражать свои мысли словами. В этом различие, отделяющее человека от всех других животных. Различие это, однако, огромно. Оно – единственная причина всего того, что называется историей: человек выходит из животного состояния, чтобы прийти к человечности, т. е. к устройству своего общественного существования на основах науки сознания, разумного труда и свободы.

Еще одна важная проблема бакунинской антропологии – проблема материалистического толкования психофизической природы человека. Примечательно, что при решении этой проблемы Бакунин ссылаясь на труды И. М. Сеченова. Бакунин подчеркивал, что он отрицает существование души как духовной субстанции, независимой и отделимой от тела, утверждал, что то, что неправильно называется душой, – интеллектуальные и моральные качества человека.

Может ли мыслящий и активный человек бороться с природой, преобразовывать ее? Он «не может ни остановить, ни изменить этот мировой ход действий и причин; он не способен изменить никакой закон природы, так как он сам существует и действует, сознательно или бессознательно, в силу этих законов». Перед лицом всего мироздания, Природы, никакой бунт против законов природы невозможен. Но против природы, непосредственно окружающей человека, возможен «бунт» мыслящего и активного человека, опирающегося на свой труд и науки.

Интересны гносеологические идеи М. А. Бакунина. Что касается вопроса о природных предпосылках ума, сознания, мышления, о мозге как органе мышления, здесь Бакунин не ушел от антропологического материализма. Но он близко подошел к правильному решению вопроса о социальной природе человеческого сознания и познания.

От признания естественного физиологического фактора он не отказывается, но часто вообще абстрагируется от него, утверждая, что «в огромном большинстве случаев человек является всецело продуктом социальных условий, в среде которых он развивается...». Человек «рождается в недрах общества, и вне общества он не мог бы жить как человек, ни даже стать человеком, ни мыслить, ни хотеть, ни действовать разумно. Ввиду того что общество формирует и определяет человеческую сущность, человек находится в такой же абсолютной зависимости от общества, как от самой физической природы...».

Первым средством познания человеком окружающего мира Бакунин считал способность абстрагирования. Только это помогает человеку постигать, например, идею абсолютной Бесконечности – идею отвлеченную, лишенную всякого видимого содержания. Благодаря этой способности человек может сравнивать друг с другом внешние объекты, выявлять эти взаимоотношения, что составляет начало анализа и экспериментальной науки.

Однако эта способность все же недостаточна для познания мира. Для правильного применения способности отвращения необходимо, чтобы наш ум занялся также и изучением частных, без чего нельзя постичь действительность во всех ее жизненных подробностях. «Только соединяя эти две способности, – писал он, – эти два столь различных по видимости действия ума: отвращение и скрупулезный, внимательный и терпеливый анализ частных, мы сможем возвыситься до действительной концепции нашего мира».

Так М. А. Бакунин подходит к вопросу о месте и роли научного познания в отличие от познания

обыденного.

За основу науки должен быть взят не только опыт одного человека. Единственной серьезной основой знаний, источником всех знаний, основой для науки выступает, по Бакунину, коллективный, или универсальный, опыт, под которым понимается действительное установление действительных фактов. Веру в коллективный опыт человечества, народа Бакунин распространил на понимание истории, сделав эту веру основой для прогнозирования будущего общества, места человека в нем. Эти идеи Бакунин изложил в работах «Государственность и анархия» (1873), «Кнуто-Германская империя и социальная революция» (1871), «Федерализм, социализм и антитеологизм» и др. Вот как, например, свои программные требования он представляет в работе «Государственность и анархия»: «...Мы не только не имеем намерения и малейшей охоты навязывать нашему или чужому народу какой бы то ни было идеал общественного устройства... но в убеждении, что народные массы носят в своих, более или менее развитых историческими инстинктах, в своих насущных потребностях и в своих стремлениях, сознательных и бессознательных, все элементы своей будущей нормальной организации, мы ищем этого идеала в самом народе, а так как всякая государственная власть, всякое правительство по существу своему и своему положению поставленное вне народа, над ним, непререкаемым образом должно стремиться к подчинению его порядкам и целям ему чуждым, то мы объявляем себя врагами всякой государственной власти, врагами государственного устройства и думаем, что народ может быть только тогда счастлив, свободен, когда организуясь снизу вверх, путем самостоятельных и совершенно свободных соединений и помимо всякой социальной опеки, но не помимо различных и равно свободных влияний лиц и партий, он сам создаст свою жизнь».

Становление безвластия и коллективизма в общественной жизни мыслилось путем революции, то есть раскрепощения человеческих страстей путем разрушения исторически сложившегося общественного порядка. В этом проявилось историческое нетерпение Бакунина. В то же время он прозорливо и точно предвидел многие явления будущего.

Ставя под сомнение необходимость революционной диктатуры, Бакунин вопрошал: «Что значит пролетариат, возведенный в господствующее сословие? Неужели весь пролетариат будет стоять во главе управления?» и отвечал так: «Если будет государство, то будут и управляемые, будут рабы».

«Красная бюрократия», государство неизбежно превратится в диктатуру чиновников со всеми атрибутами такой власти – органами подавления. Общественная собственность, о которой писали марксисты, станет фактически собственностью управляющей власти. С позиций народничества Бакунин отстаивал интересы российских крестьян, их считал главной силой, опорой страны и полагал, что пролетариат не должен подавлять крестьянство своей диктаторской властью, а быть его союзником. Отвергая будущую диктатуру пролетариата, Бакунин противопоставлял ей, как форме централизованного государства с жесткой административной структурой, свободное развитие разнообразных кооперативных форм хозяйства, самоуправление тружеников в различных сообществах. Отвергая в духе анархистской доктрины государственность, Бакунин в то же время во имя интересов человека утверждал, как альтернативную форму организации общества, – вольный братский союз вольных производителей, ассоциаций, кооперативов, общин и областных федераций. Эти идеи уже в двадцатом веке развивал последователь Бакунина П. А. Кропоткин (1842 - 1921).

Место Кропоткина – теоретика анархизма, гуманиста, ученого в истории русской общественной мысли определяется его вкладом в социальную философию и человеческими качествами, которые составляют неотъемлемый компонент духовного богатства его личности.

С именем Кропоткина связано выдвижение и утверждение в отечественной, да и мировой социально-философской мысли целого комплекса плодотворных идей. Среди них – единство науки, нравственности и революционных преобразований, критика уродливой централизации государственной власти и обоснование роли народной инициативы, политика естественнонаучного обоснования тенденций к взаимопомощи в человеческом обществе, широкое понимание роли кооперации не только в социально-экономическом, но и в более широком общечеловеческом плане как проявления закона взаимодействия людей во всех сферах жизни.

Весь этот круг идей был подчинен главной доминанте теоретической и практической деятельности Кропоткина – его реальному гуманизму. Не только русские современники, но и наиболее чуткие иностранцы запечатлели духовный облик Кропоткина, особо выделили в нем черты гуманизма, уважения к личности и ее интересам.

Так, Ромен Роллан писал: «Я очень люблю Толстого, но мне часто казалось, что Кропоткин был тем, о чем Толстой только писал. Он просто и естественно воплотил в своей личности тот предел моральной

чистоты, спокойного, ясного самоотречения и совершенной жалости к людям, который мятущийся гений Толстого хотел достичь во всю свою жизнь и достиг только в искусстве».

Такая оценка одного из самых глубоких писателей нашего века, оставивших немало психологических портретов известных деятелей культуры, так же как и оценка многих наших соотечественников, свидетельствует о восприятии Кропоткина – мыслителя и человека – прежде всего как гуманиста. Именно сквозь призму человеческих интересов, причем не абстрактного человечества, а каждой личности, решал Кропоткин жизненные проблемы воспитания, образования, социального переустройства.

Гуманизм Кропоткина далеко не всегда оценивался адекватно, по справедливости. В прошлые десятилетия можно было подчас встретить в литературе упреки Кропоткину – да и не только ему, – в том, что проповедь добра, милосердия, поиски заложенного в природе живых существ инстинкта взаимопомощи – это проповедь внеклассового абстрактного гуманизма.

В современных условиях совершается благотворный и давно назревший процесс отказа от стереотипов, от узкого схематичного понимания соотношения классовых и общечеловеческих начал.

В осознании всех этих процессов бесценна роль русских мыслителей, и в том числе Петра Алексеевича Кропоткина, особенно активно утверждавшего роль свободной и ответственной личности. Гуманистическая ориентация мировоззрения и творчества П. А. Кропоткина отчетливо проявлялась в том, что сквозь все его произведения проходит главная гуманистическая идея – примат человеческого интереса. Причем этот интерес понимался мыслителем не приземленно, не узко эгоистически. Подлинно человеческий интерес – это сила, не разделяющая, не разобщающая людей, а, наоборот, сплачивающая, связывающая их во имя общих разумных целей. По мысли Кропоткина, ничего в обществе не должно совершаться помимо человека, вопреки его воли, потребностям. Иначе говоря, никакие кабинетные планы и самые – по-земному – благородные начинания и проекты не могут осуществляться путем насилия над людьми. Насилия – физического или морального – любого насилия.

«Во всех социальных вопросах, – писал Кропоткин, – главный фактор – хотят ли того люди? Если хотят, то насколько хотят они этого? Сколько их? Какие силы против них?» Говоря современным языком, Кропоткин был решительным противником всякого манипулирования людьми, их интересами, потребностями.

Всякая социальная деятельность, в том числе и революционная борьба, имеет смысл, полагал Кропоткин, если она совершается «с целью осуществления наибольшей суммы счастья для каждой из единиц человеческого общества».

Вот эта «сумма счастья», причем не вообще для масс, для народа, а для каждой единицы общества, иначе говоря, для каждой личности, и была генеральной целью творчества Кропоткина. И смысл этих идей, их внутреннее ядро не утратили и не могут утратить свою силу, устареть.

П. А. Кропоткин утверждал, что существует прямая, непосредственная связь между свободой народа и его достижениями во всех сферах жизни. Ведь свобода в его понимании – это прежде всего возможность самостоятельного развития личности, ничем не стесняемой, кроме личной ответственности за свои поступки, кроме совести – регулятора человеческого поведения.

Кропоткин писал, что «в те эпохи, когда народ завоевывал себе свободу, достигали в истории наибольшего развития, – всякий раз и нравственный уровень общества, и его материальное благосостояние, и его свобода, и его умственный прогресс, и развитие личности, – все поднималось». Эти убеждения Кропоткина складывались начиная с самых ранних лет.

Переписка братьев Кропоткиных – наследников старинного княжеского рода – поражает интеллектуальным накалом, она позволяет объективно оценить, какой духовный потенциал характеризовал лучших людей русского дворянского сословия.

Такая оценка, помимо всего прочего, дает возможность отвергнуть примитивное, схематичное представление о прошлом нашего Отечества.

Характерен и поучителен спор братьев Кропоткиных – Александра и Петра – по поводу отношения к философии. Если Александр, всецело захваченный идеями естественных наук, философии материализма, категорично утверждал в письме к брату: «...что же до идеалистов, то их можно не читать», то взгляды Петра Кропоткина были значительно шире и свободнее от предубеждений, заданных установок. «А много можно найти полезного и у нематериалистов», – убежденно отвечал он.

П. А. Кропоткин был связан с наукой не внешне, судил о ее роли в жизни народа как ученый-географ, внесший значительный вклад в изучение ледников, Ледовитого океана, Восточной Сибири. Он работал в Географическом обществе с лучшими людьми русской науки. Среди них – антрополог

Миклухо-Маклай, зоолог Северцев, исследователь Азии Пржевальский. Каждого из них отличала личная и научная честность, истинный гуманизм. Дела ученых-путешественников, этих людей подвига и веры, говорил А. П. Чехов в очерке памяти М. Пржевальского, подвигают науку больше, чем все университеты.

Именно из области науки принес Кропоткин в революционное дело требование ясности, ненависти ко всякой лжи, какой бы «высокой» целью она ни прикрывалась. Поэтому к двум составляющим – наука и революция – присоединился третий элемент – нравственность. Образовалась триада, которая напоминала триаду современника Кропоткина, Владимира Соловьева: «Истина – Добро – Красота», но отличалась от нее тем, что вводила, наряду с наукой (истина), нравственностью (добро), существенно новый элемент – революцию, убеждение в ее необходимости. Но для Кропоткина революция – это не голос насилия, не разрушение. Она (революция) должна быть неотделима от науки и нравственности. Он писал: «Исход борьбы будет зависеть не только от ружей и пушек, сколько от творческой силы, применяемой к переустройству общества. Исход будет зависеть от созидательных общественных сил... и от нравственного влияния преследуемых». Из этой концепции единства науки, нравственности, революции выросла и своеобразная синтетическая философия Кропоткина. Он полагал, что идеи Ч. Дарвина нельзя сводить к узко понятой «борьба за существование», что в живой природе в такой же мере действует и взаимопомощь живых существ. Опираясь на признание этой взаимопомощи, Кропоткин пришел к фундаментальному выводу: «нравственное начало в человеке есть не что иное, как дальнейшее развитие инстинкта общественности, свойственного всем живым существам и наблюдаемого во всей живой природе».

Отсюда следовало, что общество какими бы целями ни руководствовалось, никуда не должно ломать эту естественную связь, навязывать людям привычки к насилию, разрушению, вражде.

Необходимым условием для подлинного развития и расцвета науки, впрочем, как и искусства, Кропоткин считал свободу творчества. Это не воинствующий индивидуализм «сверхчеловека», не бесцельное отрицание обязанностей перед обществом. Это свобода от административного давления, от внешних и чуждых науке и искусству сил, в чем бы они ни выражались – в давлении государства, университетов, церкви. Идеи русских анархистов во многом существенно обогатили понимание места человека в обществе, утвердили роль добровольных форм коллективной жизни людей, осудили гнетущую роль безудержного централизма, сковывающего человеческую свободу.

§4. Н. Данилевский о циклическом развитии общества

Николай Яковлевич Данилевский (1822 - 1885) являлся ярким представителем русской социально-философской мысли неославянофильского направления. В 40-х годах XIX века был участником кружка социал-утопистов М. Петрашевского, по приговору суда был выслан из Петербурга.

Вся последующая деятельность Н. Данилевского была посвящена изучению растительного и животного мира России, организации Никитского Ботанического сада в Крыму, директором которого он был. В 1869 г. была опубликована его главная работа – «Россия и Европа».

Рассмотрим основные проблемы, раскрытые Данилевским в этом сочинении и составляющие сущность его концепции.

Н. Данилевский опирался в своей книге на многие идеи славянофилов и почвенников, в то же время существенно развивая их.

Ошибкой славянофилов, полагал Данилевский, было приращение русским или славянским принципам абсолютной ценности, то есть общечеловеческого достоинства. В сущности, по его мнению, это была та же самая ошибка, которую делали западники – отождествляя европейскую цивилизацию с общечеловеческой. Общечеловеческих ценностей, подчеркивал Данилевский, вообще не существует. Человечество проявляется исключительно лишь в определенных отдельных «культурно-исторических типах».

Данилевский различает такие культурно-исторические типы: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский или древнесемитический, индийский, иранский, древнееврейский, греческий, римский, новосемитический или арабийский, германо-романский или европейский.

Кроме того, Данилевский выделяет два американских типа, мексиканский и перуанский, «погибшие насильственной смертью и не успевшие завершить своего развития».

Среди перечисленных типов Данилевский различает «уединенные» китайский, индийский и «преемственные», «плоды деятельности которых передавались от одного к другому».

К преемственным типам Данилевский относит египетский, ассирийский, греческий, римский, еврейский, германо-романский. Результаты преемственных цивилизаций превышает результаты уединенных – в этом видит Данилевский единственную причину, объясняющую так называемый западный прогресс и восточный застой.

Данилевский полагал, что ни один из культурно-исторических типов нельзя сопоставить с общечеловеческими принципами. Это бессмысленно, как вопрос: которые из конкретных форм растительного мира – пальма или кипарис, дуб или роза – лучше определяют «идею растения». Славяне также не предназначены к исполнению общечеловеческой миссии – таковая миссия вообще не может существовать. Не могут они также реализовать в своих делах и «всеобщие христианские принципы». Эти принципы существуют только в отношении к отдельным народам.

Все относительно. В международных и межгосударственных отношениях должен господствовать ветхозаветный закон – «око за око» и «зуб за зуб» и бентамовский принцип утилитаризма. Согласно с этим законом, Данилевский провозглашал освобождение русской зарубежной политики от общих религиозных и юридических принципов, утверждал только конкретное принятие решений по принципу непосредственной выгоды, без оглядки на несуществующие, по его убеждению, общечеловеческие принципы. Что соответствует интересам славянства, то и должно утверждаться в политике.

Предшественником Данилевского в этой области был почвенник философ и поэт Аполлон Григорьев. Он утверждал, что отдельные народы или группы родственных народов остаются замкнутыми в себе, неповторимо целостными, живущими по собственным законам, не зависимым от якобы повсеместных закономерностей развития человечества.

Данилевский выделяет три роли, которые могут выпасть на долю народа:

1. Положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа. 2. Разрушительная деятельность так называемых «бичей божьих», типа гуннов и других варваров, разрушавших цивилизованные общества. 3. Служение чужим целям в качестве этнографического материала.

Культурная деятельность каждой конкретной общности развивается в одной из четырех главных областей: 1. Религиозной. 2. Культурной, в более узком смысле этого слова, т. е. в художественной, научной, технической. 3. Политической, т. е. юридически-государственной и 4. Общественно-экономической.

Так, тип древнееврейский был однонаправленным религиозным типом (создание Ветхого Завета), Древняя Греция представляла художественное начало. Рим имел более высокие достижения в политической области; всякий из этих типов, в отличие, например, от китайского или индийского типа, мог бы ассимилировать достижения других культур. Тип европейский был типом «двукоренным» – политически-культурным, могущим широко, творчески ассимилировать. В отличие от славянофилов, автор «России и Европы» был далек от осуждения основных романо-германских «принципов», всего этого культурно-исторического типа. Европейский тип был в его глазах одним из самых великолепных из существующих до сих пор. Но одновременно Данилевский говорил, поддерживая идею славянофилов, о «гниении» Запада, органическом распаде Европы.

В своей истории Европа, по Данилевскому, пережила три эпохи расцвета. Первой из них был XIII век – расцвет культуры теократически-аристократической; после освобождения в сфере мысли (XV век) и в сфере совести (Реформация) наступил второй период расцвета – XVII век. Освобождение от феодализма в результате Великой французской революции в конце XVIII века предвещало третий и последний период расцвета – промышленный и технический период. В этом последнем периоде – в 1848 году – на историческую арену вступили новые силы, в виде революционных демократов и пролетариев, угрожающие европейской культуре полным уничтожением. Их повторным выступлением (добавлял Данилевский в посвящении к последнему изданию своей книги) была Парижская коммуна. «Наступило начало конца».

Эти сумерки Европы не коснулись, однако, России и славянской церкви. Россия, полагал Данилевский, вопреки взглядам западников, не принадлежит Европе. Сама Европа не считает ее за «свою», отворачивается от нее. Доказательством обособленности России Данилевский считал способ разрешения крестьянской проблемы, раздачу крестьянам земли и сохранение общины, позволяющей отделить крестьян от пролетариата, который сталкивает Европу в пропасть. Обособленный путь развития России и соединение под ее гегемонией однородных с ней славянских наций сделает возможным для России создание нового, одиннадцатого культурно-исторического типа. Это будет первый в истории четырехкорневой тип, ибо славяне имеют зародыши развития и частичные достижения во всех четырех областях культуры, прежде всего в области религиозной (православие) и

общественно-экономической (разрешение аграрной проблемы России). Возможность славян к восприятию других культур и использование их достижений ведет к тому, что славянский культурно-исторический тип будет более всех приближенным к идеалу «общечеловечества». Однако пока еще нет прочной консолидации собственного типа. Надо заботиться об отличии и своеобразии, а не о приближении себя к «общечеловечеству», доступного вполне только Богу. В отношениях с Европой Данилевский советовал «исключительность и патриотический фанатизм» как необходимый противовес ее влиянию на славянство.

Славянская культура, по убеждению автора, сложнее и глубже всех остальных. Религиозность русского народа не подлежит сомнению, сила политического творчества видна в истории России, высоки достижения и русского искусства (автор анализирует творчество Пушкина, Глинки, Гоголя, Толстого и др.), начинает развиваться русская наука. Освобождение крестьян положило начало новому этапу в развитии России.

Данилевский раскрыл ряд закономерностей развития цивилизаций.

Чтобы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью. На этом основании Данилевский выделял особую роль России в славянском культурно-историческом росте. Только русские обладали в его время политической независимостью. Не было ее ни у украинцев и поляков, входивших в состав Российской империи, ни у чехов и сербов, являвшихся подданными Австро-Венгрии, ни у болгар, находившихся под турецким игом.

Цивилизация только тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы его составляющие. Так Россия объединяет многие народы, находящиеся под ее влиянием.

Естествоиспытатель Данилевский часто обращается к примерам из области природного мира. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу.

Теоретико-методологические принципы концепции Данилевского определить не просто, они сложны и противоречивы. Можно обратить внимание на многообразие этих оснований его концепции. Здесь и материалистически трактуемый натурализм, и отдельные положения в духе объективного идеализма, биологоантропологические обоснования культуры и резкие нападки на дарвинизм, историко-социологический анализ сознания и откровенный иррационализм. Убедительна критика им европоцентристской схемы развития – и наряду с этим справедливым, подлинно научным протестом – наивные утопии об идеальном укладе русской жизни, об отсутствии революционных настроений и классовых антагонизмов в России.

Данилевский верит в возможность научного исследования культуры с помощью биологических методов.

К каким результатам приходит Данилевский, классифицируя исторический материал согласно нормам «естественной системы»?

Мировая культура – поток, расчлененный по горизонтали и вертикали. Прежде всего мощные вертикальные образования выделяются, культурно-исторические типы.

Общечеловеческие задачи, которые могло бы одно племя решить конкретным образом для всех других племен, не существуют, утверждает Данилевский. По его мнению, задача человечества состоит ни в чем другом, как в проявлении в различные времена и разными племенами всех трех сторон, всех тех обязанностей, которые как бы заложены в идее человечества.

Как естествоиспытатель, Данилевский прибегает и к следующей аналогии: ни одна животная или растительная форма не заключает совершенства животного или растительного царства, так ни один возраст человека не выражает вполне человека. Поэтому человечество может сознавать себя целиком только в идеале, только в соединении всех культурно-исторических типов. Из соединения их может выйти понятие «всечеловеческое», которое содержанием своим полнее понятия «общечеловеческое», – говорит Данилевский.

Общечеловеческой цивилизации не существует, а всечеловеческая выражается в отдельных культурно-исторических типах.

В историю философской мысли Н. Я. Данилевский вошел, таким образом, как идеолог неославянофильства пореформенного периода и автор оригинальной культурологической концепции, которая предвосхитила ряд установок современной западной философской истории. Имя Данилевского

упоминается с именами О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина в качестве основателя пространственно-временной локализации явлений культуры. Активным популяризатором работы Данилевского «Россия и Запад» являлся Питирим Сорокин, по убеждению которого эта работа «ныне жива гораздо больше, чем раньше». Книга, вышедшая в свет более ста лет назад, привлекает активное внимание, исследователи обращают внимание на различные стороны предложенной Данилевским концепции.

В то же время идеи Данилевского вызывали оживленную полемику. Одним из самых острых критиков этих идей выступил в конце прошлого века Владимир Соловьев, полагавший, что нельзя интересы одних народов ставить выше других.

Идеи Данилевского предвосхитили выдвинутые уже в XX веке теории локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби. Они оказали значительное воздействие на всю последующую социально-философскую мысль. Главные итоги его противоречивой книги таковы:

1. Критика европоцентризма, признание роли в истории народов не только Европы, но и Азии и Африки.
2. Выявление исторического своеобразия славянских народов, особенно народов России.
3. Критика однолинейной теории процесса, признание не только прогресса, но и регресса в истории.
4. Применение к анализу истории общества естественнонаучных принципов.

§5. Консервативная утопия и реалистические пророчества К. Н. Леонтьева

К. Н. Леонтьев (1831 - 1891) - выдающийся русский мыслитель последней трети XIX века, давший глубокий анализ процессов социального, национального, культурного развития России, Европы, стран Востока.

К. Н. Леонтьев родился в помещицкой семье. Окончил медицинский факультет Московского университета и с дипломом врача участвовал в Крымской войне, затем служил в Нижегородской губернии. С 1868 года К. Леонтьев находился на службе в Министерстве иностранных дел, выполнял обязанности российского консула во многих греческих городах, принадлежавших в тот период Турции, (Андрианополь, Эпир, Салоники).

Пребывание в городах юго-восточной Европы дало К. Леонтьеву значительный запас впечатлений и наблюдений над жизнью турок, греков, болгар, обогатило его пониманием сложных проблем истории и современного состояния острых балканских противоречий.

Служба К. Леонтьева была прервана в результате его принципиального расхождения с Министерством иностранных дел в понимании восточного вопроса и тактики взаимоотношений с различными этническими группами европейской Турции. Официальная позиция Министерства в значительной мере определялась славянофильской установкой, согласно которой Россия должна ориентироваться исключительно на болгар в их противодействии греческой церкви и греческим влияниям. Именно на славянское единство рассчитывало царское правительство в своих далеко идущих внешнеполитических амбициях. К. Леонтьев же, именно во время службы на Балканах, пришел к выводу, что болгары ориентируются на Австрию, на европейский Запад, в то время как греки, и в особенности их церковь, сохраняют традиции византизма, в следовании которому Леонтьев видел единственную реальную альтернативу буржуазно-либеральному, «среднеевропейскому» развитию.

Материал, накопленный за период десятилетней консульской службы, послужил основой для выводов и публикаций К. Леонтьева во все последующие годы жизни.

Выйдя в отставку, К. Леонтьев год прожил в одном из монастырей Афона, не был принят греческими священнослужителями в монашество и в 1874 году вернулся в Россию. Дальнейшая жизнь К. Леонтьева складывалась таким образом: не имея возможности заниматься постоянной государственной службой и профессиональным литературным трудом (его попытки деятельности в обоих направлениях окончились неудачей), он занимается журнальной работой. Публикует ряд статей не только в либерально-монархическом «Русском вестнике» М. Каткова, но и в самых одиозных реакционных шовинистических изданиях – газете «Гражданин» князя Мещерского и в «Варшавском дневнике». В 1887 г. Леонтьев окончательно порывает со всякой служебной деятельностью, под именем Климента постригается в монахи и живет до своей кончины в 1891 году в монастыре «Оптина Пустынь».

К. Леонтьев далеко не сразу пришел к идеям, запечатленным в «Византизме и славянстве», главной его работе, вобравшей в себя и жизненный опыт мыслителя, и его предчувствия накануне XX столетия.

Начало 60-х годов захватило и его стремлением к либеральным реформам. «Это был какой-то рассвет, какая-то умственная весна... все мы сочувствовали этому либеральному движению», – писал он. Оторванный дипломатической службой на многие годы от родной страны, К. Леонтьев, вернувшись в Россию, «не узнал» ее. Его привычный мир дворянских усадеб, дворянской культуры рушился на глазах. На авансцену общественной жизни вышли новые, глубоко чуждые ему по духу, по образу жизни и образу мысли люди – адвокаты, предприниматели, журналисты, торговые посредники, тяготевшие к обычным средневропейским буржуазным меркам. Всю свою глубокую привязанность к привычному укладу, ностальгию по старым временам, Леонтьев переплавляет в осознанную ненависть к буржуазности. К. Леонтьев не принимал любых признаков буржуазного прогресса не только в теории, но и на практике, в чертах повседневной жизни России, быстро изменявшей свой традиционный облик под влиянием растущих и крепнущих капиталистических отношений. Такая позиция мыслителя еще и еще раз подтверждала неуклонную особенность русской философской мысли – единство идей и действий, философских размышлений и жизненной практики, неприязнь к отвлеченностям. К. Леонтьев, в отличие от многих своих современников, в том числе и убежденных демократов, живших иллюзорной надеждой, что Россия минует капитализм, видел реальности жизни. Вернувшись в Россию после многолетнего пребывания на Балканах и на Востоке, Леонтьев увидел в Петербурге и Москве те стороны жизни, которые ему «тошны и гнусны» – мужиков, утративших черты «смирения и покорности», разоренные и опустелые дворянские усадьбы, бесцветные фигуры адвокатов, судей, «железные пути», насмешки над соблюдением постов. Все это он иронически характеризует как «благодетельный прогресс».

«Византизм и славянство» – самая крупная работа К. Леонтьева, где сформулированы основные постулаты его социальной философии. Она была написана в 1873 году в Царьграде (Константинополе) и на о. Халки, где Леонтьев жил некоторое время после своей отставки с поста консула. Леонтьев, глубоко изучавший межнациональные и межрелигиозные отношения на Балканах и в Европейской Турции, пришел к выводу, что Россия должна опираться в своей политике в этом регионе не на болгар, а на греков. Он изучил во время своего пребывания в Афонском монастыре традиции православного монашества, во многом сохранившего идеологию и практику византизма, как государственной и церковной системы. К. Леонтьев пришел к выводу, что именно греческая церковь, прямая наследница византизма, вправе претендовать на доминирующее положение на Балканах в противовес созданной с разрешения турецкого султана и проклятой вселенским патриархом болгарской церкви.

Один из активных славянофилов 60 – 70-х годов – Иван Аксаков, в целом оценивая «Византизм и славянство» как умную, остроумную и оригинальную работу, решительно не согласился со многими суждениями ее автора. Во-первых, с тем, что Леонтьев отнесся к христианству не как «к вечной и несомненной истине откровения», а как к обыкновенному историческому явлению. Во-вторых, отверг он проповедь необходимости юридических перегородок, привилегий сословий, полагая, что достаточно ограничиться одним имущественным неравенством. Все эти возражения лидера славянофилов Леонтьев оценил как проявление западной буржуазности.

Круг московских славянофилов не принял полностью идей К. Леонтьева, в особенности его суждений о том, что на Балканах славяне для России опасны, а греки – «естественные союзники».

Возражая им, Леонтьев говорил: «Я часто думал также, если бы Хомякова или Киреевских... поднять из гроба и спросить у них по совести, что лучше: слияние русских с южными и неизбежная при этом утрата последней культурной оригинальности, отделяющей нас от Запада, или союз, сближение, смешение даже с турками, тибетцами, индусами какими-нибудь, чтобы создать что-либо свое, особое... – то все прежние славянофилы предпочли бы этих азиатцев – славянам».

Леонтьев вводит понятие исторического времени, своеобразной меры жизни, которая отпущена не только для всего живого – растения, животного, человека, но также для целых видов, пород и наконец – отдельных наций.

Жизнь народов выступает в трех основных формах – культуры, народности и, наконец, государства. Народное творчество во всех его проявлениях неизмеримо продолжительнее, чем существование самого народа. Элементы Евклида, римское право, рисунки Рафаэля, монологи «Гамлета» – по существу вечны, пока существовавшая культура не исчезла полностью. Менее продолжительно, чем культура, существование самих народов как этнографических единиц. Наименьшей продолжительностью отличается существование государств.

К. Леонтьев осуществляет обзор когда-либо существовавших в истории государств, исчезнувших со временем, и приходит к выводу, что ни одно из них не переживало более 12 веков.

При всей искусственности некоторых построений Леонтьева в них содержатся тонкие наблюдения, свидетельствующие о глубоком проникновении в особенности исторического развития различных государств. К. Леонтьев так же, как и Данилевский, свободен от всякой европоцентристской узости, характерной для многих современных ему историков.

Ядром философской концепции К. Леонтьев явилась его концепция трехстадийного развития, которую он разрабатывал в духе органицизма, характерного для русской философской мысли середины и второй половины XIX века. В «Византизме и славянстве» идея эта выражена наиболее полно.

Прежде всего К. Леонтьев выясняет значение термина «развитие».

–...Что означает слово «развитие»? – спрашивает Леонтьев.

Говорят: «развитие ума, науки, развивающийся народ, развитие человека, развитие грамотности, законы исторического, дальнейшее развитие наших учреждений...». Но при этом слово «развитие» употребляется для обозначения разнородных процессов или состояний. Развитый человек в смысле ученый, начитанный, образованный. Но ученый и развитый не одно и то же. Фауст – развитый. А Вагнер у Гете – ученый, но не развитый. Развитие грамотности в народе – неверно. Надо – распространение.

Распространение грамотности, распространение пьянства, холеры, благонравия, трезвости, бережливости, железных путей: все эти явления есть нечто однородное, общее, простое. Идея развития перенесена в историческую область из точных наук, процесс развития сложный, нередко противоположный процессу распространения.

Процесс развития взят из органической жизни и значит: постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление от окружающего мира и от сходных родственных организмов, явлений. Это постепенный ход от бесцветности, простоты к оригинальности и сложности.

Высшая точка развития в органических явлениях есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним единством. Чем сложнее картина, тем более она индивидуализирована, сильнее, влиятельнее. Законы развития и падения государств подобны жизни, болезни и смерти людей, болезнь может протекать по-разному, но смерть всех равняет. Падения государств в общих чертах однородны не только с законами органического мира, но и вообще с законами возникновения, существования и гибели всего того сущего, что нам доступно. Леонтьев, будучи врачом, подробно описывает, как после смерти постепенно исчезают мягкие ткани, потом кости и все растворяется, смешивается.

Итак, что мы бы ни взяли – больное или цветущее тело, сложный и единый организм, замечает К. Леонтьев, – разложению и смерти организма и уничтожению процесса предшествуют явления: упрощение составных частей, уменьшение числа признаков, ослабление единства, силы и вместе с тем смешение. Все постепенно понижается, мешается, сливается, а потом распадается и гибнет. Переходя в нечто общее, не для себя существующее.

Этот триединый процесс (простота, сложность, вторичное смесительное упрощение) свойственно всему существующему в пространстве и времени – и небесным телам, и характерам человеческим. Он проявляется в ходе развития искусств, школ живописи, музыкальных и архитектурных стилей, в философских системах, в истории религии, в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров.

Примеры: планеты а) расплавленное тело; б) цветущая сложность – обитаемая, пестрая; в) вторичное упрощение – остывшее или расплавленное тело. В истории искусств: а) циклопические постройки, конусообразные постройки этрусков (могильники), избы русских крестьян, дорический ордер и т. д., эпические песни первобытных, музыка диких, первоначальная иконопись, лубок; б) период цветущей сложности: Парфенон, соборы Страсбургский, Реймский, Миланский, Римский, Софокл, Шекспир, Данте, Байрон, Рафаэль; в) период смещения, переход во вторичное упрощение, упадка – все здания переходных эпох, романский стиль, все утилитарные постройки – казармы, училища, железнодорожные станции. Безличный всеобщий реализм есть вторичное смесительное упрощение.

В истории философии то же: 1) первобытная простота – простые изречения народной мудрости, простые начальные системы (Фалес); 2) цветущая сложность – Сократ, Платон, стоики, эпикурейцы – Пифагор, Спиноза, Лейбниц, Декарт, Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг; 3) вторичное упрощение, переход в совершенно иное: эклектика, безличные рассуждения.

Материализм, по Леонтьеву, бесспорно система, однако самая простая, так как ничего нет проще сказать, что все вещество и нет ни Бога, ни духа, ни бессмертия души, ибо мы этого не видим и не трогаем руками. Это вторичное упрощение философии доступно не только образованным юношам, но

«даже парижским работникам и трактирным лакеям». Тому же закону подчинены и государственные организмы и целые культуры мира. И у них очень ясны эти три периода:

1) первичной простоты; 2) цветущей сложности; 3) вторичного смесительного упрощения.

Опасность потери своего лица, господства упрощения Леонтьев увидел и в российской жизни. Он искал пути сохранения неповторимого своеобразия России. Именно поэтому он и обратился к византизму.

Примером цветущей сложности, в отличие от упрощенной европейской посредственности, и выступает, по Леонтьеву, византизм, то есть традиции средневекового государства, с его твердой императорской властью, господством православия. Именно под влиянием Византии и произошла в X веке христианизация Руси, так называемое «крещение Руси».

Термин византизм – многозначен. По крайней мере, два основных значения содержит в себе этот термин.

Во-первых, византизм в 70-х г. XIX века был синонимом охранительных начал, исключавших какие-либо социальные изменения в обществе, тем более построение принципиально новых моделей общественной структуры.

Во-вторых, Византизм как идеальная модель государственного, церковного и культурного устройства общества и византизм как реальная характеристика современного общественного строя России у Леонтьева далеко не совпадают между собой.

«Россия, – пишет К. Леонтьев, – мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности». Византизм – это лишь идеал, он для России «должен быть самый высший, самый широкий и смелый, самый идеальный, так сказать, из всех возможных идеалов».

Каково же содержание и значение этого идеала? К. Леонтьев трактует вопрос следующим образом: «Византийский дух, византийские начала и влияния как сложная ткань нервной системы, пронизывает насквозь весь великорусский общественный организм». Разъясняя этот исходный тезис, К. Леонтьев показывает, что сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним словом, все живое у нас сопряжено с монархией нашей, освященной православием... Византизм в государстве, отмечает он, означает самодержавие. В религии – христианство, отличающееся от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире византизм характеризуется как отрицание значения отдельной человеческой личности и идеи единого человечества.

Помимо выявления типовых черт византийской идеальной модели организации социальной и духовной жизни, К. Леонтьев обращается и к исторической аргументации. Он полагает, что только византизм позволил сплотить в единое целое, в «одно тело полудикую Русь». Византизм дал силы Руси перенести «татарский погром» и долгое данничество. Именно он дал силы в «борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией».

Особое значение для Леонтьева имело то обстоятельство, что под знаменем византизма Россия будет способна выдержать натиск «интернациональной Европы».

В понимании путей развития России К. Леонтьев существенно отличается от предшественников.

П. Я. Чаадаев, например, видел в византизме главную причину невероятной отсталости России, ее застоя, ее отчуждения от Запада. Византийское наследие рассматривалось им как величайшее зло, своеобразной роковой жребий России. Без его преодоления Россия не сможет вырваться из плена неподвижности и стать вровень со странами Запада, с достижениями мировой цивилизации. Точно так же и славянофилы, осуждавшие культуру, общественную жизнь западного мира, идеализировавшие допетровскую Русь, все же не обратились к византизму как основе русской самобытности и культуры.

Леонтьев стремится раскрыть историческое место России в мире, ее предназначение. Россия, по Леонтьеву, не просто государство Россия – это целый мир особой жизни особой государственности.

Великую миссию России в сфере культуры Леонтьев видел в том, что Россия призвана создать новую культуру. Представление о ней у мыслителя было достаточно расплывчатым и неопределенным. Но совершенно четко прослеживается одна – генеральная черта этой новой культуры – противостояние «отходящей цивилизации романо-германской Европы». Ненавистная Леонтьеву европейская цивилизация представлялась ему, по меткому замечанию В. Соловьева, «не в своем западном подлиннике, а только в неполном русском и карикатурном греко-славянском переводе». Поэтому «новая культура», противостоящая Западу, характеризовалась главным образом своими отрицательными характеристиками – в ней должно быть то, чего нет в культуре западной. Она не должна знать влияние западных церквей, равенства, идеи единства человечества.

Логика оценки современной общественной и культурно-религиозной мысли приводила К. Леонтьева

к признанию особой роли России.

В понимании византизма сказывалась не знающая границ бескомпромиссность Леонтьева. Если «старые славянофилы», мыслители сороковых годов, предлагали ради укрепления антизападных начал перенести столицу Российской империи из бюрократически-немецкого Петербурга, этого «окна в Европу», в Москву – исконную русскую столицу, то Леонтьев идет гораздо дальше – до Царьграда (Константинополя).

Традиционные для панславизма проблемы – утверждение российского влияния в Царьграде – принимают у К. Леонтьева совершенно особую окраску. Одна из главных идей русского мыслителя – противодействие средневропейской усредненности. Леонтьев примиряет с Западом лишь сохранение традиций «благородной христианской классической Европы», но его пугает призрак «грубой и неверующей рабочей республики», путь к которой прокладывает ненавистный ему новый индустриальный строй, демократические формы правления.

Русская власть на Босфоре, по мнению Леонтьева, носит не частное, не национальное, а вселенское значение. Это должен быть оплот, сохраняющий традиции византийской дисциплины против разлагающего влияния европейского либерализма. В воззрениях Леонтьева противоречиво сплетались широкий, недоступный большинству его современников, взгляд на мировой исторический процесс, свободный от европоцентризма, с консервативным отрицанием любых форм прогресса в сфере общественной жизни. Глубокое патриотическое чувство с резкой критикой современной ему политики правящих кругов России. Поражая многие стороны этой политики, в особенности внешней политики, Леонтьев с горечью пишет о том, что «самих себя, Россию, власти, наши гражданские порядки, наши нравы, мы (со времен Гоголя) неумолкаемо и омерзительно браним. Мы разучились хвалить, мы превзошли всех в желчном и болезненном самоуничтожении».

Особые надежды мыслитель возлагал на народы Востока, ближнего и дальнего, не затронутые «порчей» буржуазного развития в экономике.

Следует отметить, что консерватизм и последовательный национализм К. Леонтьева были лишены расистского аспекта. Близость народов он не выводил из кровного родства, более того, со всей присущей ему решительностью и последовательностью, он отвергает рассуждения о «чистоте крови» и «чистоте расы».

«Что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? – спрашивал К. Леонтьев. – За что его любить? За кровь? Но кровь ведь, с одной стороны, ни у кого не чистая, и Бог знает, какую иногда кровь любишь, полагая, что любишь свою, близкую? – И что такое чистая кровь? – бесплодие духовное! Все великие нации очень смешенной крови... Любить племя за племя – натяжка и ложь. Другое дело, если племя, родственное нам, хоть в чем-нибудь согласно с нашими особыми целями, с нашими коренными чувствами».

Эти суждения русского мыслителя были тем более знаменательны, что они существенно отличались от нараставших на Западе тенденций к чисто расистским концепциям.

К. Леонтьев, таким образом, далек от безоглядного, в значительной мере основанного на своеобразной мифологии, панславизма. Русскому мыслителю чужды какие-то иллюзии в этом вопросе. Его анализ славянской проблемы являет собой пример трезвого, реалистического анализа, имевшего для русской общественной мысли весьма существенное значение. Как известно, иллюзионизм, подмена реальной картины социального бытия мечтаниями, эмоциональными суждениями были характерны для многих направлений русской общественной мысли.

Наиболее трезвые и последовательные ее представители вели борьбу против интеллектуальной маниловщины, против всех форм самоуспокоения, создания мира иллюзорных, «удобных» представлений о социальных процессах. Наиболее последовательную борьбу против этого иллюзионизма, имевшего свои предпосылки, вел Чернышевский и философы его школы – Добролюбов и Писарев. Можно заметить, что, будучи субъективно враждебен кругу их идей, К. Леонтьев по объективному смыслу своего анализа многих (далеко от всех!) социальных процессов и отношений находился в русле этой борьбы с позиции реализма против иллюзионизма.

С позиций трезвого анализа действительности К. Леонтьев все рассуждения социальных реформаторов о земном благоденствии, о царстве «всеобщей человеческой правды» на земле считал вздорными и невозможными.

К. Леонтьев парадоксально сочетал консервативно-романтический утопизм с реалистическим пониманием глубинных социальных проблем. В отличие не только от большинства мыслителей его круга, но и либеральных и народнических авторов, он выдвигает рабочий вопрос как один из коренных

вопросов современности.

«Рабочий вопрос – вот тот вопрос, на котором мы должны опередить Европу, показать ей пример», – пишет он. Такая постановка вопроса свидетельствует о глубине и прозорливости К. Леонтьева как социального мыслителя.

Обращение к рабочему вопросу было поиском альтернатив как застывшему дворянству традиционализму, так и западным социалистическим идеям и программам.

К. Леонтьев полагал, что монархическая власть и церковь должны «перехватить» инициативу в решении современной задачи «примирения труда и капитала». Не социалисты, не буржуазные либералы, а российская монархия и православие, способны обеспечить решение рабочего вопроса. «Пусть то, что на Западе значит разрушение, – у славян будет творческим созиданием». Тем самым К. Леонтьев стремился предотвратить новую пугачевщину.

Идеология Леонтьева далеко не однозначна. Его консервативные концепции содержали в себе определенные конструктивные начала, они предполагали возможность социальных преобразований.

Социальная сущность основных воззрений К. Леонтьева – это последовательная и талантливо выраженная дворянская, аристократическая реакция на перспективы буржуазного развития Европы и либерализации России. Не для того, патетически восклицал Леонтьев, Моисей всходил на Синай, эллины строили Акрополь, римляне вели пунические войны, апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали, чтобы французский, немецкий или русский буржуа благодумствовал на развалинах этого прошлого величия.

Необходимо остановить это наступление буржуазности и равенства во что бы то ни стало. И возрождение Царьграда – Византии, восстановление Софии как православного храма на месте мечети – должны послужить этому, стать бастионом православия.

Леонтьев прибегает и к такому аргументу: именно в Западной Европе в дни Парижской коммуны совершилось варварское разрушение зданий, памятников искусства, библиотек. Поэтому только Россия и может противостоять «демократической революции, бунтам рабочих, атеизму». Более того, Леонтьев предрекает аграрно-рабочей идее на практике «новую форму феодализма, закрепощения лиц внутренне принудительным общинам». Чтобы стать во главе человечества, Россия должна «сорваться с европейских рельсов», сохранить самобытность, а это требует сильной власти, противостоящей анархии. Это классический романтизм, идеализирующий прошлое ради предотвращения будущего. Но эта романтическая направленность сочеталась у Леонтьева с реалистическими взглядами на многие стороны общественных отношений, в том числе противоречия в политике и культуре. При всей консервативной и антидемократической направленности идей К. Леонтьева, он с большим интересом, а подчас, как это ни парадоксально, с глубоким сочувствием относился к сочинениям А. И Герцена, которые сопровождали его всю сознательную жизнь, в том числе и в афонской монашеской келье.

В предсмертных письмах к В. Соловьеву он писал, что «со стороны исторической и внешне жизненной эстетики я чувствовал себя несравненно ближе к Герцену, чем к настоящим славянофилам». При этом Леонтьев подчеркивал, что ненавидел Герцена «Колокола», но восхищался Герценом, «который издевался над буржуазностью и прозой новейшей Европы».

Таким образом, сложное и противоречивое социально-философское творчество К. Леонтьева являет собой один из «ликков России», оно вписывается как неотъемлемый компонент в сложную систему напряженных поисков путей развития России, попыток предвидения ее будущего. Не случайно поэтому русская социально-философская мысль начала XX века так часто обращалась к идеям этого глубокого мыслителя.

Философов двадцатого века привлекало многое в воззрениях Леонтьева – его смелость и безбоязненность выводов, какими бы спорными они ни были. Его неуклонное внимание к неповторимому облику национальных культур и прежде всего чувство неповторимости России, стремление сохранить ее традиции, ее особое место в истории. Их привлекала и бескомпромиссная критика Леонтьева буржуазной цивилизации.

ГЛАВА V. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАУКА



§ 1. Научно-философские дискуссии

§1. Научно-философские дискуссии

Начиная с 60-х гг. XIX века естествознание в России переживало бурный подъем, авторитет ученых был велик как никогда, от них ждали реального участия в тех прогрессивных преобразованиях, которые осуществлялись в эпоху действительно великих реформ, связанных с именем Александра II, в развитии демократических сил, противостоящих феодальным, крепостническим структурам. И русские ученые действительно во второй половине XIX стали значительной и влиятельной силой общественного прогресса.

Закономерно, что философские проблемы науки – ее методы, соотношение материального и психического, классификация наук привлекают внимание как естествоиспытателей, так и философов различных направлений. Так, Вл. Соловьев в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» отметил существенную ограниченность тех философов, которые отвергли всякую философию, более того, любое теоретическое объяснение, полагая, что каждая наука сама себе философия. Классификация наук, которую выдвинули эти ученые, на самом деле не была целостной системой, это был просто перечень отдельных наук, их механическое суммирование. Должно же быть, полагал Соловьев, органическое единство, «при котором каждая наука необходима для всех других, и все науки – для каждой».

Особой остроты проблема соотношения философии и естествознания достигла в области наук, связанных с пониманием природы человека, его психических свойств, других функций организма. Как понимать соотношение психических и физиологических процессов, мысли и мозга, иначе говоря – души и тела? Мы помним, с какой глубиной эти вопросы рассматривались в трактате А. Н. Радищева. Через три четверти века, начиная с 60-х гг. XIX в. эти вопросы стали в центре философских споров, острой полемики, как формы поисков истины в русской философии.

Философ П. Юркевич (1826 - 1874) оппонент Чернышевского, писал в 1862 году, что вопросы о душе сделали в нашей современной литературе знаменем, по которому каждая партия узнавала своих и открывала противников. Полемика Чернышевского и Юркевича, при всей ее остроте и нетерпимости спорящих, однородности многих суждений, выявила различные стороны проблемы соотношения духовного и материального и существенно продвинула вперед русскую философскую мысль.

Чернышевский решительно отверг представления о двойственности, дуализме человеческой природы, он утверждал идею единства человеческого организма, ссылаясь на многочисленные данные естественных наук – о связи физиологии и химии, о единстве органических и неорганических веществ. Одна из главных его идей – господство принципа детерминизма, причинности во всех сферах бытия и сознания, в том числе и в «нравственном мире». Здесь так же каждое явление вызывается предыдущим, воздействием внешнего мира по законам причинности. «Нынешняя психология, – полагал философ, – отвергает существование свободной воли. Но изменения в психике связаны не только с областью физиологии и психологии, они определяются и другими, внешними, социальными воздействиями – обстоятельствами, отношениями, учреждениями». Так, грубость нравов, преступность, злобность зависят от трудностей жизни, недостатка пищи, плохого жилища. При всем объективном стремлении Н. Чернышевского объяснить психику объективными факторами, дать научную картину ее проявлений нельзя не видеть некоторой односторонности таких рассуждений, недооценки активности и самостоятельности, хотя бы относительной, духовной жизни. И это было отмечено профессором Московского университета П. Юркевичем. В своих полемических статьях, не избежав, в свою очередь, односторонности и категоричности, он справедливо отметил, что реалистические, заслуживающие внимания суждения Чернышевского все же ограничены. Не учитывается внутренний опыт, интроспекция, т. е. взгляд внутрь. При таком подходе философия полностью растворяется в

естествознании, но оно может описать лишь внешние явления и не раскрыть сущности. Но внутренняя жизненная сила, живущая в человеке, не поддается анализу, математическому или какому-либо другому аналогичному изучению.

В неразрывном единстве с острой полемикой Чернышевского и Юркевича появляются сочинения И. Н. Сеченова (1829 - 1905) «Рефлексы головного мозга, написанные для журнала «Современник», руководителем которого был Чернышевский.

Работа, посвященная вопросам физиологии, была воспринята современниками, представлявшими различные течения мысли, как сочинение философское, более широко социально значимое. Цензоры увидели в ней покушение на религиозную доктрину о бессмертии духа и признание «в человеке одной лишь материи». Философ К. Кавелин делал вывод, что после этой книги следует полностью отделить психологию как опытную позитивную науку от всякой философии. Известный физиолог Н. Введенский писал, что не было ни одного образованного читателя в 60-х и 70-х годах прошлого столетия, который не прочел этой книги. Среди университетской молодежи она пользовалась такой популярностью, что считалось обязательным для общего образования знакомство с этим сочинением.

Конечно, книгу Сеченова читали не только медики, ее читали не столько как книгу по физиологии, сколько как философское сочинение. Хотя сам Сеченов стремился обособиться в своей работе от философии, считая, что философия ведет к умозрительности, что нужно превратить психологию в самостоятельную опытную науку. Опираясь на многие клинические данные, он показывает, что «нельзя выводить «всю психическую жизнь человека из деятельности одного только фактора – духовной организации человека, оставляя в стороне внешние воздействия». Сеченов убедительно обосновал материалистическое понимание психической жизни человека, ее вторичность, хотя и не избежал преувеличения роли ощущений, которые будто бы определяют весь познавательный процесс. Конечно, чувственный опыт, ощущения – это первый и необходимый шаг в познании человеком окружающего мира, но именно первый шаг, так как сложные психические процессы: мышление, воспоминания, ассоциации – не сводятся только лишь к ощущениям, они обретают собственную сложную жизнь.

Философские интересы становятся характерными для ученых всех специальностей. Даже абстрактная математическая наука не остается в стороне. Так, математик Н. Бугаев (отец поэта-философа Андрея Белого) разработал теорию «научно-философского мирозерцания». Она заключалась в следующем. Математику следует, по его мнению, расчленить на две области. Первая – математический анализ, теория непрерывных функций. Вторая область – Бугаев назвал ее аритмологией – это теория прерывных функций. До сих пор человечество опиралось на методы первой области, т. е. все процессы, происходящие в мире, в природе и обществе, рассматривались как эволюционные, постепенные, непрерывные. Но мир накануне XX века резко изменялся, и следует опираться уже на другой подход – видеть скачки, резкие перерывы постепенности. Их-то и способна выразить эта область математики. Поэтому-то математика с ее теорией непрерывных функций и может стать основой нового научно-философского мирозерцания.

Другой известный математик – А. Марков – направил в 1912 году высшим церковным властям совершенно необычное прошение – об отлучении его от церкви. Теория вероятностей, которую он разрабатывал, убеждала его в необходимости относиться с сомнением к описанию чудес и невероятных превращений, содержащихся в Библии. Надеюсь, писал А. Марков, что достаточным основанием для отлучения может служить ссылка на мою книгу «Исчисление вероятностей», где мною выражено мое отрицательное отношение к сказаниям, лежащим в основании еврейской и христианской религии.

Русские ученые все глубже и полнее осознавали связь своих исследований природных явлений с философией, с общим ходом истории, познанием ее законов. Это осознание четко выразил известный химик А. Бутлеров, замечая, что лишь те народы займут достойное место в мире, которые «успеют в естествознании», так как оно – сила и признак нашего времени. Без него не обходится ни изучение истории и правоведения, без него немыслима ныне сама философия. Но для того чтобы наука могла успешно выполнить новые функции, она должна опираться на соответствующую таким новым масштабам философию.

Русские ученые размышляют над этими проблемами. К. Тимирязев полагал, что философия Гегеля этим требованиям не удовлетворяет, она претендует на верховодство над всеми областями человеческого духа, в том числе и над наукой. Наука же, по его убеждению, «не признает над собой главенства какой-то сверхнаучной, вненаучной, а попросту ненаучной философии». Ни мелочный эмпиризм, ни отвлеченные абстракции не могли соответствовать развитию естествознания. Естествоиспытатели стремятся найти научную философскую основу своих поисков, сближаются с

русскими философами, подчас далекими по своим исходным установкам. Так, К. Тимирязев находился в близких отношениях с В. Соловьевым, познакомил его с книгой Н. Данилевского «Россия и Европа». И как естествоиспытатель, и как социальный мыслитель он критически отнесся к ней, но блестящий критический разбор этой интересной книги был дан В. Соловьевым.

Другой русский биолог – А. Н. Северцов – был убежден, что исследование наследственности в живой природе может дать «богатый материал для построения философа-онтолога». В то же время ученый осознавал, что наука и философия – различные формы познания, каждая со своим методом и особыми задачами. Философия, чья сфера, по Северцову, далека от доступных наблюдению фактов, не должна вторгаться в сферу науки и становиться там чужеродным телом. Но философия стремится к завершенности, и она не должна диктовать науке с ее непрерывным поиском ответов на новые факты, своих правил.

Физик Н. Н. Умов напрямую ставил развитие науки в зависимость от мирозерцания, философского подхода. Раскрывая механизм этой взаимосвязи, он показывал, что накопленные наукой новые факты неизбежно приходят в столкновение с прежней системой взглядов, со сложившимися философскими учениями, которые отвергают эти новые факты, ибо они не укладываются в традиционные системы идей. Ведь так было с появлением открытий Коперника, Галилея, физиков рубежа XIX - XX веков. Новые факты, явления, связи между ними, открытые этими учеными, вошли в противоречие с привычными учениями и потребовались новые философские идеи, новые методы, подходы к пониманию необычных фактов. Н. Умов говорит о необходимости «построения системы, включающей новые факты».

Великий русский химик Д. И. Менделеев (1834 – 1907) осознавал связь философии и науки с проблемой человека. Вне учета личности он не представлял себе существование науки. Сама основа научных выводов – факты связаны с человеком, писал Менделеев, вплетают в себя человека, их наблюдающего, а в методах, которые наука получает от философии, «неизбежно отражение личности». Первая моя служба Родине, говорил Менделеев, это наука, вторая – просвещение, третья – промышленность.

Решение всех задач прогрессивного развития общества он связывал лишь с постепенным эволюционным развитием. Сущность социалистических учений он видел лишь в теории насилия, которая отрицает роль факторов материальных, экономических. Но чисто политическими средствами, в особенности применением насилия, был убежден ученый, невозможно в отсталой стране создать промышленность, двинуть вперед просвещение. Век революций позади. В современную эпоху, писал Менделеев, все переходы должны совершаться без резких скачков, без революционных потрясений. Только тогда они будут эффективными. Эти свои выводы он обосновывал, применял для доказательств не только примеры из социальной жизни, но и из истории природного мира. В основе прогресса, по Менделееву, должен находиться прогресс естественно-научный, технический, промышленный.

Задача ускоренного прогресса, в результате которого Россия могла бы достичь уровня Америки, не казалась Менделееву утопичной. Ядро проблемы он видел в технико-экономическом, прежде всего промышленном развитии. По его расчетам, в 1890 году на душу населения в России производилось промышленный товаров на 250 рублей, в США – на 300 - 400 рублей. Увеличение добычи нефти, компонентов переработки нефтяных продуктов (не только сжигание их), подземная газификация угля, освоение Севера и Сибири, интенсивное развитие сельского хозяйства с применением научных методов – в этом видел ученый реальный путь достижения подлинного прогресса. В то же время развитие промышленности, указывал он, даст народу не только заработки, но и создаст потребности, образует спрос или рынок.

Иначе говоря, в основе рыночных отношений лежит не распределение, а производство.

В контексте борьбы за реалистические начала жизни может быть понята и борьба со спиритизмом.

Бескомпромиссно выступив против спиритизма – мнимого общения с нематериальным, потусторонним миром, Дмитрий Иванович Менделеев возглавил комиссию для научной оценки спиритизма, который рассматривался им как форма самообмана, вольного или невольного шарлатанства. В работе «Материал для суждения о спиритизме» (1876) он показал внутреннюю связь спиритизма и мистики. Досконально, как истинный естествоиспытатель, он раскрыл сущность спиритических явлений, происходящих, по убеждению ученого, от бессознательных движений или сознательного обмана. Он показал, что внешняя привлекательность спиритизма, его сенсационность, увлечение им многими видными учеными Европы и Америки, широкая кампания в пользу спиритизма, развернутая периодической печатью, – все это создавало искусственный ореол новаторства,

прогрессивности, истинной научности явлению, глубоко противоречащему науке.

§2. А. И. Герцен против мещанства и дилетантизма в науке

Как известно, мещане были одним из пяти сословий в России, наряду с дворянством, духовенством, купечеством, крестьянством. Русские мыслители, говоря о мещанстве, имели в виду другой смысл этого слова, впервые открытый ими.

Одна из самых ценных и плодотворных традиций прогрессивной русской мысли – неприятие самодовольного эгоизма и индивидуализма, стремление к общественному служению, к «социальности», говоря словами Белинского. Эта тенденция объективно была антимещанской, антиобывательской.

Русская литература, являясь одновременно и формой общественной мысли, в лучших своих образцах последовательно выступала против подчинения всех форм человеческой природы и человеческих отношений наживе, обогащению, достижению власти над ближними, возвышению над ними любой ценой.

Буржуазность, столь ненавистная Герцену и Чернышевскому, Толстому и Достоевскому, Чехову и Успенскому, оценивалась часто с позиций не столько политико-экономических, сколько с позиций нравственных, общедемократических. Воинствующая антибуржуазность, ненависть к меркантильности, собственническим инстинктам, подавлявшим в человеке все истинно человеческое – его духовную жизнь, нравственность, эстетическое чувство, патриотизм, сыграли неоценимую роль в формировании лучших традиций русской общественной мысли. На них воспитывались целые поколения российских интеллигентов, грамотных рабочих, проникнутых неприятием мира наживы, показного богатства, чванной образованности.

С исключительной чуткостью прогрессивная русская общественная мысль улавливала растущую вместе с утверждением буржуазных отношений опасность мещанства, которое захватывало своим влиянием немалую часть трудящихся и образованных людей.

В трудах русских философов и писателей понятие «мещанство» не только обрело юридический и сословный смысл, но и стало обозначать определенные идеи, определенную психологию и мораль. Искажение потребностей, подмена естественных человеческих отношений эгоизмом, голым расчетом, стремление жить напоказ, рабская зависимость от мнения окружающей среды – эти черты мещанства были выявлены социальной философией еще в прошлом веке. Журнал «Современник» публикует письма А. И. Герцена из Парижа, в которых русский мыслитель употребляет термин «мещанство» не только в сословном смысле. Он с чувством презрения и искреннего негодования пишет о том, что человек, «не отмочивший себе руки в пролетарской крови, становится подозрительным для мещан». Конкретно применяя принцип историзма к анализу многих явлений в жизни европейских народов, Герцен справедливо полагал, что мещанин безразличен к социальному прогрессу, к идеалам революции, хотя и готов воспользоваться ее результатами, как это было во Франции после великой революции конца XVIII века. Мещанин «во всем видит торг», «все лежащее вне торговых оборотов и эксплуатации своего общественного положения несущественно для мещанина».

В цикле писем Тургеневу, которые под названием «Концы и начала» были напечатаны в «Колоколе», Герцен нашел достаточно точные формулировки не только формы, но в ряде случаев и сущности проявлений мещанского образа жизни и образа мысли в тогдашней западноевропейской действительности.

Мещанство, по Герцену, – последнее слово цивилизации, основанной на безусловности самодержавия собственности: демократизация аристократии и аристократизация демократии. Мещанство разлилось по всему буржуазному миру: «Американские штаты представляют одно среднее состояние, у которого нет ничего внизу и нет ничего вверху, а мещанские нравы остались. Немецкий крестьянин – мещанин хлебопашества». Герцен так воодушевлен ненавистью к мещанству, что подчас допускает преувеличенную оценку распространения мещанства. Работник всех стран – будущий мещанин, пишет Герцен, неправомерно распространяя черты небольшого слоя западноевропейских рабочих на всех пролетариев.

И все же характеристики мещанства как явления, данные Герценом, поражают своей точностью. «С мещанством стираются личности, но стертые люди сытее, платья дюжинные, незаказные... но число носящих их больше».

В Англии и Франции Герцен увидел это торжествующее мещанство, его стремление к конформизму, однородности, к господству безличного начала. «Все получает значение гуртовое, оптовое, рядское,

почти всем доступное, но не допускающее ни эстетической отделки, ни личного вкуса. Возле, за углом, везде дожидается стотысячеголовая гидра, готовая без разбора все слушать, все смотреть, всячески одеться, всем наесться – это та самодержавная толпа сплоченной посредственности С. Милля, которая все покупает и потому всем владеет». Используя работу английского философа Дж. Стюарта Милля и его выражение «сплоченная посредственность» для анализа сущности мещанства, Герцен характеризует мещанство как «постоянное понижение личностей, вкуса, тона, пустоту интересов, отсутствие энергии... вырабатываются общие стадные типы... душа убывает... Несмотря на умственное превосходство нашего времени, все идет к посредственности, лица теряются в толпе. Эта коллективная посредственность ненавидит все резкое, самобытное, выступающее; она приводит над всем общий уровень».

В «Концах и началах» Герцен выявляет еще одну особенность мещанства – «противное нам, но естественное равнодушие к жизни ближнего и судьбе лиц: дело в типе, дело в роде, дело в деле, а не в лице».

Он показал, что собственник новой формации с презрительной улыбкой практичного дельца смотрит на пустых людей, толкующих об убеждениях и об особом чувстве справедливости. Буржуазия, по Герцену, ядро мещанства. Она своим отношением к миру и человеку наложила неизгладимый отпечаток на эпоху, которая наступила вслед за буржуазными революциями. Мещанство, подчеркивает Герцен, чуждо подлинной культуре: «...искусству не по себе в чопорном, слишком прибранном расчетливом доме мещанина».

Здесь уловлены такие специфические для мещанства черты, как у Молчалина, два таланта и те же самые: умеренность и аккуратность.

В центре этого мещанского мира – буржуа, «кормчий этого мира... купец, он поставит на всех его проявлениях свою торговую марку».

С сожалением констатирует Герцен, что и образованная, просвещенная Европа, часть европейской интеллигенции заражаются мещанским духом. Хотя лучшая часть интеллигенции чужда этой самодовольной, полуобразованной посредственности, однако это «нисколько не мешает всему образованному миру идти в мещанство и авангард его уже пришел».

Герцен не отождествлял мещанство лишь с лавочниками и ремесленниками. Для него мещанство – не только торжествующая и самодовольная буржуазная посредственность, оценивающая все сквозь призму расчета, выгоды, узко понимаемой пользы, но и аристократия, и работники, пролетарии и даже интеллигенция. Вот почему он говорит, что весь образованный мир идет в мещанство, что «мещанство – окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие».

Пессимистический вывод о том, что на Западе существуют не только «мещане-собственники», но и «неимущие мещане», конечно, односторонен. Но при всей односторонности этих суждений в них содержалось глубоко разумное начало. Они не только фиксировали утверждение по объективному смыслу, содержали критику иллюзий западничества с его романтической идеализацией Европы, как светоча мысли и гуманизма, единственного носителя цивилизации. Известная гиперболизация мещанского господства в Европе была для Герцена исходным пунктом формирования его взглядов об исторической роли России и ее влиянии на судьбы мировой цивилизации.

В этих взглядах было много иллюзорного. Представление о цельной и единой России столь же мало соответствовало реальным историческим процессам, как и вывод о повсеместном господстве мещанства в Европе. Мещанство для Герцена было синонимом застоя, конца развития, стремления «осесть, кристаллизироваться, найдя свое прочное общественное положение в мещанском устройстве». Но эту тенденцию русский мыслитель не считал всеобщей перспективой человечества. Существенную роль он отводил историческим особенностям национального развития отдельных народов.

«Мы можем сказать одно, – замечает он, – что некоторым народам мещанское устройство противно, а другие в нем как рыба в воде. Испанцы, поляки, итальянцы и русские имеют в себе очень мало мещанских элементов». Герцен подчас связывает черты мещанства с некоторыми сторонами образа жизни и мысли, особенностями поведения, характерными для западноевропейских народов.

Идеалы обогащения, эгоизма, самодовольства при непосредственном житейском восприятии вызывали – и не могли не вызывать – чувство протеста, особенно у таких предельно честных и духовно богатых людей, как Герцен, который искал антитезу этому мещанскому миру и находил ее на востоке Европы, в России. Он был искренно убежден, что мещанская плесень не коснется здоровых основ русской жизни.

В романе «Кто виноват?» он утверждал, что «нашей душе несвойственна эта среда», то есть мещанство. В «Былом и думах» он шел и дальше. Даже «помещичья распущенность», признаться

сказать, нам по душе, в ней есть своя ширь, которую мы не находим в мещанской жизни Запада».

Россия, по его мнению, может и должна идти особым, своим путем. Такова же логика Герцена в его суждениях об антимещанстве русской интеллигенции. Еще в 1843 году он писал, что «нам, русским, решительно невозможна мещански-филистерская жизнь немцев».

Однако в идейных исканиях Герцена как бы предчувствовались позитивные идеи об особенностях исторического развития народов, о том, что европейская буржуазная цивилизация отнюдь не является всеобщей моделью развития человечества. Он выступал против рабского копирования западных образцов и путей развития общества.

Александр Ивановичу Герцену принадлежит заслуга выявления тенденций мещанской узости и в сфере научной деятельности, которая в сороковых годах прошлого столетия находилась на периферии сравнительно с другими областями духовной жизни и общественной практики. Опережая свое время чуть ли не на век, Герцен удивительно чутко уловил и тонко проанализировал различные варианты мещанской узости в науке – и самодовольную цеховую узость, связанную с нетерпимостью и воинствующей ограниченностью, нежеланием считаться с иными мнениями и точками зрения. И не менее ограниченное в своем самодовольстве поверхностное дилетантство, всезнайство, стремление к безапелляционному суждению по любому вопросу.

Типы этих мещан в науке Герцен рассмотрел в своей работе «Дилетантизм в науке». Дилетантствующие мещане, показал он, готовы изучать все. «Дилетант занимается всем... да еще сверх того тем, чего знать нельзя, то есть мистицизмом, магнетизмом, физиогномистикой, гидропатией и пр.»

Как это похоже на современные поверхностные мещанские увлечения и суждения! Меняется их содержание, вместо одних мифов возникают другие, но характерные черты мещанского сознания – полузнание, полуученость, недоверие к разуму, к науке, рабская зависимость от моды, мнения группы, к которой принадлежит или хочет принадлежать человек, все это осталось. Это типичные черты мещанства. И многие из них были впервые прозорливо указаны великим русским мыслителем А. И. Герценом.

Другой тип мещанства в сфере научной деятельности, как отмечает Герцен, – это «цеховые ученые», узкие специалисты, характерная черта которых – противоречивое, на первый взгляд, сочетание «огромных сведений с всесовершеннейшею тупостью».

Их девиз: «на что химику Гамлет?, на что физику Дон Хуан, на что ботанику общественная деятельность?, на что математику история? астроному – искусства?» Специалистов такого рода Герцен называет «вечными недорослями между людьми».

Критика Герценом этой цеховой мещанской замкнутости, самодовольной заскорузлости основывалась на глубокой диалектической постановке вполне реальной проблемы: как соотносятся общее мировоззрение и узкая специализация в науке? Как проецируется этот двуединый процесс на духовный мир человека?

Герцен с удивительной глубиной выявил философско-социальную и нравственную сущность мещанства в различных сферах жизни общества, в том числе и в сфере науки.

§3. Русский космизм: от фантастики к науке

Одним из самых оригинальных и значительных явлений русской философской мысли был так называемый русский космизм, то есть идея глубокой, неразрывной связи человека с Космосом, Земли со Вселенной. (Кстати, термин «вселенная» не имеет аналогов ни в одном из иностранных языков. Корень его – вселение, заселение.)

Русский космизм представляет собой сложный комплекс идей – научных, философских, художественных.

Философская основа идей космизма представлена прежде всего Н. Ф. Федоровым, научная – А. Л. Чижевским, В. И. Вернадским, в известной мере К. Э. Циолковским, художественная – В. Одоевским, В. Хлебниковым, Н. Рерихом, Н. Заболоцким, С. Есениным.

Предыстория русского космизма восходит к языческим мифологическим представлениям, к утопическим сочинениям М. Щербатова («Путешествие в землю Офирскую» (XVIII в.), В. Одоевского («...4338 год. Петербургские письма» (30-е годы XIX в.)). Все эти сочинения, конечно, нельзя отнести к научным, так же как космическое мироощущение в поэзии Тютчева и Фета, но они постепенно воссоздавали духовную атмосферу особого рода – неудовлетворенность вечным земным существованием, стремление выйти за пределы Земли, осмыслить место человека во Вселенной. Вне

этой духовной атмосферы невозможно понять и научно-технические поиски XX века.

Особое место в русском космизме занимает Николай Федорович Федоров (1828 - 1903) – человек неповторимой судьбы и оригинальности мышления, один из великих русских философов. Он был незаконным сыном князя Гагарина. Отец Николая Федоровича – князь Павел Иванович Гагарин, друг многих офицеров, вышедших в декабрьский день 1825 года на Сенатскую площадь в Петербурге. Но князя Гагарина среди них не было – он находился в Вашингтоне, как один из российских дипломатов в Соединенных Штатах.

Николай смог получить отличное образование, однако фамилия древнего рода князей Гагариных оказалась ему недоступной. И в тамбовской гимназии, и в Ришельевском лицее в Одессе он был известен как Николай Федоров: от отца не осталось ни отчества, ни фамилии – их дал мальчику крестный отец. На всю жизнь сохранилось чувство отчужденности, неродства, неумолимой враждебности – ведь совсем еще мальчиком Николай пережил не только смерть отца, но и деда, в чьем имении он рос, смерть дяди – предводителя тамбовского дворянства, чья помощь была неоценимой во время учения в губернской гимназии. Впоследствии Н. Ф. Федоров писал: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный, пречерный хлеб, которым (готовили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал с детства объяснение войны... которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга, наконец узнал я о том, что есть и не родные, чужие; и о том, что сами родные – не родные, а чужие». Эти ощущения – ненависти и смерти и чувства неродства, ужаса одиночества, заброшенности, покинутости в мире – запечатлелись с детских лет и породили не отчаяние, а неукротимое желание преодолеть и смерть, и одиночество человека. Эти ощущения росли, укреплялись, они определили весь жизненный путь будущего мыслителя, стали стержнем всех его размышлений и теорий.

Прежде чем очутиться в Москве, Федоров четырнадцать лет скитался по России. Города, в которых он преподавал в училищах, были невидные, самые что ни на есть, как говорили, заштатные, тихие, уездные города. Липецк, Богородск, Одоев, Боровск, Углич, вновь Боровск.

Если о Тамбове, центре родной федоровской губернии, Лермонтов шуточно писал, что «Тамбов на карте генеральной кружкой означен не всегда», то что тогда говорить об уездных городах, затерянных среди лесов и полей срединной, корневой России.

Но в этих к середине девятнадцатого столетия казалось бы застывших поселениях, от которых, как от гоголевского Города, хоть три года скачи до границы – не доскачешь, в них шла своя далеко не простая, глубинная жизнь. И не только памятью о славном и грозном прошлом жили они, как Углич и Боровск, но днем сегодняшним. В одноэтажных домах за ставнями, за тенью лип и каштанов кипела своя жизнь. Милосердие и жестокость, мечты о лучшей жизни и разбитые надежды – все человеческие чувства ничуть не меньше и не слабее, чем в столицах. Наоборот, здесь они были яснее, очевиднее. И читали здесь не только романы о приключениях авантюристов в высшем свете, но и доходившие из недалекой Москвы и дальнего Петербурга книжки знаменитых журналов со статьями Белинского, рассказами Тургенева, стихами Некрасова. Нет, не пустыней, не диким полем была, как ее подчас изображают, российская провинция. И персонажи «темного царства», все эти самодуры-купцы и чиновники-взяточники, отнюдь не представляли все население этих городов. В них формировался цвет российской интеллигенции, ее ядро, не подверженное политической, художественной и любой другой моде и конъюнктуре. Переезжая в столицы, именно эти люди сохраняли тонкий, но прочный слой русской культуры, ее корневую основу, нравственные принципы.

Николай Федоров, переехав в Москву, стал библиотекарем Румянцевского музея, хранителем книг, знатоком журнального мира, собеседником Льва Толстого, Федора Достоевского, Владимира Соловьева.

Федоров знал не только древние языки – латынь и греческий, не только европейские – этим нельзя никого было удивить в России в прошлом столетии. Быть образованным означало тогда прежде всего знать языки. Окна в мир – так определяли их роль. Ведь переводились на русский язык лишь немногие сочинения из необъятного множества, вышедших в Западной Европе. Но сочинения Канта и Гегеля, труды Ламарка и Дарвина, поэмы Байрона, стихи Гейне и Гюго, романы Жорж Санд и Дикенса были более известны русскому читателю, нежели на родине этих философов, ученых и писателей. Окно, прорубленное Петром Великим в Европу, не закрывалось, оно было распахнуто настежь. Западный ветер то усиливался, то стихал, но чувствовался всегда. Однако другая стена здания Российского государства, обращенная к востоку, была почти что глухой. Здесь, продолжая пушкинское образное сравнение, не было прорублено окна. Если связь с Востоком Ближним поддерживалась и купцами,

которые шли с караванами шелка и пряностей, паломниками, которые тянулись в Иерусалим – на Святую землю, к гробу Господню, то Восток Дальний представлял собой землю неизвестную, неведомую.

Лишь немногие русские люди были знакомы с таинственными, действительно дальними странами – Китаем и Японией. И среди этих людей Николай Федоров, изучивший китайский язык. Этот язык стал для него надежным проводником в другой, совершенно непохожий на Европу мир со своими верованиями, теориями, книгами, обычаями, причем более древними, нежели европейские.

Н. Федоров жил аскетом, раздавал свое жалованье неимущим, считал грехом иметь какую-либо собственность, в том числе получать гонорар за сочинения. Он и не печатал их, они, в том числе главное из них «Философия общего дела», стали известны лишь после его смерти.

Н. Федоров в своих трудах рассуждал противоречиво, сочетал идеализм и подчас вульгарный материализм, веру в прогресс науки и идеализацию патриархальных форм жизни. Но главное и глубоко ценное в его учении (книга «Философия общего дела» была опубликована после смерти философа) – это идея преемственности в жизни всех поколений человечества. Жизнь человечества не ограничивается маленькой планетой Земля («мы все пассажиры на этом земном корабле»), человечество связано с Космосом, оно должно выйти за земные пределы, должно быть осуществлено воссоединение не только с душами, но и телами людей прошлых поколений. В этой полуфантастической картине – глубокий смысл, идея бессмертия человеческого рода, продолжение бессмысленности единичного существования, идея всеобщей связи прошлого, настоящего и будущего.

Как мыслитель Федоров формировался под влиянием книг Нового Завета и ранних христианских авторов (Августин Блаженный). Особое место занимает образ Сергия Радонежского. Федоров соединил в своем проекте два способа действия – духовный и светский. По мнению Федорова, «антагонизма между светским и духовным, земным и церковным быть не должно».

«Проект общего дела» – система «правильного» устройства будущего человечества. В ней сплелись различные течения русской мысли XIX века (и предшествовавшие) от религиозных по форме утопий до научно-технических предвидений, сбывшихся в XX веке. Его система представляет случай, где гуманистические по существу идеи выступают в религиозной форме. Он верит в силу человеческого разума и науки. Ставит перед человечеством задачу «патрофикации» – воскрешения отцов, которую считает основной целью общества. Тезис о воскрешении людей, высказанный Федоровым, далек от христианского учения о воскрешении. Федоров не принимает идею личного спасения души: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Говорит о поисках смысла жизни не для отдельной личности, а для всего человечества. Цель будущего человечества – реальное воскрешение предков «в душе и во плоти», но идея «патрофикации» не сводится к традиционному христианскому учению о воскрешении душ для Страшного суда и последующей вечной жизни. Главным препятствием на пути эволюции человечества Федоров считал раскол мысли и дела, который обуславливает деление людей на ученых и неученых.

Свои надежды на изменение существования людей Федоров связывает с наукой. Наука должна быть поставлена на службу человечеству, ее главная цель в борьбе с истинным врагом человека – с природой, конечным проявлением которой является смерть. Последней победой человечества над природой будет победа над смертным и воскрешение умерших предков. Федоров расширяет Россию до космических масштабов, поскольку дело воскрешения отцов предполагает освоение и заселение Космоса.

Федоровский проект общего дела предусматривает воскрешение предков естественным путем. Предполагается создание специальных научных центров по сбору атомов и молекул, из которых должны быть воссозданы тела отцов. Стоит только человечеству победить смерть как часть слепой природы, и оно станет нераздельной «церковью подобной Троице».

Во имя идеи человечество должно объединиться и покончить с войнами, классовой борьбой, пренебречь материальными благами, овладеть природой.

Свои планы объединения человечества с целью воскрешения Федоров обосновывает не представлением о безграничных возможностях человеческого разума, а исходя из учения о божественном всемогуществе. Всякое общество, не занимающееся «воскрешением отцов» и воскрешением самих себя, представляется Федорову отвратительным.

Федоров против бунтарей, которые отвлекают человечество от «истинной задачи» – спасения от грядущего и «Страшного суда». Социалисты, которых он считает защитниками «псевдоравенства» (материального), вызывают у него неприязнь, студенческие волнения кажутся ему восстанием детей против отцов.

Федоров считал главной целью человечества преодоление смерти, распада, забвения трудов и идей прошлых поколений. Он писал об исключительной ценности человеческой жизни в масштабах не только Земли, но и Вселенной. Его мысли о борьбе человечества со слепыми силами природы в новой ситуации означали борьбу человека со смертоносными силами цивилизации, вышедшими из-под контроля. Регуляция природы, внесение разумного начала в природный процесс, может быть начата лишь при осознании последствий научных открытий, их человеческого измерения. Федоров умер в начале XX века, еще до создания ядерного оружия, до Чернобыля, до экологических катастроф, однако он сумел оценить тенденцию бездумного накопления знаний, безразличного к человеку.

Правильно поставленная цель – сохранение жизни, масштабность мышления, несмотря на наивные представления Федорова, делают его критику бесчеловечного прогресса актуальной.

Н. Федоров утверждал непрерывность исторического процесса, единство исторического времени, необходимость воссоздания исторической традиции. Прошлое представлялось Федорову столь же важным, как и будущее.

Федоров отрицает превосходство новых поколений над прошедшими.

Описывая парижскую выставку 1889 года, Федоров критически оценивал достижения человеческой цивилизации. «Прогресс есть именно та форма жизни, – писал он еще в «Записке от неученых к ученым», – при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений».

Появление розни, которая сопровождает материальный прогресс, Федоров связывает с отношением новых поколений к прошедшим. Характерная черта прогресса – торжество младшего поколения над старшим. Чувство презрения к предкам и забвение собственной смертности оборачивается обесцениванием жизни. Потомки становятся судьями своих предков. Отцов они заменяют «вечными опекунами», «чужими», отечество – государством, братство – гражданством, воскрешение – искусством, то есть забавами... это вечное несовершенство или бесконечный прогресс». Прогресс – прямая противоположность воскрешению, так как в основе его критическое отношение к предкам.

Еще одна отрицательная черта прогресса, подмеченная Федоровым, нарастание скоростей производства промышленности, ведущей к перепроизводству, к непрочности изделий. В литературе это – многоописание, количество. Человек – стенограф, человек у станка превращается в машину. «Скорость не наполняет душу, – писал Федоров, – а производит в ней пустоту... Скорость потому и нужна, что жизнь коротка, а другой жизни не знают».

Уже в конце XIX века Федоров замечает проблему, которая станет одной из самых актуальных в XX веке: «Ученые, разбивши науку на множество отдельных наук, воображают, что гнетущие и обрушивающиеся на нас бедствия находятся в ведомстве специальных знаний». Противовесом этой тенденции Федоров считал создание Музеев – центров собирания всех достижений человечества и центров образования всех новых поколений.

Н. Федоров оказал значительное влияние на всю духовную жизнь России. При жизни он вел напряженные диалоги, споры с Соловьевым и Толстым.

Наверно, никто не писал Николаю Федоровичу таких восторженных писем, как Соловьев. «Прочел я вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном».

Речь шла о главной работе Федорова, которую в рукописи читали только самые близкие, доверенные люди.

Соловьев, наверное, первым оценил масштаб мыслей и планов Федорова. Действительно, он писал автору рукописи, что «со времени появления христианства Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». Соловьев увидел в «проекте» Федорова путь, чтобы «общим делом спасать все человечество». Для этого, полагал он, нужно чтобы «проект» стал общепризнанным. Об этом он и хотел говорить с ним при свидании. И подписывался Соловьев: с великим почтением к «учителю, отцу духовному, утешителю».

Что же влекло Соловьева к этому совершенно невысказанному и не имеющему себе равных в истории идей «проекту» Федорова? Ведь Федоров мечтал о буквальном, о физическом воскрешении покойников без всякого участия церкви, вообще религии, исключительно средствами естественно-научными. Соловьев же, признавая возможность воскрешения из мертвых (начиная с самого Христа), был убежден, что это исключительное проявление воли Бога. Казалось бы, нет ничего общего между взглядами обоих мыслителей. Но Соловьева завораживала федоровская идея вселенского возрождения человечества. Он и сам мечтал о нем. Но полагал, почтительно споря с Федоровым, что простое физическое воскрешение

людей целью не может быть. «Потому, – писал Соловьев Николаю Федоровичу, – что воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на ступени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно».

В восьмидесятые годы личное общение связывало Федорова и с Л. Н. Толстым. Однако взгляды великого писателя вызвали возражения Федорова, что отразилось, в частности, в его споре по поводу работы Толстого «Что такое искусство». Нравственный детерминизм философии Федорова, как и взгляды его на прогресс, были близки Толстому. Но неверие Толстого в чудо воскрешения и то, что он считал смерть естественным завершением человеческой жизни, «недурной вещью», входило в противоречие со взглядами Федорова и вызывало его резкую критику – например в посвященной Толстому статье «Что такое добро?». В работе «Суперморализм, или Всеобщий синтез» Федоров назвал Толстого «величайшим врагом воскрешения». «Непротивление злу – это не отрицание только борьбы (воздаяния злом за зло), но и уничтожение всего зла, причиненного борьбою, то есть обращение силы, растрчиваемой в борьбе, на восстановление всех жертв борьбы», – писал Федоров в «Философии общего дела».

Идеи Федорова глубоко волновали Достоевского (они отразились и в романе «Братья Карамазовы»). Его влияние сказалось в творчестве таких литераторов XX века, как А. Белый, В. Брюсов, Ф. Сологуб, Н. Клюев, М. Горький, В. Маяковский, художников (Н. Рериха, К. Юона, К. Малевича), философов русского Зарубежья (евразийцы).

Идеи связи человека с Космосом, преодоления смерти, связи с предками обогатили русскую науку и культуру.

Глава VI. Русская философия и литература



§ 1. Философские интересы А. С. Пушкина



§ 2. В. Г. Белинский и Н. В. Гоголь: трагический диалог



§ 3. Нравственные поиски Льва Толстого



§ 4. Русская философская поэзия



Одной из национальных особенностей русской философской мысли, как уже было отмечено в предыдущих главах, являлась ее глубокая, органическая связь с художественной культурой, с искусством.

Связь философии с искусством, литературой – это общая закономерность ее истории. Достаточно вспомнить древнегреческую драму – трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида, комедии Аристофана, в которых выражены многие философские идеи античности, – «Божественную комедию» Данте – настоящую философскую энциклопедию западноевропейского средневековья, «Гамлет» Шекспира, «Философские повести» Вольтера.

Однако ни в одной из национальных культур искусство, в особенности литература, не играло такой роли в выражении философских идей, как в России. Это во многом определялось преимущественно этической окраской философской мысли, ее антропологической ориентацией, ее религиозной формой (до XVIII века), неразвитостью традиций университетского, схоластического изложения идей в виде логических конструкций, точных понятий.

Особую роль в воплощении этих особенностей национальной философской мысли играла литература. Эта роль проявлялась уже в философии средневековой Руси (поучения, послания, жития),

но она в наибольшей степени утвердилась в XVIII в. и достигла своей вершины в XIX столетии. Именно литература (проза, поэзия, драма, критика), благодаря вербальной, то есть словесной форме выражения, имеет наибольшие возможности воплощения философских идей. Творчество А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого подтвердило это в полной мере.

Как неоднократно отмечалось русскими мыслителями, в России при отсутствии политических партий, парламентской трибуны, в условиях жесткого правительственного контроля всех форм общественной активности именно литература была голосом народа, выражением его мыслей, чувств, надежд. Но выполнить эту роль литература могла лишь потому, что была наполнена глубоким философским содержанием.

Эта связь литературы с философией была основательно раскрыта мыслителями-критиками и публицистами XIX века (В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, А. Н. Григорьев, Н. Н. Страхов) и XX века (Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Д. В. Мережковский, Г. В. Плеханов, Р. Иванов-Разумник).

Велика роль Н. Г. Чернышевского в осмыслении философского смысла русской литературы, нашедшая свое выражение в таких его сочинениях, как «Гоголевский период русской литературы» и «Эстетические отношения искусства к действительности». (Именно в этих произведениях, а не в призывах России «к топору», не в утопических планах будущего социалистического общества проявилось значение русского мыслителя.)

Магистерская диссертация Чернышевского, посвященная проблемам эстетики, вызвала острую полемику. Многие недалёковидные поверхностно-либеральные критики упрекали Чернышевского в «приращении искусства», так как он говорил о том, что жизнь выше искусства, что искусство призвано выносить приговор действительности, быть «для человека учебником жизни». Эти упреки (подчас звучащие и в наши дни) совершенно несправедливы. Лучшие русские умы восприняли идеи Чернышевского как настоящий манифест, утверждающий глубокий смысл искусства, его роль в жизни общества. Об этом говорят не только сочинения представителей школы Чернышевского в философии (Добролюбов, Писарев), но и такие деятели искусства, как художники-передвижники (Крамской, Перов), композиторы «Могучей кучки», многие русские писатели. Характерно, что и Владимир Соловьёв – философ, далекий от Чернышевского по своей философской и политической позиции, высоко оценил диссертацию Чернышевского за признание значительной и активной роли искусства в преображении жизни и признание объективной красоты в природе. Чернышевский не только утверждал, что «прекрасное есть жизнь», и уточнял, что речь идет «о человеке и человеческой жизни» и «прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какую должна быть по нашим понятиям». Он разъясняет, что «истинная жизнь – жизнь ума и сердца», что основой ее является свобода. Причем свобода – «не частный вид человеческих благ... свобода и просвещение – это кислород и водород, без которых в природе не существует никакая жизнь». Причем просвещение Чернышевский понимал не в узком смысле простого распространения знаний, а как способность человека пользоваться своим разумом в решении не только личных, но и общенародных, общечеловеческих задач. (Такое широкое понимание просвещения было впервые высказано Кантом, который определял его как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия».)

Точно так же Чернышевский считал просвещение условием развития общества. Он писал: «Русский, у кого есть здравый ум и живое сердце, до сих пор не мог и не может быть ничем иным, как патриотом, в смысле Петра Великого – деятелем в великой задаче просвещения русской земли».

Эти идеи русского мыслителя оказали непреходящее влияние на осознание философского смысла и социальной роли русской литературы второй половины XIX века и первой половины XX века.

Русская литература – и прошлая, и современная – была осмыслена отнюдь не как чистое искусство, а как сфера философских размышлений, пророчеств, закрепления социального опыта. Н. Бердяев в начале XX века говорил, что «изумителен пророческий характер русской литературы». Этот пророческий, т. е. пророческий, характер выразился в предчувствиях грядущей революции. Он говорит о Пушкине, с его предчувствием русского бунта, о Лермонтове, авторе поразительного стихотворения «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет», о Тютчеве, наконец, о Достоевском, который «до глубины изобличил» духовные первоосновы русской революции и дал ее образы, предвидел ее последствия.

С. Л. Франк справедливо подчеркивал, что Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой могут быть признаны зачинателями и предшественниками всей русской идеалистической философии XX века. Действительно, в романах Достоевского был сконцентрирован колоссальный философско-

нравственный заряд. Он был выражен и во внутренних монологах Родиона Раскольникова, и в мучительном самоанализе Ивана Карамазова, в его ночных беседах с чертом, и в «Легенде о Великом Инквизиторе», и в откровениях «человека из подполья». Здесь были поставлены глубокие философские проблемы – добра и зла, природы человеческой личности, внутренней и внешней жизни, цены утопий, невозможности подчинить течение человеческих жизней регламентации, заранее придуманному плану «счастливой жизни...».

Все эти проблемы никак не укладывались в рамки традиционных философских школ, которые были распространены в России – ни в просветительские рассуждения о неизбежном прогрессе, об изменении среды, за которой механически должно последовать изменение человека, ни в отвлеченные богословские рассуждения о тонкостях культа.

Реальная жизнь России, кипение человеческих страстей требовали иной философии, которая смогла бы раскрыть сущность человека во всей его сложности и противоречивости, определить его место в мире, показать тщетность попыток упрощенным путем, чисто внешними приемами изменения экономики и политики «преобразовать» человека.

Таким образом, органическая связь философии и литературы выступает как характерная черта русской философской мысли.

Рассмотрим некоторые конкретные проявления этой связи.

§1. Философские интересы А. С. Пушкина

В творчестве А. С. Пушкина (1799 - 1837) – великого поэта, писателя, драматурга, критика, редактора – нашла свое отражение богатая и разнообразная жизнь России первой трети XIX столетия. В. Г. Белинский назвал роман «Евгений Онегин» «энциклопедией русской жизни». В этой «энциклопедии» свое достойное место заняли и философские интересы героев романа и его автора.

Вот как выглядела библиотека Евгения Онегина. Там были:

*Юм, Робертсон, Руссо, Мабли
Локк, Фонтенель, Дидро, Парни,
Барон д'Ольбах, Вольтер, Гельвеций
Гораций, Цицерон, Лукреций.*

Сочинения этих авторов были не только в библиотеке героев романа, но и в богатой библиотеке самого автора – А. С. Пушкина, интерес которого к философии был непреходящим с юных лет. Не будет преувеличением вывод о том, что без основательного знания отечественной и мировой философской мысли не мог бы поэт создать полные тонких наблюдений и глубоких размышлений об истории и современности, о власти и народе, о времени и человеческой судьбе произведения. В творчестве Пушкина ярко воплотился сплав традиций отечественной мысли, начиная с древности, и высших достижений западноевропейских философии.

Соприкосновение поэта с философией началось с юношеских лет, с лицейских времен. В Лицее преподавали молодые русские профессора – А. Галич читал курсы истории философии и эстетики, знакомил лицеистов с немецкой классической философией, прежде всего с Кантом (впоследствии, в 1821 году, Галич был уволен из Петербургского университета, так как в решении Синода о нем было сказано: «предпочитал безбожника Канта Христу, а Шеллинга Святому Духу»). Нравственную философию и логику лицеистам читал А. Куницын, автор работ по социальной философии, в которых развивал просветительские идеи о «естественных правах» человека, о необходимости конституции в России. Директором Лицея был В. Малиновский, человек либеральных воззрений, автор известного труда по политической философии – «Рассуждение о войне и мире», где по существу впервые в русской философии развивал идеи необходимости мира как условия прогресса. В эти же годы в Царском Селе находился П. Я. Чаадаев, вернувшийся из похода в Париж, он часто встречался с лицеистами в парке и вел с ними беседы, в том числе и на философские темы. Впоследствии он шутливо называл лицеистов философами-перипатетиками (напоминая об Аристотеле, который ходил с учениками своей школы (Лицея) в древних Афинах по парку. Перипатетик – ходящий, гуляющий по-древнегречески). Вполне закономерно, что ранние стихи Пушкина отразили этот стойкий интерес к философии («Истина», «Фатон или разум человеческий», «Философ» и другие). Особый интерес Пушкин проявлял в эти годы к философии Эпикура. Древнегреческий мыслитель известен не только своими идеями в области

атомизма, но и утверждением ценности человеческой жизни, ее радостей, духовных и физических наслаждений.

Интерес Пушкина к античной философии был многообразен: он иронически пишет о киниках, которые пренебрегали счастьем жизни, выражает несогласие со стоиками, с их покорностью судьбе. Задолго до Ф. Ницше, который увидел в античной культуре два начала – аполлоновское, гармоничное, светлое и дионисийское, необузданное, ночное, Пушкин точно выразил воплощение этих двух начал в греческой скульптуре: «(Один (Дельфийский идол) лик молодой // Был гневен, полон гордости ужасной // Другой ... Волшебный демон – лживый, но прекрасный».

А. Пушкин фактически первым в XIX веке дал оценку русской философской мысли XVIII века. Он расширил масштаб научно-философской мысли Ломоносова, который соединил «необыкновенную силу воли с необыкновенною силою понятий». Именно Пушкин сказал о Ломоносове, что он был «нашим университетом». Пушкин, вопреки запретам, высоко ценил А. Н. Радищева, «Путешествие» было в его библиотеке, и идеи этой первой русской книги, осудившей произвол, «восславившей свободу», оказали на поэта неизгладимое впечатление. Прочитав ряд современных статей и книг по истории русской литературы, где не был упомянут Радищев, Пушкин пишет одному из авторов – Бестужеву: «Как можно в статье о русской словесности забыть Радищева? Кого же мы будем помнить?»

Пушкин был одним из немногих русских мыслителей первой трети XIX века, кто смог оценить немецкую идеалистическую философию вполне трезво; безоговорочные увлечения идеями Шеллинга и Гегеля были чужды поэту, и это выделяло его из среды русских поэтов и философов того времени, захваченных влиянием немецкой философии. Критическое отношение к ней наступит позже – уже в сороковых годах – у Пушкина оно сложилось в 20 - 30-х годах. Он критически отнесся к ее абстракциям («все это хорошо для немцев, пресыщенных уже положительными знаниями»).

Все творчество поэта было проникнуто ощущением красоты мира, ценности бытия в каждом его проявлении и в то же время ощущением преходящего, изменчивого характера его. Вечность и мгновение, бессмертие мира и смертность человека – это подлинно диалектическое, философское восприятие мира придает пушкинской поэзии глубину. Вспомним: «Летят за днями дни, и каждый час уносит // Частичку бытия»; «Не сетуйте, таков судьбы закон // Вращается весь мир вокруг человека // Ужель один недвижим будет он?». В стихотворении «Движение» он воспроизводит известный эпизод из античной философии, когда Антисфен, желая опровергнуть тезис Зенона о неподвижности бытия, начал ходить. И как пишет поэт, «сильнее бы не мог он возразить». Историко-философские оценки Пушкина поражают своей точностью (никто из русских философов того времени не поднимался до такой высоты). Так Пушкин характеризует русское масонство: «Мы еще застали несколько стариков, принадлежавших этому полуполитическому, полурелигиозному обществу. Странная смесь мистической набожности и философского вольнодумства, бескорыстная любовь к просвещению, практическая филантропия...»

Оценивая эстетический трактат С. Шевырева «История поэзии», Пушкин отмечает, что автор не следует ни эмпирической системе французской критики, ни отвлеченной философии немцев. Он избирает единственно верный метод – исторический. Сам Пушкин неизменно следовал этому методу. Историзм пронизывает его оценки различных деятелей русской истории – будь то Борис Годунов («Борис Годунов») или Петр Первый («Медный всадник»). Точно так же оценивает он с позиций конкретно-исторического подхода и различные явления зарубежного мира. Об американском обществе (Соединенные Штаты насчитывали всего лишь пятьдесят лет существования!) Пушкин пишет: «С изумлением увидел демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве».

Вполне оправданным является суждение известного физика академика С. И. Вавилова о том, что «научный метод был врожденным и близким Пушкину».

Философское мировоззрение Пушкина не оставалось неизменным – оно развивалось и углублялось. Так, поэт к тридцати годам перешел от преувеличения чувственного восприятия мира к пониманию роли рационального подхода, от сатирических атеистических образов «Гаврилнады» к более глубокому осознанию роли религии в жизни человека. Но во всех случаях философия Пушкина не отвлеченная, не умозрительная, она пронизывает его художественное творчество и пролагает пути к развитию философской темы в русской литературе.

Пушкин смог наиболее полно выразить такую черту русской духовной культуры, в том числе и философии, как универсализм, всемирная отзывчивость. В этом смысле именно Пушкин проложил дорогу идеям, философскому творчеству Л. Толстого, Ф. Достоевского, В. Соловьева. С полным

основанием о Пушкине говорят как о высшем выразителе «золотого века» русской культуры, ее Ренессанса. Пушкин впервые в русской философии утвердил тему творчества человека, свободы творчества, свободы не столько внешней, сводимой к социальным и политическим характеристикам, сколько высшей ее формы – свободы внутренней. Эта тема наиболее полно раскрылась в русской философии уже в начале двадцатого века.

§2. В. Г. Белинский и Н. В. Гоголь: трагический диалог

Один из самых трагических эпизодов в истории русской философии и литературы – полемика Белинского (1811 - 1848) и Гоголя (1809 - 1852), двух великих людей сороковых годов девятнадцатого века. Многие годы, даже десятилетия все, кто оканчивал школу, знакомился с «Письмом Гоголю», в котором Белинский беспощадно отверг все основные идеи гоголевской книги, ее замысел и цель. Но никто не выслушивал другой стороны, никто не читал сочинение Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», кроме немногих специалистов, потому что книга эта не включалась в собрания сочинений. И гневные слова Белинского воспринимались как последний и окончательный приговор. Но, как учил еще Сократ, истина рождается в споре. Поэтому следует выслушать обе стороны, потому что у каждой есть своя правда и никто не может претендовать на бесспорное и единственное решение – философские проблемы в отличие от математических задач не имеют единственных решений.

В январе 1847 года в Петербурге под редакцией П. А. Плетнева вышла книга Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Оценки ее были прямо противоположными. Александр Тургенев – критик, публицист – назвал ее лучшим из всего, написанного Гоголем. Петр Вяземский отозвался о книге как о «поприще, озаренном неожиданным рассветом»- Первая реакция Белинского, высказанная в письме к В. Боткину, была такова – «гнусная книга». Уже через месяц он опубликовал резко критический отзыв о ней в журнале «Современник», а еще через полгода написал, в ответ на попытку автора книги объясниться с ним, свое известное письмо. Оно стало значительным не только литературно-критическим, но и политическим документом. Об этом свидетельствовал не только строгий запрет на публикацию письма, но и самые суровые меры: за хранение письма грозила каторга, за чтение в публичном месте – смертная казнь. Только ранняя смерть спасла самого Белинского от заточения в крепость.

Сопоставление двух этих документов сороковых годов прошлого века – книги Гоголя и «Письма» Белинского – показывает, что мотивы их написания, внутренние импульсы авторов во многом схожи – поиски выхода из того состояния, в котором жила Россия. Не могла свободная человеческая мысль, нравственное чувство мириться с подавлением личности, бесправием преобладающего числа людей, жестокостью, несправедливостью. Такое неприятие явилось традиционным для русской философии и литературы, проникнутых со времен Киевской Руси болью за человека. Гоголь сказал об этом с искренним чувством. Все было переплетено в нем – и зоркий глаз автора «Ревизора» и «Мертвых душ», и результаты многолетних раздумий, и душевный переворот, совершившийся в сознании Гоголя в последние годы его жизни, – обращение к религии. Гоголь видит все пороки современной ему России, но полагает, что прежде чем обличать их, следует обратиться к себе самому, к своему чувству ответственности за судьбы России, чтобы не быть критиком извне. Гоголь высказывает глубокие философские идеи о соотношении общего и единичного, человечества и человека. Он замечает, что получили распространение абстрактные суждения об общем и «многие только и грезят о том, как преобразовать все человечество... стали даже поговаривать о том, чтобы все было общее – и дома, и земли». Но все это фальшиво, все это «в одних только мечтах и мыслях». И если, замечает он, придется ему обнять в этот день своего брата, как брата, – он его не обнимет. Все человечество готов он обнять как брата, а брата не обнимет. Этот фразер, рассуждающий о всеобщем счастье, не простит никому мелкой обиды, несогласия с его мнением. Он оттолкнет их, но будет рассуждать о человечестве, о христианстве. «На деле, – пишет Гоголь, – выгнали на улицы Христа, в лазареты и больницы, вместо того, чтобы призвать Его и к себе в дома». Автор «Выбранных мест» видит причины этого очерствения, безразличия к людям в неправомерном рационализме, в том, что ум, рассудок подавили нравственное чувство, основу которого составляет религиозная вера. Человек, уверовавший во всеислие ума, полагает, что все ему подвластно, все познаваемо, «все чего не видит он сам, то для него ложь». «Во всем он усомнится: в сердце человека ... в правде, в Боге усомнится, но не усомнится в своем уме», – замечает Гоголь, раскрывая проявления холодной рассудочности, которые рождались в Европе и в России, проявляясь в утилитаризме, в позитивизме. Не нравственные законы управляют этими людьми,

а «крылья журнальных листов», мода, когда «правят миром швеи, портные и ремесленники», а Божьи помазанники – в стороне. В одном из писем «Нужно любить Россию» он говорит о том, что в болезнях и страданиях России «виной мы сами». Те, кто лишь кричит о «бесчинствах, неправдах, взятках», кто умеет лишь печалиться и раздражаться слухами о дурном, тот еще не любит Россию. Любовь должна основываться на деятельности. «Если вы действительно любите Россию, – писал Гоголь, – вы будете рваться служить ей». Дальнейшая логика страстного письма к А. И. Тургеневу такова: не полюбивши Россию, не понять вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не разгореться Вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись Вам...

Гоголь, прожив многие годы в Италии, сопоставил Россию с Западной Европой и приходил к выводу, близкому к славянофильским, – в России «нет ... непримиримой ненависти сословия противу сословия и тех озлобленных партий, какие видятся в Европе, что братство свойственно «нашей славянской природе». Гоголь был убежден, что молитвой, терпением, нравственным самоусовершенствованием можно преодолеть все беды России, очиститься, так как Россия еще не устоялась, «мы еще расплавленный металл, не отлившийся в свою национальную форму».

Гоголь, таким образом, одним из первых высказал идеи, которые впоследствии прозвучали в сочинениях Достоевского и Бердяева.

Ответ Белинского был беспощадно резким. Но это был не внезапный порыв. Он логически завершил жизненный и философский путь Белинского. Белинский был мыслителем новой формации – демократ, философ, из тех, кто не доживал до восьмидесяти лет как Кант, не занимал профессорских кафедр как Гегель, он был из тех, кто печатал статьи не в ученых трудах, а в журналах, которые читала вся грамотная Россия, из тех, кто ссорился с друзьями и любимыми писателями из-за разного понимания философских идей. Философия была для него делом жизни. Он увлекался, как и многие его друзья, философией Гегеля, но отверг ее, так как не мог принять примата общего над единичным, признания разумным всего действительного. Не менее, чем Гоголь, он был неудовлетворен абстрактной любовью ко всему человечеству. Нельзя приносить отдельного человека в жертву отвлеченной идее: «горе, тяжелое горе овладевает мною при виде и босоногого мальчишки, и идущего с развода солдата». Он возненавидел «гнусную расейскую действительность», это царство «материальной животной жизни, чиновлюбия, крестолубия, деньголюбия, взяточничества, безрелигиозности, ... отсутствия всяких духовных интересов». Поэтому книга Гоголя поразила все его существо. Ведь Гоголь был, как и Пушкин, любимым писателем критика, отозвавшегося восторженно о «Ревизоре» и «Мертвых душах». Он воспринял книгу Гоголя, где не было призывов к борьбе, чувства гнева, где царил дух смирения, покаяния, самоочищения, как оправдание действительности. Он счел призывы к смирению и молитве «защитой татарского кнута», прислужничеством перед противниками просвещения. Белинский в своем письме прямо сказал о России как о стране, где нет «гарантий для личности, чести и собственности», где люди торгуют людьми». Он прямо назвал «самые живые современные национальные вопросы»: уничтожение крепостного права, отмена телесного наказания, выполнение законов.

Таким образом, побудительные мотивы и у критика и у писателя были близки друг другу, но понимание путей преодоления всего чуждого России, совершенно различное, подчас противоположное. Белинский отверг идеи Гоголя и полностью разорвал с ним – сжег все мосты.

Гоголь ответил ему философско-нравственным произведением, которое было напечатано лишь после его смерти и было озаглавлено С. Шевыревым – «Авторская исповедь». Гоголь ответил спокойно, раздумчиво, но в каждой строке – затаенная боль. Он писал, что не книгу, а его самого обвинили в лживости – это несправедливо. Я могу ошибиться, могу даже сказать ложь, но назвать все, что излилось из души и сердца моего, ложью – жестоко. Я не отвергаю, говорил Гоголь, просвещения, что приписывают мне, но полагаю, что сперва надо просветить тех, кто учит народ, соприкасается с ним. Я не отвергаю, продолжал он, необходимости учиться у Европы, но сперва надо не упускать «русские начала», глубоко узнать «свою русскую природу» и тогда почувствовать, что нужно брать и заимствовать из Европы.

Гоголь отверг обвинение в том, что принес вред своим учением, «так как никого не стараюсь учить, я обращаюсь к своим адресатам как равный к соученикам, к собратьям».

Таков этот трагический диалог: Белинский умер через год после «Письма», Гоголь в состоянии душевного разлома через несколько лет. В суждения каждого из них были зерна истины, каждое слово было выстрадано. Именно поэтому этот диалог во многом предопределил дальнейший путь русской мысли.

§3. Нравственные поиски Льва Толстого

Одна из самых ярких и глубоких страниц в истории русской социально-философской мысли в ее рефлексии о будущем социалистическом обществе, его нравственных основаниях связана с именем Л. Н. Толстого (1828 - 1910).

Следует заметить, что в современной общественной мысли уже начался благотворный процесс восстановления истинного облика Льва Толстого как одного из великих русских философов конца XIX - начала XX века. Однако процесс этот протекает медленно и еще не охватил все формы публикаций, все формы литературы и общественной мысли. Слишком велика инерция многих десятилетий, когда безоговорочно господствовали некоторые формулы, содержащиеся в ленинских статьях о Толстом. Эти семь статей появились в период 1908 -1910 годов и были органически связаны с событиями того времени (80 лет со дня рождения писателя в 1908 году и его трагическая смерть в 1910 году).

Вполне понятно стремление марксистов (не только Ленина, но и Плеханова и многих других авторов) определить свою позицию в сложном, противоречивом конгломерате мнений и оценок как личности, так и учения Толстого. Суждения многих, в том числе и либеральных изданий, отличались поверхностными и конъюнктурным выделением из мировоззрения Толстого тех или иных сторон, которые могли быть использованы в собственных групповых, эгоистических целях. В разноголосом хоре звучало лицемерное согласие с Толстым, скрывавшее подлинный смысл его проповеди, его страстной жажды справедливости, честной жизни, его нетерпимости к насилию и фальши, откуда бы они ни исходили. Непристойный характер шумихи вокруг имени Толстого был отмечен людьми разных убеждений, в том числе и таким острым и злым наблюдателем, как В. В. Розанов, весьма далекий и от либералов, и от революционеров различных мастей. В. В. Розанов замечает в своем эссе «Уединенное», что на станцию Астапово (где скончался Толстой) со всей России слетелись Бобчинские и Добчинские. Подобно своим гоголевским предшественникам, которые умоляли Хлестакова сообщить государю, что есть такие Бобчинский и Добчинский, их наследники во что бы то ни стало стремились позировать перед фотообъективами, называть свое имена репортерам: пусть узнает Россия, что такой-то был «около Толстого».

Против такой неприличной «ярмарки тщеславия» выступали все серьезные органы печати, в том числе и марксистские издания, стремившиеся осмыслить не только художественное творчество великого писателя, но и его личность и мировоззрение, и место в истории русской и мировой культуры. Именно в этом идейном и политическом контексте следует воспринимать статьи Ленина о Толстом, не превращая их в некий священный текст, не допускающий иных толкований. Среди различных суждений в этих статьях были и точные оценки, выдержавшие испытание временем, и оценки, навеянные своим временем и требующие нового подхода. Это относится прежде всего к резкому разграничению и даже противопоставлению «двух Толстых» – писателя и мыслителя: «гениальный художник» и «слабый мыслитель».

В формировании философских идей Толстого значительную роль сыграло творческое, вдумчивое усвоение и средневековой русской мысли («житийная литература»), и идей восточных – китайских и индийских философов, и концепции «мировой воли» Шопенгауэра, и нравственных исканий Руссо и Эмерсона.

Толстой верил в то, что именно любовь людей друг к другу может привести к такому строю жизни, «при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собой».

Главная стержневая идея воззрения Толстого – первенство нравственного, внутреннего переустройства относительно внешнего и невозможность осуществить его средствами насилия.

К исследованию проблем социализма Л. Толстой подошел с обычной для него основательностью, даже фундаментальностью. Об этом свидетельствуют многие документы, в частности, собранные в яснополянской библиотеке книги о социалистических учениях с пометками писателя. С полным основанием Толстой писал своему корреспонденту В. Поссе: «Я внимательно прочитал „Капитал" Маркса и готов сдать по нему экзамен». А в статье «О социализме», над которой Толстой работал за несколько месяцев до кончины, он упоминает имена реформаторов «от Сен-Симона, Фурье, Оуэна до Маркса, Энгельса, Бернштейна».

Л. Толстой разрабатывает своеобразную философию отрицания «научного социализма» по принципиальным соображениям. Прежде всего невозможность, по его мнению, до конца познать законы экономической жизни и тем более «научную форму», в которую должно сложиться современное

общество». Жизнь – стихийный, естественный процесс, о чем писал Толстой еще в «Войне и мире». Пытаться изменить его, уложить в заранее данные рамки, устроить мир по своим планам – это заблуждение. Более того, это – вредное суеверие. «Все войны, – писал он, – все казни, все революции, все ограбления трудящихся нетрудящимися, все общественные бедствия зиждутся именно в этом суеверии». Одни люди, был убежден Толстой, не могут за других людей решать их судьбу, даже устраивать «их счастье», навязывать им собственные представления о справедливом обществе. Человек должен все решать сам, сам выбирать свой путь. Перед смертью Толстой писал: «Что делать? – спрашивают одинаково и властители, и подчиненные, и революционеры, и общественные деятели, подразумевая под вопросом „Что делать?“ - всегда вопрос о том, что делать с другими, но никто не спрашивает, что мне делать с самим собой».

Толстого, так же как и других русских мыслителей второй половины века, мучит вопрос о том, кто и как заменит нынешний строй, полный насилия и несправедливости. Совершенно разные мыслители – Бакунин, Достоевский, Соловьев – приходили к выводу, что простая механическая смена одних собственников на других, одних правителей на других – ничего в принципе не изменит. С новой силой это сомнение, это пророческое предчувствие звучит в размышлениях Л. Толстого. Он записывает в дневнике: «Если бы и случилось то, что предсказывает Маркс, то случилось бы только то, что деспотизм переместился бы, то властвовали капиталисты, а то будут властвовать распорядители рабочих».

Толстого, как социального философа, занимает проблема нравственной ценности личности. И он применяет эту оценку к планам социалистического переустройства, выраженным в сочинениях теоретиков социализма. В разных формах – в статьях, в беседах с приверженцами социализма, в дневниковых записях – он настойчиво возвращается все к одному и тому же вопросу: кто будет в этом новом обществе распоряжаться другими людьми, не возникнут ли в нем в новых формах все те же проявления насилия одних над другими.

Чтобы ответить на эти мучительные вопросы, Толстой подвергает строгому критическому анализу все формы современной ему общественной жизни.

Толстой был искренно убежден в том, что его критика, например, критика науки, – есть не отрицание науки в принципе. Но лишь отрицание той науки, которая не поставлена на службу действительным интересам народа. Развитие науки в современном обществе основывается на разделении труда. Наука оправдывает и отстаивает разделение труда прежде всего в своей собственной области – в области научного исследования.

Для Толстого существует только один вопрос познания – это вопрос о том, в чем назначение и благо человека. После Сократа никто не пытался с такой силой, как это сделал Толстой, свести всю философию к вопросам морали. Сравнительно с этим вопросом все другие вопросы познания представляются Толстому частными.

Современная наука утратила, по Толстому, сознание вопроса, ответ на который один только мог бы быть оправданием ее существования – вопрос о том, в чем назначение и благо людей.

Метод же современной науки идет от познания низшего к познанию высшего. Повторяя мысль Сократа, Толстой утверждает, будто ответ на вопрос, который человек как высшее существо ставит перед собой о смысле жизни, не может быть получен ни из каких исследований низших – сравнительно с человеком – явлений и фактов жизни. Так же как Сократ, Толстой полагает, что чем дальше познавательный предмет отстоит от предметов нравственного самосознания, тем менее доступен он познанию.

Жизнь может быть, по Толстому, предметом познания только в своей целостности, которая открывается лишь самосознанию человека.

Такое познание недоступно науке.

Толстой не доверяет науке, так как, во-первых, не видит и не находит непосредственной пользы от нее, от ее изысканий, во-вторых, потому что верит только тому, что им самим испытано, проверено.

Свои критические исследования Толстой выполнил в «Критике догматического богословия». Предшествующей «Критике» работой была «Исповедь» – философско-религиозная автобиография Толстого. В ней он излагает собственно взгляды на религию. По мысли Толстого, христианство, как и всякое религиозное учение, включает в себе две стороны: 1) учение о жизни людей – о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе – учение этическое и 2) объяснение, почему людям надо жить так, а не иначе, – метафизическое учение.

Нравственные оценки приводили Толстого к исследованию природы насилия, источников его

возникновения, к раздумьям о его формах и его значении в общественной жизни, о его действии на нравственную жизнь людей, о его правомерности или неправомерности, целесообразности или нецелесообразности – это всегда было одним из центральных рассуждений в мировоззрении Толстого.

Проблема насилия становится в центре внимания в романе «Война и мир» – и в художественном изображении и в философско-исторических рассуждениях – в изображении плена Пьера Безухова. И здесь внимание Толстого приковано к вопросу – каким образом возможно, чтобы один человек повиновался насилию, совершенному над ним другими людьми.

Внимание Толстого, естественно, направлено прежде всего на то насилие, которому подвергается русское крестьянство. Но не в лучшем, по Толстому, положении находятся и рабочие. Толстой считал всякую власть злой. Он не допускал возможности власти, не противостоящей народу, а служащей народу и ведущей народ к жизни, в которой нет и не может быть насилия меньшинства над большинством.

В наброске «О цели философии» Толстой называет философию наукой жизни. Он сам выступает в роли философа, утверждая, что основное в жизни человека – стремление к счастью. Оно состоит в «образовании себя, так чтобы всякое впечатление действовало на меня так, как я хочу». Следовательно, человек должен раньше всего овладеть богатством своего внутреннего мира, вернее, ему необходимо постоянно овладевать им. Только так поступая, он будет делать для себя доступным и внешний мир во всем его многообразии и богатстве.

К наброску «О цели философии» примыкает «Отрывок без заглавия». В центре его также вопрос о сущности человека и его назначении.

Толстой хочет примирить два противоположных свойства, которые он приписывает человеку, – человек одновременно и ограничен и неограничен. Дается такая формула: «Я ограничен и я деятелен». Всякая деятельность есть ограниченная: делать можно только что-то.

Важный вопрос, который был поставлен Толстым в его философских набросках и сохранялся десятилетиями, – это сложный вопрос о цивилизации и ее месте в развитии человеческого общества, о происхождении роскоши или общественно-экономического первенства, о пороках, свойственных людям привилегированных сословий.

Так перед Толстым встала проблема Руссо. Толстой нередко поступал так же, как и Руссо, осуждая цивилизацию и думал, что таким образом можно улучшить положение в обществе. Тем не менее он совершенно иначе решает этот вопрос. Не случайно он спорит с Руссо, защищая цивилизацию.

Толстой мотивировал свою позицию следующим образом: цивилизация дает человеку большую свободу в его деятельности, позволяет ему более разумно использовать все свои духовные усилия. Что бы ни думал человек, он это делает для самого себя. Однако, живя в обществе, он оценивает свои поступки в зависимости от отношения к ним других людей. Хороши только те поступки, которые одобряются и самим собою, и другими людьми.

Все это убеждает Толстого в полезности цивилизации. Среди других ее достижений на первое место ставит он философию, главное назначение которой видит в воспитании человеческого разума. Эта проблема освещена у Толстого в отрывке «О цели философии». Отрывок начинается с общей характеристики человека. Его отличительная черта – стремление к деятельности и сама деятельность. Лишь поскольку он обладает стремлением, постольку существует. Но поскольку у него есть стремление, он должен быть деятелен. Стремления, не переходящие в деятельность, затухают сами собой.

Вслед за Руссо Толстой думает, что от моральных недугов человека может исцелить природа. Герой Толстого, сближаясь с природой, остается вместе со своими противоречивыми мыслями, так как верит во всеисцеляющую силу разума.

По понятиям молодого Толстого, философия есть наука о жизни, задача же литературы, в лучшем случае, – правдиво рассказать о ней. Сами философские сомнения отмечают в нем писателя, так как они целиком посвящены человеческой личности, закономерностям ее развития, проблемам индивидуальной психологии.

Промежуточное положение – между философскими набросками и собственно произведениями – занимает толстовский дневник. В нем есть элементы и того и другого – и философских размышлений, и художественного творчества.

Человек руководится разумом в своей жизни. Следовательно, с него и надо начинать. Разуму необходимы свобода и независимость. Человек живет в мире, который дал ему разум, а потому от разума требуется одно – чтобы он опирался на законы мира в целом, а не на законы общества. Мир

находится в непрерывном развитии, он вечно совершенствует самого себя. Это должен делать и человек. Общество пробуждает в нем дурные наклонности, заботу о материальных интересах в ущерб духовным. Поэтому надо оградить человека от влияния общества.

Свое умственное движение Толстой начал с мысли о всесторонне развитом человеке, видящем цель своей жизни в том, чтобы способствовать всестороннему развитию человека и человечества. С ходом времени противоречивость позиции Толстого по отношению к разуму и сознанию в целом углублялась, и решающее значение имело, несомненно, столкновение известных предначертаний, сделанных для самого себя.

Молодой Толстой, размышляя о преобразовании человеческого общества в соответствии с законами развивающегося мира, возлагал все надежды на деятельность человека, проти-вопоставленн⁹ обществу как всесторонне развивающаяся индивидуальность.

Но полагаясь целиком на сознание, Толстой стремился уравновесить его верой. Соотношения разума и веры – одна из узловых проблем толстовского героя.

Разум, основополагающего значения которого в жизни человека Толстой никогда не отвергал, несмотря на всю критику его, – это все-таки теория, лишь понимание и оценка мира. Лишь средство определения задачи и цели. А нужна еще практика, необходимые действия, без которых сами по себе великолепные планы ничего не стоят. Поэтому разум следует соединить с волей и характером.

Для Толстого идеал не далекое будущее, не социализм, который еще надо завоевать борьбой в настоящем, а мера всестороннего развития человека, которой он измеряет свой поступок, каждое движение мысли и души. Он хочет внедрить этот идеал, осуществимый лишь в будущем, во всю свою повседневность и повседневность всех людей, всего человечества, даже не подозревая о его социалистической природе.

С начала своей сознательной жизни Толстой думает о человеке, о его высоком назначении, о том, что мешает ему выполнять это назначение.

Несомненно, тревога Толстого за человека близка демократической идеологии. Толстому дорог человек вообще, а не только живущий в рабстве и нищете.

В своих поздних сочинениях Толстой писал о двух началах в человеке – духовном и животном, борьбе между ними, о том, как плохо для человека, когда в нем верх берет животное начало. Торжество духовного начала даже поздний Толстой понимает не просто как победу религиозных убеждений над мирскими. Он видит в этом также преодоление корыстных материальных интересов представителями привилегированных сословий.

Толстой как бы экспериментирует над самим собой, и, таким образом, вскрывается наличие в его мирозерцании двух противоположных точек зрения: человек все может – и человек ничего не может, мир – это господство духа над материей, и мир – это власть материи над духом. Человек и мир имеют своим законом непрерывное и всестороннее развитие, стремление к совершенству – и человек и мир развиваются в постоянных противоречиях, никогда не достигая всесторонности и совершенства. Таков итог первого духовного кризиса Толстого, в высшей степени характерный для всего его духовного развития.

По Толстому, человек измеряется его отношением к человечеству во всей человеческой истории – тем вкладом, который он вносит в нее. Толстой требует от человека, чтобы он вырабатывал в себе могучие «порывы души» и проверял их реальной деятельностью.

Толстой настаивал на сближении мечты с действительностью, так как верил в силу жизни и резко осуждал беспочвенные мечтания. Мечтой он называл также некоторые виды воспоминаний и воображения.

Но из области «познания спекулятивной философии», как он сам выражается, Толстой то и дело сбивается на изучение «практической философии», которая, по его словам, «состоит в анализе всех вопросов, встречающихся в частной жизни». Философия в привычном для него понимании – «наука жизни», основа жизни – стремление к счастью, к благосостоянию. Практическая философия явно побеждает теоретическую. Человек у Толстого перед миром последних решений остается один. Таким образом, философско-этические воззрения Л. Толстого – это важная веха в познании и самопознании человека. Особой заслугой Л. Толстого в развитии русской и мировой философской мысли явилось обоснование и развитие им философии ненасилия. Толстой одним из первых отчетливо показал всеобщую опасность любых насильственных вмешательств в развитие природы, в том числе и природы самого человека, в естественный ход существования человечества. Перемены нужны, обновление необходимо и закономерно, но любые радикальные революционные эксперименты и над природой и

над обществом опасны. Л. Толстой пришел к убеждению, что особой опасностью для человечества является деятельность, жизнь по ложным, выдуманым законам. Выгоду от такой деятельности получают лишь отдельные люди или группы людей, но не народ той или иной страны, тем более не человечество. Таковы обещания, даваемые народу различными правителями или руководителями революционных групп, стремящихся стать правителями. Таковы речи полководцев, утверждающих, что война принесет благо своему народу. Таковы и призывы к насильственному перераспределению собственности. Все эти речи и призывы, как показал Л. Толстой, основаны на насилии, которое оправдывается тем, что оно – в интересах народа. Но насилие это во всех случаях подавление духовных и физических сторон человеческой натуры. То, что насилие может быть применено к меньшинству ради интересов большинства, никак его не оправдывает. В конечном счете от применения насилия выигрывает лишь узкий круг людей. Насилие кажется самым простым, доступным пониманию способом решения сложных задач, стоящих перед людьми. Но обращение к нему как главному средству решения этих задач – иллюзорно, безрезультатно. Лишь при поверхностном показе представляется, что стоит только силой отобрать собственность у какой-то группы людей, а их самих силой устранить от активной жизни или вообще уничтожить, и все общественные проблемы будут решены.

Л. Толстой прозорливо увидел бессмысленность таких расчетов; общество не может развивать экономику и культуру, опираясь на насилие. Замена одних собственников другими ничего не меняет по существу. Результат не меняется из-за того, что люди, осуществляющие насилие, могут ставить благородные цели, например осчастливить свой народ или все человечество. Но сама эта цель, ради которой следует применять насилие, искажается, ибо одно насилие породит другое и образуется бесконечная цепь зла, прервать которую возможно лишь отказом от насилия. Поэтому идея Л. Толстого в непотворении злу насилием далеко не так примитивна, как ее часто высокомерно изображают. Опыт истории, в том числе и России, подтвердил обоснованность опасений и предупреждений Толстого-мыслителя. Насилие, применимое для решения вопросов функционирования экономики, промышленности, сельского хозяйства, жизни различных народов, развития культуры, давало лишь временный эффект, оно неизбежно приводило в конечном счете к неудачам в различных областях жизни. Л. Толстой обосновывал идею ответственности личности. Только каждый человек, начиная с себя самого, может что-то изменить в обществе. Нравственные совершенствования личности, причем самосовершенствование – путь к прогрессу общества в целом.

Л. Толстой вновь и вновь повторял мудрый евангельский принцип: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними». Но результат, показал Толстой, может быть достигнут тогда лишь, когда каждый человек, все люди будут стремиться к нравственному совершенствованию, духовному перерождению, которое позволит людям, всему человечеству приблизиться «к единой истине, которая одна и поэтому одна и может соединить людей».

Претензии некоторых естествоиспытателей и следующих за ними философов утвердить отдельные науки или единственную достаточную силу в обществе встретили решительное противодействие Льва Толстого. Он считал это настоящим суеверием, слепой верой во всемогущество нации, безразличной к нравственности и духовной жизни, которые игнорировались как «несерьезные», «ненаучные» явления. Это было глубочайшее заблуждение отвергать нравственность, религию, вообще духовную жизнь, искать только в опытной науке ответы на все вопросы, волнующие человечество, видеть в этих науках чуть ли не единственное спасительное средство от всех социальных бед. Но опыт истории показал, что самое значительное развитие этих наук – физики, химии, биологии – не устранило ни войн, ни голода, ни безработицы, ни конфликтов, доходящих до человеческих жертв и варварского разрушения памятников истории.

Такие узко понятые опытные науки Толстой метко назвал «научные науки», то есть науки для самих себя. Великий писатель никак не отвергал научных знаний, но полагал, что истинной является лишь такая наука, которая имеет «своим предметом знание того, в чем назначение и потому истинное благо человека и всех людей».

Л. Толстой смог увидеть на рубеже XIX и XX столетий, что многие достижения технических наук должны вызывать не только восторг, но и опасения, так как «идут не на пользу, а во вред человечеству». Точно так же, по его убеждению, следует критически оценивать и многие выводы социально-экономических и политических наук, которые стремятся «доказать, будто существующий строй жизни есть тот самый, который должен быть». Иначе говоря, Толстой никак не умалял роли науки как таковой, горячо отстаивал необходимость ее связи с человеческими интересами, создания разумного строя жизни.

§4. Русская философская поэзия

Глубинная связь русской философии и художественной культуры и литературы отчетливо проявилась в сфере поэзии. Рассмотрим сущность и конкретные формы проявления этой связи.

Один из талантливых представителей русской философской поэзии Дмитрий Веневитинов справедливо отмечал: «Истинные поэты всех народов; всех веков были глубокими мыслителями, были философами и, так сказать, венцом просвещения».

Философская поэзия – феномен отнюдь не исключительно русский. Достаточно вспомнить имена Тита Лукреция Кара, Данте Алигьери, чтобы убедиться в общераспространенности данного литературного явления. Его возникновение относится к глубокой древности и обуславливалось стремлением человеческого ума в образно-эмоциональной форме осветить сложнейшие вопросы бытия. В этом отношении философская поэзия служила как бы предтечей зарождающейся философии.

В России философская поэзия формировалась прежде всего в русле раннепросветительской традиции. У ее истоков стоят Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин. В своих «виршах», написанных на различные события политической и духовной жизни, они ратовали за развитие науки, противопоставляя мирское знание, философию – теологии.

В XVIII в. русская поэзия наполнена глубоким философским содержанием – научно-философские поэмы Ломоносова, сатиры Кантемира, стихи Державина.

К XIX в. сложилась прочная национальная традиция рассматривать литературу не как чистое развлечение или отражение событий личной и государственной жизни, а как форму размышлений о мире, о смысле жизни, о человеке.

Такое философское насыщение произведений литературы во многом определялось центральной проблемой духовной жизни России – поисками путей освобождения личности, пробуждения человеческого в человеке.

Разнообразные по форме философские сочинения как теоретические, так и поэтические в равной мере отвечали на запросы жизни и отражали главные национальные потребности, основную из них – освобождение человека, раскрепощение личности. Говоря словами современного поэта, «поэт в России больше, чем поэт». Но и философ в России – не кабинетный затворник. Не случайно все основные философские сочинения XIX в. публиковались в литературных журналах – «Московском телеграфе», «Современнике», «Отечественных записках», «Русском слове», «Вестнике Европы». В этих же журналах печатались и лучшие образцы русской философской поэзии.

На пересечении двух линий – философии и литературы родился удивительный феномен национальной культуры – философская поэзия.

В то же время философская поэзия как феномен истории философской мысли, один из ее истоков еще ждет и отбора эмпирического материала, и его осмысления.

Философская поэзия не дает окончательных решений и формул. Философское осмысление человеком мира и самого себя – это всегда поиск, это средоточие противоречивых суждений. В подлинно философской поэзии воплощается сократовская идея о мучительном рождении истины в споре, в столкновении взаимоисключающих мнений. Этот характер философской поэзии, чуждый готовым формулам, чутко улавливался лучшими представителями русской философской поэзии не только в поэтическом творчестве, но и в критических размышлениях. «Формула – не идея, – писал в начале 1900-х гг. поэт Иннокентий Анненский. – В идее, пока она жива, т. е. пока она идея, неизменно вибрирует и взрастившее ее сомнение – возражения осилены, но они не убиты».

Как ни одна другая разновидность поэтического творчества, философская поэзия рассчитана на восприятие читателя, прямой контакт с ним, на взаимопонимание, которое, как это показал М. Бахтин, всегда диалогично. «Сознание самого себя, – писал он, – все время ощущает себя на фоне сознания о нем другого, „я для себя“ на фоне „я для другого“».

Читая произведения подлинно философской лирики, мы как бы соучаствуем в постижении истины поэтом. Здесь выделяется в характеристике философской поэзии ее способность вовлечь читателя в сам процесс познания истины, а не просто восприятие ее как готового результата мышления.

В то же время безусловно существует дистанция между философией и философской поэзией.

Философская поэзия воплотила совершенно особое восприятие мира, не укладывающееся в тесные рамки строгого логического осмысления познания. Интуитивно, силой художественного отображения и предчувствия она, преодолевая видимость явлений, их внешнее обличье, проникала в глубь процессов,

совершающихся во Вселенной.

Конечно, философские системы с их категориальным аппаратом, с их абстрактно-логическими принципами и выводами не могут воспроизводиться в поэзии буквально, механистически. Имевшие место в истории поэзии попытки наивно-повествовательного пересказа языком поэзии тех или иных философских концепций не выходили за рамки ученических опытов или просветительных установок. Философия и поэзия при всей возможной близости внутреннего содержания в качестве формы воплощения духовного мира человека, осознания самого себя и своего места в жизни, в мире принадлежат к разным граням духовной жизни и духовного опыта. Не говоря уже о специфике языка, средств выражения идей, различие идет гораздо глубже – образно-метафорическая, чувственно-осзаемая природа поэтического отражения мира находится в иной плоскости, нежели философия с ее установкой на рациональное, логическое обобщенное постижение мира, его связей и законов. Поэзия может быть предельно абстрактной, рассудочной, философский текст может быть образным, воспроизводящим эмпирическое восприятие мира, и тем не менее принципиальные различия между двумя формами общественного сознания, между искусством и философией до конца не исчезают, не стираются.

Философская поэзия бесконечно многообразна и по своей тематике. В ней прослеживается идущая от Ломоносова, Пушкина к Брюсову, Заболоцкому, Мартынову идея апологии разума, его светоносной силы, пронизывающей мглу и хаос. Но в ней имеется и сильнейший поток значительной поэтической силы иной тональности – ощущения бессмысленности хаоса, господства ночной стихии, переданные Тютчевым, Сологубом, Белым.

Немало представителей философской поэзии – убежденные урбанисты, проникающие в глубинный духовный смысл созданных человеком городских строений и машин, представляющих собой своеобразное воплощение живой культуры, а не мертвые элементы механической цивилизации (Брюсов, Волошин, Мандельштам).

Не только вещи, но и целые города мертвы без человека. Во всех случаях – человек в центре мира. Его душа одухотворяет города. Как и весь телесный вещественный мир. Осип Мандельштам писал:

*Пусть имена цветущих городов
Ласкают слух значительностью брэнной,
Не город Рим живет среди веков,
А место человека во Вселенной.
Им овладеть пытаются цари,
Священники оправдывают войны,
Как жалкий сор дома и алтари.*

Но этот же человеческий смысл одухотворяет и искусство. Вне судьбы человека оно мертво, оно становится простой и бессмысленной игрой, хотя и самой виртуозной. Но вряд ли может называться искусством. С пронзительной силой об этом сказал Борис Пастернак:

*О, знал бы я, что так бывает,
Когда пускался на дебют,
Что строчки с кровью – убивают,
Нахлынут горлом и убьют!*

*От шуток с этой подоплекой
Я б отказался наотрез.
Начало было так далеко,
Так робок первый интерес.*

*Но старость – это Рим, который
Взамен турусов и колес
Не читки требует с актера,
А полной гибели всерьез.*

Когда строку диктует чувство,

*Оно на сцену шлет раба,
И тут кончается искусство,
И дышит почва и судьба.*

Русская философская поэзия сказала свое слово и о нашем сложнейшем времени, когда сама судьба страны, да и каждого человека в состоянии разлома, тягчайших испытаний. Никакие версты публицистических статей, ученых рассуждений, депутатских речей не сравнятся по глубине с размышлениями о времени, которые выражены в стихотворении Михаила Дудина «Вдвоем с памятью»:

*Измаялась душа, устало тело
У песни на последнем рубеже.
Мечта сгорела, радость отболела,
И жизнь давно прохлопана уже.*

*Итог ее невыносимо тяжек
Означился на пройденном пути,
И – Бог молчит, и новый вождь не скажет
Уверенно, куда теперь идти.*

*Со временем и совестью в разладе,
Мир рушится, куда ни погляди.
Знамена славы отшумели сзади,
И сумрачно и глухо впереди.*

*Что ляжет завтра на судьбу народа,
На кровь и боль непоправимых зол –
Иль разума высокая свобода,
Или самоуправства произвол?*

С не меньшей силой русская философская поэзия воплотила истинный смысл природы, человеческой слитности с ней, потаенный смысл природных стихий, ощущение единства человеческого существования и космической беспредельности (Фет, Есенин).

Философская поэзия ни в коей мере не «прикреплена» к какому-либо определенному способу выражения, не связана ни с одним из них внутренне. Философские по своей сущности идеи могут быть выражены в самых разнообразных формах. Все богатство поэтического языка, его выразительных средств лишь усиливает звучание философской поэзии. Это может быть ода и послание, сонет и лирическая миниатюра, размышление над библейским текстом или природным явлением.

Многообразие, многоцветие русской философской поэзии проявляется и в чрезвычайном богатстве спектра образных систем, поэтического языка. Здесь и торжественно-величавый державинский язык, и воспроизведение тончайших оттенков человеческой мысли Фетом, и рационалистический строй ученой поэзии Брюсова, и наполненные историческими ассоциациями и философскими категориями мистические прорицания Волошина, и естественная, внешне обыденная речь размышлений Твардовского.

Поэтому нет оснований сводить философскую поэзию к отдельным, изолированным от контекстов, чисто внешним признакам, таким как затемненность и многозначительность лексики, силлогистическое развертывание образа – рассуждение с его посылками и конечными умозаключениями. Такой традиционный подход превращается в стереотип, объединяющий реальное богатство русской философской поэзии, характеризующейся чрезвычайно широким диапазоном образных средств и тематических линий.

Исследователи философской поэзии выделяют в ней следующие разновидности: натурфилософскую, социально-философскую, нравственно-философскую.

Но не следует, однако, как нам представляется, абсолютизировать ни одну из систем классификации, даже самую разработанную и подтвержденную конкретным анализом поэтического творчества. Это определяется как многозначностью самого понятия «философия», так и многогранностью такого явления, как философская поэзия, его зависимостью от исходных принципов исследования, от того, что

вкладывается в понятие «философская поэзия» в тот или иной исторический отрезок времени.

Условность существующих систем классификации во многом определяется тем, что их авторы трактуют философскую поэзию как определенную разновидность литературного творчества и соответственно классификационные рубрики подчинены традиционным тематическим характеристикам произведений художественной литературы (тема природы, тема нравственности).

Такой порядок имеет, конечно, право на существование, но при характеристике философской поэзии нужен принципиально иной подход.

Философская поэзия, во всяком случае в России, должна рассматриваться как особая сфера философствования, как один из истоков отечественной мысли, как равноправная с теоретической философской мыслью форма познания сущности бытия и прежде всего человека. Поэтому чисто литературные каноны недостаточны.

Точно так же недостаточны и чисто искусствоведческие характеристики при анализе связи философии с музыкой, живописью, искусством театра.

Именно поэтому можно утверждать, что основные проблемы философской поэзии те же, что занимают философию в целом. Более того, подчас в философской поэзии благодаря ее свободной и не связанной логическими границами форме ставятся и обсуждаются вопросы, которые еще предстоит решать философии в ее академическом виде.

Своеобразное словесное воплощение предчувствий, предсказания, отображение того, что подчас в официальной «ученой» философии не может быть выражено, превращают философскую поэзию не только в область философствования, но и в сферу духовной культуры, как бы соединяющую общее и отдельное, философские идеи с индивидуальным духовным миром человека, его мироощущением.

Русская философская поэзия выступала как форма неофициальной, внеуниверситетской философии, она выражала идеи, которые далеко не всегда становились объектом академической философии. Так было в середине прошлого века, когда именно в философской поэзии поднимались глубочайшие вопросы бытия, духовного мира человека, которые подчас игнорировались в ожесточенной полемике радикалов и консерваторов.

Так было и в середине нашего века, когда не только в официальной литературе социалистического реализма, но и в официальной философии игнорировались многие коренные философские проблемы – смерть и бессмертие, неповторимость душевного мира человека, место религии в духовной жизни и культуре.

Есть все основания утверждать, что именно русская философская поэзия в лучших своих образцах противостояла конформизму, принудительному коллективизму, пренебрежению к индивидуальности, к альтернативам морального выбора.

В философской поэзии не только решались специфические для литературы задачи, но ставились и отражались более широкие общемировоззренческие проблемы.

Из глубины столетий пробивается в русской философской поэзии мысль о том, что вне человека – Вселенная пуста, бессмысленна, что в человеке воплощено все многообразие мира, все его бесценные богатства.

«Я – царь, я – раб, я – червь, я – Бог», – восклицал в XVIII веке Гавриил Державин.

А герой Отечественной войны 1812 года Федор Глинка писал:

*Все сущности вместив в себя природы,
Я был ее устами и умом;
Я в ней читал все символы, все буквы
И за нее я с Богом говорил...*

*Я постигал непостижимость время
И проникал все сущности вещей,
И обнимал сознанием пространство...
Я утопал в гармонии Вселенной
И отражал Вселенную в себе.*

Традиционная для литературы тема «человек и природа» трансформируется в философской поэзии в более широкую – «человек и мир, человек и космос». Это интерес к месту человека во Вселенной, интерес к проблеме Человека перед лицом Космоса, вечности, человека как представителя всего

Человечества, своеобразное предчувствие.

А. Тарковский, представитель современной философской лирики, писал:

*Я человек, я посредине мира,
За мною мириады инфузорий,
Передо мною мириады звезд.
Я между ними лег во весь свой рост –
Два берега, связующие море,
Два космоса, соединивших мост.*

При этом человек не растворяется в природе. Он сохраняет свою неповторимость. Не только человек «вообще», но каждый человек не может и не должен раствориться в массе. Потеряв себя, он превращается в винтик механизма, в орудие внешних сил. Им можно манипулировать.

Но как сказал Александр Твардовский:

*Вся суть в одном-единственном завете:
То, что скажу, до времени тая,
Я это знаю лучше всех на свете –
Живых и мертвых, – знаю только я.*

В русской поэзии тончайшими средствами передано ощущение неповторимости и естественности одиночества человека, его неудовлетворенность обыденным, земным существованием, его извечное тяготение к иному, идеальному бытию.

Зинаида Гиппиус писала:

*Увы, в печали безумной я умираю,
Я умираю,
Стремлюсь к тому, чего я не знаю.
Не знаю...
И это желание не знаю, откуда
Пришло, откуда,
Но сердце хочет и просит чуда,
Чуда!
О, пусть будет то, чего не бывает,
Никогда не бывает.*

Другой поэт «серебряного века» Константин Бальмонт воспроизводит трагичность, раздвоенность человеческого сознания – его могущество, позволяющее создать целый мир, и его бессилие:

*Я насмерть поражен своим сознанием,
Я ранен в сердце разумом моим.
Я неразрывен с этим мирозданием,
Я создал мир со всем его страданием.
Струя огонь, я гибну сам, как дым.*

Интерес к месту человека во Вселенной, его связи с космосом, к проблеме человека перед лицом вечности, человека как представителя всего человечества прослеживается в русской поэзии с начала XIX в. (Глинка, Тютчев, Баратынский, Фет).

Русская философская поэзия выразила задолго до науки, до теоретической философии, до Циолковского, Вернадского, Чижевского чувство планетарного сознания, глубокой органической связи человека со Вселенной. Это гениальное прозрение Тютчева: «И мы летим, сияющею бездной со всех сторон окружены», Фета: «Я ль несся к бездне полуночной, // Иль сонмы звезд ко мне неслись». В свою очередь философские идеи «русского космизма» получили живой отклик в поэзии.

Особенно велико влияние на творчество ряда русских поэтов XX в. (Хлебникова, Маяковского, Заболоцкого) космических, философско-исторических, культурологических идей Н. Ф. Федорова. Идеи

Н. Ф. Федорова, изложенные в «Философии общего дела», оказались поразительно созвучными умонастроениям и мироощущениям поэтов, чутко воспринимавших трагический разрыв человека и природного мира, краткости жизни отдельного человека и природного мира, краткости жизни отдельного человека и безмерности его исторического предназначения, осознание бессмысленности смерти и ее неизбежности.

Своеобразное поэтическое преломление нашли суждения Н. Ф. Федорова о безусловном почитании предков, о необходимости не просто признания связи поколений, но и реализации этой связи в проекте «всеобщего воскрешения», о преодолении смерти средствами труда.

Космическое мироощущение ярко проявилось в поэзии В. Хлебникова, впитавшей в себя не только наследие мифологии, но и многие утопические идеи от Платона до Федорова – деление мира на «верх» и «низ», достижение справедливости в идеальном государстве, отрицание линейного социального времени и на этой основе – сплетение прошлого, современности и будущего в единый континуум.

Точно так же и поэзия Н. Заболоцкого может быть понята во всей своей философской глубине, ощущении космической целостности человека как части бесконечного природного мира лишь с учетом научных и философских интересов поэта.

Если все же придерживаться деления философской поэзии по классификационным единицам, то к «ядру» классификация может быть добавлен еще историко-философский аспект. Во многих произведениях русской поэзии встречается обращение к различным именам-образцам из мировой истории философии – Сократу, Платону, Аристотелю и Вольтеру, Канту и Гегелю.

Такие обращения многообразны по форме и смыслу – это и отражение черт личности, и наиболее значительных идей, и весьма отдаленные историко-философские реминисценции (Блок, Брюсов, Волошин). В поэзии часто тот или иной философ – будь то Сократ или Кант – теряет черты чисто личной, индивидуальной неповторимости, превращаясь в символ, знак, напоминание о тех или иных идеях, общезначимых по своему наполнению.

Классификация русской философской поэзии должна быть дополнена религиозно-философским аспектом. Диапазон его поэтического отражения необычайно широк – от атеизма и деизма до глубокой искренней религиозности. В этом диапазоне существуют разнообразные философско-религиозные феномены: традиционное православие, пантеизм, деизм, различение официальной обрядовой, культовой религиозности и чистого, евангельского христианства, разнообразные формы мистики.

Обращение к религиозным формам, к религиозной мифологии и символике могло выражать значительное философское содержание – проблему соотношения знания и веры, познаваемости мира, основ нравственности, вопрос о деянии и воздаянии, о границах свободы духа, о смертности и бессмертии человека.

Религиозные мотивы в русской философской поэзии XVII-XX вв. являлись не данью традиции, не выражением согласия с господствующим мировоззрением, а внутренней потребностью авторов философских стихотворений, одной из форм самопознания, постижения смысла жизни, поисков духовной опоры. Религиозные мотивы в русской философской поэзии многообразны – это и ломоносовские размышления о Божьем величии как о величии Вселенной, и поэтическое осмысление Библии и Корана в творчестве Пушкина, искавшего основы вечных нравственных ценностей, это и поэтическое воплощение образа Божественной мудрости – Софии – у Вл. Соловьева, неудовлетворенного чисто логической картиной мира, это и углубленное самопознание в духе антропософии у Андрея Белого, это, наконец, библейские мотивы у современных поэтов, например Чичибабина.

Вполне естественно стремление человека найти противовес пестрому, суетливому, непрочному и в то же время безжалостному миру. И человек обращается к Богу. Как к абсолюту, как к высшей справедливости. «Есть, есть высший судья», – страстно писал еще Михаил Лермонтов. «Он ждет, он недоступен звону злата». Бог как всемогущий и высший судья – и в философских стихах двадцатого века. Так, один из самых глубоких и умных русских поэтов Владислав Ходасевич писал:

*Горит звезда, дрожит эфир,
Таится ночь в пролете арок.
Как не любить весь этот мир,
Невероятный Твой подарок?*

Ты дал мне пять неверных чувств,

*Ты дал мне время и пространство,
Играет в марева искусств
Моей души непостоянство.*

*И я творю из ничего
Твои моря, пустыни, горы,
Всю славу солнца Твоего,
Так ослепляющего взоры.*

А как искренне и трепетно обращается к Богу молодой Владимир Маяковский:

Послушайте!
Ведь если
звезды
зажигают –
значит –
это
кому-нибудь нужно?
Значит –
кто-то хочет,
чтобы они были?
...И, надрываясь
в метелях
полуденной пыли,
врывается
к Богу,
боится,
что опоздал,
плачет,
целует ему
жилистую руку.
просит –
чтоб обязательно
была звезда! –
клянется –
не перенесет
эту беззвездную муку!
Ведь если
звезды
зажигают –
значит –
это
кому-нибудь нужно?
Значит –
необходимо,
чтобы каждый вечер
над крышами
загоралась
хоть одна
звезда?!

Поистине это стихотворение перевешивает «все сто томов партийных книжек», созданных поэтом в годы перед трагической гибелью.

При всем безусловном влиянии теоретической философии – так назовем философскую мысль, выраженную в традиционных формах трактатов, статей, диссертаций, – на философскую поэзию

последняя сохраняла свою неповторимость, самостоятельность как особая форма философствования, один из источников отечественной мысли.

Для русской философской поэзии существенно влияние широких идейно-теоретических комплексов, «сквозных концепций», которые на каждом этапе развития философской мысли становились узловыми пунктами противоборства различных философских течений. Одной из главных была идея органицизма. Она интерпретировалась представителями материалистических и идеалистических течений и различных политических ориентации. Среди них – Велланский, Павлов, Чаадаев, Герцен, Хомяков, Грановский, Петрашевский, Достоевский, Страхов, Соловьев.

Мощная струя органицизма проникла и в русскую философскую поэзию в различных модификациях – от Тютчева, Григорьева, Фета до Есенина, Клюева, Рубцова, многих современных поэтов. Если в онтологических и историософских построениях в духе органицизма на первый план выходило отождествление общества, народа с его естественной, природной, телесной основой, направленное против отвлеченного рационализма, против гегелевского «логического монастыря», бессубстратности, то в поэзии органицизм прежде всего означал восприятие человека в его целостности.

Родовой чертой философской мысли являлось ее обращение к человеку, стремление соединить логический анализ, выраженный в абстрактных понятиях и построениях, с душевностью, с человеческой природой. Эта черта ярко и своеобразно отразилась и в русской философской поэзии. Общее здесь, в поэзии, раскрывалось через отдельное, индивидуальное. Субъективная сторона проблемы органицизма была выражена в мироощущении поэтов.

В XX в. философский органицизм – осознание неразрывности человека и природы, примат естественного над механическим, стихийного над «головным», умозрительным, национального над любыми внешними заимствованиями – нашел талантливое выражение в поэтическом творчестве С. Есенина. Причем философская струя его творчества питалась не идеями целостных философских школ типа учений Шеллинга или Соловьева, а духовными традициями, выступавшими в неакадемических формах. Здесь и народная философия, и мифология, запечатленная в фольклоре, и отмеченное исследователями творчества поэта сплетение языческих и христианских верований.

Человек у Есенина связан с природой не внешне, не благодаря предварительной, так сказать, экологической установке. Он – неотъемлемая часть природного мира, и поэтому все, что совершается с человеком и обществом, в котором он живет (война, революция, наступление техники), – все это оценивается с точки зрения жизни природы, всего живого в ней. Эта подлинная слитность, характерная для мифологического сознания, была воспроизведена Есениным в начале XX в. с особой поэтической силой.

Трагическое восприятие тотального наступления на уклад, быт, традиции крестьянской жизни, органически связанной с природой, определило характер народно-философской поэзии Есенина и Клюева.

Органицизм в русской философской поэзии XX в. проявился и в других формах. Именно поэзия осознала глубочайшую раздвоенность, вызванную урбанизацией, утверждением могущества техники, наступавшей на природу человека, его естественные чувства. Отрыв от природы мстил за себя, порождая неподлинность, внешний, отчужденный характер человеческих отношений, уродующее человека господство вещей. Это отразилось в творчестве таких разных поэтов, как Маяковский дореволюционного периода, Хлебников, ранний Заболоцкий.

Еще одним проявлением органицизма в русской философской поэзии является ощущение времени не как абстрактной чистой длительности, а как живой, органической сущности, наполненной реальными изменениями в природе, в жизни самого человека.

Если в западной литературе художественное воплощение феномена времени, его своеобразной материализации выполнила проза (О. Бальзак «Шагреневая кожа», О. Уайльд «Портрет Дориана Грея», М. Пруст «В поисках утраченного времени»), то в русской литературе философское осмысление времени осуществила поэзия. Время в поэзии живет – оно органично, оно растягивается и сжимается. Такое пристальное внимание к времени характерно для русской поэзии от XVIII вв. (Державин) до XX в. (Ахматова, Хлебников, Мартынов, Дудин, Шефнер).

Философская поэзия обладает особым даром в предельно концентрированной форме, конкретнее, глубже, чем теоретическая философия, выразить социальное время – сущность эпохи, общие черты философии истории, соединив при этом общее с отдельным, без чего нет вообще искусства, в том числе и философской поэзии.

Восемь строк державинского стихотворения передают неодолимую силу потока Времени и место

человека в этой стихии сильнее и глубже всех философских трактатов.

*Река времен в своем стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.*

*А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы.*

Но человек не должен теряться в этом могучем потоке времени. Что же удерживает его от полного исчезновения, что дает ему внутреннюю силу, определяет его величие? Внутреннее родство с отеческой землей.

И об этом мудрые и точные пушкинские строки:

*Два чувства равно близки нам:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.*

Таким образом, русская философская поэзия при всем своем тематическом и жанровом многообразии представляет собой определенное единство, целостную систему, основанием которой выступает преемственность времени в его человеческом измерении. Это связано с глубоко личным восприятием исторического процесса развития России, тревогой за судьбы человека. «Не странно ли все-таки, – прозорливо писал Александр Блок, – что об одном и том же думали русские люди двадцатых, тридцатых, сороковых... девяностых годов и первого десятилетия нашего века?» Вопросы, поставленные философской поэзией, продолжают занимать людей и последние десятилетия XX в.

Подведем итоги сказанному. Каковы же признаки философской поэзии?

Основными критериями для характеристики тех или иных поэтических произведений как философских являются следующие.

Во-первых, проявление в них истинно философского ядра – размышления о взаимодействии идеального и материального, духовного и природного, субъекта и объекта, вечного и смертного, божественного и земного. Эти размышления могут выступать в различных модификациях, определяемых характером эпохи, токами, идущими от философских идей времени, естественно-научной картиной мира, степенью участия религии в духовной жизни народа.

Но во всех случаях это онтологическое начало – характерная черта и неотъемлемый признак философской поэзии.

Во-вторых, это диалогичность, вовлечение читателя в сам процесс размышления, обнаружение невидимого. В сферу подлинно философской рефлексии попадают проблемы времени, его творческой и разрушительной сущности, его необратимости, тема неизбежности личной смерти и бессмертия, вечной жизни духа, народа, человечества. Само приобщение к этим общечеловеческим темам, преодоление «дурной бесконечности» эмпирических частных имеет большую гуманистическую ценность. Такой подход – путь к познанию скрытого внешними, случайными чертами. Иначе говоря, приглашение читателя к активному поиску истины.

Конечно, эти критерии не носят и не могут носить абсолютно точного, нормативного характера. Да это и невозможно в сфере духовного творчества, гуманитарного знания.

ГЛАВА VII. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ. ВЛ. СОЛОВЬЕВ



В своем вековом развитии философская мысль России была теснейшим образом связана с религией. Эта связь носила не внешний, не поверхностный характер, она вытекала из органической сущности религии и философии как форм духовной деятельности человека.

Проблемы тела и души, смерти и бессмертия, необходимости и свободы, смысла жизни и судьбы человека – общие для философии и религии. Конечно, каждая из этих форм духовной жизни обладает своей спецификой, вытекающей из различия разума и веры, понимания причинности и закономерности, способов доказательства истинности того или иного суждения. Но различия эти не абсолютны. Вне отношения к религии философия не может существовать. Причем речь идет не только об ортодоксальной канонической религии, будь то христианство или ислам, но и таких формах признания первичности Бога, как деизм, пантеизм. Даже атеизм не имеет смысла вне религии, его содержание построено на отрицании ее, без этого он превращается в ничто.

Русская философская мысль, возникшая в X веке как особый культурно-исторический феномен, сложилась на основе и в процессе христианизации Руси.

Византийское православие, в особенности патристика, сочинения отцов церкви, таких как Иоанн Дамаскин, определило становление и развитие философской мысли. Это влияние не отменилось ни двоеверием – влиянием язычества, ни рационалистическими отступлениями от традиции. Библия и весь круг литературы, связанной с ней, являлись основным источником представлений о мире и человеке в философии средневековой Руси. Так продолжалось до XVI века. Но и с наступлением эпохи Просвещения в XVIII веке философия не отрывалась от религиозных проблем. Виднейший представитель «ученой пружины» – Ф. Прокопович – был религиозным мыслителем и автором церковной реформы.

Соотношение веры и разума занимало значительное место в концепциях Ломоносова, Аничкова, Радищева.

Проблемы культурно-исторической роли христианства, соотношения православия и католичества являлись ключевыми в воззрениях Чаадаева и славянофилов.

Коренные социальные преобразования в России второй половины XIX века порождали глубокие нравственные конфликты, столкновение традиционных форм жизни с новыми ее формами, учреждениями и ценностями.

Поэтому обращение философов к религиозным проблемам и образам не следует оценивать с позиций одностороннего, упрощенного материализма, вообще отвергающего роль и место религии в человеческой жизни и оценивающего ее сугубо теоретически в рамках антитезы «наука и вера», вне учета реальной роли религии в истории культуры, труда, психологии.

Наиболее глубоко раскрыл взаимосвязь философии и религии великий русский философ Вл. Соловьев (1853 - 1900).

В своих воспоминаниях о Вл. Соловьеве Александр Блок назвал его рыцарем-монахом. Это определение как нельзя более точно выразило единство мысли, волю и нравственного действия великого русского философа.

...1 марта 1881 года на набережной Екатерининского канала в Петербурге раздался оглушительный взрыв. Он разнес карету, осколками было ранено несколько людей. Среди них был российский император – Александр Второй. Вскоре он скончался. Покушение на императора организовали революционеры-народовольцы. Эти молодые люди – Желябов, Перовская, Михайлов – искренне считали, что жертвуют своими жизнями ради будущего счастья России, что смерть царя откроет путь к ее преобразению.

В газетах, на улицах, в лавках, в чиновничьих конторах, не говоря уже о дворцах, звучало и нарастало с каждым днем: «покарать царевубийцу», «никакой пощады бешеным псам», «повесить, сжечь, уничтожить без суда и следствия».

И вдруг здесь же, в Петербурге, раздаются совершенно неожиданные, ошеломляющие призывы. Владимир Соловьев обратился к новому царю – Александру III – с просьбой помиловать царевубийц. Эта просьба прозвучала в лекции, прочитанной молодым философом в здании Кредитного общества.

Когда Соловьев произнес эти слова – зал замер. Но тишина была напряженной, воздух как бы отяжелел, сгустился. Так бывает перед грозой. Все цепенеет, и вдруг грозовые разряды, сверкающая молния. Так было и здесь. Тишина разрядилась выкриками: «Тебя первого казнить, изменник». Но эти возгласы потонули в шуме восторженных приветствий, аплодисментов.

Когда Соловьев, как вспоминает современник, «высокий, тонкий, еще бледнее обыкновенного», спускался со сцены, на кафедру решительно поднялся какой-то господин – не то чиновник, не то офицер – и обратился к лектору: «Профессор, как нужно понимать ваши слова о помиловании преступника? Это вывод из вашего понимания идеи царя или это реальное требование?»

Соловьев вновь поднялся на кафедру. Чуть дрожащим, напряженным, но твердым голосом

отчеканил: «Я сказал то, что сказал. Как представитель православного народа, не приемлющего казни, царь должен помиловать убивших его отца».

Новые крики возмущения были заглушены большинством зала. Молодые люди – студенты и чиновники – подхватили Соловьева на руки и торжественно вынесли из зала. Это была высшая степень восторга, преклонения, солидарности.

Что же сказал Соловьев?

Вот это место из его публичной лекции.

«Сегодня судятся и, вероятно, будут осуждены – на смерть – убийцы царя. Царь может простить их, и, если он действительно чувствует свою связь с народом, он должен простить... Правда Божия говорит: „Не убий“.

...Если можно допускать... убийство для самообороны, для защиты, то убийство над безоружным – претит душе народа.

Не от нас зависит решение этого дела, не мы призваны судить... Но если государственная власть отрекается от христианского начала и вступает на кровавый путь, мы выйдем из него и отстранимся, отречемся от нее!»

Этот призыв Соловьева был рассмотрен не только в Петербурге, но и в других городах России, он был напечатан в подпольных изданиях на гектографе. Лучшая часть русской молодежи восторженно встретила смелые слова молодого философа. Причем ссылки на учение Христа, осуждающие убийство, нисколько не отталкивали молодых людей. В архивах сохранились письма студентов и курсисток. Вот как писали Соловьеву две слушательницы Бестужевских курсов: «Где есть выход из этого ужасного и, как кажется, безвыходного положения? Мы обращаемся к Вам, как к учителю – истинному последователю Христа».

Речь Соловьева записывали и переписывали разные люди, и поэтому многие тексты отличаются друг от друга. В одном из них прямо говорилось: «... Государственная власть отречется от Христова начала, если она произвольно вступит в круг обоюдных убийств».

А после речи Соловьев подтвердил свою правоту в письме к императору. Снова и снова пытался он убедить правителя России проявить христианское всепрощение, «совершить величайший нравственный подвиг».

Призывы философа остались без ответа. Это был в полном смысле глас вопиющего в пустыне.

Можно было ожидать, что на голову молодого проповедника добра и человеколюбия обрушатся самые грозные кары. Так оно и было бы, если бы с лекцией выступил другой человек. Но Владимир Соловьев был известен как глубоко религиозный человек, кроме того, он сын известного всей России историка Сергея Михайловича Соловьева, бывшего ректора Московского университета.

Все это было изложено в докладной записке министра внутренних дел Лорис-Меликова новому царю. Но хотя никаких мер не последовало, однако уже до конца своей недолгой жизни Соловьев испытывал подозрительность и светской, и церковной власти. В некоторых столичных кругах имени Соловьева не могли слышать спокойно, равнодушно. Он вызывал чувство страха, опасения, подчас ненависти, его считали «опасным и вредным чудаком».

Среднее петербургское общество отвергло его как чужеродное тело. Это то самое общество, которое в 90-е годы – самый пик травли Соловьева – освистало чеховскую «Чайку». Александр III, когда ему доложили, что все тот же Вл. Соловьев защищает «инородцев» от угнетения, написал резолюцию: «Чистейший психопат». А обер-прокурор Святейшего Синода Победоносцев, надзиравший не только над церковью, но и над всей духовной жизнью России, говорил, что «всякая деятельность Соловьева вредна для России и православия».

Но Владимир Соловьев шел своей трудной дорогой, не искал обходных путей. Он верил в Софию – божественную мудрость мирового устройства, он был убежден, что Истина, Добро, Красота – путеводные звезды на этом пути постижения Софии.

...Соловьев резко выделялся среди окружавших его людей. Он жил среди них, но в то же время как бы находился в другом измерении, в другом времени и в другом пространстве.

Александр Блок вспоминал о случайной встрече с философом: «Во взгляде Соловьева, который он случайно остановил на мне в тот день, была бездонная синева: полная отрешенность и готовность совершить последний шаг; то был уже чистый дух; точно не живой человек, а изображение: очерк, символ, чертеж...» Этот отрешенный взгляд мыслителя поэт почувствовал в один из дней, когда он вместе с Соловьевым оказался на похоронах.

«...Воспоминание для меня неизгладимо... – писал Блок через двадцать лет после этого дня. – ...В

бесцветный петербургский день я провожал гроб умершей. Передо мной шел большого роста худой человек с непокрытой головой... На буром воротнике шубы лежали длинные серо-стальные пряди волос. Фигура казалась силуэтом, до того она была не похожа на окружающее».

Блок передает ощущение так: «...Шествие этого человека казалось диким среди обыкновенных людей, трусивших за колесницей. Через несколько минут я поднял глаза: человека уже не было; он исчез как-то незаметно – и шествие превратилось в обыкновенную похоронную процессию».

Блок точно "выразил это общее восприятие философа – необыкновенность.

Внешность Владимира Соловьева, так поразившая молодого Александра Блока, действительно была необычной. И это отразили художники Крамской и Ярошенко, фотографы Асикратов и Здобнов, запечатлевшие философа в разные периоды его жизни. Но как бы ни отличался юный мыслитель от зрелого сорокалетнего человека – все схватывали его страстную силу, какую-то отрешенность от мира, что-то монашеское, иконописное в лице. Как будто он видел перед собой совершенно реально нечто невидимое другими людьми.

Но самый точный словесный портрет с женской пронизательностью нарисовала одна из слушательниц молодого философа. «У Соловьева, – писала она, – замечательно красивые сине-серые глаза, густые темные брови, красивой формы лоб и нос, густые темные довольно длинные и несколько вьющиеся волосы; но особенно красив у него рот, главным образом из-за слишком яркой окраски губ на мертво-бледном лице; но самое это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением, как бы не от мира сего; мне думается, такие лица должны быть у христианских мучеников. Во всем облике Соловьева разлито выражение чрезвычайной доброты. Он очень худ и хрупок на вид».

Но внешность молодого Соловьева как нельзя более точно совпадала и с представлениями обывателей о революционерах, «нигилистах». Слово «нигилизм» – отрицание всего существующего, всех ценностей культуры, морали, устоев общества – вошло в обиход после того, как оно прозвучало в романе Тургенева «Отцы и дети». Герой его – Базаров – говорил: «Мы действуем в силу того, что признаем полезным. В теперешнее время полезнее всего отрицание – мы отрицаем». – «Все?» – спрашивал его собеседник. «Все». – «Как? Не только искусство, поэзию... но и... страшно вымолвить». – «Все», – с невозмутимым спокойствием повторил Базаров.

Вот это отрицание, сам образ нигилиста вызвали настоящую бурю в России. Тургенев в одном из писем говорил о честности, правдивости, демократизме молодых людей, бросивших вызов устаревшим и обветшалым формам жизни. Русские демократы, в особенности молодежь, с гордостью называли себя нигилистами – свободными людьми. Эта свобода проявлялась и во внешних признаках.

Но, конечно, не внешние признаки отличали этих молодых людей, чувство внутренней свободы, нежелание подчиняться внешнему давлению, любым авторитетам прошлого, отсутствие трепета перед тем «а что скажет», «а что подумает». Но защитники незыблемых устоев жизни, быта ополчились на нигилистов как на бездумных разрушителей, которым не дорого ничего. Их представляли в романах, в журнальных статьях, и в университетских лекциях, и на уроках в гимназиях какими-то варварами, противниками морали, искусства. А совсем уже примитивные обыватели судили только по внешности.

Об этом остроумно писал замечательный русский писатель Н. С. Лесков в рассказе «Путешествие с нигилистом». «...Пассажиры принимают своего собеседника – соседа по вагону – за „нигилиста“, „разрушителя основ“. Как же – все признаки налицо – длинные волосы, очки, „неблагоданеренная фуражка“. Пассажир же оказался... прокурором».

Так и юный Соловьев – небрежная одежда, длинные волосы, никакого почтения к моде, внешней благопристойности, следование своим убеждениям, как бы их ни воспринимали окружающие.

Но так же убежденно, как в отрочестве выбрасывал иконы из окна и ломал крест на кладбище (был и такой эпизод, о котором рассказывали очевидцы), студент Соловьев увлекся историей христианства.

И уже читал не только Дарвина, Фейербаха, Писарева – кумиров своей юности, но и Библию, и отцов церкви. Примерно к двадцати годам Соловьев стал «другим» – человеком убежденным не только в божественном творении мира, но и в реальности божественной силы, определяющей все мироустройство, в том числе и жизнь отдельного человека, части этого мира. Однако как бы ни изменялись взгляды Соловьева, неизменным оставалось одно – внутренняя свобода, никакого слепого, бездумного преклонения ни перед людьми, ни перед любыми идеями.

И это качество Соловьева-человека и Соловьева-мыслителя сложились в юности, и он пронес его через всю свою такую недолгую жизнь.

Прекрасно сказал об этой юношеской «нигилистической» закваске не раз споривший с Соловьевым русский философ Василий Васильевич Розанов. Он писал, что у зрелого Соловьева «из-за священника и

профессора вырывалась личность журналиста. В образе мыслей, а в особенности в приемах его жизни и деятельности была бездна „шестидесятых годов"... И с людьми 80 - 90-х годов он уже значительно расходился... В этом втором поколении было заметно менее желание действовать, а Соловьев не умел жить и не действовать».

В. С. Соловьев вырос в семье известного историка С. М. Соловьева получил всестороннее образование: после окончания с золотой медалью гимназии в 1869 году поступил в Московский университет. Совсем молодым человеком – в 21 год – защитил магистерскую диссертацию. А еще через несколько лет – докторскую.

Но профессорская карьера не привлекала молодого талантливого ученого, университетские рамки были ему тесны. Соловьев стремился к свободной деятельности лектора, литератора, проповедника своих идей. И он прожил свою жизнь именно таким человеком. «Рыцарь-монах» – так озаглавил свои воспоминания о Соловьеве поэт Александр Блок. Это очень точное определение. Рыцарское служение философии и религии, скромность и бескорыстие отличали этого человека, не имевшего ни дома, ни семьи, жившего то в Москве, то в Петербурге, то за границей и всегда сохранявшего верность своим убеждениям.

Самую полную характеристику личности философа мы находим в воспоминаниях его друга – Лукьянова, поведавшего о сложности и противоречивости личности В. Соловьева в книге «О Вл. Соловьеве в его молодые годы».

Действительно, – глубокая религиозность и полное свободомыслие. Напряженная сосредоточенность мощного ума и простота, общительность. Самобытность мысли и способность воспринимать воззрения других людей. Сознание трагизма жизни – и юмор, «светлая веселость».

Владимир Соловьев получил три высших образования. Причем все это свершилось почти одновременно, и к двадцати годам он уже был свободен от всяких учебных обязанностей, обязательств. Как уже говорилось, после гимназии он поступил на физико-математический факультет Московского университета. Прочился там около четырех лет и одновременно посещал лекции на историко-филологическом факультете, а летом 1873 года сдал экзамены за полный курс этого факультета. И в то же самое время как вольнослушатель посещает все лекции по философии и богословию в Московской духовной академии. Причем не просто находится в стенах этой академии. Он становится глубоко религиозным человеком. Увлеченно читает богословскую литературу, сочинения «отцов церкви», пишет сочинения по религиозной философии.

Ценнейшее качество философии Соловьева – отсутствие узости, односторонности. Как точно подметил его друг Е. Трубецкой, Соловьев никогда не был ни западником, ни славянофилом, ни либералом, ни консерватором, ни социалистом, ни индивидуалистом, ни приверженцем одностороннего идеализма или материализма. Противник насильственных революционных действий – он высоко ценил – и уважал Чернышевского, осужденного царским судом. Верующий христианин, он находил положительные стороны и в мусульманской религии – исламе, и в еврейской религии – иудаизме, и в языческих религиях Востока. Религиозный философ – он высоко ценил открытия, осуществленные в конкретных естественных науках. Всякий узкий догматизм, когда человек только свою идею считает единственно истинной, отвергая все остальные, Соловьев считал идолопоклонством.

Путь Соловьева к целостной религиозной философии был сложным.

...Глубокий и сложный мир будущего философа раскрывался в его письмах близким людям.

Письма к Екатерине Селевиной позволяют нам приоткрыть завесу этого мира. 28 писем сохранились, дошли до нас.

Катя Селевина была двоюродной сестрой Владимира Соловьева. Она рано потеряла родителей и воспитывалась в семье Соловьевых. Владимир был уверен, что станет мужем Екатерины. Но на пути встали его родители. Они как могли противились отношениям молодых и тем более планам Владимира. Мечты и надежды не сбылись, но дружба, любовь, доверие не прошли даром. «Прощай, моя дорогая, – пишет он в одном из писем, – с истинной любовью твой Владимир Соловьев».

Свои искания, свои поиски ответа на самые трудные жизненные вопросы Владимир Соловьев раскрывает в откровенных и глубоких письмах Селевиной. «Конечно, – писал он ей о религиозной вере, – не много нужно ума, чтобы отвергнуть эту веру – я ее отрицал в 13 лет. С другой стороны, мы знаем, что великие мыслители – слава человечества – были истинно и глубоко верующими... Известны слова Бэкона – основателя положительной науки: „Немножко ума, немножко философии удаляют от Бога, побольше ума, побольше философии опять приводят к нему”».

Отношение к религии – переход от детской восторженной религиозности к юношескому

максимализму и нигилизму и затем – к осмысленной вере – все это происходило у Соловьева бурно, катастрофично, как результат глубокой внутренней работы.

Если не верить в Бога, то проявлять это в самых решительных формах, а если верить, то столь же безотчетно, не задумываясь над тем, а «что скажут окружающие».

Да и в старших классах гимназии, и на первых курсах университета юный Соловьев увлекался естествознанием и, отвергая религию, противопоставлял ей «положительные знания». Очень интересен рассказ друга детства Соловьева, впоследствии знаменитого философа Льва Лопатина. Воспоминания его были напечатаны в 1911 году. Он писал о Соловьеве: «Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типичный нигилист 60-х годов... Его собственные идеалы в то время носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю». Впоследствии Владимир Соловьев вспоминал об этих увлечениях в автобиографическом рассказе «На заре туманной юности», где речь шла о развитии будущего философа с одним, как он писал, «провинциальным нигилизмом самого яркого оттенка». Мы были вполне согласны в том, рассказывал Соловьев, что «существующее должно быть в скорейшем времени разрушено». Но будущее представляли по-разному: собеседник философа полагал, что за разрушением наступит земной рай, где не будет бедных, глупых и порочных. Я же утверждал, говорит Соловьев, что его взгляд недостаточно радикален, что не только земля, но и «вся вселенная должна быть коренным образом уничтожена. Что если после этого будет какая-либо жизнь, то совершенно другая жизнь». Середины молодой философ не знал. Постепенно – уже в университете – лет девятнадцати, Соловьев как бы по-новому воспринимает религиозную веру. Не внешние обряды, не праздники, не посты, не посещения молебнов, а глубокие размышления древних религиозных книг и сочинений отцов церкви привлекали молодого студента-естественника. Он приходит к выводу, что окружающий нас мир со всем его злом и несовершенством, со всеми страданиями и неправдами никак нельзя считать идеальным и конечным состоянием. Этот мир должен когда-то окончиться. Он должен преобразоваться. Такое преобразование, полагал юный Соловьев, должно быть результатом коллективной работы человечества при содействии Бога. И это убеждение во всемогуществе Бога, в его творческом всеилии, в несовершенстве земного мира людей сохранилось и укрепилось на протяжении недолгой жизни философа.

Если человек с умом поверхностным и ограниченным, рассуждал Соловьев в одном из писем, то он так и останавливается на личном отрицании своей детской веры в полной уверенности, что сказки его няnek или школьные фразы катехизиса и составляют настоящую религию, настоящее христианство.

Анализируя свой духовный опыт, девятнадцатилетний Владимир Соловьев пишет Екатерине Селевиной, что, отвергнув детскую наивную веру, «многие и останавливаются на такой свободе ото всякого убеждения», впоследствии становясь «практическими людьми или мошенниками». Думающий человек, расставшись с этой наивной верой, идет дальше, обращается к науке. Но положительные науки (имеются в виду отдельные естественные науки) не способны охватить действительность в целом, они знают лишь одни факты и больше ничего. Истинный же смысл факта, полагает Соловьев, объяснение природы и человека – это наука дать не может. Не может этого дать и философия, она заключает в себе лишь идеальный мир понятий, она далека от действительности. Таким образом, живого убеждения ни наука, ни философия дать не могут. Где же опора? Наступает пустота внутри, тьма, смерть при жизни, признается Соловьев. Но мрак этот есть начало света. Потому что когда человек вынужден сказать: «Я ничто», – он этим самым говорит: «Бог есть все». И в одном из последних писем Соловьев приходит к такому уже точно сформулированному выводу: человек относительно религии проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры; затем вторая пора – развитие рассудка и отрицание слепой веры и, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума. Этот вывод девятнадцатилетнего юноши мог быть повторен и через десять, и через двадцать лет уже зрелым Соловьевым-философом. Этой сознательной, основанной на разуме вере он и посвятил всю свою дальнейшую теоретическую деятельность.

Глубокая, искренняя религиозность Вл. Соловьева не может и не должна вызывать какое-то недоверие к его философии, сомнения в ее глубине, как это и имело место в нашей литературе многие десятилетия. Об этом прекрасно говорил Алексей Федорович Лосев, недавно умерший, старейший советский философ, ученик Лопатина, одного из последователей Соловьева: «Исследователь не имеет права отвергать великих людей прошлого за их несовременные для нас убеждения и настроения или за одну их общественно-политическую деятельность. Если отвергать Вл. Соловьева за то, что он был

верующий христианин, то тогда придется отвергать и Ньютона за то, что он снимал шляпу, произнося имя Божие, и Дарвина за то, что он был церковный староста, и Менделеева за то, что он тайный советник, и рефлексологию Павлова за то, что Павлов ходил в церковь». Но глубокая религиозность не мешала Соловьеву входить в острый конфликт с официальной церковью.

Так же и церковное начальство с подозрением, даже с неприязнью относилось к трудам глубоко верующего Соловьева. Многие вызывало эти чувства неприязни – и независимость Соловьева, не признававшего никакой слепой, нерассуждающей веры в авторитеты любых самых высокопоставленных чиновников, и свободолюбие философа, не терпевшего произвола и насилия над личностью, и его призывы к веротерпимости, осуждение любых преследований за веру – будь то католики, или иудеи, или сектанты. Глубокая религиозность Вл. Соловьева была содержанием его духовного мира, а не чем-то показным. Обратимся к письмам философа.

Вот письмо Соловьева Толстому, датированное летом 1894 года. По внешним признакам обычное письмо из переписки двух хорошо знакомых людей. «Дорогой Лев Николаевич», – начинается оно. Да и кончается, как это принято у двух образованных деликатных русских людей: «Если Вам неохота или некогда писать, то подожду свидания. Будьте здоровы, сердечно кланяюсь Вашим всем. Искренно Вам преданный Влад. Соловьев». И обратный адрес, характерный для конца прошлого века: Петербург, у Синего моста, Вознесенский проспект (казармы, квартира военного следователя).

...Одно из многих временных пристанищ бездомного философа. Но о чем же это пространное письмо, такое по началу и по окончанию традиционное? О воскресении Христа. Вот не то что главная, а единственная тема, которая развернута Соловьевым во всем блеске аргументации и убеждения.

Как известно, в Новом Завете – Евангелии – главной книге христианства – воссоздана история жизни и смерти Иисуса Христа, рассказанная апостолами – его учениками. В одном из этих рассказов поведено о том, что после своей мученической смерти – распятия на кресте – Иисус Христос воскрес. Тем самым подтвердилась вера в его бессмертие. Победа духовного начала над материальным, духовной жизни над физической. Убеждение в реальности этого воскресения пронизывает все христианское вероучение. Лев Толстой искренно придерживался евангельской морали, ее призывов к добру и справедливости, но сомневался в факте воскресения Христа «из мертвых». Владимир Соловьев был глубоко убежден в реальности этого чуда. Причем он допускает существование чудес, т. е. чего-то небывалого, впервые случившегося, и находит убедительные доводы в пользу своей этой веры в чудо. Разве не чудо, спрашивает он, появление первой органической клеточки среди неорганического мира? Или появление животного среди первобытной растительности? Или первого человека среди орангутангов? В этих чудесах не сомневается естественная история, пишет он, так же несомненно и чудо воскресения для истории человечества. Но Толстой продолжал сомневаться. И один из его доводов против воскресения Соловьев признал «оригинальным и серьезным возражением». Лев Толстой полагал, что если признать воскресение и, следовательно, особое, сверхъестественное значение Христа, то это заставит христиан полагаться не на свою собственную нравственную работу, а на таинственную силу сверхъестественного существа. Иначе говоря, он опасался бездействия, пассивности, лени души, стремления переложить собственный труд на чьи-то плечи. Это серьезная опасность, она ведет к воспитанию людей бездеятельных, покорных, такими легко управлять, их можно направить в любую сторону. Раз нет собственных убеждений, подчиняются чужим.

Соловьев принял это опасение и пояснил, как он понимает «искреннюю и добросовестную» христианскую веру. Христос, хотя и воскресший, пишет философ, ничего окончательного для нас без нас самих сделать не может. Вот именно «без нас» ничего не может произойти. Так что никакой пассивности быть не должно. Христос, этот «первенец из мертвых», по словам Соловьева, указатель пути, вождь и знамя для деятельной жизни, борьбы и совершенствования.

Сила ума Соловьева, его умение убеждать читателей и слушателей поражали современников. Сохранилось живое свидетельство одного из них: «Удивил нас Соловьев, – пишет он, – разговорился вчера. Ума – палата. Блеск – невероятный... Лицо вдохновенное, глаза сияют. Очаровал нас всех. Но... доказывал он, положим, что дважды два четыре. Доказал. Поверили в него, как в Бога. И вдруг – словно что-то защелкнуло. Стал угрюмый, насмешливый, глаза унылые, злые. „А знаете ли, – говорит, – ведь дважды два-то – не четыре, а пять". – „Бог с Вами, Владимир Сергеевич! Да Вы же сами нам сейчас доказали..." – „Мало ли что «доказал». Вы послушайте-ка..." И опять пошел говорить... Чувствуем, что это шутка, а жутко как-то. Логика острая, резкая, неумолимая, сарказмы страшные ... Умолк – мы только руками развели: видим, действительно, дважды два – не четыре, а пять».

В каждом человеке, а особенно в тех людях, которые принадлежат к интеллигенции, к мыслящей

части общества должен происходить внутренний душевный процесс. В чем же он состоит? Соловьев отвечал прямо и решительно: необходимо освобождение «от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову».

Философ был убежден, что никакие определения человека – как мыслящего существа или представителя высших млекопитающих, или сына своего времени и сословия, не могут дать цельного и полного представления о нем. Соловьев всегда стремился преодолевать любую односторонность, в чем бы она ни проявлялась. Так же он подходил и к пониманию человека, всегда отыскивая все новые и новые черты в нем.

Сохранилась интересная запись в лекции, прочитанной молодым Соловьевым на высших женских курсах.

«В ожидании его первой лекции, – вспоминает Е. Поливанова, – у нас было необычайное оживление. Я видела реально высокую и очень худую фигуру и густые темные волосы. Раздался голос звучный, гармоничный, какой-то проникновенный...» Все слушательницы запомнили лекцию, долго ее обсуждали. Речь шла о человеке. Соловьев напомнил, что Аристотель в IV веке до нашей эры говорил о человеке, что он животное общественное. Но это не так, замечал Соловьев, не в этом свойстве особенность человека. Ведь общественность, конечно, в своеобразной форме, свойственна и многим другим живым существам, даже больше, чем человеку. Особенность же человека в другом – только ему присуще развитие индивидуальной, личной жизни. Кроме того, как точно подметил Соловьев, человек имеет способность смеяться. Это качество животным не дано. Они не отделяют себя от окружающей их физической природы. Человек же способен отделить себя от любого явления или предмета. Он может отнестись к ним критически. Если они, эти явления или предметы, не соответствуют его идейным представлениям – он смеется.

Животные берут все то, что дает им видимая природа, не спрашивая: отчего? откуда? Человек не довольствуется чисто внешней видимостью – он стремится доискаться до глубины, до сущности и приходит к выводу, что видимый мир призрачен, за ним лежит какое-то другое бытие. Нечто невидимое, неосязаемое, но тем не менее реально существующее. Ведь геометрия изучает квадрат или треугольник вообще, устанавливает их свойства. Но ведь, если задуматься, треугольника или квадрата вообще не существует. Есть реальные квадраты – они либо начерчены на доске, вычерчены на бумаге, выложены из палочек, сколочены в виде оконной рамы. Но ведь математика имеет дело не с каждым из этих квадратов, а с квадратом, как бы отвлеченным от всех видимых свойств... У человека, делает вывод Соловьев, есть потребность войти глубже в этот невидимый мир. А сам он, человек, принадлежит двум мирам: миру физическому, так сказать, ближайшему, и другому миру – истинно сущему. И так во всем. Это неуклонное стремление человека раскрывать глубинную, скрытую природу вещей, доходить до самой их сути.

Не отнять у человека этого извечного стремления к познанию сущности бытия. Оно-то и делает человека человеком.

Слушательницы запомнили заключительные слова лектора – лучше быть несчастным Сократом, чем счастливой свиньей, лучше быть даже больным человеком, чем здоровой скотиной.

Мысли, выдвинутые в этой лекции, он углублял и развивал всю последующую четверть века, которые были отпущены ему судьбой. Это стремление философа утвердить человеческое в человеке, право его на познание всего до конца, на сохранение своего личного, индивидуального мнения, на противодействие любым попыткам превратить его в бездумную «счастливую свинью», довольную кормом и теплом, – все это постепенно проникало в души российских читателей Соловьева. К сожалению, их было меньше, чем должно было быть. Но мысли, запечатленные в слове и тексте, не пропадают. Даже загроможденные тысячами ненужных слов и книг, этим «информационным шумом», они живут как слабый, мерцающий огонь, чтобы все равно разгореться при первой возможности. Так произошло с идеями и сочинениями Владимира Соловьева.

...Поливанова была близким другом Владимира Соловьева, но не решилась стать его женой. До конца своих дней Владимир Соловьев остался одиноким.

В тот же вечер Поливанова записала в своем дневнике: «Лучше, выше, великодушнее, добрее человека я не знаю и вообразить не могу. И я его люблю, но не той любовью, как он хочет... Я верю в его будущее и только мне больно, что я ничтожный камешек, который попался ему на пути... Господи, дай ему счастье, силу, славу, все, все! Зачем нас свела судьба, неужели для того, чтобы зло посмеялась над нами? Что мы сделали? В чем виноваты? За что эти страдания? Ему – неужели за то, что он любит, мне – за то, что не могу любить?»

Выше всех житейских благ спокойной, размеренной жизни Соловьев ставил душевное беспокойство, стремление к беспокойному постижению мира, людей, его населяющих.

К этим выводам Соловьев пришел не только теоретически. Казалось бы, философ – человек, оторванный от житейских мелочей, на самом деле он был тонким наблюдателем, видел детали жизни и в России и на Западе.

В языке Соловьев совершенствовался, разговаривая с уличными мальчишками и чистильщиками сапог. Один из современников философа замечает, что Соловьев «прославился сердечным отношением к извозчикам, к уличным попрошайкам, к миру убогих и униженных» в Лондоне.

Но кое-что ему не нравилось в Лондоне. Например, как он сообщает матери, «необходимость таскать всюду на своей голове огромной величины цилиндр, так как ходить здесь по улицам без цилиндра почти все равно что без штанов».

В. Соловьев выезжал за пределы России, и пребывание в Лондоне и в Египте оставило у него память на всю жизнь.

Из Англии Владимир Соловьев направился в Египет. Он давно ожидал этой встречи со страной, где сохранились безмолвные свидетели одной из древнейших мировых цивилизаций. Сфинксы, пирамиды, да и сама пустыня – они были безмолвны для тех, кто не чувствовал дыхания истории, кто смотрел на пустыню как на мертвые пески и на сфинксов как идолов языческих времен. Соловьев чувствовал этот живой, но скрытый мир. В Каире он изучает различные мусульманские секты, ищет древние следы христианства, возникшего в Палестине и разлившегося по странам Ближнего Востока. А главное, Соловьев, по его словам, «внемлет пустыне». Однажды вместе с группой встреченных им соотечественников Соловьев отправился в глубь пустыни. Костюм путешественника был совершенно необычен в здешних местах. Кочевники-бедуины приняли его за дьявола-шайтана. Действительно, из-под высокого цилиндра, в котором Соловьев раньше разгуливал на берегах Темзы, выбивались длинные волнистые волосы, развевающаяся крылатка напоминала о крыльях за спиной, а на ногах – похожие на дьявольские копытца – тонкие бальные ботинки. Естественно, что этого необычного пришельца из другой цивилизации коренные жители пустыни связали и уложили в пески.

Наступила ночь, когда особенно остро чувствуется грозное безмолвие и необъятность пустыни. Именно тогда Соловьеву явилось видение, о чем он впоследствии писал и в прозе и в стихах, – видение Софии – мудрости в женском облике.

*И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.*

*Что есть, что было, что грядет вовеки,
Все обнял тут один недвижный взор.
Синеют предо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было
Одним лишь – образ женской красоты!
Безмерное в его размер входило...
Передо мной, во мне – одно лишь Ты.*

Впоследствии он писал: «Я, Владимир Соловьев, уроженец Москвы, призывал Тебя и видел Тебя трижды: в Москве в 1862 году, за воскресной обедней, будучи девятилетним мальчиком; в Лондоне, в Британском музее, осенью 1875 года, будучи магистром философии и доцентом Московского университета; в пустыне близ Каира, в начале 1876 года».

*Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества,
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества.*

На всю жизнь запомнились ему часы, проведенные над книгами в круглом зале библиотеки

Британского музея. В книгах по истории культуры и религии, в сочинениях отцов церкви, в трудах древних и новых философов Соловьев искал материал для собственных раздумий о мире и человеке.

Впоследствии в поэме «Три свидания» он писал:

*Забуду ль вас, блаженные
Не призраки минутной красоты,
Не быт людей, не страсти, не природа -
Всей, всей душой одна владела ты.
Пусть там снуют людские мириады
Под грохот огнедышащих машин,
Пусть зиждутся бездушные громады, -
Святая тишина, я здесь один.*

Кто это Она, которая виделась философу и в египетской пустыне, под Фивами, и в лондонской библиотеке? Это София, премудрость Божия, воплощение всеединства и вечности. Именно София противостоит Хаосу – размежеванию, разделению, этой антитезе порядка, космоса.

Все это не было для Соловьева сухим, извлеченным знанием, доступным лишь рассудочному выведению одного из другого, наподобие математических формул. Философ был человек совершенно особой, редчайшей впечатлительности. Перед ним вставали в реальном обличье образы, до которых никогда не доходило воображение большинства людей.

Один из друзей Соловьева – Василий Величко – рассказывал, как они ехали ночью по дороге в Карелии, где тогда жил философ. Сияла луна. Синеватый снег сверкал миллионами алмазов, щебетали синицы и снегири, как весной. Воздух был полон ароматом хвойного леса, свежего снега. Я невольно спросил Соловьева, вспоминал Величко: «Видишь ли ты Бога?» Владимир Сергеевич точно в полусне отвечал: «Вижу Богиню, мировую душу, тоскующую по Единому Боге». И он погрузился в свое созерцание. А рассказчик вспомнил о картине знаменитого в конце прошлого века немецкого художника Арнольда Беклина – «Дух природы». Прекрасная женщина-богиня, поднятая над поверхностью моря. В руке ее светильник с колеблющимся на ветру пламенем. Так или не так представлял Соловьев Софию – никто не знает, но то, что он ощущал реальность этой всеобъемлющей божественной мудрости, – бесспорно.

Вера в Софию – божественную мудрость – одухотворяла все философское учение Соловьева, она определяла ее глубоко человеческий смысл, наполняла им самые отвлеченные богословские и логические суждения и категории.

Этот образ женской красоты, «вечной подруги» «золотистой лазури» не должен вызывать у нас какой-то внутренний протест. Нельзя ко всему прилагать комнатный здравый смысл: «Этого не может быть». Ведь Иван Карамазов у Достоевского беседует с чертом, в трагедии Шекспира принц Гамлет разговаривает с тенью своего умершего отца, «вьются бесы» в известном стихотворении Пушкина, мировой хаос завывает в печной трубе у Тютчева. Встают покойники вдоль железной дороги у Некрасова, демон клянется у Лермонтова. Эта мировая символика позволяет глубже проникнуть сквозь внешнее, видимое, осязаемое, постичь внутреннюю сущность, предсказать будущее. Так и София у Соловьева – единство духовного и материального, позволяющее не только умом понять, но и почувствовать идеальную сущность и красоту единого мира.

Вл. Соловьев кратко и точно поэтически выразил сущность своего миропонимания – признание первичной идеальной божественной природы бытия и обманчивость, недостаточность, мимолетность чувственного восприятия:

После всех бурных споров, размышлений о судьбах России, Востока и Европы он пишет свое последнее стихотворение о колокольчиках:

*В грозные, знойные
Летние дни –
Белые, стройные
Те же они.*

*Признаки вешние
Пусть сожжены.*

*Здесь вы нездешние
Верные сны.*

*Зло пережитое
Тонет в крови.
Всходит омытое
Солнце любви.*

*Замыслы смелые
Крепнут в груди.
Ангелы белые
Шепчут: иди.*

*Стройно-воздушные
Те же они
В тяжкие, душевные
Грозные дни.*

Это было написано 8 июля 1900 года. А 21 июля его не стало. Но мысли и мечты человека, настоящего рыцаря, о добре, которое должно противостоять злу во всех его формах, о солнце любви остались навсегда с человечеством. Белые ангелы Соловьева не дадут забывать об этом.

*Милый друг, иль ты не видишь
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?*

*Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?*

Мировой процесс – это, по существу, процесс собирания Вселенной, восхождения к единству, к всеединству. Так считал Вл. Соловьев. От минерального царства – к растительному, от него – к животному, затем наступает природно-человеческое царство и, наконец, царство духовно-человеческое, которое можно назвать «царством Божьим». Иначе говоря, совершается и завершается единение мира с Богом. И осуществляет это единение сам человек. В этом его спасение, в этом его великая миссия как духовного центра мироздания. Он как бы соединяет весь мир от низших его ступеней до высших с Богом. Тем самым совокупное человечество переходит в новое, высшее состояние, оно становится богочеловечеством. Идеальное сочетается с материальным. Как писал Соловьев, необходимо проводить «дух во все области человеческой и природной жизни, чтобы сомкнулась через нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землею».

В основе философского учения В. Соловьева – идея всеединства. Он был убежден, что все имеющиеся философские учения страдали односторонностью.

Так, эмпиризм ограничивается только видимым, тем, что воспринимается органами чувств, он не позволяет проникнуть в глубь явлений, недооценивает возможности разума, рационального постижения мира.

В то же время рационализм, хотя и признает роль разума, однако также страдает односторонностью, игнорирует материальную сторону жизни, все то, что дано человеку его чувствами. То же самое и в понимании общественной жизни. Если учитывать значение одной лишь экономики и связанной с ней политики, представление о человеческой жизни будет неполным, односторонним.

Философия всеединства была для Соловьева средством постижения мира, его всестороннего познания. Она включала в себя три вида знания – научное, философское, богословское. Каждый из этих видов выполнял определенную функцию, но ни один из них не был сам по себе доступным, полным. Только их синтез вел к действительному познанию мира и представлял собой «целое знание». Научное

познание – это опытное знание, творчество. Философское – умозрительное познание, ему соответствует воображение. Особое место занимает знание богословское. Это мистическое знание, ему соответствует вера. Именно вера позволяет убедиться, удостовериться в объективном существовании того, что мы стремимся познать. Соловьев был убежден, что вера – необходимый и неотъемлемый компонент познания, только она и может привести нас к убеждению в том, что существует божественное начало и внешний мир. «Что Бог есть, – пишет Соловьев, – мы верим, а *что* он есть, испытываем и узнаем. Такое понимание веры как основы убежденности в существовании Бога и мира несколько расходилось с традиционными представлениями религии, для которой вера это нечто абсолютно сверхъестественное. В философии же всеединства, которую от Соловьева восприняли религиозные философы начала XX века, вера выступает в единстве и с философией и с наукой. Поистине мистика Соловьева нетрадиционна. В то же время философ как бы синтезировал весь опыт истории мысли.

Характеризуя истоки соловьевской философии всеединства один из ее последователей С. Булгаков писал: «...Нет ни одного великого философского и религиозного учения, которое не вошло бы как материал в эту многогранную систему: философия греков, находящая свое историческое завершение в Платоне, и неоплатонская, буддизм и христианство, каббалистическое учение – всему отведено свое место».

Созданный Богом мир, полагал философ, это бесконечный мировой процесс непрерывного развития, совершенствования. И человек в этом процессе – не безличный элемент, а тоже творец, точнее, сотворец, он участвует в просветлении Хаоса, в достижении гармонии. Значит, человек не подавляется миром, не теряется в нем, как ничтожная песчинка; он – часть, пусть небольшая, но необходимая часть мировой гармонии, истинного «всеединства». «Я называю, – писал Вл. Соловьев, – истинным или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех... Истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них, как полнота бытия». Такое единство он противопоставляет ложному, подавляющему все входящие в него элементы. Единство, основанное на подавлении, – это пустота. Человек – творец, он тоже участвует в просветлении мира, придании ему порядка. Каким же образом? Утверждая красоту. Красоту, противостоящую безобразию, уродству, грязи во всем – в природе, в отношениях людей между собой, да и в собственной душе. Но красота, очищение от всего уродующего и природу, и человека, – это не самоцель. Утверждение красоты неразрывно связано и с поисками истинного, правдивого знания, и с добром, нравственностью. Именно поэтому спрашивает философ: «Но, может быть, знать истину и осуществить идеал добра можно и без красоты? Добро не нуждается в красоте – не так ли?» И отвечает на этот побуждающий к мысли вопрос: «Но будет ли в таком случае полно само добро? Ведь оно состоит не в торжестве одного над другим, а в солидарности всех. А могут ли из числа этих всех быть исключены существа... природного мира? Значит и на них нельзя смотреть только как на средства или орудия человеческого существования?..»

Чтобы творить добро, человек должен быть свободным. Без этой свободы человек не может успешно осуществлять свою главную цель – «соединить небо и землю», Бога с мертвой материальностью. Именно поэтому человек рассматривается как существо духовно-активное в любом случае.

Идея всеединства далека от пассивности, созерцательности. Вл. Соловьев был убежден в том, что истинная философия – а именно так и представлялась философия всеединства – призвана воздействовать на действительность, более того, направлять человеческий дух на преобразование внешнего мира. Христианство, как религия богочеловеческая, замечал Вл. Соловьев в одном из писем, предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. Философ был убежден, что действительность несовершенна, и человек, приобщенный к божественному творчеству, не может быть равнодушным к этому несовершенству. «Сознательное убеждение, – писал Соловьев, – в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано... Пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразить его».

Проблема человека – органическая часть философии Вл. Соловьева. В «Чтениях о Богочеловечестве», в лекции «Исторические дела философии» Соловьев развивает мысль о том, что философия утверждает духовно свободного человека. Она дает ему внутреннее содержание, освобождает человеческую личность от внешнего насилия. Эту роль философия выполняет, «низвергая всех ложных чужих богов» и тем самым освобождая душу для откровений истинного божества. Иначе говоря, философия призвана дать человеку внутреннюю опору, позволяя созерцать идеальное духовное царство. Но это состояние также не может внедряться насильно, оно должно быть свободно избрано

человеком. Соловьев утверждает важную мысль о духовной свободе человека, о том, что человек не должен быть рабом никакой ограниченности, даже самой высокой, он не должен быть ограничен никакими границами. Все «блага и блаженства на земле», утверждает Соловьев, должны быть добыты человеческой душой в результате свободной воли, собственного внутреннего стремления, а не под влиянием любых внешних сил. В этих суждениях русского философа очевидна связь с идеями Канта, с его учением о свободной воле, о том, что человек никогда не должен быть средством для достижения самых великих и гениальных целей. Но Соловьев существенно развивает и углубляет кантовскую антропологию, его философия человека свободна от жестких формальных характеристик, категориальных схем. Философия для Соловьева – это вечное искание духовной свободы. Соловьев выходит здесь за рамки не только традиционной философии, но и традиционной христианской.

Нравственная оценка, отношение к добру и злу всегда были главными для Соловьева. В этой своей оценке он не знал никаких отступлений, никаких компромиссов. Из года в год он, не обращая внимания на все журнальные нападки, насмешки, оскорбления, стремился доказать, что есть Добро и есть Зло и смешивать их нельзя. Безбоязненно выступал он против самодовольных «патриотов», которые отвергали общечеловеческую справедливость, истину во имя, как говорил Соловьев, «национального своекорыстия». До сих пор мы думали, рассуждал он, что существенное различие не только между врагами, но и между людьми состоит в том, что одни из них хороши, а другие плохи, одни честны, а другие бессовестны, одни умны, а другие глупы, – а никак не в том, что одни из них немцы, а другие французы или русские.

Мы верили, говорил Соловьев, что «солнце правды» так же освещает все народы без различия, как и солнце физическое. Именно поэтому Вл. Соловьев, высоко ценя Н. Данилевского, в то же время выступил с критикой его концепции локальных цивилизаций. Мир идет к единству, был убежден Вл. Соловьев.

Общество, по Соловьеву, – это внутреннее, свободное согласие всех. Таков один из самых ценных уроков философии русского мыслителя. Отсюда следовал другой вывод – осуждение плутократии, власти денег и имущественных благ и богатств. «...Если современное состояние цивилизованного общества, – писал Вл. Соловьев, -вообще говоря, есть ненормальное в нравственном смысле, то виной этого не то или другое социальное учреждение, безразличное само по себе, а общий принцип современного общества, в силу которого оно все более и более превращается в плутократию, т. е. в такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству. Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в высшую, господствующую».

Чтобы понять сущность истории человеческого общества, полагал Соловьев, необходимо выделить в ней основу, ядро. Такой основой и является не экономика и не политика, а сам человек как существо, духовно связанное с Богом, как необходимый элемент нераздельного существа Бога и Мира.

В философской поэзии Соловьева прозвучали глубокие историософские идеи – его предчувствие новых волн иноземных нашествий на Россию, угрозы ей с Востока, необходимость определить направление исторической ориентации России.

*Панмонголизм! Хоть слово дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбиной божией полно.*

.....
*... Как саранча, неисчислимы
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на север племена.*

*О, Русь! забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.*

*Смириться в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.*

Россия должна определить свое реальное место в битвах веков:

*О, Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята,
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?*

Эти стихи, полные глубины и исторических предчувствий, оказали определяющую роль в создании Александром Блоком «Скифов». Об этом напоминает не только эпитафия: «панмонголизм», но и многие идеи и темы.

Отсюда следовал прежде всего вывод – и его определяет сам Соловьев с предельной точностью: «мир не может быть спасен насильно». Иначе говоря, только сознательное убеждение каждого человека способно призвать его к добрым делам. Никакого насилия над человеком быть не должно, даже во имя самых высших целей. Как говорится, «в рай палками не загоняют». Эти его идеи определили многие, как будет показано в последующих главах учебного пособия, ведущие черты русской социально-философской мысли начала XX века. Из рассуждений философа следовало и то, что в триединой формуле «Истина – Добро – Красота» нельзя выхватить один элемент и забыть про остальные. Истина, наука без морали и эстетики, превращается в сухое безразличное знание. Такое знание, при всей его истинности, может быть превращено во зло. В газовые камеры и лагеря смерти, в атомные бомбы, сброшенные на мирные города.

Добро же, мораль, не связанные с истиной и красотой, попросту бессильны. Это проповедь, обращенная в пустоту. Она лишена связи с миром, с людьми, она не может проверить свою истинность или ложность и поэтому бесполезна. А искусство, оторванное от знания и морали, разве оно может спасти мир, помочь людям? Соловьев говорил, что сторонники искусства только унижают искусство, они делают его похожим на «ту работу фабричного, который всю жизнь должен выделывать только известные колесики часового механизма, а до целого механизма ему нет никакого дела».

Все, что нарушало принципы нравственности, вызывало живой протест Соловьева: и расправы над революционерами, даже чуждыми ему по духу, и угнетение различных наций, и преследование людей за веру – сектантов, католиков. Эти его идеи были воплощены в труде «Оправдание добра».

Соловьев не останавливается перед критикой церкви и правительства. А в голодном 1891 году, тяжело переживая страдание русского народа, даже мечтает о народном бунте.

Были годы, когда над философом сгустились тучи. «Не желаю преувеличивать, – пишет он из-за границы одному из своих корреспондентов, – но кажется, мне не миновать на этот раз почетного конвоя».

Но было бы неппростительной ошибкой представлять Соловьева революционером в обычном смысле этого слова. Он был им – революционером в области духа, человеком, который выше всего ставил единство знания, веры, красоты с Добром, с принципами нравственности, не знающей исключений. Ни один человек, ни один народ, ни одна группа людей, если они никому не причиняют зла, не должны страдать. Но Соловьев в то же время отвергает идею насилия, даже во имя освобождения людей, изменения характера строя. И в этом он существенно расходится с русскими революционерами, проповедуя смирение, аскетизм, а не насилие во имя социализма, который для Соловьева ничем не отличается от ненавистного буржуазного строя с его господством материальных интересов и все той же несправедливостью.

В равной степени Соловьев отвергал и капитализм и революцию. Счастья людям они не принесли и не принесут, полагал он. Спасение – только в вере, надежда – только на Бога. А на Земле нет для нее опоры. Философ приходит к глубоко пессимистическому выводу: «Историческая драма сыграна, и остался один эпилог». Эти трагические выводы прозвучали накануне двадцатого века, на его рубеже с уходящим веком девятнадцатым, в последний год которого Соловьева не стало. Но он как бы предчувствовал бури, невиданные потрясения двадцатого столетия.

И две силы, которых опасался философ, – капитализм и революция, проявились в двадцатом веке

взлетами науки, техники, социальных преобразований и ужасами войн, уничтожения и в военное, и в мирное время миллионов невинных людей.

Истинная нравственность, настоящий несловесный, непоказной гуманизм Соловьева проявились в его отношении к Николаю Гавриловичу Чернышевскому. Конечно, материалист, атеист, революционный мыслитель и религиозный философ были несовместимы. Но реалистический взгляд Чернышевского на мир, его представление об обществе как отражении жизни и приговоре над ней и, главное, глубокая личная честность и убежденность в своей правоте вызывали уважение Соловьева при всем его неприятии атеизма, призывов «к топору». Но философ был убежден, что нельзя нападать на человека, испытывающего страдание и унижение, отправленного на каторгу и в ссылку, нельзя «бить лежачего». Если человек не в состоянии ответить, то как можно упрекать его в тех или иных заблуждениях? Это неблагородно. И Соловьев твердо придерживался этих принципов. Когда писатель Боборыкин напал на Чернышевского, недавно скончавшегося в ссылке, то Соловьев резко ответил ему. Как он сам писал, «выступил с заступничеством за Чернышевского против Боборыкина, который недавно борыкнул покойника». И такие выступления Соловьева были не единичны.

Соловьева всегда занимал вопрос, какова же роль духовного начала в человеке, в человеческих отношениях. И сразу же вставал другой вопрос – могут ли революции, опираясь только на внешнюю силу и пренебрегая внутренним душевным миром человека, сделать людей счастливыми, а их жизнь достойной. Так, оценивая Великую французскую революцию конца XVIII века, он говорил, что она была способна «упразднить рабство в форме остатков феодализма, в форме крепостного состояния». В то же время эта революция, основываясь на насилии, допустила «полный разгул животных страстей», «привела к худшему деспотизму».

Русский мыслитель, таким образом, был свободен от крайностей в оценке революции: он не отвергал ее роль в истории, ее освободительное начало, но он и не замалчивал бессмысленный жестокий террор, которым сопровождалась французская революция, жертвами которой стали не только защитники королевского строя, но и тысячи совершенно невинных людей. Такая честная, правдивая оценка французской революции вообще была характерна для русской мысли, начиная с Радищева.

Но опыт истории служил Соловьеву основой предвидения будущего. Более ста лет тому назад он говорил, что «если современная революция начинает с насилия, если она пользуется им как средством для осуществления какой-то новой правды, она тем самым обнаруживает, что в ней кроется явная ложь».

Соловьев, посвятивший всю свою жизнь «оправданию добра», вполне естественно отвергал бессмысленное насилие, жестокость.

Они казались ему чем-то диким, чуждым природе человека. И никакими отговорками, учеными рассуждениями о «законах истории», об «общественных идеалах» – нет, ничем нельзя оправдать убийства невинных людей, любые формы боли, причиняемые людям.

Соловьев напоминает о тех страницах истории, которые нельзя забывать.

О жестокости европейских крестоносцев, которые с мечом шли на Восток, об инквизиторах, сжигавших еретиков, колдунов и ведьм.

О французских якобинцах, которые во время революции XVIII века «Десятками тысяч топили и резали сторонников старого режима».

Об английских войсках в Индии и Африке, истребивших тысячи несчастных жителей, чтобы завладеть их богатствами.

Соловьев пишет и о современных революционных партиях в Европе, готовых направить свою «необузданную и дикую вражду на правящие и имущие классы», а те, конечно, не замедлят проявить всю свою жестокость к революционным элементам.

Здесь Соловьев пророчески заглянул в век двадцатый, на пороге которого он и скончался. Он увидел призраки братоубийственных гражданских войн, уничтожение тысяч и тысяч людей ради «великих целей». И не будет конца этому «усложненному канибализму», этой круговой поруке злобного насилия, с горечью восклицает философ, пока общественный идеал будет отделяться от нравственного.

В этом все дело. Политика и мораль должны быть неразлучными.

«С тех пор, как я стал что-либо смыслить, – писал 20-летний Вл. Соловьев, – я сознавал, что существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский...) далеко не таков, каким *должен быть*, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении».

Но бороться с этой слепой силой нельзя, опираясь только на насилие. Нельзя кровь смывать кровью.

Соловьев пришел к твердому убеждению.

«Всякое преобразование должно делаться изнутри – из ума и сердца человеческого. Люди управляют своими убеждениями, следовательно, нужно действовать на убеждения, убеждать людей в истине».

Но в то же время Соловьев отнюдь не был пленником своих убеждений. Формулы и идеи не подавляли его. Он видел мир во всей его сложности и противоречивости и не боялся высказывать суждения подчас противоположные тому, о чем говорил раньше, не зная каких-либо, открывшихся ему позже, сторон жизни.

Так, Соловьев решительно выступил против толстовского учения о непротивлении злу насилием.

Будущее общество Соловьев представлял как мир духовно близких людей, гармонично устроенный мир. Задолго до того, как уже в наши дни были определены идеи нового мышления, понимание общечеловеческих основ жизни обитателей планеты Земля, – великий русский мыслитель почувствовал и понял это единство людей. И не только понял, но и стремился это единство воплотить в дела. Как современно звучат пророческие слова Соловьева о едином человечестве! Послушаем же его: по словам Вл. Соловьева, «постоянное сотрудничество всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас делаются общим достоянием; изобретения, которыми упраздняются расстояния; ежедневная печать с ее непрерывными известиями отовсюду; наконец, поразительно возрастающий международный „обмен веществ" по новым путям сообщения – все это делает из культурного человечества одно целое, которое действительно, хотя бы и невольно, живет одною общею жизнью».

Но чтобы сознательно, осмысленно жить этой общей жизнью, надо сохранить земную природу, тот созданный Богом прекрасный мир, в котором протекает жизнь человеческая. И поэтому – во что бы то ни стало сберечь его, этот природный мир. «Цель труда, – говорит философ, – по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой – оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного... Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни... В общей жизни человечества борьба с внешнею, земной природой и покорение ее есть только необходимый переход, а не только окончательная норма деятельности: нормальная деятельность здесь есть культивирование земли, ухаживание за нею, ввиду ее будущего обновления и возрождения».

Глубоко религиозный мыслитель отнюдь не витает в заоблачных сферах, он ясно и трезво оценивает то, что происходит на земле.

...До конца дней своей короткой жизни (а прожил он всего 47 лет) Владимир Соловьев сохранял удивительную, поистине уникальную способность воспринимать мир и людей, его населяющих, во всех изменениях. Вера и разум, наука и религия, добро и зло, гнев и смех, видение Софии – воплощенной божественной мудрости – и всех подробностей современной жизни – все это совмещалось в сознании, в душевном богатстве одного человека.

ГЛАВА VIII. РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС КОНЦА XIX - НАЧАЛА XX ВЕКА



§ 1. Русская философия и художественная культура «серебряного века»



§ 2. Философские поиски Н. Бердяева: творчество, культура, судьбы России



§ 3. Проблема культуры и цивилизации в философии П. А. Флоренского

●

§ 4. *От марксизма – к либерализму.*
Проблема свободы личности

●

§ 5. *«Вехи» – пророческая книга*

●

§ 6. *Философия русского Зарубежья*

●

§1. Русская философия и художественная культура «серебряного века»

Период рубежа веков занимает особое место в истории русской философии, существенно возрастает ее роль и место в духовной культуре России. Философия, как и вся отечественная мысль, освобождается от исключительной ориентации на политику, от подавленности социальными проблемами, от узкого понимания «общественной пользы» и «служения народу». Возрастает ощущение ценности и неповторимости человеческой личности. В поисках духовной опоры и философия, и искусство начинают все активнее обращаться к религиозной вере, свободной от церковной традиции. Этот период по праву называют «серебряным веком».

«Серебряный век» – это неотъемлемая часть русской истории. «Хоть и продолжался он, – пишет русский эмигрант, культуролог Владимир Вейдле, – как и пушкинский „золотой“... всего лет двадцать, но вычеркнуть эти двадцать лет из нашей истории нельзя. Ими завершены и увенчаны ее лучшие два столетия». В статье «Пора России снова стать Россией», опубликованной в Париже, Вейдле справедливо рассматривает культуру «серебряного века» не узко, а в широком историческом контексте. Все тогда обновлялось или начало обновляться, замечает он, – как хозяйственная, материальная жизнь, так и другая, «та, для которой только и стоит жить». Вейдле пишет, что обновилось политическое сознание общества и религиозное сознание Церкви, обновились университеты и университетская наука, обновилась философия, литература, музыка, театр – все виды искусства. Характерно, что многие зарубежные авторы, в том числе и русские эмигранты, не ограничивают пределы «серебряного века» Октябрем 17 года. Действительно, таких резких обрывов духовная культура не знает. Так, В. Вейдле доводит традиции «серебряного века» до середины 20-х годов внутри Советской России. Что же касается духовной культуры русского Зарубежья, то «наш „серебряный век“ хоть и очень ущербленно, но все продлился во многом из сделанного за рубежом, и для восстановления преемственности все это ... необходимо учесть».

Сказанное в полной мере относится и к философии «серебряного века».

Период в развитии русской духовной культуры, в том числе философии, рубежа XIX - XX веков по праву именуется «серебряным веком» в параллель с «золотым веком» русской культуры – пушкинским временем. На рубеже XIX - XX веков возникли новые глубинные явления в русской культуре – стремление по-новому осмыслить и роль религии, и роль искусства в духовной жизни. Это был подлинный Ренессанс – Возрождение, преодоление устаревших традиций, когда искусство, изолированное от философии и нравственности, превращалось либо в унылую копию быта, либо в словесную игру, а религиозное сознание все более облекалось в застывшие церковные, обрядовые формы и, естественно, от него отдалялись целые поколения интеллигенции.

Новый этап русской культуры рубежа веков и явился объективно – независимо от того, осознавали это или нет сами творцы культуры – грандиозной попыткой преодолеть этот пагубный для культуры разрыв.

Переплетение философии с другими формами духовной жизни главным образом с искусством, в особенности с литературой, находило свое выражение не только в теории, но и в житейской практике. Таковы характерные для «серебряного века» философско-художественные салоны в Петербурге. Это - религиозно-философские собрания на квартире у Д. Мережковского и З. Гиппиус. Здесь

группировались философы и литераторы, увлекавшиеся «новым религиозным сознанием». Среди них – Н. Бердяев, В. Розанов, А. Блок, А. Белый, Н. Минский. Главная идея собрания Мережковского – соединить интеллигенцию с религией, утвердить роль внецерковных религиозных идей в духовной культуре России.

Немалую роль в консолидации и самопознании философов русского Ренессанса сыграли журналы «Новый путь», выходивший с 1903 г., и «Вопросы жизни» – с 1905 г. На их страницах выступали участники петербургских религиозно-философских собраний, группировавшихся сперва вокруг В. Розанова, а затем и Д. Мережковского.

Издатель-редактор журнала П. Перцев определил его задачу как борьбу с утилитарно-позитивистским мировоззрением.

Мы поняли, писал он, что осмеянный отцами «мистицизм» есть единственный путь к твердому и светлому пониманию мира, жизни, себя... Гоголь, Достоевский, Владимир Соловьев – вот наша родословная. Другими «опорными пунктами» философов нового направления стали главный журнал либералов «Русская мысль», выходивший под руководством П. Струве, и издательство «Путь», принадлежавшее вдове промышленника и мецената М. Морозовой. Именно в этом издательстве (1910 - 1918) и были напечатаны основные сочинения философов «серебряного века». Но и журналы, и издательства печатали не только статьи философов, но и произведения поэтов, работы критиков и искусствоведов. В этом также выражалось неуклонное стремление к синтезу в духовной культуре. Одновременно существовал и другой литературно-философский салон – это «среды» у поэта и философа Вяч. Иванова. Об этих собраниях, салонах, журналах – как бы материализованном синтезе духовной атмосферы «серебряного века» -написано много и современниками, и историками. Но самые точные и глубокие характеристики их принадлежат Н. Бердяеву, который выступал с докладами, участвовал в дискуссиях и праздниках и у Мережковского, и у Иванова. Но не «растворился» в этих блестящих сообществах. Обостренное чувство внутренней свободы (а это главная тема бердяевской философии) позволило философу сохранить дистанцию и оценить место в истории русской культуры людей «серебряного века», культурного ренессанса. Но и увидеть их заблуждения, предвидеть трагические судьбы и самого течения, и его творцов.

Русский культурный ренессанс начала века, отмечает Бердяев в «Самопознании», был одной из самых замечательных эпох в истории русской культуры. Это была эпоха творческого подъема поэзии и философии после периода упадка, «эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания».

Бердяев не изолирует «серебряный век» прошлых этапов развития русской культуры. «Начали искать традиции той русской философской мысли, – пишет он, – и находили их у славянофилов, у Вл. Соловьева, но более всего у Достоевского». В области же эстетических исканий – влияние Достоевского и Толстого, а из западных – влияние Ницше и символистов. Это культурно-духовное течение, делает вывод Бердяев, было своеобразным русским романтизмом. Много даров было послано русским людям того взволнованного времени, вспоминает он.

В Петербургских обществах каждую неделю собирались «все наиболее одаренные и примечательные люди той эпохи, поэты, философы, ученые, художники, актеры, иногда и политики». Творческий подъем этих людей, создавших за два десятилетия значительные ценности духовной культуры – философские книги, поэмы, циклы стихов, картины, спектакли обогатили русскую культуру новыми идеями и образами.

Но Бердяев почувствовал и воспроизвел глубокие, трагические противоречия культурного ренессанса, именуемого «серебряным веком». Он увидел в кружке Мережковского не только высоты духа, глубину мысли, первоклассную образованность его участников, но и «сектантское властолюбие» самого Мережковского и его жены З. Гиппиус, «презрение к этике» и «пренебрежение к науке». Бердяев понял, что «несчастье» культурного ренессанса начала XX века было в том, что в нем культурная элита была изолирована в небольшом круге и оторвана от широких социальных течений того времени. По его мнению, «это имело роковые последствия в характере, который приняла русская революция».

Раскрывая эту мысль, Бердяев пояснял, что революция нарастала под знаком мирозерцания, которое представлялось ему и людям его круга философски устаревшим, элементарным. Это она «стала под знак нигилистического просвещения, материализма, утилитаризма, атеизма. Чернышевский совсем заслонил Вл. Соловьева». «Революция произошла от духа Чернышевского, а не от духа Вл. Соловьева». И Вл. Соловьева никак нельзя соединить с Лавровым, как на это намекает А. Белый. Революция порождена столетним движением, в линии этого движения мы находим Белинского, Бакунина,

Чернышевского, Добролюбова, Михайловского, Лаврова. Плеханова, Ленина, но не находим Чаадаева, Хомякова, Киреевских, Аксаковых, Гоголя, Тютчева, Достоевского, Вл. Соловьева, К. Леонтьева. Бердяев точно подметил, что великие ценности русского культурного, тем более религиозно-философского ренессанса, с его богатством духовной жизни, тонким проникновением в человеческие души, не были востребованы революцией. Конечно, этому были свои причины – необходимость решения социальных задач, экономических, научных, технических преобразований, преодоление неграмотности большинства населения.

Исторический опыт последних десятилетий неопровержимо показал, что радикальные перевороты в духовной жизни, в культуре – невозможны, попытка осуществить их приводит к невосполнимым потерям, что отрыв политики от нравственности – пагубен. Разгром, изгнание, идеологический диктат, который испытали после Октября творцы духовно-культурного ренессанса, обеднил духовную жизнь народа. Вне поля зрения остались многие проблемы – свободы мысли и свободы творчества, политики и нравственности, многообразия форм культуры.

Русская философия рубежа столетий выступала как неразрывная часть духовной культуры этого времени.

Русские философы в социально-философском анализе опирались на творчество А. Пушкина, Н. Гоголя, И. Тургенева, А. Островского. В наибольшей степени эта связь философии и художественной культуры проявилась в области литературы.

Такая связь проявилась в двух формах – теоретической и художественно-практической. Эти формы не следует противопоставлять друг другу, так как подчас теоретиками в области философии искусства выступали сами литераторы. Особенно значительны и глубоки сочинения таких писателей-философов, как Андрей Белый и Вяч. Иванов.

Художественное творчество поэтов начала века полно глубокого философского смысла. Более того, именно поэзия символистов (Блок, Белый, Брюсов, Мережковский) и акмеистов (Гумилев, Мандельштам, Ахматова) явилась наиболее типичным феноменом «серебряного века». Да и само понятие этого века родилось в параллель «золотому веку» – веку пушкинской поэзии. Мыслители «серебряного века» часто обращались к литературе, к искусству, рассматривая их как полноценное выражение философских идей.

Действительно, философы братья Сергей и Евгений Трубецкие, Николай Бердяев и Лев Шестов, Семен Франк и Павел Флоренский, Николай Лосский и Сергей Булгаков, литераторы Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус, Андрей Белый и Александр Блок, Вяч. Иванов и Константин Бальмонт, композиторы Александр Скрябин и Игорь Стравинский, художники Валентин Серов и Константин Сомов... Мы можем понять их глубину и творческую прозорливость только рассматривая каждого из них не как одиночку мыслителя и художника, замкнутого в себе, но как активного представителя когорты русских деятелей, отразивших с небывалой силой мир «в его минуты роковые». При этом индивидуум в этой когорте не терял своей неповторимости, самобытности.

Русский символизм вырос из той же культурной почвы, что и вся философия религиозного ренессанса, музыкального творчества Скрябина и Стравинского, символического театра Мейерхольда, живописи «мирискусников» и супрематистов. Это были поиски глубинного смысла бытия, скрытого пеленой повседневности.

Общей основой литературы русского символизма (Мережковский, Иванов, Белый, Бальмонт) явилась концепция Владимира Соловьева, прежде всего его учение о теургии – преобразении действительности в соответствии с идеалом абсолютной, совершенной красоты, которой служат художники. Его поэтическое слово, намекающий на тайну знак, на «несказанное».

Прямая связь этого философского учения с его своеобразным отражением в поэзии отметил один из первых поэтов-символистов.

Так, Д. Мережковский, выступая против «грубого материализма и натурализма», против «наивной теологии» и «догматической метафизики», писал, что «в поэзии то, что не сказано и мерцает сквозь красоту символа, действует сильнее на сердце, чем то, что выражено словами». При этом Мережковский ссылается на традиции Ф. Тютчева, выделяя строки из его философского стихотворения «Silentium» – «Мысль изреченная – есть ложь» – как предельно точное выражение принципов новой поэзии.

Другие поэты-символисты, также опираясь на концепцию Соловьева, подчеркивают свою преемственную связь с философской поэзией Фета, Тютчева, выделяют и другие философские источники, своеобразные «ключи» своей поэзии. Так, В. Брюсов отмечает, что решение загадки

искусства принадлежит Шопенгауэру. Именно он открыл истину «простую и ясную»: «искусство есть постижение мира иными, *нерассудочными* путями».

И эти поиски осуществлялись не только средствами поэтического языка младших символистов начала века, но и путем своеобразного философского анализа, выраженного не в традиционных формах академической рассудительности, а в виде напряженного, гибкого, личного размышления, включавшего и интуицию в историко-культурные ассоциации широчайшего диапазона – от древнего Востока, античности, отцов церкви раннего средневековья до новейших европейских философов.

И Вяч. Иванов (1866 - 1949) и А. Белый (1880 - 1934) выделялись даже в этой области блестящей плеяде поэтов и мыслителей глубиной философского анализа, блеском эрудиции, высочайшей отточенностью стиха. Данный сборник дает все основания для подобного вывода.

Философия русского символизма занимает особое место и, добавим – весьма почетное место в истории европейского символизма, в котором философские измерения были сильны изначально.

Есть все основания рассматривать Андрея Белого не только как поэта и прозаика, автора «Котика Летаева» и «Петербурга», но и как одного из виднейших русских философов двадцатого века.

В историко-философской литературе русского Зарубежья этот вопрос поднимался, правда, очень бегло. Так, С. А. Левицкий писал, что «в философских статьях Белого попадаются вдохновенные отрывки, блестящие формулировки, показывающие, что Белый обладал несомненной философской интуицией. Белый с начала века стал выступать в качестве теоретика символизма (затем эта роль перешла к более дисциплинированному Вячеславу Иванову)». Характерно, что эта оценка содержится в специальном разделе – «А. Белый как философ», где философские идеи русского символиста рассматриваются так же, как и в других разделах «Очерков» идеи «профессиональных» философов С. и Е. Трубецких, Н. Лосского, С. Франка, Н. Бердяева, Л. Шестова.

И А. Белый, и Вяч. Иванов наиболее научно в своих сочинениях выразили сущность символизации, раскрыли ее природу не только как средства поэтической выразительности, но и как формы философского проникновения в глубины бытия. Они доказывали, что символизация дает художнику возможность проникнуть в глубь явлений. Обращение к символам представляет собой принципиально новую по сравнению с традициями реалистического воспроизведения действительности, в том числе и по сравнению с психологическим анализом, форму постижения мира. Традиционный психологический анализ, получивший свое высшее развитие в литературе XIX века, в особенности в русской литературе, при всей своей глубине и значительности, все же не давал, по мысли А. Белого, возможности проникновения за пределы сознания. Но ведь далеко не все в мире, в том числе и в поведении человека, поддается рационалистическому осмыслению. Конечно, предпосылки выхода за рамки и рационализма, и традиционного психологизма складывались и в предыдущие столетия. Но лишь в двадцатом веке символизации, как новый метод обобщения, позволила вскрыть общечеловеческие начала, проявляющиеся в конкретной форме. А. Белый напоминает о выражении Ш. Бодлера, что мир – «лес, полный символов».

Философский смысл символизма А. Белого и Вяч. Иванова постигается в историко-философском контексте, с учетом идей тех западных и отечественных мыслителей, которые были восприняты прямо или косвенно русскими символистами.

Андрей Белый пишет о «примате творчества над познанием», подчеркивает значение понятия ценности как основного и в философии, и в искусстве. Смысл ценности, по Белому, в том, что она есть «данность плюс долженствование». Соединение этих двух составляющих дано в творчестве. При этом искусство претворяет образы жизни в образы ценностей, религия же реализует эти образы в жизни. Так утверждается неразрывная связь философии, искусства символизма, религии. Поэтому в 1909 году в работе «Эмблематика смысла» Белый уже характеризует символизм не просто как направление в искусстве, а прежде всего как мировоззрение, особое религиозное исследование. При этом понимание смысла как данное в индивидуальном переживании единство формы и содержания позволяет превратить теорию символизма в новое религиозно-философское учение, С. А. Левицкий справедливо замечает, что «мистический символизм», в духе которого творили Блок, Белый и Иванов, получил ... философские формулировки. Белый отграничивается здесь от чисто эстетического символизма Брюсова, Бальмонта и вообще от «декадентов».

Москвич А. Белый не всегда и не во всем был единомышленником петербуржца Вяч. Иванова, который был сторонником «ознаменательной» тенденции в символизме. Разделяя отчасти тенденции мистического анархизма Г. Чулкова, Вяч. Иванов оставался мыслителем, склонным к традиционным религиозно-мистическим исканиям.

Не только поэзия, но и философия Вяч. Иванова и А. Белого была тесно связана с духовными поисками русских поэтов и мыслителей. Прямыми родоначальниками русского символизма Вяч. Иванов называет Ф. И. Тютчева и Вл. Соловьева, считая западное влияние «поверхностным». Нельзя считать простой случайностью то, что русские символисты поставили положение Вл. Соловьева о «теургии» в центр своих философских исканий. Менее всего хотели видеть они в символизме только очередную умозрительную систему. Творчеством жизни должен быть символизм, на «практику жизни», по словам А. Белого, должен он быть нацелен.

В эстетике русского символизма укрепляется этическое начало: тема искусства как «служения» (А. Блок), тема «преображения» человека (А. Белый), тема «мистического анархизма» (Вяч. Иванов). Многие философские идеи русских символистов, в том числе и А. Белого, и Вяч. Иванова, могут быть уяснены в контексте не только западноевропейской (Шопенгауэр, Ницше), но и современной им русской философской мысли. Антиреалистическая тенденция, которая своеобразно и в разной степени проявлялась у символистов, была тесно связана с идеями, которые в России активно развивал Лев Шестов, автор таких работ, как «Достоевский и Ницше» (философская трагедия) (1908 г.) и «Апофеоз беспочвенности» (1905 г.). По Шестову, искусство по своему самому существу не может быть ни выражением, ни объектом логического анализа. У художника не бывает «идей», подчеркивал Шестов, иронически заключая слово «идеи» в кавычки. Задача искусства, полагал он, бороться «против регламентации и норматизации, порвать цепи, тяготеющие над рвущимся к свободе человеческим умом», вырвать человека из «железной необходимости». В сочинениях Шестова немало метких суждений о недопустимости фетишизировать рациональные подходы к духовной жизни, молитвенно воспринимать любой освященный научный тезис. Шестов поставил под сомнение традиционную научно-философскую номенклатуру и классификацию. Большая или меньшая научность отдельных учений – чистейшая фикция. «Неужели и теперь, когда все так ясно осознали бессилие разума, имеет смысл считаться с его потребностями», спрашивал он. Термины, понятия, законы должны быть устранены из нашего сознания, они носят «нежелательный» оттенок отчетливости и определенности. Логика, создающая иллюзию точного и прочного знания, должна быть отвергнута. Шестов провозглашал близкую символистам мысль о совпадении философии и искусства. «Философия, – пишет он, – с логикой не должна иметь ничего общего». Философия – есть искусство, стремление прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и вынести человека в безбрежное море фантазии. Шестов, утверждая бессмысленность внешнего бытия, как бы реабилитирует запредельные сферы, обосновывает право философии и искусства обращаться к теме смерти. Но для этого следовало поставить под сомнение традиционные философские направления. Самый крайний позитивист (а для Шестова позитивизм – это почти материализм) не отличается от идеалиста в главном. Спор идеализма с позитивизмом и далее с материализмом, по Шестову, есть только спор о словах, в сущности они согласны между собой. Коренной порок всех философских систем – в их безотчетном служении разуму, науке. Но ее претензии лишают человека истинного простора, ограничивают его горизонт. Так, наука запрещает людям бояться смерти, требуя трезвого к ней отношения в духе позитивизма и утилитаризма. Чтобы преодолеть эти узкие взгляды, необходимо разрешить людям думать о смерти, не стыдиться своего страха перед адом и чертями. Первую мировую войну философ воспринял как прямое подтверждение его идей о хаосе, бездне внешнего мира. Наука, логика не смогли предотвратить бессмысленного уничтожения людьми друг друга.

Вяч. Иванов и А. Белый были связаны и с другими явлениями русской философско-общественной мысли.

Решительное неприятие буржуазности как бездуховности, как торжествующей посредственности, мещанства в их различных формах породило и такое своеобразное явление в русской философской мысли, как «мистический анархизм». Его основы были разработаны известным поэтом и деятелем символизма, непременным участником богоискательских собраний Георгием Чулковым. Он принимает идеи «традиционного» политического анархизма, освобождающего человека от внешних обязательных норм – государственных и социальных. Чулков соглашается и с идеями философского анархизма, учения о безвластии в более глубоком смысле, освобождающего человека от моральных и религиозных норм. В своей книге «О мистическом анархизме» Чулков называет наиболее ярким представителем такого философского анархизма Фридриха Ницше. Но наряду с этими видами анархизма он выдвигает еще одну его форму – анархизм мистический, как совокупность душевных переживаний, основанных на иррациональном опыте, как «последнее освобождение личности», «утверждение ее в абсолюте». Это, по Чулкову, утверждение прав личности, абсолютно не скованной ни в социальной, ни в духовной сфере

ничем.

Андрей Белый по многим вопросам расходился с Г. Чулковым, подчас резко критиковал теоретика «мистического анархизма». Однако Андрея Белого привлекала одна грань «мистического анархизма» – ненависть ко всякому механическому началу.

Но мистический анархизм был глубоко противоречив. Вполне обоснованное отрицание бескрылого реализма, пассивного приспособления к условиям, требование духовной свободы подчас сочеталось с элементами такого индивидуализма, который мог вести к отрицанию гуманистических ценностей. Эти элементы не принимались Андреем Белым, но их опасность безусловно содержится в мистическом анархизме. И наиболее чуткие современники уловили ее. Так, Иванов-Разумник писал: «Не только к „мещанину“, но и ко всякому „человеку“ их обращение, их скука». «Быть с людьми – какое бремя», – восклицает часто Ф. Сологуб. «Я не умею жить с людьми», – признается З. Гиппиус. «Я людям чужд», – повторяет не один раз Мережковский... Холодность, негорение, бездейственность, бесплодность – неизбежный удел самообожествленного «я». Об этом же писал и поэт-символист Александр Блок в статье «Русские денди». «... Пожирающее пламя затеплилось когда-то от искры малой части байроновской души», оно существовало в творчестве Э. По, Бодлера, Уайльда, «в нем был великий соблазн антимещанства», оно подпало кое-что на пустошах «Прогрессивности», «Гуманности», «Полезности», но, как подчеркивал Блок, «оно перекинулось за недозволенную черту». Вот эту-то «недозволенную черту» не переступили ни Андрей Белый, ни сам А. Блок, ни Н. Бердяев. Слишком велики были их связи с отечественной историей, с российской почвой, с духовной жизнью народа. Это и позволило им предчувствовать великие катаклизмы и катастрофы века. Образно говоря, стены «башни» Вячеслава Иванова не отгородили их от истории, они, в отличие от многих своих современников, слышали и слушали «гул истории».

Андрей Белый, философ, воспринимал мир, в том числе и сферу духовной культуры, во всей ее полноте, не подчиняя реальную действительность искусственным умозаключениям и умозрительным конструкциям. Будучи и в теории, и в художественной практике, как автор романов, поэм, стихотворений, убежденным сторонником символизма, он в то же время признавал и существование других способов художественного выражения. Так, А. Белый полагал, что реализм является одной из двух наряду с символизмом главных линий в истории мирового искусства. Символизм и реализм, писал он, два методологических приема в искусстве. В философии мгновения оба метода совпадают... Эта точка совпадения реализма и символизма есть основа всякого творчества: здесь реализм переходит в символизм. И обратно. Примером такого совпадения Белый считал творчество Чехова, утверждая, что оно, являясь по природе реалистическим, вместе с тем стало подножием русского символизма.

Символизм А. Белого, при всей его внешней абстрактности, отрешенности от конкретных условий, казалось бы, совершенный антипод традиционного реалистического способа воссоздания мира, на деле был не однозначен. Он опирался на познание мира в его конкретных формах, но являлся лишь высшей ступенью этого постижения мира, более обобщенной, более углубленной, способной к очищению от малозначащего, внешнего, поверхностного.

Символизм – не отрыв от реального мира, а способ превращения «хаоса» в «космос», т. е. выдвижение на первый план творческого организующего начала, поднимающегося над потолком бессвязных явлений и чувственных впечатлений. Эта рационализирующая установка в особенности ярко проявилась в философской и художественной деятельности А. Белого.

Интересны суждения Федора Степуна – соратника русских философов и поэтов-символистов – о мировоззрении А. Белого. В одно и то же время он «ощущался существом, пребывающим не на земле, а в каких-то иных пространствах, безднах и пучинах», «обменявшим корни на крылья», и он же был «внимательнейшим наблюдателем с очень зоркими глазами и точной памятью», «наблюдавшим за эмпирией жизни».

Таким образом, философское творчество Вяч. Иванова и Андрея Белого можно рассматривать как составную и чрезвычайно ценную часть всей духовной жизни первой половины XX века.

Русская философия пронизывали и другие сферы художественной культуры, в том числе и изобразительные искусства.

В основе всех этих поисков лежало стремление проникнуть в духовный смысл, национальный характер, неповторимость отдельных страниц земного бытия. Это был далеко не всегда логически осмысленный, но тем более сильный интуитивный протест против наступления все уравнивающей машинной цивилизации, стремление спасти, запечатлеть уходящую красоту мира в предчувствии ее гибели.

Некоторые из этих художников смогли теоретически сформулировать смысл своих поисков. Так, М. Добужинский прямо писал о «решительном разрыве с многими прежними основами культуры»... На наших глазах, продолжал он, с необычайной остротой духовные начала столкнулись с проявлением механизации и материалистичности. В этих словах отчетливо слышатся отзвуки идей К. Леонтьева, В. Соловьева, Н. Бердяева. Русские художники «серебряного века» были тесно связаны с философией своего времени – и общими идейными исканиями, да и личной близостью. В этом смысле чрезвычайно характерно творчество М. Нестерова – одного из самых значительных художников первой половины XX века. Ему принадлежит картина «Философы» (портрет С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского), написанная в 1917 году, полная действительно философского смысла. Чуткие наблюдатели, писавшие об этой картине, уловили ее глубочайший смысл, сущность, отнюдь не сводящуюся к простому воспроизведению двух человек, бредущих по лесной дороге и мирно беседующих между собой.

...Разговаривают философы. Один – готовый принять священнический сан и стать отцом Сергием (Булгаков), и другой – уже принявший его – отец Павел (Флоренский).

Исследовательница творчества Булгакова, монахиня Елена точно подметила, что «по замыслу художника это был не только портрет двух друзей, но и духовное видение эпохи, оба лица ... выражали ... одно и то же постижение, но по-разному: в лице Сергея Николаевича виден глубокий трагизм и волевое напряжение; облик отца Павла преисполнен мира, радости, победного преодоления».

Подробную характеристику глубинного смысла «Философов» дал в своих мемуарах театровед С. Дурылин. Тот, кто в подряснике, писал он, идет, опустив голову, – это ученый, проштудировавший Канта, изучивший Лобачевского, это человек обостренной мысли, изощренный в гносеологическом анализе... Он бесконечно одинок в замкнутом кругу своей мысли. Тот, кто идет рядом с ним, продолжает мемуарист, накинув пальто на плечи, – человек иного темперамента, иного жизненного склада. У него темперамент сердца, преданного неустанным волнениям «проклятых вопросов» о смысле бытия, о сущности религии, о судьбе Родины...

Вывод Дурылина точен: «Гениальность художника состоит в интуитивном озарении, позволившем выбрать для портрета именно тех философов, чья судьба отразила трагическую суть самобытной русской мысли».

Но что же позволило художнику Нестерову так проникнуть в глубины мысли, почувствовать духовную высоту этих идущих людей? Фигуры и лес за ними слились на картине в одно – это Россия лета 1917 года, время кануна. Только близость художника к этим философам и позволила так решить художественную задачу.

Н. Бердяев обращается к истории искусств для развития философских идей. Соотношение реального мира и творчества художника волновали Бердяева еще в начале века, т. е. в период великих открытий в естествознании, подлинной революции в физике (самопроизвольное радиоактивное излучение, Рентгеновы лучи, открытие сложной структуры атома). Происходили постепенные изменения и в технике (становление авиации, автомобиля, военная техника). Бердяев непосредственно не писал об этих открытиях, но дух их интуитивно почувствовал. Он прямо писал о крушении прежних натуралистических эволюционных представлений о познанном мире. Самонадеянному прошлому веку пришел конец, и философия и искусство, по Бердяеву, должны выявить эту катастрофичность бытия.

В своей поразительно точной и глубокой статье «Пикассо» Бердяев первым сказал о новом видении мира. Передавал свои впечатления о картинах щукинской галереи и сопоставлял Гогена и Пикассо, философски делая точные выводы. Мир Гогена, бежавшего от европейской цивилизации на Таити, – это «последняя радость природной жизни, красота все еще воплощенного... мира, упоенность природной солнечностью». Мир Пикассо: «Весь предметный мир расшатывается в своих основах. Совершается как бы таинственное распластывание космоса». Кубист Пикассо, по Бердяеву, «гениальный выразитель разложения, распластывания, распыления физического, телесного, воплощенного мира». Все аналитически разлагается и расчленяется.

Могли ли быть написаны эти строки в конце прошлого века? Они могли появиться только как осознание необратимых перемен в мире вещей, объектов и соответственно в мире духа.

§2. Философские поиски Н. Бердяева: творчество, культура, судьбы России

Одним из самых ярких и влиятельных русских мыслителей первой половины XX века был Н. А. Бердяев (1874 - 1948), написавший сотни работ, посвященных различным проблемам философским, социологическим, политическим, проблемам искусства, морали.

Вот как он сам рассказывает о начале своей жизни и деятельности.

«Я родился в Киеве в 1874 г. в дворянско-помещичьей семье, – пишет Бердяев в письме к Э. Ф. Голлербаху, датированном 1918 г. – Семья отца была военная, дед и прадед были генералами, отец служил в Кавалергардском полку, но скоро вышел в отставку, был предводителем дворянства, а потом директором заемного банка. Мать, урожденная княжна Кудашева, была полуфранцуженка и получила французское воспитание. Я всегда чувствовал в себе пересекающиеся влияния духа военного и духа монашеского. Воспитан я в Киевском кадетском корпусе. Из 6-го класса я был переведен в Пажеский корпус, но вместо переезда в Петербург совсем покинул корпус и начал готовиться на аттестат зрелости».

В 1894 г. Бердяев поступил на естественный факультет Киевского университета св. Владимира, а через год перевелся на юридический факультет. Начало 90-х годов XIX века было временем повсеместного распространения марксистских кружков. В один из них – Киевский центральный кружок саморазвития учащихся, членом которого был также А. В. Луначарский, и поступил в 1895 г. Н. А. Бердяев. Он был активным членом кружка, выступал с докладами, печатая и распространяя нелегальную литературу, участвовал в демонстрациях. За участие в одной из них в 1897 г. его арестовали и, продержав в тюрьме один месяц, выпустили. 12 марта 1889 года его вновь арестовали как члена киевского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса», произвели обыск, изъяв большое количество нелегальной литературы, и посадили в тюрьму. Правда, вскоре его под залог в 500 рублей выпустили. Исключенный из университета, Н. Бердяев не переставал заниматься самообразованием; он много читает, пишет и публикует в 1899 г. в журнале К. Каутского «первую статью-конспект» книги Ф. Ланге «История материализма». Между ним и Каутским завязалась переписка. В одном из писем немецкий социалист рекомендовал своему юному коллеге «развивать теоретический марксизм», к чему, по его мнению, «призваны все русские марксисты».

Но у Н. Бердяева уже определились другие интересы. В уже цитированном письме к Голлербаху он вспоминал: «Я очень рано начал читать, читать философские книги. Основное влияние на мою жизнь оказал Достоевский, и он навсегда остался самым моим любимым писателем. Из знаменитых деятелей Запада на меня имели влияние Шопенгауэр, Гете, Карлейль. Следующий кризис пережил я, когда мне было около 25 лет. Я вернулся от социальных учений, которыми одно время увлекался, на свою духовную родину, к философии, религии, искусству». В это время Бердяев нащупывает свою тему, которую будет разрабатывать всю жизнь. Это – тема свободы. «Я основал свое дело на свободе», – заявил позже философ. К ней он обращается уже в первой своей книге. «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901). Книга эта знаменательна еще и тем, что автор, не принимая народнической социологии, не разделяет и марксистскую концепцию, критикуя ее ортодоксальный характер. Наметившийся здесь отход от марксизма через несколько лет привел Н. Бердяева в лагерь богоискателей.

К моменту выхода этой книги он уже находился в ссылке. В марте 1901 г. по «высочайшему повелению.» царя его на три выслали «под гласный надзор полиции» в Вологодскую губернию. Вологодская ссылка стала для Н. Бердяева школой полемической борьбы (либо оппонентами, либо содокладчиками его были А. А. Богданов, А. В. Луначарский, Б. В. Савинков, П. Е. Щеголев, А. М. Ремизов, Б. А. Кистяковский и другие ссыльнопоселенцы) и философской рефлексии. В. И. Ленин, внимательно следивший за полемическими схватками в вологодской ссылке, писал: «Из Вологды (где сидят Бердяев и Богданов) сообщают, что ссыльные там усердно спорят о философии, и Бердяев, как наиболее знающий, „побеждает“, по-видимому, их». А. В. Луначарский, наблюдая эволюцию своего оппонента Н. А. Бердяева как бы изнутри, спустя много лет вспоминал: «До моего приезда Николай Бердяев стал было занимать нечто вроде доминирующего положения, его рефераты пользовались большим успехом. Наше социал-демократическая публика поощряла меня выступить с рядом диспутов против Бердяева, противопоставляя его идеализму, в то время докатившемуся до признания не только христианства, но почти православия, марксистскую философию...» Своеобразным итогом этих философских диспутов стал сборник «Проблемы идеализма» (1902), в котором Н. Бердяев опубликовал статью «Этические проблемы в свете философского идеализма». «В этой статье, – писал позже Н. Бердяев, – намечался мой персонализм».

В эти годы укрепилась его дружба с П. Б. Струве, который писал предисловие к первой его книге. Н. Бердяев начинает сотрудничать в его журнале «Освобождение», издававшемся в Штутгарте.

Вологодские диспуты поутихли. «Влияние Бердяева в колонии свелось на нет, – писал А. Богданов, – он перестал выступать и до срока ссылки, воспользовавшись своими связями, уехал». В 1902 г. ему

разрешили жить в Житомире. Несколько месяцев Бердяев изучает философию в Гейдельбергском университете, а спустя два года, когда были сняты ограничения на проживание в столице, он переезжает в Петербург.

Начинается новый этап в жизни философа. Познакомившись с Д. С. Мережковским – одним из зачинателей «нового религиозного сознания», он принимает его предложение и начинает участвовать в его журнале «Новый путь». Одновременно в журнал пришел видный русский философ, также проделавший путь от «марксизма к идеализму», – С. Н. Булгаков. Несколько месяцев их совместной работы показали, что группа Мережковского и группа Бердяева имеют различия во взглядах на мировоззренческие проблемы. В результате был создан новый журнал – «Вопросы жизни» (его издателем стал Д. Е. Жуковский), в котором Н. Бердяев стал главным редактором, определяя его философское, политическое лицо. Ведущие авторы журнала Н. Булгаков, Д. Мережковский, В. Розанов, Вяч. Иванов, А. Белый, Л. Шестов, С. Франк, П. Струве, Е. Трубецкой и другие поставили целью «выразить кризис мирозерцания интеллигенции, духовные искания того времени, идеализм, движение к христианству, новое религиозное сознание и соединить это с новыми течениями в литературе, которые не находили себе места в старых журналах. Редактирование журнала (он издавался лишь год) отнимало много времени, однако деятельная натура Н. Бердяева давала ему возможность принимать активное участие в «Союзе освобождения» (он был участником нескольких его съездов), быть организатором Петербургского Религиозно-философского общества, участвовать в знаменитых «средах» Вяч. Иванова, где он председательствовал несколько лет.

Н. А. Бердяева, как и его соратников, не покидало чувство приближающейся революции, как неизбежного этапа социальных преобразований. С этих позиций он и оценивал революцию 1905 года. Философское творчество Бердяева было неразрывно связано с разработкой социальных проблем.

В течение длительной эволюции философских взглядов Н. А. Бердяева, смены объектов философствования, неизменной оставалась главная установка философа: сделать свою философию сознательно антропологической. Он осуществил попытку создать «свободную христианскую философию», чуждую научности. Философия, в представлении Бердяева, есть учение о духе, т. е. о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Философия должна быть основана на духовном опыте; она субъективна, а не объективна. Поскольку наука изучает внешний мир, феномены, она не имеет никакого отношения к внутреннему духовному миру человека, который и является подлинным предметом философии. Она должна быть только «личной» и должна начинаться с размышления над «моей» судьбой, над «я», а не с объекта; она должна выйти из «мировой данности», освободиться от внешнего для нее авторитета как теоретического, так и практического. Только такая философия, антропологическая и антропоцентрическая, считает Н. Бердяев, сможет раскрыть сущность человека, спасти его от порабощения внешними силами.

Центральная идея всей философии Бердяева – проблемы творчества. В отличие от ортодоксальной религии, он полагал, что смысл и цель человеческой жизни не исчерпываются личным спасением. Человек призван к творчеству, к продолжению творения мира. Творчество требует свободы. В отличие от Бога, человек, по Бердяеву, нуждается в материале, продукт человеческого творения – книги, статуи, картины, социальные институты, машины, культурные ценности. Поэтому, полагал он, созданный Богом мир не завершен, он продолжает твориться, но уже человеком, который должен быть свободным от насилия, подавления, от превращения в часть машины, винтик, подчиняющийся только внешнему давлению и приказу. Поэтому он считал внешнее освобождение человека от политического гнета и экономической эксплуатации недостаточным. Человеку необходима внутренняя мотивация труда.

Человек всегда несет в себе, хоть и потенциально, искру Божию: свободу и творчество. Поэтому человек, если он этого хочет, опираясь на них, свободно творит себя, выбирая между добром и злом. В акте творчества человек становится соравнен Богу, потому что творчество есть продолжение миротворения; «продолжение и завершение миротворения есть дело Богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом». Творчество – это акт перехода из небытия в бытие, творчество из ничего в творчество из свободы. В отличие от Бога, человек в творчестве нуждается в материале.

Творчество трагично, поскольку в нем наблюдается несоответствие творческого замысла и воплощения в продуктах творчества, которые всегда ниже замысла. И все же творчество в противовес эволюции, которая основана на детерминизме, исходит из свободы; в нем еще не завершенный мир продолжает твориться. Социалистический принцип справедливости, сотрудничества людей, полагал Бердяев, должен быть соединен с аристократическим принципом самоценности каждой личности.

Следовательно, социальное переустройство может быть достигнуто лишь в результате духовного возрождения. Более того, его тревожило обезличение человека, превращение человека в функцию, в придаток машины, власти, любых внешних сил.

...Бердяева, оставшегося в России и после 1917 года, дважды арестовывали. Первый раз в 1920 году в связи с делом так называемого «Тактического центра», к которому он не имел никакого отношения. В своей книге «Самопознание» (опыт философской автобиографии) философ рассказал, как его, сидевшего во внутренней тюрьме московской ЧК, повели на допрос. «Мой допрос, – пишет Бердяев, – носил торжественный характер: ...я был единственным... которого допрашивал сам Дзержинский. Приехал Каменев, был и заместитель председателя ЧК – Менжинский. Я говорил минут сорок пять, прочел целую лекцию, – рассказывает философ, – старался объяснить, по каким религиозным, философским, моральным основаниям являюсь противником коммунизма». В «Самопознании» Бердяев дал предельно четкую и откровенную характеристику своей позиции. Можно допустить, что сущность ее и была передана в ту памятную ночь, лицом к лицу с двумя высокими руководителями государства. «Что я противопоставлял коммунизму, почему я продолжаю вести борьбу против него?» Бердяев противопоставил ему прежде всего принцип духовной свободы, изначальной и абсолютной, принцип личности как высшей ценности, ее независимости от общества и государства, от внешней среды. Коммунизм, как он обнаружил себя в русской революции, – это отрицание свободы, личности, духа. Бердяев готов принять коммунизм социально, как экономическую и политическую организацию, но не может принять его духовно. «Я – сторонник социализма, – говорит философ, – но мой социализм персонаналитический, не авторитарный, не допускающий примата общества над личностью, исходящий из духовной ценности каждого человека... Я – антиколлективист ».

Именно коллективизм отталкивал Бердяева от теории и практики коммунизма, который он рассматривал как лжерелигию. Его идол – коллектив, по Бердяеву, так же отвратителен, как идол государства, нации, расы, класса, с которыми он связан. Будучи лжерелигией, коммунисты борются с другими религиями как своими конкурентами.

«Собеседники» Бердяева, точнее, допрашивавшие его Дзержинский и Каменев, слушали его, как вспоминает философ, очень внимательно и лишь изредка вставляли свои замечания. Так, Дзержинский заметил: «Можно быть материалистом в теории и идеалистом в жизни и, наоборот, идеалистом в теории и материалистом в жизни».

Впоследствии Бердяеву передали, что «в Кремле надеются, что, попав в Западную Европу, вы поймете, на чьей стороне правда».

Н. А. Бердяев был выслан из Советской России в 1922 году.

Все подробности своей жизни, высылки и пребывания в Западной Европе он воспроизвел в своей книге «Самопознание» (опыт философской автобиографии).

После двух лет пребывания в Берлине Бердяев переезжает в Париж, где продолжается его напряженная творческая жизнь. Книги Бердяева, его статьи, лекции оказывают значительное влияние на западноевропейскую философию, всю духовную культуру. В 1947 году Кембриджский университет (Англия) присуждает ему высшую степень – доктор Гонорис каузе (за заслуги), которая в прошлом была присуждена из русских людей только Тургеневу и Чайковскому.

Бердяев в Париже работает в Русском научном институте, создает Русскую Религиозно-философскую академию, руководит издательством ИМКА-Пресс, редактирует журнал «Путь». В Париже выходят его капитальные труды: «Истоки и смысл русского коммунизма», «Христианство и классовая борьба», «Философия свободного духа», «О работе и свободе человека», «Русская идея», «Судьба человека в современном мире» и многие другие. Занимал патриотическую позицию во время оккупации Франции. Дом Бердяева был одним из центров русского патриотического движения.

Начав свою теоретическую деятельность как марксист, Бердяев разрывает с этим учением, хотя и сохраняет на всю жизнь понимание его места в истории мысли и полемизирует с марксизмом практически во всех своих работах.

В работах «Христианство и классовая борьба» (Париж, 1931), «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы» (Берлин, 1924), «Истоки и смысл русского коммунизма» (Париж, 1933) философ обвинял марксистов в недопустимой редукции, в сведении общественной жизни исключительно к материальной основе, в разрыве рациональных схем марксизма с действительностью. Бердяев подметил отдельные противоречия жизни, которые ускользали от людей, мнивших себя ортодоксальными марксистами. Маркс, как известно, выводил необходимость нового общества из закономерного развития капитализма, создающего все предпосылки для перехода в новое качество.

Русский же коммунизм, писал Бердяев, рассматривает грядущее коммунистическое общество не как продукт развития капитализма, а как результат конструктивизма, продукт сознательных организованных усилий всемогущей советской власти. Такова метаморфоза марксистской идеи.

В этих суждениях переплетаются черты точных и тонких наблюдений и неправомерных расширительных обобщений.

Действительно, в период военного коммунизма, а затем уже после смерти Ленина в нашей стране имели место проявления неоправданного разрыва с традициями, стремление подчинить ход экономического и культурного развития общества подчас торопливым планам, директивам, решениям, которые принимались без учета законов развития хозяйства, народных потребностей, векового уклада людей, их психики и морали. Поэтому вполне закономерно и характерно посвящение, которым открывается впоследствии книга «Христианство и классовая борьба» – «Посвящается памяти социального учителя моей молодости и ныне идейного врага моего Карла Маркса».

Классовая борьба, отмечал Бердяев, в отличие от словесных столкновений, более сложная, скрытая. Лучше, чем буржуазия, реальность мира понимает социалистическое сознание, и тем более аристократия. Она, по крайней мере, лицемерно не скрывает неравенство формальным правом, она открыто говорит о своих привилегиях.

Борьбу классов впервые понял Маркс, и этим он наиболее интересен. Именно Маркс смог рационалистически подойти к игре иррациональных сил и рынка, и биржи, почувствовать демонизм этого мира.

Марксистская школа, продолженная Бердяевым, все же дает себя знать в его трезвых и глубоких оценках, в его понимании социальной природы классов и классовой борьбы, отличных от расовых, наследственных, биологических и психологических аспектов человеческой жизни.

Но Маркс не только «социальный учитель молодости», но и «идейный враг». И поэтому выстраивается целая цепь контрдоводов, призванных отвергнуть всеобщность марксистского учения, сузить его применимость лишь до середины прошлого века.

Бердяев не отвергает классовой природы политических партий, влияния классовой структуры общества на психологию его членов. Но главный марксистский определитель классовой принадлежности – отношение к производству – отвергается им решительно. Как быть с интеллигенцией, с чиновничеством, со средними слоями, как объяснить, что тысячи и тысячи русских эмигрантов, ставших в Париже рабочими по своему социальному положению, сохранили дворянскую психологию, дворянское сознание? Как объяснить, что молодые русские эмигранты, работая на фабриках, как пролетарии, ненавидят капитализм, но остаются традиционными монархистами в душе?

В марксовы схемы, полагает Бердяев, все это не укладывается. Он готов признать классовую структуру и классовую борьбу, но никогда не признавал, что сознание отражает бытие, что истина отражает экономику и положение класса. Не может быть классовой истины, но может быть классовое искажение истины, утверждал Бердяев. Я пытался в молодости, говорит он, построить пролетарскую гносеологию. Но не будучи материалистом, я не смог быть и ортодоксальным марксистом. Истина, Добро, Красота – не относительны, они – вечны, они не подвержены классовым интересам и пристрастиям. Поэтому марксизм силен там, где он обличает иллюзии, вскрывает социальную патологию, болезни общества, трезво оценивает реальное соотношение сил в мире. Однако он ограничен потому, что не видит первооснов бытия, сводя его лишь к экономике. Но, по Бердяеву, высшая сила лежит в духе. Бог – источник этой силы, материя же – бессильна, инертна, пассивна. Но Бердяев отнюдь не заурядный идеалист традиционного типа, он четко осознает бессилие кабинетного идеализма и либерализма, он осознает определенную роль экономики в обществе, но не сводит ее исключительно к материально-физической среде. Экономическое, по Бердяеву, вовсе не есть только материальное. Хозяйство – создание духа человеческого, и качества этого хозяйства напрямую зависят от качества духа.

Прозорливый мыслитель поставил острые и сложные вопросы, которые и поныне волнуют наше общество. Достижение экономических и технических высот действительно требуют и демократических форм жизни, и свободного предрасположения к творчеству сознания, и верно понятой национальной гордости.

Н. Бердяев, посвятивший проблеме свободы многие книги и статьи, в 1917 году, в период революционных потрясений, пишет поистине пророческую статью «Свободный народ», где выделяет на первый план соотношение свободы и дисциплины, практическую реализацию достигнутой политической свободы. Настало время жизненной проверки теоретических конструкций, самой

философии свободы.

Народовластие и народничество, достигнутые русским народом, показывает он, выдвигают новую, еще невиданную в России, задачу «научиться управлять собой и другими». Свобода, говорит Бердяев, это не анархия, она предполагает уважение ко всякой человеческой личности, признание ее неотъемлемых прав. Поэтому свобода невозможна без дисциплины, самообладания и самоограничения. Отрицание этих условий неизбежно ведет народ к превращению в стадо. Тот, кто совершает насилие, тот сам еще раб. И если в народе преобладает этот дух рабства, то следует признать, что народ до демократии еще не дорос.

Первоочередной задачей Бердяев полагал воспитание русского народа, рост его сознания и культуры, духовное возрождение человеческих душ. Иначе, подчеркивал он, насилия, совершаемые незрелой революционной демократией, подготовят новую тиранию.

Н. А. Бердяев посвятил проблемам истории русской философии значительное число работ. Это не только написанный в 1946 году – незадолго до смерти философа – обстоятельный очерк истории русской мысли XIX века и начала XX века «Русская идея». Итоги тридцатилетней деятельности Н. А. Бердяева в области изучения русской мысли обобщены им в книге «Типы религиозной мысли в России».

Работы философа отличаются сочетанием богатейшего эмпирического материала, точной характеристикой живой истории мысли в ее конкретных проявлениях с теоретическим анализом глубинной сущности развития русской мысли.

В основу формирования национальных особенностей русской души, русского национального типа, по Бердяеву, легли два противоположных начала: 1) природная, языческая, дионисийская стихия; 2) аскетически ориентированное православие. Природное начало связано с необъятностью, недифференцированностью России. На Западе земельные пространства малы, и ощущение границ и необходимости их защиты вызывает интенсивность западной жизни и культуры. Дионисийская сила жизни европейских народов изживает себя. Наступает ее истощение. В России наоборот. Необъятность земельных владений создает у русского народа представление о необъятной мощи и непобедимости русской земли. В ней всегда можно укрыться от любого врага. Это обстоятельство определяет экстенсивность русской жизни и культуры. «Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайность».

По мнению философа, национальные особенности каждого народа определяются также соотношением в нем мужского и женского начал. В России преобладает женское начало, связанное с культом земли-матери и культом Богоматери. Земля представлялась последней заступницей русского народа, а материнство – основной категорией его мировоззрения. Поэтому русскому народу, считает он, ближе Богородица-Заступница, чем сам Христос, чей земной образ выражен слабо.

Заключая свои размышления о противоположных началах русской души, Бердяев полагает, что к таковым относятся «деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность, жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость, обрядоверие и искание правды, индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм, национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность, эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие, искание Бога и воинствующее безбожие, смирение и наглость, рабство и бунт». Названные противоречия он находит и исследует во всех пяти периодах русской истории: киевском, времени татарского ига, московском, петровском (петербургском), советском. Работы Бердяева, посвященные русским мыслителям, – это работы о философах последних двух периодов. Самым плохим, «душным, наиболее азиатско-татарским по своему типу» был московский период. В нем зародились деспотизм и тоталитарность. А лучшим, отвечающим национальным потребностям русского народа – петербургский, начатый петровскими преобразованиями. Но реформы Петра, столь благотворно сказавшиеся на развитии русской государственности и культуры, привели к тому, что народ окончательно попал под власть крепостного права. От реформы Петра, по мысли Бердяева, идет дуализм русского народа, увеличение разрыва между верхними слоями общества и народом. Образование народа полагалось делом вредным и опасным, хотя сам Петр считал его (народ) способным к умственной деятельности, к науке. Поэтому так трагически одиноко высилась фигура Ломоносова над интеллектуальной посредственностью середины XVIII века.

Отдельные оценки, которые дает Н. Бердяев различным мыслителям и целым течениям, не бесспорны, да автор и не рассчитывает на полное единомыслие в оценках. Многие его суждения

нарочито заострены, подчас парадоксальны, но современного читателя привлекает это сплетение конкретности и яркости изображения с теоретической глубиной.

Представляется, что особую ценность имеют многие теоретико-методологические подходы Н. А. Бердяева к оценке истории русской мысли. Такова прежде всего обобщающая оценка особенностей русской мысли XIX - XX веков. Н. А. Бердяев совершенно справедливо выступает против расхожих представлений многих зарубежных, да и некоторых российских авторов о несамостоятельности, подражательности, «вторичности» русской философии, которая будто бы слепо шла от Шеллинга к Канту, от Гегеля к Фейербаху и далее к Марксу.

«... Русская религиозная мысль XIX века, – писал Н. Бердяев, – от Хомякова до В. Соловьева, не перелагала на русский язык германских идеалистов, Шеллинга и Гегеля, а творчески их переделывала. Она шла от идеализма к реализму».

Н. Бердяев выделил специфические черты русской мысли XIX и XX столетий.

Это прежде всего утверждение свободы не в традиционных формах систематического богословия, не в рамках церковной иерархии и принудительного авторитета. Категория авторитета, замечал философ, применима лишь к низшему плану бытия. Речь идет о подлинной свободе духа, нашедшей свое выражение в сочинениях П. Чаадаева, И. Киреевского, А. Хомякова, К. Леонтьева, Н. Федорова и в особенности Ф. Достоевского, которого Бердяев считал «величайшим религиозным мыслителем». Подлинной свободе духа, по Бердяеву, противостоит не только авторитарная вера, но и эгоистический индивидуализм и «атеистический коллективизм, отрицавший личность и свободу духа». Опираясь на достижения русской философской мысли, Бердяев утверждает идею личной ответственности человека, призванного нести «бремя свободы». «И это, – замечает он, – не было понято ни официальной церковностью, ни свободомыслящей интеллигенцией».

Единомысленники Бердяева подчас упрекали его в отступлении от религиозной традиции. Так, один из авторов изданного недавно в США сборника статей «Русская религиозная мысль XX века», достаточно определенно отмечает, что «тема свободы творчества и свободы духа особенно радикально переживается и все снова и снова разрабатывается и углубляется Бердяевым – даже в сторону, удаляющую его от христианских основ его мировоззрения».

Ортодоксальные русские религиозные философы сдержанно, а подчас и резко критически относились к социально-религиозным построениям Бердяева, так, протоиерей Зеньковский, автор изданной в Париже двухтомной «Истории русской философии» приходит к выводу, что Бердяев «движется к возвышению человека и к ослаблению реальности Бога».

И далее он выносит суровый приговор русскому мыслителю: «... впитав в себя отдельные черты православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией церкви».

Видный философ русского Зарубежья Г. Федотов упрекал Бердяева за его «отношение к Марксу как и к гуманисту».

Другая особенность русской мысли, которая утверждалась в ней последовательно и глубоко, наряду с идеей свободы, это утверждение идеи соборности. Соборность Бердяев понимал как «внутреннее духовное изящество, стоящее за внешней церковностью, единение людей между собой и всех вместе – с церковью». Такое устремление, подчеркивал он, чисто русское, слово «соборность» непередаваемо на иностранных языках, причем дело не в грамматической трудности, а в том, что протестантская и особенно католическая мысль склонны противопоставлять индивида, человека и некий церковный авторитет. Наконец, особенность русской философии – это ее гуманизм. Не традиционный, европейский гуманизм ренессансного типа, для которого, по мысли Бердяева, характерно самоутверждение, обоготворение человека и отрицание мира божественного. Русская философия и русская литература, являвшаяся одной из ведущих форм воплощения философской мысли, выразили особый гуманизм, пронизанный человечностью, единством, «диалектикой божественного и человеческого».

Еще одна существенная черта русской философии XIX века, подчеркивает Бердяев, это – социальность. Не политика, не «прозаический монархизм» Запада занимали русских мыслителей, а утопические мечты о радикальном – не постепенном – переустройстве мира. Такое устремление решительно противостояло буржуазности и мещанству.

Таким образом, в специфической форме Н. Бердяев очень точно раскрывает типовые черты русской философской мысли.

Стремление Бердяева к обобщенной типизации, поднимавшейся над эмпиризмом, определило и его внимание к характеристике своеобразных социально-философских комплексов, сформировавшихся в российской жизни и отраженных русской философской мыслью. Такова характеристика интеллигенции,

о которой Бердяев сказал, что «русская интеллигенция есть совсем особое, лишь в России существующее духовно-социальное образование. Интеллигенция не есть социальный класс, и ее существование создает затруднение для марксистских объяснений». В своих историко-философских работах Н. А. Бердяев анализировал роль и особые идеологические и психологические черты интеллигенции в контексте истории русской философской мысли, существенно дополнял и углублял характеристику интеллигенции, данную им в «Вехах». Н. А. Бердяев высказывает в «Русской идее» глубокую мысль о том, что ошибочно считать национальным лишь верность консервативным почвенным началам, национальной может быть и революционность. Мыслитель раскрывает именно национальное своеобразие русской интеллигенции – ее «исключительную способность к идейным убеждениям», большую, чем на их родине, популярность в среде русской интеллигенции идей «Гегеля, Шеллинга, Сен-Симона, Фурье, Фейербаха, Маркса». Другими характерными чертами этого слоя Бердяев считает «раскол, скитальчество, невозможность примирения с настоящим, устремленность к грядущему, к лучшей, более справедливой жизни». Родоначальником русской интеллигенции он считает Радищева. Обращение к историко-философским работам Бердяева позволяет отвергнуть традиционные представления об отрицательном отношении философа к освободительному движению и роли в нем русской интеллигенции.

Вполне естественно, что в ряду других историко-философских и историко-социальных комплексов Бердяев рассматривает и марксизм, о чем говорилось выше. Бердяев призывал внимательно изучать марксистские идеи и после того, как порвал с марксистскими увлечениями 90-х годов.

Он сумел, к примеру, интуитивно почувствовать некоторые проявления противоестественного сочетания идей социализма и религии, которые в различных формах проявились в России.

Полностью отвергнуть эти суждения Бердяева, объявив их «происками» и чистой «клеветой», было бы неконструктивно.

Более того, эти идеи требуют анализа и объяснения. Соотношение социализма и христианства далеко не такая простая проблема, как это кажется примитивным атеистам, готовым ее попросту зачеркнуть. Проблема эта занимала умы многих проницательных русских мыслителей разных поколений – Бакунина, Достоевского, в нашем столетии – Луначарского, автора двухтомной книги «Религия и социализм».

Еще Достоевский проницательно увидел такое противоречие сознания, как влияние на «слабосильных бунтовщиков» трех сил: чуда, тайны и авторитета. «Нет заботы бесправнее и мучительнее для человека как оставшись свободным, – писал он, – сыскать поскорее того, перед кем преклониться». История показала, что пророчества великого писателя не были беспочвенными. Точно так же следуя Достоевскому, Бердяев подметил в «русском коммунизме» черты аналогичные институтам веры, т. е. ритуалы, аппарат принуждения к вере, догматизму, убеждение в своей абсолютной непогрешимости.

Прозорливый мыслитель поставил сложные вопросы и острые, которые и поныне волнуют наше общество. Достижение экономических и технических высот действительно требует и демократических форм жизни, и свободного предрасположения к творчеству сознания, и верно понятой национальной гордости.

Н. А. Бердяев не отрицал ни закономерностей, ни факта русской революции. Он писал: «Я пережил русскую революцию как момент моей собственной судьбы, а не как что-то извне мне навязанное. Эта революция произошла со мной, хотя бы я относился к ней критически... Я давно считал революцию в России неизбежной». Критическое отношение его к русской революции и социализму несомненно, но одновременно несомненен и факт патриотической озабоченности русского философа ее результатами. Он подчеркивал: «В России вырастает не только коммунистический, но и советский патриотизм, который есть просто русский патриотизм. Но патриотизм великого народа должен быть верой в великую и мировую миссию этого народа, иначе это будет национализм провинциальный, замкнутый и лишенный мировых перспектив. Миссия русского народа сознается как осуществление социальной природы в человеческом обществе, не только в России, но и во всем мире... Но ужасно, что опыт осуществления социальной правды ассоциируется с насилием, преступлением, жестокостью и ложью».

Бердяев подметил некоторые существенные стороны -трактовки проблемы классовой борьбы в ее вульгаризованном, примитивном виде.

Действительно, классовый подход имеет свои границы – отнюдь не все объекты анализа и оценки должны рассматриваться с классовых позиций. За пределами классового подхода находятся многие черты человеческого сознания, его психофизические основы, черты душевной организации человека.

Точно так же и форма художественных произведений. Ведь она, как правило, носит национальный характер и едина для художников, представляющих различные, даже противоположные классы.

Бердяев безусловно прав, утверждая, что классовый подход не единственный способ изучения человека, что нельзя все сводить к классовой оценке. Ведь группировки людей многообразны – есть касты, есть слои, есть приверженцы тех или иных религий, да и внутри классов люди различаются и по профессиональным и по национальным, психологическим признакам. Бердяев приводил в пример грузчиков и типографских рабочих, английских и немецких пролетариев. Сама принадлежность к тому или иному классу не может служить основой этических оценок – нет «хороших» или «плохих» классов, есть хорошие или плохие люди.

Бердяев справедливо выступил против упрощенных представлений, будто представители имущих классов всегда реакционны, а трудящихся классов – прогрессивны. Но факты истории опровергают такую схему. Такова, к примеру, деятельность русских капиталистов-меценатов.

Третьяков, Мамонтов, Морозов внесли значительный вклад в развитие русской культуры.

Такова защита прогрессивных в социально-экономическом отношении реформ аграрного сектора хозяйства российского премьером Столыпиным, роль бывших офицеров царской армии в создании и боевых действиях Красной Армии периода Гражданской войны. Точно так же, как и позиция многих выходцев из народных низов, становившихся послушными исполнителями самых реакционных акций, слепыми орудиями насилия. Участие людей этого слоя в Гражданской войне на стороне «белых», в репрессивной политике периода тоталитаризма говорит об отсутствии закономерной связи между происхождением и политическим поведением. Поэтому в процессе политологического анализа истории политической деятельности, роли отдельных деятелей и масс в политической борьбе должна учитываться ограниченность классового подхода, сравнительно узкая сфера его применения.

Конечно, классовая характеристика необходима, но она – лишь одна из составляющих и не замечает теоретического анализа философских идей.

Многие суждения Бердяева, высказанные им в работе «Христианство и классовая борьба», свидетельствовали о поисках мыслителем путей к формированию сознания более широкого, чем классовое, групп современного общества – одно из высших достижений русской социально-философской мысли.

Большое место в философии Бердяева заняла проблема культуры. Культура, по Бердяеву, не осуществление нового бытия, а осуществление новых ценностей, живой процесс, реальная судьба народа. Культура характеризуется естественной слаженностью, многообразием, богатством связей и оттенков. Цивилизация же – это переход от творчества ценностей к самой жизни. Цивилизация механична, она обезличивает жизнь, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Техника, как важнейшее проявление цивилизации, вторгается в естественную человеческую жизнь, ведет к потере ее связи с ритмом природы. Но путь народов к цивилизации неизбежен – здесь Бердяев вполне реалистичен, ему чужды утопические и консервативно-романтические проклятия цивилизации. И призывы вернуться к примитивным формам бытия. Он полагал, что и Россия не избежит этого движения к цивилизации, но она должна пройти его своеобразно. Следует особо отметить заслугу Бердяева в разработке проблемы технической цивилизации и ее соотношения с человеком и свободой человеческого духа и действия.

Творчество человека, продолжающего дело Бога, сообщает ему богочеловечность, человек реализует в себе образ Божий, тем самым он реализует и образ человеческий. Творчество – это проявление подлинной свободы, перехода из небытия в бытие. Эта творческая деятельность человека духовна по своей природе, но она объективизируется, воплощается в культуре – в вещах, зданиях, машинах, картинах, книгах. Так утверждается царство или мир объектов уже самостоятельных, независимых от духа и потому мертвых. Эти объекты отчуждены от жизни духа. Бердяев в преддверии грандиозной научно-технической революции середины XX века предчувствовал все большее и большее вторжение машины в человеческий мир и практически первым в философском плане стремился осмыслить эти новые явления. Начиная с 1915 г., когда появляется его первая статья, посвященная этим проблемам («Дух и машина»), и до самой смерти в 1948 году проблема человека и машины неотвязно занимает философа. Этой проблеме посвящена специальная глава – «Вхождение машины» – в одной из ключевых книг Бердяева «Смысл истории». Еще в 1923 году, когда вышла эта книга, в ней прозвучали явно пророческие строки: машина «не только по видимости покоряет человеку природные стихии, она не только в чем-то освобождает, но и по-новому порабощает его». В 1933 году публикуется в русской зарубежном журнале «Путь» основная статья по этой проблеме «Человек и машина», которую Бердяев

впоследствии шесть раз включил в сборник своих статей на иностранных языках. В этой статье в сжатом виде, но чрезвычайно глубоко и содержательно намечены основные проблемы философии техники буквально в преддверии научно-технической революции. Бердяев во многом предвидит ее формы и последствия, значительно расширяет, по сравнению с традиционным, само понятие техники. Это не только машина. Это техника, экономическая, промышленная, военная, связанная с передвижением и комфортным бытом. Но следует также говорить о технике мышления, стихосложения, живописи, танца, права, духовной жизни. В качестве примера философ приводит систему йога, которую рассматривает как своеобразную технику духовного пути. Таким образом, техника характеризуется в широком смысле как умение достигать наибольшего результата при наименьшей трате сил. Каково же соотношение с культурой? Бердяев раскрывает диалектику процесса этой связи – поистине единства противоположностей. Он отнюдь не отрицает роль техники, подчеркивая, что без техники невозможна культура, так как само ее возникновение обязано технике, не говоря уже о дальнейшем развитии. В то же время окончательная победа техники, вступление мира в техническую эпоху влечет к гибели культуры.

История человечества, по Бердяеву, проходит три стадии, причем это не хронологически сменяющие друг друга этапы, а просто типы жизни. Природно-органическая стадия, культурная и технико-машинная. Срединный член этого ряда – культура – впитывает в себя оба элемента – природно-органический и технический. Если допустить полную, тотальную победу техники, то исчезает природно-органический аспект культуры, а это уже не что иное, как исчезновение культуры или во всяком случае – ее перерождение. Бердяев подчеркивает, что в культуру обязательно входит природное начало: цветы, тенистые парки, реки и озера, породистые собаки и лошади, птицы. Исчезновение всего этого – переход от организма к организации – и будет означать гибель культуры, господство чисто рационального, бездушного мира, где человек может превратиться в автомат. Еще не было произнесено слово «экология» в социальном контексте, а Бердяев с удивительной прозорливостью, вопреки господству технократического мышления, прогнозирует необходимость защиты человека от истребления природной среды, тотального наступления техники. Бердяев пишет: «Человек не знает, в состоянии ли будет дышать в новой электрической и радиоактивной атмосфере». Это было написано за 12 лет до Хиросимы и за 53 года до Чернобыля. Изобретательность человека в орудиях разрушения, замечает философ, очень превышает изобретательность в технике медицинской. Характеристика сущности культуры русскими мыслителями обогатила мировую философскую мысль, сохранила до сего дня свое познавательное и эвристическое значение. По существу, ни одно современное исследование проблем культуры и цивилизации не может миновать новаторских разработок этих проблем русскими мыслителями начала века.

В статье «Предсмертные мысли Фауста», впервые напечатанной в 1922 году в сборнике статей «Освальд Шпенглер и „Закат Европы"», Бердяев раскрыл многие тенденции развития культуры XX века.

Высоко оценивая в этой статье книгу Шпенглера о культуре и цивилизации, так поразившую европейский мир, Бердяев в то же время отмечает, что «нас, русских, нельзя поразить этими мыслями. Мы давно уже знаем различие между культурой и цивилизацией. Все русские религиозные мыслители утверждали это различие. Борьба с духом мещанства, которая так равняла Герцена и К. Леонтьева – основана была на этом мотиве. Цивилизация по существу проникнута духовным мещанством, духовной буржуазностью. Капитализм и социализм совершенно одинаково заряжены этим духом».

По Бердяеву, культура бессмертна, она имеет божественное происхождение. Никакое господство техники ее не уничтожит, она представляет собой вечный путь преобразования жизни, она, замечает Бердяев, «продолжает жить в качествах, а не в количествах». Что же касается цивилизации, то нельзя отрицать ее значение для жизни общества. Она должна быть облагорожена, соединена с божественной по смыслу, происхождению культурой, наполнена духовным смыслом. Только этот духовный потенциал культуры сможет остановить безудержный техницизм, «экономический материализм», угрозу творческой неповторимости. Иначе говоря, культура призвана цивилизовать саму цивилизацию.

Таким образом, в философском наследии Н. А. Бердяева были поставлены самые животрепещущие вопросы российской мысли и жизни. Именно поэтому творчество этого видного русского мыслителя, чьи сочинения замалчивались на его родине более семидесяти лет, вызывают такой живой и растущий интерес.

§3. Проблема культуры и цивилизации в философии П. А. Флоренского

Павел Флоренский (1882 - 1937) – гениальный мыслитель, энциклопедист, «Леонардо XX века», оставивший труды по истории философии, теории и истории культуры, богословию, физике, химии, математике, электротехнике, эстетике, лингвистике. Еще в молодости он принял духовное звание. В двадцатые годы отец Павел участвовал и в работе над планом ГОЭЛРО, и консультировал многие проекты в области электротехники и химии, читал лекции будущим художникам, писал книги.

В 1900 - 1904 гг. учился на физико-математическом факультете Московского университета. А в 1904 году поступил в Московскую духовную академию, которую закончил в 1908 году. В 1911 году принял сан священника. С 1908 по 1919 г. являлся профессором кафедры истории философии Московской духовной академии и возглавлял (с 1912 по 1917 г.) журнал «Богословский вестник». В эти годы создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, кантовской проблеме, философии культа и культуры.

После революции 1917 года не покинул Родину, а занял принципиально лояльную позицию по отношению к советской власти и включился в культурное и научно-техническое строительство в стране.

В 1918 - 1920 гг. П. А. Флоренский работал ученым секретарем Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевской лавры. А в 1921 - 1924 годах был профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях».

С середины 20-х годов работы П. А. Флоренского почти полностью сосредотачиваются на области техники и математики. В 1921 году он участвует в работе многих учреждений, связанных с проведением плана ГОЭЛРО: работает на московском заводе «Карболит», назначается заведующим отделом материаловедения Государственного экспериментального электротехнического института, а затем помощником директора этого института. П. Флоренский был включен в Комиссию по стандартизации научно-технических обозначений, терминов и символов.

С начала 1933 года, после многолетней газетной и журнальной травли, после доносов ученых коллег, начался крестный путь отца Павла Флоренского. Арест, уничтожение библиотеки и колоссального научного архива, ссылка, Соловецкий лагерь особого назначения. Недавно опубликованные «Письма из концлагеря» П. Флоренского говорят о том, что и в невыносимых условиях неволи философ сохранял ясный и глубокий ум.

Он пишет дочери о сущности «символического гетевского подхода к жизни»: «уметь видеть и ценить глубину того, что окружает тебя, находить высшее в „здесь" и „теперь" и не рваться искать его непременно в том, чего нет или что далеко».

В другом письме он вспоминает о людях «серебряного века»: «В жизни я встретил 3 человек, за которыми признал гениальность: Розанов, Белый, Вяч. Иванов». Давая точные характеристики каждому, Флоренский, в частности, пишет о Вяч. Иванове: «Чтобы понимать его, надо много знать, ибо его поэзия есть вместе с тем и философия». О многом говорится в письмах – о микрофизике и математике, об истории народов Америки и об использовании водорослей для получения различных элементов. Окружающих мир и сам человек продолжали занимать мыслителя до последнего дня. Незадолго до него Флоренский пишет родным: «Ясно, что свет устроен так, что давать миру можно не иначе как расплачиваясь за это страданиями и гонениями».

В 1937 году П. Флоренский был расстрелян.

Флоренский, как и Бердяев, особое значение придавал необходимости сохранения духовной культуры, без которой, как он был убежден, человеческое общество распадается, деградирует. В своих философских трудах он раскрыл ограниченность возможностей науки, неосновательность ее претензий на всемогущество.

Опираясь на модель средневекового мировоззрения с его целостностью, одухотворенностью, Флоренский убедительно показал ограниченность культуры последующих веков, начиная с Возрождения с ее раздробленностью, отвлеченностью, субъективизмом. Самая главная опасность – бездуховность культуры, которая приводит к неизлечимым порокам – хищническому разграблению природы, к бездушному формальному искусству, к науке, оторванной от человеческих судеб. События XX века полностью подтвердили прогноз Флоренского, одного из самых глубоких философов России.

Флоренский был прежде всего религиозным философом и оставил обширное наследие в виде многочисленных трудов по теологии, истории философии и культурологии. Среди них: «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи», «У водоразделов мысли. Черты конкретной

метафизики», «Иконостас», «Вопросы религиозного самопознания», «Космологические антиномии И. Канта», «Культ и философия» и другие.

Богословские и философские построения Флоренского имели антирационалистическую направленность. Он понимал, что традиционная «хула разума» мало убеждает в истинности религиозных положений и признавал, что в современных условиях человек, для того чтобы верить, должен «разумом своим испытать Бога». Доказать это он стремился, опираясь на философию, естественные и гуманитарные науки. В его книгах комментарии к Священному писанию соединились с математическими формулами.

Флоренский считал, что все проявления человеческой культуры имеют ценность лишь постольку, поскольку их можно «преобразовать в христианском духе», т. е. сделать полезными религии.

Флоренский применил к характеристике культуры своеобразные не только философско-исторические, но и естественно-научно-биологические и термодинамические подходы. Как он сам написал в «Автореферате», развиваемое им мировоззрение «строится контрапунктически». Как известно, в музыкальном искусстве существует прием контрапункта, полифония, когда мелодия звучит одновременно с различными темами. Так же и философия Флоренского. В ней звучат различные темы философии, науки, религии, искусства, соединенные в общий поток. Но это мировоззрение не поддается краткому систематическому изложению, его построение – «характера органического, а не логического». Эта характеристика в такой же мере распространяется и на понимание культуры. Органический подход – или органицизм, в противовес абстрактному рассуждению – давняя традиция русской философии, находившая свое отражение в учениях Герцена, славянофилов, почвенников, Федорова, Соловьева. Развитие мира рассматривается не сквозь призму логических абстракций, а как стихийный процесс течения жизни, не укладывающийся в жесткие рамки заранее определенных законов.

Так и культура, она, по Флоренскому, не представляет собой единого во времени и в пространстве процесса. Поэтому неправомерно говорить о ее общем прогрессе или регрессе. Здесь явно чувствуются традиции Н. Данилевского, который в своем сочинении «Россия и Европа» утверждает, что нет ни единого человечества, ни единого прогресса, а существуют лишь «локальные цивилизации», отдельные культурно-исторические типы, внутри каждого из которых есть «свои» прогресс и регресс.

По Флоренскому, отдельные культуры подчинены ритмически сменяющим друг друга культурам средних веков и Возрождения. Первая из них в понимании философа неизмеримо выше, она характеризуется объективностью, органичностью, конкретностью, самособранностью. Эти ее черты определялись теоцентризмом, т. е. признанием Бога в центре мироздания, где человек знал свое место и не претендовал на изменение мира по своим прихотям. Кроме того, на основе религии все сферы культуры представляли собой единство. В противовес этой средневековой культуре культура, берущая свое начало от эпохи Возрождения, отличается раздробленностью, субъективизмом, поверхностностью, отвлеченностью. В ней утрачена та цельность, которая отличала культуру прошлых веков. Утрачено понимание единства всех форм духа, определяемое верой в единого Бога, творца мира. К концу XIX века эта возрожденческая культура привела к господству натурализма, материализма, бездуховности. К началу же века двадцатого этот тип культуры себя исчерпал. Рождается новая культура. Главную функцию Флоренский видит в том, чтобы противостоять усреднению, уравниванию. Такая ее функция определена тем, что, по убеждению Флоренского, главный закон, управляющий миром, в том числе и культурой, – это второй принцип термодинамики, т. е. закон энтропии. Сущность его – в распространении Хаоса во всех направлениях, во всех сферах мироздания, в том числе и в человеческой истории и в духовной жизни человечества. Культура же призвана противостоять этому Хаосу, всеобщему уравниванию, утверждать творческое, разумное начало – Логос. Разность культур, каждой со своей необычностью, со своей судьбой обеспечивает их разнообразие, то есть жизнь культуры. Говоря языком физики – это разность потенциалов. Она-то и обеспечивает движение тока, его напряжение. В противном случае – все мертво, неподвижно. Уравнивание в сфере культуры равнозначно ее смерти.

Культура, по Флоренскому, происходит от культа, о чем свидетельствуют и этимология, происхождение слова. Вера служит основой ценностей, которые определяют единство всех видов культуры. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого следует культура, – полагает Флоренский. К какой же культуре относит себя сам философ? К культуре русского средневековья, к периоду ее расцвета – XIV - XV веков. Мысль о необходимости преодолеть разорванность сознания, воссоздать все разобщенные области культуры, придать ей утраченную ценность – эти мысли появились в работах Флоренского, посвященных самым различным проблемам культуры – живописи,

языкознанию, религии и мифологии, эстетике, а также математике и техническим наукам.

Такую грандиозную задачу единения философского, гуманитарного естественно-научного и религиозного познания мира, начатую Флоренским, еще предстоит решать культуре конца XX века и веков, последующих.

§4. От марксизма – к либерализму. Проблема свободы личности

Следует обратить внимание на такое, казалось бы, парадоксальное явление: все ведущие философы «серебряного века» - и Бердяев, и Булгаков, и Франк, и Струве начали свой путь в области философии горячими приверженцами марксизма. Это увлечение идеями Маркса продолжалось до конца 90-х годов XIX века. Этот феномен требует объяснения.

Судьбы марксистского-социально-философского и экономического учения в России далеко не так просты, как это представлялось историкам прошлых десятилетий да и некоторым современным критикам марксизма. Они рассуждают, руководствуясь достаточно элементарной схемой: Ленин привнес в Россию чуждое ей западное учение вопреки традициям отечественной мысли.

Обращение к реальным фактам свидетельствует о сложности и противоречивости судьбы марксистской доктрины в России. Знакомство с ней относится еще к 40-м годам XIX века, когда первыми читателями марксистских сборников были Белинский, Тургенев, Анненков. Более того, в последующие десятилетия марксизм отнюдь не отвергался и буржуазно-либеральными теоретиками и изданиями. В борьбе с народнической революционностью либералы и их уважаемый журнал «Вестник Европы» обращались к идеям Маркса, видя в них в известной мере решительный аргумент против идей крестьянской революции. Царская цензура в своих заключениях по поводу издания работ К. Маркса проницательно ссылалась на Марксову концепцию исторической необходимости в противовес народническому терроризму как средству политической борьбы. В 70-х годах беспрепятственно публикуется (первое иностранное издание!) на русском языке «Капитал» Маркса.

При этом цензор оценивал его как одну из новейших публикаций западного толка, «строго научный, тяжелый и малодоступный» трактат. Объявление о предстоящем выходе «Капитала» напечатали «Правительственный вестник» и «Московские ведомости».

История русской общественной мысли второй половины XIX века говорит о том, что экономические, социологические и философские идеи марксизма, в основном «Капитал» Маркса, в той или иной мере воспринимались практически всеми течениями этой мысли. При этом индивидуальное восприятие отдельными авторами далеко не всегда совпадало с суждениями всех представителей того или иного течения общественной мысли. Так, либералы К. Кавелин и Б. Чичерин в определенной мере восприняли марксистские выводы об исторической закономерности и ее объективном характере, о смене различных типов собственности и власти. Видимо, в таком восприятии известную роль сыграла общая гегельянская основа, характерная и для философии истории Маркса, и для многих положений философии права Чичерина. Многие элементы философии истории и социологии К. Маркса были восприняты в России в конце прошлого столетия такими далекими от революционных тенденций учеными, как М. Ковалевский, А. Чупров. Их привлекал объективный подход к историческим явлениям, тщательный анализ Марксом реальных фактов социальной и экономической жизни и, главное, отсутствие столь характерного для народнических теоретиков субъективизма, стремления подменить научный подход собственными, далекими от реальности, планами и установками. Не революционные выводы, не суждения о будущей победе пролетариев, а точный анализ фактов жизни – вот что привлекало внимание всех этих ученых – экономистов, юристов, историков к главному труду Маркса – к «Капиталу». В этом признании «Капитала» учеными, далекими от социалистических идей, не было никакой фальсификации, сознательного искажения. Это был вполне естественный процесс восприятия теоретиками определенного мировоззрения идей, которые усваивались далеко не в полном объеме, а лишь в соответствии с собственным видением мира. Но всех их объединяла с автором «Капитала» не только приверженность к объективному анализу исторических явлений, но и антифеодалная направленность, убежденное научное доказательство неизбежности смены феодализма капиталистическим строем. Суждения же Маркса о будущем человечества, элементы утопизма в марксизме практически не воспринимались.

В этом свете обращение молодых Бердяева, Булгакова, Франка, Шестова, Струве к марксизму в 90-е гг. было вполне закономерным, оно может быть понято в контексте общего интереса русской интеллигенции к марксизму.

Во второй половине 90-х годов XIX столетия марксистское учение становится одним из самых влиятельных в русской социально-философской и экономической мысли.

Марксизм привлек таких молодых, но уже вникших в сущность социальных процессов теоретиков, как Струве, Бердяев, Франк, Булгаков и десятки других молодых русских интеллигентов, своей философской ценностью, своим отрицательным отношением к общине, как феодальному пережитку, своим осуждением индивидуального террора, а также неуклонной верой в индивидуальный, технический прогресс. По словам С. Франка, марксизм был воспринят как «свежий ветер с Запада».

Причем каждый русский философ приходил к этой теории по-своему. Для Струве обращение к марксизму было вполне естественным и логичным. Первые юношеские увлечения: славянофильство с его верой в национальные начала и достоинство человека, либерализм с его убеждением в неотъемлемых правах личности и необходимости европеизации России, поиском ответа на жизненные вопросы. Но народнические идеалы и теории этих ответов дать не могли. К началу 90-х годов прошлого века ореол народничества померк, и сознание молодой русской интеллигенции обратилось в поисках ответа на эти вопросы – к марксизму.

Увлечение марксизмом у Петра Струве было серьезным и значительным.

Десять лет жизни – все девяностые годы – были отданы этому увлечению. И результаты его внушительны, они говорят сами за себя: марксистская критика народничества в книге «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», участие в переводе первого тома «Капитала» К. Маркса, наконец, авторство «Манифеста социал-демократической рабочей партии» – документа, который лег в основу Первого съезда российских социал-демократов.

Сергей Булгаков избрал специальностью политическую экономию, которой основательно занимался как в России, так и в Германии, где продолжал свои научные занятия. Став марксистом и примкнув к социал-демократическому движению, Булгаков привлек к себе внимание видных марксистов того времени – Ленина, Каутского.

В 90-е же годы одна за другой выходят его политико-экономические работы, проблематика и терминология которых говорят сами за себя: «О закономерности социальных явлений», «О рынках при капиталистическом производстве», «Закон причинности и свобода человеческих действий», «К вопросу о капиталистической эволюции земледелия», «Капитализм и земледелие».

Тем более заслуживает пристального внимания его резкий разрыв с марксизмом. Он, вспоминая Булгаков, «оказался для меня переходной стадией на моем окружном пути к... религиозному мировоззрению». Этот путь прошли и другие русские мыслители.

Нараставшее критическое отношение ко многим формулам марксизма не было чисто российским явлением. Аналогичные явления критицизма имели место на Западе. Многие авторы, сопоставляя факты современной им действительности с отдельными марксистскими формулами, выдвинутыми на протяжении целого десятилетия, начиная с 40-х годов XIX столетия, пришли к выводу о том, что немалая часть этих формул не подтверждается новыми фактами. Капитализм не гибнет в результате неразрешенных противоречий, а совершенствуется, приспосабливается к новым условиям производства. Социальные противоречия не обостряются, а сглаживаются. Неравенство не возрастает, а уменьшается, хотя, конечно, не исчезает. Иначе говоря, характер социальных проблем таков, что для их разрешения насильственную революцию, «слом государственной машины», нельзя признать единственным средством.

Плеханов и Каутский преодолели абсолютную нетерпимость к инакомыслию и сами критически отнеслись к такой специфической форме марксизма, как большевизм, видя в нем недооценку объективных факторов действительности преобладания идей радикализма, активизма, преувеличение роли организации, воли, насилия.

Многие из аргументов, выдвигавшихся в пользу дальнейшего пересмотра, реформирования марксистской теории, были восприняты молодыми русскими марксистами. Но главное, что привело молодых русских философов к поискам новых ориентиров – это стремление обосновать роль человека в истории, свободу личности, основы морали. В марксистском учении они не нашли ответов на эти вопросы, на рубеже двадцатого столетия обратились к неокантианству, которое привело их, в отличие от жестких схем исторического материализма, признанием вечных, вневременных ценностей, к постижению и усвоению которых стремится человек. Идея общего нравственного закона, идея человека как высшей цели, иначе говоря, гуманистическая природа кантианства привлекла русских мыслителей.

В начале двадцатого века, проделав путь от марксизма к неокантианству, Бердяев, Булгаков, Франк становятся убежденными сторонниками религиозной философии, развивая которую они пришли к

различным формам идеализма. Главным источником новых идей явились традиции русской философии, идеи Чаадаева, славянофилов и особенно Владимира Соловьева.

Особую активность в поисках новых философских оснований проявил такой выдающийся русский философ, как Н. Бердяев.

Критика марксизма осуществлялась им на основе центральной идеи всей философии его – проблемы творчества.

Русские философы впервые дали анализ влияния революций 1905 года и 1917 года на положение человека в обществе.

Да, стратегические цели первой буржуазно-демократической революции, как их понимали российские марксисты, прежде всего большевики, не осуществились: царизм сохранился, дворянство не исчезло с политической арены, помещичья собственность также сохранилась. Революционно-демократическая диктатура пролетариата и крестьянства не пришла к власти. Но нельзя не видеть того – и русские философы это увидели! - что в процессе революции параллельно с формами вооруженной борьбы, насилием как средством решения социальных и экономических проблем, проявились и неведомые для России новые формы общественной жизни, такие как реальная многопартийность, как свобода печати, как возникновение парламентаризма.

Впервые в России в официальном документе – в царском Манифесте 17 октября 1905 года – прозвучали слова, которые в прошлые десятилетия могли появиться только в подпольных листовках, на страницах герценовского «Колокола» и в других зарубежных изданиях, могли быть высказаны зашифрованным языком в сочинениях Чернышевского, Добролюбова, Щедрина, Михайловского. Первый пункт Манифеста: «Даровать населению незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний, союзов». Второй пункт: «... Привлечь к участию в Думе... те классы населения, которые ныне совсем лишены избирательных прав». Третий пункт: « Установить... чтобы никакой закон не мог воспринять силу без одобрения Государственной Думы...» Конечно, декреты, обещания, манифесты, как и всякие слова, могли расходиться и подчас действительно расходились с делом. Но они были обнародованы, эти слова. В сознании народа произошел один из действительно великих переломов – возникли три альтернативы общественного развития.

Либо сохранение незыблемо существующего порядка со всеми его структурами и атрибутами. Либо насильственная ломка всего этого порядка снизу доверху, от уездного городка до Санкт-Петербурга. Либо путь демократического эволюционного развития на опыте строгого соблюдения законности, защиты прав человека, постепенного совершенствования экономики, социальных явлений, культуры.

Русская социально-философская мысль выявила все эти альтернативы, дала их глубокий анализ, имеющий значение не только национальное, но и общечеловеческое.

Русская революция 1905 года послужила объективной основой для этого анализа. Изучая и обобщая ее опыт, философская мысль раскрыла совершенно новые страницы социальной жизни, которых еще никогда не касалась философия ни одной страны. Среди них – революция и культура, революция и свобода человека, утопизм и реальность, национальное своеобразие революционной активности масс и отдельных людей. Эти проблемы нашли свое отражение в работах такого представителя русской философии начала века, как Петр Струве.

Струве, как мыслитель, прежде всего – оппонент революции, причем не только конкретной революции, в том числе и русской 1905 или 1917 годов, но и революции вообще как метода решения социально-культурных проблем общества, метода, претендующего на статус единственного и непогрешимого.

П. Струве был одним из тех в русской, да и в мировой социально-философской мысли, кто показал, что не следует идеализировать, превозносить революцию, особенно в ее крайне радикальных, насильственных формах, как будто бы это единственный путь достижения прогресса... «Когда я в конце октября (1905 г.) в качестве амнистированного зарубежного журналиста попал в Петербург, – писал Струве, – ничто меня так не поразило, как полное непонимание совершившегося переворота революционерами. На Манифест 17 октября они отвечали проповедью вооруженного восстания. Между тем революция объективно завершилась, и... ошибка революционеров заключалась в том, что они просмотрели этот факт».

Струве был убежден, что не следует искусственно форсировать события: когда достигнуты первые успехи в стране в области завоевания прав, гражданских свобод, хотя бы неполного – но представительства различных общественных сил в органах законодательной власти – в этих условиях

социальному миру угрожают силы, стремящиеся продолжить борьбу с существующей властью. То есть, по его мнению, угроза миру и свободе в стране возникает уже не справа, а слева, со стороны крайних радикальных элементов. При этом он не без основания ссылается на свой личный опыт не только знакомства, но и участия в деятельности социал-демократии.

Одна из граней проблемы революции – ее соотношение с культурой. Глубоко этот вопрос был освещен философом А. А. Мейером в работе «Религия и культура (по поводу современных религиозных исканий)», вышедшей отдельным изданием в 1909 г. Автор, предвосхищая многие последующие выступления Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка, по существу впервые выявляет соотношение таких понятий философии человека, как коммунистический идеал и утопизм, революция и культура, революционная идеология и религиозная вера, коммунизм и гуманизм.

А. Мейер отвергает поверхностные аналогии между движениями революционными и религиозными. Не внешние признаки – пафос борьбы, аскетизм революционеров, их фанатичная преданность идее – сближает эти явления. Родство более глубокое – оно «в области идеологии, в сфере верования и чаяний».

Революция заключает в себе больший или меньший отпечаток утопизма, ожидания конца истории. В идеологиях революционных всегда скрыто или явно присутствует идеал конца. Ждут какого-то последнего переворота, «последнего и решительного боя». За гранью переворота революционерами «проводится иная жизнь, уже не нуждающаяся в катаклизмах».

Однако не представляет ли собой утопизм, логично задает вопрос Мейер, ослабленно рационализированной веры в царство Божие на земле? Не является ли вопрос коммунистического идеала чем-то родственным в своем существе чаяниям и вере ранних религиозных мыслителей и тысяч верующих людей, шедших за ним? По Мейеру, ожидание тысячелетнего царства праведников, справедливости, компенсации за страдания, кровь и слезы, которое неизбежно наступит не на небе, а в земной жизни, – все это и реализовано в коммунистической идеологии. Мейер показывает, что эти ожидания грядущих катастроф, катаклизмов и последующего преображения всей жизни, берут свое начало от Апокалипсиса, от библейских пророчеств Исаака и Даниила.

Они проявились и у последователей Зороастра на Востоке, у римских пролетариев.

Эти идеи спасения через катаклизмы, подчеркивает Мейер, враждебны гуманистическим идеалам. Для «истинных революционеров» - переворот ценнее мирного прогресса, нормальной человеческой жизни. Катастрофа для них – праздник. В период же спокойной работы, в культурном смысле более целесообразной, они оказываются не у дел, теряют почву под ногами. Это мироощущение, эту идею катастрофы, полного разрушения существующего порядка ради будущей счастливой жизни Мейер считает иррациональной, всплывающей «из темной глубины народного духа», когда этот дух ожидает царства Божия на земле... Это состояние привлекательно обещанием братского общения людей. «Ценность такого общения способна лишить даже позитивиста всей его трезвости, – писал Мейер, – и иной раз заставляет сильные умы не замечать несостоятельности коммунизма как учения об общественном строе с точки зрения идеалов культуры».

Противоположность гуманистической культуры и коммунизма Мейер видит в том, что эта культура требует овладения силами природы, коммунизм же несбыточно рассчитывает на преодоление зла, зла – заложенного природой в человеке. История, по Мейеру, развивается волнообразно. Ни одно состояние не может считаться законченным, приливы сменяются отливами и так бесконечно.

На первый план выходят различные идеи устройства реальной жизни, в том числе идеи общности труда, как коллективной собственности на средства производства.

Но жизнь не состоит в «средствах производства». А. Мейер подчеркивает, что эта приземленность планов не может вывести человечество к истинной свободе, к главному в жизни к свободному творчеству. Путь к нему – только через религиозное возрождение, когда «внешние связи станут заменяться внутренним единством».

Исследуя глубинные истоки революционной теории и практики в России, русские социальные философы, в отличие от западной мысли, раскрыли специфические национальные черты этой теории и практики, и в особенности это касалось революции невиданного типа – Октябрьской 1917 года.

Основательный анализ сущности и причин революции 1917 года дал видный русский историк философии и социальный мыслитель И. Ильин (1882 - 1954). Он считал, что русская революция в своих глубинных основах – «гибельный дар Запада», «плод европейского духовного разложения». Начало его - утрата веры в Бога и во Христа, проявившаяся еще в эпоху Возрождения и Реформации. Французские энциклопедисты XVIII века подвели итог, как пишет Ильин, безбожию и материализму... а французская

революция и наполеоновские войска разнесли дух этого учения по всей Европе. В такой постановке вопроса объективно проявляется близость Ильина, занимавшего правый фланг русской социально-политической мысли, с идеями идеологов французской Реставрации. И потому русская революция в его интерпретации – это «попытка осуществить антихристианский общественный и государственный строй, задуманный в нравственном отношении Фридрихом Ницше, а хозяйственно и политически – Карлом Марксом».

В толковании этого вопроса он значительно уступает другим русским философам – Бердяеву, Булгакову, Франку, которые видели и глубоко анализировали национальные российские источники революции – исторические, нравственные, психологические, религиозные – и не сводили их исключительно к западным влияниям. В то же время Ильин полагал, что революция «детище европейского безбожия и распада», дал точную и достаточно конкретную характеристику «внутренних условий», непосредственно предшествующих русской революции 1917 г. Этот анализ решительного противника любых революций, своеобразный взгляд на революцию «с другого берега» представляет безусловный интерес как социально-философский, так и социально-психологический.

На первое место среди внутренних российских источников революции Ильин ставит духовный кризис, в результате которого не родина, а класс, экономические отношения, экономическая политика, эгоистический интерес вытесняет и подавляет веру, культуру, «социальные и культурные стержни».

Особую роль, по Ильину, играет формализация духовной культуры, исчезновение в ней человеческого духовно-священного содержания. Формализовалось государство – культ демократизма. Формализовалось хозяйство – акционерная компания, трест, банк, биржа, вместо живого чувства хозяина. Процесс формализации затронул религию – обряды, рассудочность вытеснили живую веру. Науку – в ней возобладало математическое естествознание. Искусство – внутренняя опустошенность прикрыты в нем модернистской погоней за эффектом, вседозволенностью в содержании и форме. Такая форма – беспринципна, безбожна, беспочвенна.

В результате общей формализации духовной культуры в России восторжествовали «экономический материализм, марксизм, коммунизм... сам дух большевистской революции».

Ильин возлагает особую вину за революцию на интеллигенцию, чуждую идеям традиционной государственности. Казалось бы, его упреки интеллигенции созвучны веховской критике ее слабостей и пороков. Однако Ильин идет значительно дальше. Для него интеллигенция в целом враждебная сила, он не видит в ней даже проблесков бескорыстия, готовности к самопожертвованию. «Сущими предтечами большевистской революции» он называет Мережковского и Розанова, Бердяева и Булгакова. Особую ненависть у него вызвали «всякие Блоки, Белые, Маяковские, которые «оказались с большевиками». Главные пороки интеллигенции – республиканизм – отторжение от монархии, безрелигиозность, политическая неактивность, «сентиментальное маловолие». Ильин убежден, что интеллигенция, не находившая себе выхода наверху, стала авангардом и проводником революции. Нельзя было ее пускать наверх – такой основной вывод философа, сторонника твердой власти, активной защиты российской государственности.

Ильин был одним из первых, если не первый аналитик русской революции, вскрывший формирующуюся в интеллигентско-революционной среде «амальгаму политики и уголовщины». Опираясь на анализ этого явления в «Бесах» Достоевского, Ильин дает точную характеристику идеализации преступников в анархо-радикалистских расчетах, отмечает связь революционеров и преступных элементов в процессе совершенствования техники антиправительственной борьбы (фальшивые паспорта, укрывательство от полиции, сближение с контрабандистами при переходе границ). Ильин ссылается на такие факты, как тесная связь ЦК партии эсеров с охранкой, как разоблачение Азефа. «Кем он был – политическим или уголовным преступником? А Сталин – с его экспроприациями на Кавказе...»

Ильин дает содержательный анализ соотношения революций в России с фактом признания или отрицания права частной собственности, с отношением человека к собственности. Он убежден, что при полном осуществлении столыпинской реформы, при создании вместо архаичной системы общины сообщества фермеров, крестьянский бунт был бы психологически невозможен. «Гениальная волевая вспышка Столыпина была быстро погашена усилием крайне правых и крайне левых. В русском крестьянстве, во всей народной массе, не успел сформироваться тип хозяина, рассчитывающего на себя. Отсюда, как точно заметил Ильин, недостаточная вера в труд, необеспеченность правопорядка, воля к наживе не через труд; экстенсивность хозяйствования, пониженная доходность, вера в объем и неверие в качество хозяйствования. Эти особенности социальной экономической структуры и традиций

сельского населения и определили, по Ильину, общую бедность народной массы. Для того чтобы в стране была возможна социальная революция (т. е. насильственный имущественный передел), пишет он, «необходима известная степень народной нищеты и известный количественный объем неимущего слоя... Этого мало: необходима имущественно-социальная бесперспективность для этого слоя...»

Вполне закономерно, что этот анализ причин революции, прозвучавший в 20-е годы, вызвал резкие нападки на Ильина как справа – со стороны монархистов, – идеологов дворянства, не смирившихся с потерей земли и привилегий, так и слева – со стороны эсеров, все еще живших и после Октября несбыточными иллюзиями о благотворности крестьянской общины. Ильин же, убежденный сторонник монархии и сословного строя, смог подняться над всеми групповыми интересами и иллюзиями и прийти к выводу о том, что «помещики и торговопромышленники... не могли и не хотели помочь царю учесть и творчески воплотить интересы крестьянской массы. Крестьянство – собственнически и свободно богатеющее в России – сделало бы социальную... революцию невозможную, а политическая революция... не имела бы перспектив». В результате отсутствия твердой идейной и национальной программы правящие слои были бессильны, а интеллигенция – беспочвенна и противогосударственна. Вакуум идей и власти был заполнен разрушительными и антинациональными силами.

Русские философы начала XX века глубоко исследовали проблему прав человека, место человека в политической системе. Проблема свободы личности, которой русские философы «серебряного века» посвятили столько ярких страниц, приобрела в современном мире особое значение, стала объектом не только политических деклараций, но и теоретических изысканий. В этом смысле значительный интерес представляет дискуссия вокруг статьи американского политолога Ф. Фукуямы «Конец истории», в которой ключевым термином является «либерализм». Фукуяма провозглашает конец XX века периодом полной победы «западного либерализма», «западной либеральной демократии», «концом марксизма», явившегося, по его мнению, продолжением гегельянства с его подчинением личности объективным законам истории. В западной и советской печати прозвучало немало критических суждений о концепции Фукуямы.

Помимо политологического аспекта проблемы существует историко-философский, который требует нового прочтения.

Фукуяма настойчиво говорит о либерализме как чисто западном явлении. Было бы неправомерным упрекать американского ученого в том, что он не говорит об идеях либерализма в России. Действительно, либерализм, как система идей, в истории общественной мысли сложился на Западе (Д. Локк, А. Смит, Т. Джефферсон). Он проявился и в западной политической практике – такова история партии вигов – либералов в английской парламентской жизни и в исполнительной власти. Таков и либерализм США – от творцов Декларации независимости и Конституции США до нового курса Ф. Рузвельта.

В России либерализм не имел такой славной истории, особенно в практической сфере. «В России, – пишет Ю. Замокшин, – либералы-демократы никогда не были у власти... Чаще всего они оказывались между более мощными, воевавшими друг с другом радикально-правыми и радикально-левыми группировками, рассчитывающими на насилие, первые – для утверждения своей власти, вторые – для ниспровержения этой власти». Однако, не воплотившись в политической практике, либерализм в России имеет серьезные традиции в теоретической сфере – в трудах социальных философов не только середины прошлого века, но и первой половине века двадцатого. И эти традиции – жизненны.

В Российской жизни и соответственно в литературе сам термин «либерализм» в течение многих десятилетий был под подозрением, а то и вообще отвергался и до революции, и после нее. Либеральные призывы к уважению человека, к демократическому миру, к реформам, к взаимной терпимости встречали решительное противодействие и со стороны дворянско-буржуазной бюрократии, и со стороны большевиков. В советское время термин «либерализм» носил одиозный, резко негативный характер. «Либеральное хамство» (оценка Кавелина и других русских либералов прошлого века), «энциклопедия либерального ренегатства» (оценка сборника «Вехи») – эти и другие характеристики подобного рода укрепились как незыблемые стереотипы в советской историко-философской и историко-социальной литературе.

Но такие оценки противоречат объективной роли российского либерализма, а в современных условиях – стремлению к правовому государству. Утверждение такого государства немыслимо без переоценки роли и природы либерализма, ядром которого является идеал равенства всех граждан перед законом, признание права каждого человека независимо от происхождения, религиозной конфессии, национальности пользоваться свободами – совести, слова, собраний, правами объединения в партии и

условиях терпимости к инакомыслию. Либерализм включает в себя идею создания законодательной власти, полностью подотчетной народу, ответственной и также находящейся под контролем народа исполнительной власти и не зависимой ни от кого судебной власти, подотчетной только закону.

Именно концепция либерализма обосновала и конкретизировала сущность полной свободы индивида – реализовать все свои способности и возможности в условиях своеобразного соревнования и конкурентной борьбы. Возможность участвовать в деятельности любых политических, экономических, культурных предприятий независимо от социального статуса. Человек отвечает сам за себя, он не орудие в руках политических сил. Либерализм решительно отверг любые формы подавления инициативы, уравнительности, протекционизма. Конечно, практика реальной политической жизни вносила коррективы в эти идеи, имели место и нарушения этих принципов. Но это именно отклонения, а не сущность процесса. Кроме того, идеальные модели государства существуют лишь в сфере теории. В целом же либерализм – это проявление благотворной позиции центризма, альтернатива любой форме тоталитаризма – будь то национал-социализм, сталинизм, праворадикальный экстремизм.

В этом свете воссоздание истории российского либерализма, его традиций – дело будущего, оно может быть результатом коллективного труда историков, политологов, историков общественной мысли.

Глубину идей русского либерализма достаточно определенно демонстрируют работы одного из ведущих представителей русской социально-философской мысли первой половины нашего века, одного из авторов «Вех» – Петра Струве (1870 - 1944), который продолжил и развил многие тенденции русской социально-философской мысли.

П. Струве особенно ценил либеральную антифеодальную направленность идей Б. Чичерина. Исходным пунктом его социологической концепции является человек. В противовес позитивистской трактовке общества в качестве особого организма, общество рассматривается Чичериным как совокупность личностей, которые являются как бы атомами, имеющими свои определенные характеристики.

«Общество, – писал он, – состоит из лиц, а потому лицо естественно составляет первый предмет исследования».

Вместе с тем люди, имея на первый взгляд независимое друг от друга существование, являются существами общественными, причем главное, что лежит в основе человеческого общежития, по Чичерину, – это их принадлежность к божественному началу, откуда проистекает «естественное стремление к общению друг с другом, основанное на взаимной любви».

По мере роста осознанности своей «истинно человеческой природы» (т. е. божественной принадлежности) люди вступают в различные союзы. Чичерин видел три этапа в формировании человеческих союзов: кровный, гражданский, государственный. Наивысший этап развития общества – государство. Степень развития общества Чичерин определял по мере возможности проявления человеком своей сущности – его свободы. Только при государственном устройстве человеческая свобода защищена. Каждый человек преследует свои собственные цели, упорядочить их способна только сильная власть, выражающаяся в государственной организации. Таким образом, государство у Чичерина выступает как воплощение общественной воли. Однако оно не способно объять всей жизни людей, составляющих общество. Наряду с общественными интересами в государстве сохраняются интересы отдельных людей и их союзов. Именно в них выражается все разнообразие жизни, господствует свобода, необходимая для всей человеческой деятельности. Отсюда Чичерин рассматривает два элемента в общем союзе людей: государство, как элемент общий, формальный, принудительный, и гражданское общество, как элемент частный, свободный.

В трудах Струве нашла свое продолжение характерная для Чичерина позиция либерализма не оппозиционного и не уличного, а точнее говоря, – либерального консерватизма. Он выстраивает генеалогический ряд сторонников такого типа мирозерцания. В этом «первом» списке такие люди: Екатерина Вторая, Адмирал Мордвинов, историк Карамзин, свободный литератор Вяземский, Пушкин, Пирогов, Чичерин и Градовский.

Где же главный определитель сущности тех или иных учений? По Струве, это отношение «к двум основным проблемам культурного и государственного развития России: свободы и власти».

В формуле «либеральный консерватизм», таким образом, сплетаются две тенденции – утверждение действительной свободы личности и в то же время поиск границ этой свободы, с тем чтобы она не перешла в разрушительную вседозволенность. Таким противовесом служит идея утверждения и сохранения исторически данного порядка вещей. Классическим выражением этого симбиоза свободы и власти Струве считал Пушкина. Центральная линия, таким образом, выступает как сочетание любви к

свободе и к власти, к порядку, сочетание реформаторства и преемственности.

Идеал «Великой России», которую развивал Струве, не может отождествляться с позицией официальной самодержавной государственности, которую достаточно четко выразил такой выдающийся политический деятель начала века, как премьер П. А. Столыпин.

Обращаясь к либералам и всем левым депутатам Государственной Думы, фактически ко всей либеральной, демократической и революционной России, он говорил: «Противником государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия».

Петр Струве, используя формулу «Великой России», подчеркивал, что она означает для него лозунг новой русской государственности», опирающейся и на историческое прошлое страны, и на живые культурные традиции, в том числе идеи либерализма, от которых Столыпин был весьма далек.

Струве утверждал «творческое» содержание борьбы за «Великую Россию».

Признание государства важнейшим орудием прогресса страны логически вело к утверждению роли права. Именно поэтому Струве выступал и против бюрократического произвола, попрания прав человека и против разрушительных анархистских тенденций. Признание примата права требовало преодоления «противокультурных тенденций», «отрицания дисциплины труда».

Уже в 20-е годы в статье «Наши идеи» Струве, отрицая партийно-политические пристрастия, выступил как против «ложных идей и злого духа» революции, так и против надежд на реставрацию. Мы учитываем, писал он, великие сдвиги и крупные изменения, происшедшие в народной жизни. Он прямо формулировал смысл своей политической философии: «России нужно возрождение, а не реставрация. Возрождение всеобъемлющее, проникнутое идеями нации и отечества, свободы и собственности и в то же время свободное от духа и духов корысти и мести». Центристская позиция была осмыслена Струве многократно. И правая реакция, и левый безудержный радикализм – в равной степени противоречат социальному и культурному прогрессу.

Только укрепление конституционных начал государства, установление твердых законов, создание общества, основанного на уважении к человеку, на прочных правовых принципах, и способно предотвратить любые эксцессы, любые формы разрушительного действия разнузданной анархической массы, умело направляемой теми, кто стремится к власти, не рассчитывая завоевать ее в открытой избирательной борьбе.

Поэтому он резко критикует царское правительство за нарушение конституции, за преследование всех оппозиционных элементов, за 3 июля 1907 года, то есть за изменение избирательного закона. Такую реакционную политику он считал преступной, ибо она лишь укрепляла и поощряла крайне радикальные круги, «дух рабьего противокультурного бунтарства».

Струве был убежден в необходимости не только эволюционных изменений на основе строгой законности, но и в возможности разнообразных компромиссов с обеих сторон.

Непонимание этой сложности реального процесса социальной жизни, упрощенность и прямолинейность, когда любое давление рассматривается как единственное средство политики, привело Россию к 1917 году. Это событие, по убеждению Струве, – всероссийская катастрофа, ответственность за которую несет и неповоротливая тяжеловесная власть, и радикальная и либеральная интеллигенция, ослепленная иллюзорной возможностью моментального осуществления своих планов.

Вполне закономерно, что Струве пришел к оценке русской революции 17 года как «геологического переворота», «национального несчастья», глубокого культурного, социального и политического крушения. Струве стремился раскрыть глубинный социально-философский смысл Октября 17 года. Он отверг примитивные объяснения его как результат воздействия внешних, инородных сил, как начало лишь извне занесенное в Россию. Конечно, были определенные иностранные влияния, формировавшие общественное сознание, и Струве с полным основанием и знанием дела говорил о влиянии марксизма на идеи русских революционеров. Но сама по себе теория зарубежного или отечественного происхождения не может служить источником гигантских исторических перемен, равных катаклизмам.

Русская социально-философская мысль начала века, в особенности в трудах П. Струве, Б. Кистяковского, С. Франка, стремилась утвердить в российском обществе идеи просвещения, уважения к правовым нормам, практически создать не имевшую в России традиций философию права, то есть сообщить политическим и правовым институтам человеческое содержание.

Проявления дефицита правопонимания были многообразны: здесь и неуважение к праву со стороны власть имущих с их бесконтрольным господством над личностью «низших», и вековое терпение,

привыкших к бесправию низов, настроения части интеллигенции с ее морализаторской нетерпимостью и готовностью пренебречь нормами права ради «счастья будущих поколений». Все эти аспекты «дефицита правосознания» в той или иной степени отражались и в отечественной философии, не давшей, в отличие от других областей социально-философской мысли, сочинений, равных по глубине трудам Локка и Руссо, В. Гумбольдта и Гегеля. Русские мыслители XIX века – Чаадаев, Белинский, Соловьев, Л. Толстой – оставили яркую критику бесправия в российской жизни, создали гуманистическую концепцию человека, но не обосновали необходимость четких правовых норм, гарантий прав и свобод личности, обязанностей властей. Отсутствие прочных правовых традиций в обществе облегчает, как правило, путь наступления тоталитаризма, утверждения насилия как средства решения социальных проблем. Поэтому можно считать новаторством в развитии русской социальной философской мысли разработку проблем философии права, философии свободы человеческой личности и гарантий этой свободы в начале XX века.

Справедливая критика деспотизма и подавления свободы личности в России, ориентация на восприятие многих европейских институтов либеральной демократии, осуществленные русскими мыслителями, не должны приводить к отрицанию определенных демократических традиций в России. Эти традиции функционировали не только в теоретической сфере (идеи революционной демократии и либерализм), они проявились и в реальной практике общественной жизни. При всех консервативных чертах русской общины в ней безусловно сохранялись до XX в. определенные условия проявления свободы в форме самоуправления, выборности руководителей, гласного решения дел на сходке... Община охватывала 90% сельского населения великорусских губерний. И славянофилы, и Герцен, несколько идеализируя общину, все же не без оснований видели в ней сферу проявления свободы.

«Русский народ, – писал Герцен, – жил только общинной жизнью, свои права и обязанности он понимает лишь по отношению к общине. Вне ее он не признает обязанностей и видит только насилие». Возможностями русской общины серьезно интересовался К. Маркс.

Не только крестьяне-земледельцы, но и другие слои трудовой России в своеобразных формах осуществляли свободный выбор, инициативу, нерегламентированные действия. Таковы многочисленные артели бурлаков, мастеровых, таковы значительные сообщества российского казачества на Дону, Северном Кавказе, на Урале, в Забайкалье.

Особая форма проявления своеобразной свободы русских людей – деятельность землепроходцев, путешественников, рыбаков, промышленников, осваивающих земли Севера, Сибири, Камчатки, Аляски, Русской Америки – западного побережья Америки вплоть до Калифорнии.

Значительное расширение сферы свободы в реальной политической и духовной жизни имело место в короткий период истории России – от революции 1905 до 1917 года. Поэтому последовательная разработка русскими философами проблем свободы личности имела и это – наряду с другими – объективное основание.

Работы русских мыслителей, осуждавших насилие и утверждавших принципы либерализма, демократии, господства права, не потеряли своей значимости и в конце нашего столетия. В их работах исследованы различные формы исторического нетерпения.

Двадцатый век показал, что максимализм, утопическая вера в насилие, которое будто бы может решить в кратчайшие сроки задачу экономической и культурной жизни, – все это способствовало утверждению тоталитаризма, всеобщего контроля над умами и действиями людей, безжалостного подавления любых проявлений инакомыслия.

Эти черты утопического и максималистского сознания, которые отчетливо проявились и период завоевания власти в 1917 году, и в период ускоренного решения кардинальных общественных задач в 20 - 30-е годы впервые были раскрыты именно русскими философами – Бердяевым, Федотовым, Франком, Струве. Опираясь на их работы, уже в 1974 году в Париже русский религиозный деятель Н. М. Зернов выпускает книгу «Русское религиозное Возрождение XX века», в которой характеризует русскую интеллигенцию как уникальное образование – светскую разновидность религиозного ордена со всеми присущими членам ордена особенностями – замкнутостью, некритической приверженностью определенной идее, эгоизмом, аскетизмом.

Напомним, что «орденом меченосцев» назвал партию большевиков Сталин еще в начале 20-х годов. Суровый облик рыцарских и монашеских орденов – замкнутых средневековых сообществ с их тайнами, беспощадной дисциплиной, сплоченностью – вновь как бы ожил в России. Н. Зернов полагал, что российские члены ордена заимствовали на Западе лишь то, что могло быть использовано для целей разрушения. Обращение к террору он полагал закономерным следствием этой философии действия,

борьбы против медлительности истории. При всей односторонней и некоторой заданности концепции Зернова она не лишена известных оснований. Действительно, установка на волевые акты, планы «перевернуть Россию» при помощи своеобразного «рычага Архимеда» в виде группы, партии революционеров – все это имело место.

Русские философы начала века существенно обогатили социально-философское учение о человеке разработкой таких проблем, как критический анализ утопических проектов формирования «нового человека» и выявления судьбы человека в условиях современной цивилизации.

§5. «Вехи» – пророческая книга

Древние говорили: книги имеют свою судьбу. История многократно подтверждала истинность этого изречения. Книга «Вехи» с подзаголовком «Сборник статей о русской интеллигенции» – вышедшая в 1909 году – пример такой удивительной судьбы. В ней ведущие философы, правоведы, публицисты попытались, осмыслить опыт первой русской революции и в ее свете оценить ведущие тенденции русской общественной мысли, традиционные воззрения и идеалы русской интеллигенции.

В момент своего выхода «Вехи» породили колоссальную по объему литературу. Ни одна книга, ни тем более сборник статей различных, часто далеких друг от друга авторов, не вызывал такой ожесточенной полемики и, по большей части, активного неприятия, как «Вехи».

Странный симбиоз связал кадетов, и большевиков, и монархистов, и вчерашних народников, и черносотенное «Русское знамя», которые с различных позиций критиковали статьи сборника. За первые шесть месяцев после выхода книги (весна - осень 1909 г.) о ней было опубликовано 154 статьи!

Старый народнический поэт Иероним Ясинский так и назвал шесть своих статей в «Биржевых ведомостях» - «Суд над интеллигенцией». Среди наиболее значительных критических отзывов о сборнике «Вехи» выделяются статьи П. Н. Милюкова и В. И. Ленина. Каждый из них оценивал идеи сборника с точки зрения тех политических сил, лидерами которых они являлись – российского либерализма («кадетизма») и большевизма.

Вполне естественно, что полярная противоположность выводов этих авторов не только отражала различие их теоретических и социально-политических позиций, но и свидетельствовала о значительности «Вех» как важнейшего этапного события в духовной жизни России тех лет. В то же время она свидетельствовала и о противоречивости, дискуссионности самого содержания сборника, который был не отвлеченным, абстрактным сочинением, а живым документом эпохи, страстным, острым, полемическим.

Большая статья П. Милюкова «Интеллигенция и историческая традиция», вошедшая в сборник «Интеллигенция в России», была посвящена критическому разбору веховских идей с точки зрения истории русской культуры и общественной мысли.

Милюков (1859 - 1943) – видный историк культуры и социолог, автор знаменитых «Очерков по истории русской культуры» – последовательно придерживался западнических традиций, продолжая линию К. Кавелина, Н. Тургенева, Н. Дружинина, Б. Чичерина, отстаивая идеи необходимости европеизации России. Культ права, компромисса, терпимости, вера в реформы, в парламентские формы политической жизни – такова исходная позиция П. Милюкова.

Милюков защищает русскую интеллигенцию от обвинений в «безрелигиозности», в «безгосударственности», в «безнациональности». Эти обвинения он считает беспочвенными, полагая, что характер и устроения интеллигенции полностью созвучны уровню сознания масс, особенностям национальной культуры. Милюков решительно отвергает особое внимание веховцев к роли личности, к задаче внутреннего нравственного совершенствования, к достижению духовной свободы. Нет, говорит Милюков, принцип «люди, а не учреждения» – реакционен, нужно сперва добиться политической свободы и демократии в стране, а затем уже совершенствовать внутреннюю жизнь личности. Такова была одна из реакций на «Вехи» – с позиций либерализма и парламентаризма. В ней имеются «рациональные зерна», но она, эта позиция, игнорировала главное в «Вехах» – их страстный призыв к духовной свободе человека и освобождению его от оков любого догматизма и узости.

Другой тип критики «Вех» был представлен в статье «О «Вехах» В. И. Ленина. Материалы этой статьи легли в основу и реферата о «Вехах», прочитанного Лениным в Париже. Ленин называл эту книгу «Энциклопедия либерального ренегатства», критиковал ее за проповедь идей идеализма, осуждение насильственной борьбы.

Русская революция 1905 г. была одним из великих событий отечественной истории, еще не осмысленных в полной мере.

Традиционные формулы «поражение первой русской революции», «столыпинский террор подавил революцию», «пролетариат должен был отступить» и т. д. отнюдь не адекватно отражают революционные события. Оценка итогов революции должна быть всесторонней, и «Вехи» намечают пути этого анализа.

Одна из ключевых идей «Вех» была высказана М. О. Гершензоном: «нельзя человеку жить вечно снаружи». Это был призыв к становлению личности, к необходимости непрерывной внутренней работы человека, его самоуглубления. Никакие внешние перемены в отечестве не приведут к достижению справедливости, расцвета, гармонии человеческих отношений, если не будут происходить неуклонные изменения внутреннего мира человека. Призыв к творческому сознанию, к самовоспитанию, к преодолению «зла в себе», т. е. очищению сознания от предрассудков, от узко групповой нетерпимости, когда ради политических временных лозунгов приносятся в жертву ценности морали, духовной жизни, – с исключительной силой прозвучал в «Вехах».

Авторы «Вех» были честными, искренними поборниками подлинного прогресса в стране. Резко, подчас полемически преувеличенно выявляя истоки заблуждений российской интеллигенции, ее слепой веры в «общественную пользу», авторы «Вех» отнюдь не идеализировали современную им Россию. Ни объективно, ни субъективно они не могли одобрять или даже мириться с Ходынской и кишиневским погромом, «кровавым воскресеньем» и волной террора после революции 1905 г.

В то же время М. Гершензон писал в предисловии: «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной».

Не репрессивный аппарат восхваляется здесь, а говорится о чудовищном призраке слепого стихийного и беспощадного народного бунта, противоядием которому может быть только крепкая и основанная на праве государственная власть. Не об этом ли через десять лет (всего через десять лет!) писали Горький и Короленко, Бунин и Шульгин?

Что же касается упреков «веховцам» в примирении с действительностью, то они вряд ли оправданны. В «Вехах» осуждается черносотенство, говорится о том, что «там, где по политическим причинам искажена вся жизнь, подавлены мысль и слово и миллионы гибнут в нищете и невежестве, – там оставаться равнодушным к делам политики было бы противоестественно и бесчеловечно».

Цель книги была определена как стремление не только осмыслить и оценить все эти события, но и прежде всего выявить духовное обоснование этих событий, обсудить, насколько истинными были идейные пристрастия российской интеллигенции, не устарели ли многие ее идеалы, превращенные в идолы, в догматы, не подлежащие обсуждению. Авторы «Вех» решились сказать то, что неизбежно должно было навлечь на них громы небесные – обвинение в отступничестве и в забвении идеалов и традиций. Они представляли, на что идут. Их уверенность в своей правоте опиралась на славные традиции русской социально-философской мысли. «Наши предостережения не новы, – говорилось в предисловии, – то же самое неустанно твердили от Чаадаева до Соловьева и Толстого все наши глубочайшие мыслители. Их не слушали, интеллигенция шла мимо них. Может быть, теперь, разбуженная великим потрясением, она услышит более слабые голоса».

Сборник открывался одной из самых глубоких публикаций в нем – статьей Н. Бердяева «Философская истина и интеллигентная правда». Автор ее критикует узко сектантские, «кружковые» тенденции среди значительной части социально-активной интеллигенции, ее отрыв от мировой культуры. Интеллигенция готова, замечал Бердяев, принять на веру великую философию при том условии, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы. Отсюда следовало недоверие к общечеловеческим проблемам и ценностям морали и культуры. «К идеологии, которая в центре ставит творчество и ценности, – пишет Бердяев, – интеллигенция относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить». Причину этого он видит в том, что радикальная интеллигенция «не может признать самостоятельно значение науки», подчиняет все «интересам политики, партий, направлений». В результате любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру парализовала любовь к истине.

В этих суждениях было немало верного, точного, прозорливого, была вскрыта опасность узко классового подхода, отрицавшего общечеловеческие ценности. Вчерашний марксист Бердяев вскрывал негативные стороны своих былых увлечений. «Классовая наука марксистов, – замечал он, – это не наука, а скорее особая форма веры». Эти идеи получили уже в 30-х годах развитие в книге Н. Бердяева

«Христианство и классовая борьба».

Всем этим тенденциям Бердяев противопоставил философские принципы всеединства: «органическое слияние истины и добра, знания и веры». Только на этом пути, полагал Бердяев, можно увидеть односторонность всех социальных проектов переустройства общества, пренебрегающих ради групповых интересов общечеловеческими ценностями.

Пафос статьи С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество» состоял в том, чтобы точно отделить субъективную честность российской интеллигенции, ее подвижничество, готовность к самопожертвованию во имя народного счастья, как она его понимала, от объективного смысла, реальных результатов ее борьбы. Узость, граничащая с религиозной нетерпимостью, безусловно ограничивала и понимание сущности событий, и идеалов будущего, и влияние на духовную жизнь народа. «Наше различие правых и левых, – писал Бердяев, – отличается тем, что оно... больше походит на разделение католиков и протестантов в эпоху Реформации... нежели на теперешние политические партии». Ущербность мировоззрения среднего русского интеллигента Булгаков видел в том, что идеи религиозной философии и морали начисто выпали из его духовного мира. Один из пороков русской духовной жизни он увидел в неразвитости личного начала, самосознания, самовоспитания.

Нужно, писали веховцы, чтобы юноша не встречал общепризнанного догмата, чтобы он встретил «разнообразие мнений, верований и вкусов, чтобы у него была свобода выбора и личная духовная ответственность». Они стремились освободить сознание интеллигента от духовной несвободы, обратить его вовнутрь. Интеллигент, говоря словами Бердяева, видел проблемы только во «внешней казенщине» и не чувствовал казенщины внутренней, полной зависимости от «системы», от идеологической догмы.

Но для того чтобы осознать необходимость этого обращения вовнутрь, сформировать способность к самоанализу, к самооценке, восстановить значение понятий «совесть», «стыд», «духовная свобода», необходима была смена философских ориентиров.

Н. Бердяев в своей статье наметил настоящую программу философской переориентации интеллигенции, он писал, что мыслитель такого калибра, как Чаадаев, совсем не был замечен и не был понят. Были все основания, говорит Бердяев, Вл. Соловьева признать нашим национальным философом, чтобы около него создать национальную философскую традицию, ведь не может же создаться она вокруг «Когена, Виндельбанда или другого немца, чуждого русской душе». Совершенно справедливо Бердяев подчеркивал, что эта русская философия внутренне не чужда интеллигенции, у них есть общие черты: жажда целостного мировоззрения, органического слияния истины и добра, знания и веры. Быстро сменяемому увлечению модными европейскими учениями должна быть, по Бердяеву, противопоставлена универсальная национальная традиция. Только она плодотворна для Культуры.

Больше чем через полвека эта программа философской ориентации, намеченная в «Вехах», начала реализоваться. При этом речь не идет о каком-то забвении материалистической и рационалистической традиции русской философской мысли, что было бы другой стороной узости и односторонности. В этом же плане следует оценить и обращение интеллигенции к марксизму. Бердяев отнюдь не отрицает его интеллектуальный потенциал. Он замечает, что «в 90-е годы с возникновением марксизма очень повысились умственные интересы интеллигенции, молодежь стала европеизироваться, стала читать научные книги». Однако, тонко подмечает Бердяев, при всем своем значении, марксизм с его победой над народничеством все же не привел к изменению и возрождению русской интеллигенции, она «осталась староверческой и народнической и в европейском одеянии марксизма».

Веховцы первыми сказали русской интеллигенции открыто и нелицеприятно и о необходимости компетентности, которую не заменит никакая звонкая сверхреволюционная фраза, об отсутствии у многих ее представителей традиций упорного труда, о верхоглядстве и стремлении заменить дело - рассуждениями о благе народа.

А. Изгоев посвятил свою статью «Об интеллигентной молодежи», завершающую «Вехи», характеристике особенностей умственного и нравственного развития молодежи в годы революции, точно подметив новое явление – педократию. Это своеобразное перенесение чисто юношеских черт максимализма, крайнего радикализма, склонности к насилию на все общественное настроение. Пока не поздно, предупреждает А. Изгоев, следует помочь молодежи осознать необходимость терпеливой внутренней работы, значение повседневного труда, так как только он, а не разрушительные, хотя и внешне эффективные действия способны укрепить и развить отечественную культуру, всю жизнь общества.

Многие идеи, прозвучавшие в «Вехах», явились продолжением в новых условиях традиций русской

социально-философской мысли. Вопреки распространенным представлениям, веховцы продолжили и определенные идеи революционных демократов, в частности, Герцена. Это идеи личной свободы, необходимости прямой нравственной основы любых радикальных преобразований.

На смену абсолютному господству материализма и материалистически толкуемого позитивизма должны были прийти мыслители, которых большинство российской интеллигенции не знало и не признавало. Это Чаадаев, славянофилы, Соловьев, это Толстой и Достоевский. Поэтому неудивительно, что при этой неразвитости личных интересов, вкусов, творческой активности личности такое безраздельное влияние имели различные «иноземные доктрины». Среди них «шеллингизм, гегелианство, сенсимонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм...». Гершензон отнюдь не был «борцом с космополитизмом», узколобым защитником только отечественных идей. Но он справедливо говорил о необходимости самостоятельной оценки даже самых ценных и значительных научных, философских, социальных теорий и необходимости вслушиваться в слова «наших лучших умов» – Чаадаева, славянофилов, Достоевского. Но их не читали и не слушали.

Правовед Б. Кистяковский в статье «В защиту права» рассматривает сложную и односторонне понимаемую проблему отношения интеллигенции к правосознанию. Он вскрывает такую особенность общественного сознания интеллигенции, как презрение к формальному праву. Сложилась такая ситуация, что проблемы права ассоциировались с дворянско-буржуазной наукой, с университетскими архаичными курсами римского права, с чиновничьими предписаниями, с департаментским механизмом. И наоборот, самые радикальные идеи бакунистов, нечаевцев, ткачевцев отличались пренебрежением к правовым нормам и законности. Кистяковский привел сатирические строки Алмазова: «По причинам органическим // Мы совсем не снабжены // Здравым смыслом юридическим, // Сим исчадьем сатаны. // Широки натуры русские, // Нашей правды идеал // Не влезает в формы узкие // Юридических начал».

Кистяковский убедительно показывает, что образованное русское общество, к сожалению, не имеет таких традиций, как западные, где идеи права, защиты интересов нации и личности выражены в классических трактатах типа «Дух законов» Монтескье, «Общественный договор» Руссо. Правовая культура там стала частью общей культуры.

Авторы «Вех» выступали с критикой утопических проектов, иллюзий, будто бы можно подчинить весь мир, все человеческие души единой логике и планам, перестроить общество по заранее выработанной схеме. Они осудили все формы подавления человека, насилия над ним в виде «черносотенства или красносотенства». Они отвергли самую чудовищную форму подавления личности – духовную, когда у человека отнимают представления о добре и зле, превращают народ в нерассуждающую толпу. В наше время расставания с ложными идолами, время напряженных нравственных поисков «Вехи» предстают как свидетельство глубины и нравственной силы отечественной культуры.

§6. Философия русского Зарубежья

Трагической страницей в истории русской философской мысли XX столетия явилась высылка из России в 1922 году почти всех ведущих философов немарксистского направления. Этот акт знаменовал собой, во-первых, искусственное завершение в России развития философии «серебряного века» и, во-вторых, начало активного административного вмешательства партии и государства в сферу духовной культуры.

В. И. Ленин в письме председателю ВЧК Ф. Дзержинскому в мае 1922 года пишет о необходимости подготовки «высылки за границу писателей и профессоров, помогающих контрреволюции».

Первый удар был нанесен еще раньше – по сборнику «Из глубины». Эта книга была готова к лету 1918 года – первый отклик на революционные события 1917 года. Когда мы читаем статьи в этом сборнике, помеченные июлем – августом 1918 года, мы не чувствуем какой-либо торопливости, конъюнктурной спешки, хотя статьи были написаны по горячим следам революции за несколько месяцев. Это был социально-философский анализ причин, хода, результатов революции, соотнесенных с историей России и всего мира. Мировая философская мысль не знает больше такого колоссального взлета духовной энергии, как проявившийся в России на рубеже 1917 -1918 годов в работах русских философов.

Итоги великих западных революций – английской, американской, французской – породили многие сочинения философов, но они появлялись через годы и десятилетия. Достаточно обратиться к трудам

Джона Локка, Томаса Пейна, Жозефа де Местра. В России же отклик был стремителен. Дело в том, что «Из глубины» – это продолжение «Вех». Если книга 1909 года именовалась «Сборник статей о русской интеллигенции», то книга 1918 года – «Сборник статей о русской революции». Пять из семи авторов «Вех» участвовали в этом издании – Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, А. Изгоев, П. Струве.

Авторы сборника проанализировали различные аспекты революции – национальное и антинациональное в ней, черты массовой психологии, распад вековых традиций, разрушение основ морали и права, разгул темных инстинктов. Они стремились определить генезис разрушительного сознания, проявившегося в революции. Это и вековое взаимное неуважение народа и государственной власти, это крайний безудержный радикализм русских революционеров 60-х годов прошлого века, звавших Русь «к топору», призывавших, как Нечаев, к массовым убийствам власть имущих, к отказу от всех моральных норм во имя революции. На страницах сборника ожили образы русской литературы, позволившие многое понять в психологии, приведшей к революции. Это гоголевские – Чичиков, Хлестаков, Ноздрев, щедринские бюрократы. И главное – это Достоевский, обнаживший цинизм Смердякова и старшего Карамазова и бездну морального падения «революционеров» – героев романа «Бесы».

Прозвучали самые мрачные предчувствия Достоевского. Как говорил Шигалев в «Бесах», «создадим рай, земной рай». «Строить мы будем, одни мы». Шигалев раскрывает, каков этот рай: «Каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом... Все рабы и в рабстве равны... Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высшие способности... их изгоняют или казнят». Эти строки, прозвучавшие в сборнике, поразительно оправдались: часть философов была казнена, часть – изгнана.

Вполне естественно, что книга «Из глубины» была строжайше запрещена, лежала под спудом, а затем уничтожена. Чудом два экземпляра попали за границу.

Никакие репрессии – аресты, ссылки, насильственное выдворение из страны не могли уничтожить русскую философскую мысль, расцветшую в годы «серебряного века» (конец XIX – начало XX века).

Не будет преувеличением сказать, что этот век продолжался и в 20 – 30 годы нашего столетия. Не только в каторжных условиях, где продолжали мыслить и творить Карсавин, Флоренский, Лосев, но и в условиях русского Зарубежья, где оказались высланные в Германию Бердяев, Булгаков, Франк, Степун, Лосский и многие другие.

Русских мыслителей радушно встретила разоренная войной Германия – недавний противник России. Бердяев вспоминал: «Немцы очень возились с высланными». Действительно, их принял министр иностранных дел, городское управление Берлина предоставило все возможное для продолжения деятельности созданной Бердяевым еще в России Академии вольной духовной культуры.

Бердяев и Булгаков уехали из Германии в Париж, Лосский – в Прагу, а Франк и Степун остались в Германии. Федор Степун читал лекции в Дрезденском высшем техническом институте и Мюнхенском университете, выступал с лекциями о русской культуре во многих городах страны. До 1960 года он преподавал историю русской мысли в Мюнхене, многие его ученики приобщились к истории русской философии и литературы. Во время войны, как пишет Степун, «на столах многих немцев снова появились уже давно прочитанные тома Толстого, Достоевского, Леркова, Соловьева, Бердяева, Ключевского».

Русские мыслители были одними из первых, кто дал глубокую критику немецкого национал-социализма, как одной из форм тоталитаризма. При этом Федор Степун – противник большевизма – достаточно объективно писал о том, что в первые годы революции «в большевистской Москве можно было говорить и творить вещи, за которые в Германии тебя сразу же посадили в концентрационный лагерь». Он, живя в Германии, увидел особую опасность такой разновидности тоталитаризма, когда человеконенавистническая идеология шовинизма и расизма соединяется с высокой организованностью, с детально разработанными приемами «переустройства либерально-парламентского государства в однопартийную диктатуру вождя».

Немало гневных страниц посвятил Бердяев разоблачению гитлеровского фашизма, особенно в период второй мировой войны, по отношению к которой философ занял четкую политическую позицию. Он писал в «Самопознании», своей интеллектуальной автобиографии: «Я писал против гитлеризма, национал-социализма и фашизма. Вторжение немцев в русскую землю потрясло глубины моего существа. Моя Россия подвергалась смертельной опасности... Естественно присущий мне патриотизм достиг предельного напряжения. Я чувствовал себя слитым с успехами Красной Армии... Я верил в великую миссию России». Такая позиция требовала от Бердяева большого личного мужества,

преодоления гермаофильских настроений части российской эмиграции, не различавшей в своем ослеплении власть большевиков и судеб России. Бердяеву не могли простить таких его высказываний: «Советскую власть я считаю единственной русской национальной властью». Его упрекали в том, что он, «ослепленный ненавистью к фашизму, стал вообще слишком многое прощать большевикам». Сам Бердяев совершенно четко проводил различие между своим отношением к России, к русскому народу и к власти. «Я всегда, – пишет он, – критиковал и продолжаю критиковать коммунистическую идеологию и проповедую свободу». В конце жизни (Бердяев скончался в 1948 г.) он мечтал о возрождении в России свободной философской мысли.

Критика идеологии национал-социализма с позиций христианской философии была осуществлена и С. Булгаковым. В 1942 году, в Париже, оккупированном фашистами, он работает над рукописью «Расизм и христианство».

Русские философы, оказавшись на Западе, заняли в духовной жизни Европы значительное место. Историк русской культуры Глеб Струве писал, что «на первом месте следует поставить сочинения Бердяева, оказавшегося необычайно продуктивным и популярным мыслителем в Европе, единственным, который имел какое-то воздействие на современную ему философию, английскую и немецкую мысль».

Сам Бердяев говорил об этом так: «Я был первый русский христианский философ, получивший большую известность на Западе, большую, чем В. Соловьев».

Бердяев развивает на Западе значительную активность – читает лекции во Франции, Англии, Австрии, Швейцарии, Польше, Латвии, Эстонии. На основании книг Бердяева западная интеллигенция воспринимала проблемы марксизма в России, сущность русской революции. Достаточно сказать, что книга Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» выдержала во Франции до войны 6 изданий и 2 после войны. Влияние Бердяева в известной мере испытывали французские философы персоналисты, неотомисты, экзистенциалисты.

Европейскую и даже мировую известность завоевал и другой русский философ «серебряного века» Лев Шестов (1866 - 1938), чья деятельность продолжалась во Франции с начала 20-х годов до самой смерти в 1938 году. Он читает лекции в Парижском университете, его статьи, первоначально публикуемые в русских эмигрантских изданиях – «Путь», «Современные записки», – сразу же переводились на французский. В то же время Шестов активно печатался и во французской прессе. Благодаря Шестову французский читатель знакомится с творчеством лучших представителей философской мысли и литературы. В научных кругах очень высоко оценили книги Шестова о французских философах Паскале, Декарте, также о Спинозе и средневековых мыслителях. У Шестова складываются тесные связи с виднейшими западными философами, такими как Гуссерль и Бубер, с германскими философами и философскими обществами Канта и Ницше. Особенно велико было влияние Льва Шестова на французскую культуру – на таких ведущих литераторов, как Мальро, Камю, Ионеско. Альбер Камю, утверждая трагизм человеческого существования, в своем знаменитом «Мифе о Сизифе», опирается на идеи Шестова, выраженные в его книге «Апофеоз беспочвенности», написанной еще в России в начале XX века. Драматург Ионеско – один из классиков театра абсурда – считал Шестова своим учителем и писал: «Переиздают Шестова. Этого великого забытого мыслителя. Может, он нам вновь поможет найти центр, который мы потеряли, стать вновь перед трагическими откровениями...»

Одним из центров русского философского Зарубежья, где продолжались традиции философии «серебряного века», была Прага. В 1922 году организованный здесь русский юридический факультет вошел в состав старинного Карлова университета. Среди русских преподавателей были П. Струве, П. Новгородцев, С. Булгаков, В. Вернадский, И. Лапшин, Н. Лосский, Г. Флоренский, В. Зеньковский. Так что пятьсот слушателей русского юридического факультета восприняли традиции русской философии начала века – из первых рук.

Поистине мировым признанием – и западноевропейским, и американским – пользовался один из последних русских философов «серебряного века» Н. О. Лосский (1870 - 1965), также высланный в 1922 году и несколько лет читавший лекции в русских университетах Чехословакии. Правительство этой страны, возглавляемое видным историком социальной мысли Т. Масариком, предоставило русским эмигрантам пособия и стипендии.

В 1933 году Лосский был приглашен в Стенфордский университет (Калифорния). Характерно, что в своих суждениях об особенностях духовной жизни американцев он, как и всегда, самостоятелен, отвергая стереотипы, шаблонные суждения. Так, Лосский увидел в университете «идеализм,

напоминающий свойства русской интеллигенции». Он считал ложными «представления об американцах как о лицах, занятых только добыванием долларов и борющихся за свои интересы с безоглядной жестокостью». Более ста лекций, прочитанных Лосским в Америке, оставили глубокий след в сознании слушателей.

Лекции Лосского в Париже, где он жил с 1945 года, вызывали живой интерес во французском обществе. Однако его выступления в Обществе советских патриотов вызвали негодование части русской эмиграции, кампанию клеветы в эмигрантских газетах, и Лосский вновь отправляется в Соединенные Штаты, где в 1952 году выходит его классический труд «История русской философии», отмеченный избранием философа почетным членом одного из авторитетных американских литературных обществ.

Лосский оставался верен себе и в большом, и в малом. Он писал во «Введении в философию»: «Философский ум... пользуясь особой формой наблюдательности... подвергает критике ходячие понятия о мире, чтобы установить цельную и непротиворечивую, общую картину мира».

Н. Лосский, как и Бердяев, многое сделал, чтобы познакомить западный мир с Россией, ее традициями, особенностями духовной жизни. Н. Лосский в книге «Характер русского народа» стремится объяснить многие явления российской истории факторами социально-психологическими, особенностью национального характера, своеобразием поведения личности в различных ситуациях. Философ рисует картину, полную трагизма, глубочайшей противоречивости, склонности к крайностям, таким, которые чужды Западной Европе. Он говорит о такой национальной черте, как «русская страстность», и напоминает о массовом самосожжении и самозакапывании старообрядцев (об этих же страшных страницах отечественной истории писал и В. Розанов в книге «Темный лик»). Лосский говорит и о героизме жителей Смоленска в период Смутного времени – в борьбе с польско-шведскими интервентами, о самоотверженности суворовских солдат. В этот же ряд он ставит и русское революционное движение, которое «изобилует примерами политической страстности и могучей силы воли».

Одним из значительных проявлений преемственности традиций русской социально-философской мысли явилось евразийство – основательно разработанная концепция, сложившаяся в русском Зарубежье.

Среди сторонников евразийства и авторов, публиковавшихся в евразийских изданиях, – лингвисты Н. Трубецкой и Р. Якобсон, философы Л. Карсавин, С. Франк, историки Г. Вернадский и Г. Флоровский, правовед Н. Алексеев, религиозный писатель В. Ильин, ученые и публицисты П. Сувчинский, Д. Святополк-Мирский, П. Савицкий.

В 1921 году появился первый коллективный сборник евразийцев «Исход к Востоку». Идеи евразийства, первоначально достаточно разнородные (1921 - 1924), постепенно к 30-м годам углублялись и приобретали целостный характер. Все это отразилось в разнообразных сборниках, хрониках, в монографиях и статьях евразийских центров во Франции, Германии, Англии, Чехословакии, Китае. В публикациях были достаточно четко выявлены истоки учения, его связь с русской философской мыслью XIX - XX веков, дальнейшее развитие этой мысли.

Евразийцы преемственно связаны с идеями славянофилов, Данилевского, Леонтьева, Соловьева. Практически во всех изданиях этого направления просматривается родство со славянофильством. Речь идет не о непосредственных заимствованиях или цитировании, а об общей со славянофилами атмосфере романтической приверженности России, ее судьбе и истории. «Нам стыдно за русских людей, – пишет один из евразийцев, – которым приходится узнавать о существовании русской культуры от немца Шопенгауэра». Евразийцы видят общность со славянофилами в источнике обеих теорий – в концепции «Москва – третий Рим», восходящей еще к XVI веку.

Наибольшее и непосредственное влияние на евразийцев оказал Н. Данилевский с его системой культурно-исторических типов. Вслед за Данилевским евразиец Трубецкой полагал, что понятие «человечество», «общечеловеческая цивилизация», «мировой прогресс» – это чисто словесные формулы, не имеющие объективной основы. Мировые события во всем их многообразии могут быть постигнуты лишь сверхнаучным путем, в опоре на божественное провидение. Реально существуют лишь отдельные замкнутые цивилизации.

Точно так же просматривается непосредственная связь евразийства и с идеями К. Леонтьева.

Главное поле общности – идея консерватизма, убеждение в необходимости «подморозить» прогресс с тем, чтобы сохранить в неприкосновенности и неповторимости облик России.

П. Савицкий, продолжая и развивая идею Леонтьева об особой роли византизма в судьбе России,

также утверждал, что влияние Византии на Россию было основополагающим. Он писал: «Приняв византийское православие, в котором с необычайной мощью и синтетичностью сплавлены различные элементы греко-азиатского религиозного сознания, Россия вынесла из первоисточков совершеннейшую форму мистического реализма и утвердила его в судьбе великого народа».

Евразийцы считали Леонтьева наиболее «светлым умом», который первым предупредил о грядущем крушении российской государственности. Правда, евразийцев отличала от Леонтьева подчеркнутая ориентация на Восток. По их убеждениям, как писал Трубецкой, «азиатская ориентация становится единственно возможной для настоящего русского националиста». Евразийцы подчеркивали, что большую и положительную роль в создании великой русской государственности сыграл «пример монгольско-татарской государственности – Чингисхана и его преемников – сумевших овладеть и управлять на определенный исторический срок огромною частью Старого Света». Фактически монголы первыми формируют евразийский мир.

Главный порок наследия XIX века – торжество европейской ориентации России вопреки глубинным тяготениям народа, его «искренней вере и религиозному творчеству». «Россия не является частью Европы, – писал Мирский, – европейская цивилизация чужда России». Основная формула евразийства была выражена в 1926 году в программном документе следующим образом: «Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других. Она – совершенно особая специфическая культура... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную, евразийскую культуру. Евразия – это особый материк, совпадающий с границами Русской империи».

Россия рассматривалась, таким образом, как «континент-океан», отличающийся своеобразием и неповторимостью. Такое понимание российского культурно-исторического типа в духе Данилевского диктовало евразийцам и определенное понимание событий XX века.

Евразийцы решительно отвергли научный подход к объяснению исторических явлений, они считали его узким. Причинность в истории не действует. Здесь господствует народная стихия, рационально не воспроизводимая. Поэтому большевизм, возглавивший революцию и утвердивший новый строй, рассматривается как выражение стихийных стремлений русского народа. «Большевики, – писал Карсавин, – лишь приклеивали коммунистические ярлычки стихийному... говорившему и в них течению». Так что большевизм, в отличие от коммунизма, – русское народное движение.

Основой этого народного стихийного устранения является религиозный дух, в России, точнее – в Евразии, – православие. Только на почве религиозной и вырастает национальная культура. В ходе русских революций произошло крушение «идей империи». Большевистская идея равенства, земного процветания – ложная идея. Но с точки зрения евразийцев она позволила сохранить государственность и подготовить почву для новой истинной цивилизации. Эта идея не должна быть заимствована где-либо, она должна быть самобытной, и евразийство претендовало на роль выразителя этой идеологии. Ядро этой идеологии, как писал Г. Флоровский, в «уединенной русской обители, у преподобного Сергия. Здесь издревле лежит средоточие культурного творчества. Не в Петербурге, не в Москве, не в Киеве, а там, где чувствуется «дух русской степи». Самобытность России – в ее органичной связи с Азией, в ее совершенно отличном и от традиционной Азии – Китае, Индии, и тем более от Западной Европы, психологическом складе, чуждом логике, абстрактному мышлению, рассудочности. Быт, эмоции, верование – вот стихия русского, евразийского мышления.

Отсюда очевидно, что традиционные партии, демократические избирательные системы не могут адекватно выразить этот дух народа. Евразийцы сближали русскую революцию с «итальянской», имея в виду приход к власти Муссолини в начале 20-х годов в Италии. Они видели общность в том, что вместо анархического произвола, представительства отдельных лиц и партий действует организованный порядок представительства. Вот этот порядок, тенденция сильной единой власти и привлекала евразийцев к большевистской России, хотя саму идею большевизма они считали ложной. Тем более что в случае победы мировой революции Россия будет отброшена назад, как отсталое государство. «Мы не знаем, – писал Алексеев, – были ли у нас предшественники. Но, кажется, прототипом нашего объединения было монашество (Зосима у Достоевского)».

Своеобразная и противоречивая идеология евразийства наследников традиций русской социально-философской мысли породила и разнородность политических позиций евразийцев. Здесь были и правые тенденции, давшие известные основания говорить о близости к организациям фашистского типа. Были и левые течения, искренне тяготевшие к Советской России. Многие из них были использованы советскими спецслужбами в 20-х, 30-х годах для выполнения различных поручений, в том числе и

организации террористических актов.

Главные идеи евразийства – неповторимость России, ее особое место в Европе и в Азии, связь идей с народным духом – не потеряли своего значения, обретают новую жизнь.

Многообразие философских идей русской эмиграции свидетельствовало о жизненности традиций русской философской мысли. Поэтому можно говорить о настоящем духовном подвиге русской эмигрантской культуры, в том числе и в области философии, – она сохранила и развила духовные богатства, накопленные на протяжении многих столетий.

ГЛАВА IX. СУДЬБА РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ В ПОСЛЕОКТЯБРЬСКОЙ РОССИИ



Развитие русской философии после Октября 1917 года было затруднено целым рядом обстоятельств политической и культурной жизни. Во-первых, утвердился идеологический диктат, господство «воинствующего материализма», когда одна философская школа – диалектический и исторический материализм, как составная часть марксизма – была объявлена единственно научной философией, все другие философские течения были соответственно классифицированы как домарксистские, немарксистские и антимарксистские. Такое искусственное деление деформировало освещение истории русской философии. Из всего ее богатейшего наследия было выделено несколько имен как приемлемых – представителей материализма и освободительного движения. Идеалистическая философия до двадцатого века была отвергнута как устаревшая, религиозная, ненаучная. Философия же двадцатого века, в особенности религиозно-философский ренессанс, оценивалась как «враждебная, реакционная», что послужило одним из оснований для высылки из Советской России в 1922 году виднейших русских мыслителей с последующим объявлением их «белоэмигрантами».

Во-вторых, сохранению традиций русской философии препятствовали вульгарно-социологические, ультраклассовые представления о формировании чисто пролетарской идеологии, чуждой буржуазно-дворянской культуре.

В-третьих, в двадцатых годах насаждалось нигилистическое отношение к национальной культуре, понятия «отечество», «патриотизм» отвергались как противоречившие интернационализму. В результате понятие традиций национальной философии объявлялось проявлением ограниченности, патриархальной отсталости. Поэтому сохранение традиций русской мысли осуществлялось либо в замаскированной легальной форме (Вольная Академия духовной культуры в Москве, Философское общество при университете в Петрограде), либо в нелегальной (кружок А. Мейера). Но и в этих условиях традиции русской философии продолжали некоторые из оставшихся в России мыслителей.

В идейной жизни страны усиленно утверждались представления о радикальном разрыве не только с политикой и экономикой стран России, но и с ее философскими и культурными традициями. Надо заметить, что крайние формы таких псевдореволюционных призывов встречали известное противодействие руководителей государства.

Так, подвергались критике деятели Пролеткульта, призывавшие полностью отказаться от «буржуазной культуры», заменив ее «чисто пролетарской», издавались сочинения русских классиков литературы, на сценах театров шли спектакли по пьесам Гоголя и Островского, оперы Чайковского и Мусоргского, было намечено создание памятников деятелям русской и мировой культуры.

Но эти попытки сохранить традиции русской культуры были непоследовательными. Из списка тех, кому должны быть поставлены памятники было вычеркнуто имя Владимира Соловьева. Из всей истории русской философской миссии были искусственно выделены и представлены прямыми предшественниками большевизма Герцен, Чернышевский, Добролюбов (столетие со дня рождения Чернышевского – 1928 г., пятидесятилетие со дня смерти Герцена – 1920 г.). В то же время философские идеи Чаадаева, славянофилов, Соловьева, Бердяева либо вообще замалчивались, либо подвергались несправедливой критике.

Более того, в 20-е годы появляется ряд публикаций, в которых вообще отрицается правомерность существования истории философии. Так, С. Минин в 1922 году печатает статью «Философию за борт». В ней вообще отрицается право философии как области родственной религии на существование, утверждается, что пролетариату нужна только наука. Другой автор И. Боричевский публикует статью «Существует ли история философии как наука?». И отрицает всякую историю философии как

«нагромождение никчемных идей». Ясно, что в такой обстановке об истории русской философии не могло быть и речи. Если говорили о ее представителях, то выбирали – и то с оговорками – несколько мыслителей революционного направления. Даже А. И. Герцен в книге К. Левина (1922) подвергся разгромной критике за «славянофильство, национализм, аристократический гедонизм». Упрощенный классовый подход утверждался как господствующая линия в духовной культуре. Так, XII партийная конференция указывала, что необходимо «... поднять работу научно-коммунистической линии, дабы иметь возможность организованно вести линию „воинствующего материализма“. Об этом же говорилось и в статье В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма».

(Высказанные им в 1908 году суждения об истории философии как борьбе двух линий – «линия Платона» и «линия Демокрита» были отвергнуты. Для «линии Платона», то есть для идеализма в духовной жизни Советской России места не оказалось.) Кроме того, отрицание всего богатства русской философской миссии десяти веков ее существования мотивировалось и тем, что «национальное» должно уступить место «интернациональному», что «патриотизм» – устаревшее понятие, что «народность» – ненужный термин, скрывающий классовую противоположность. В прошлом «царской России» видели лишь дикость, патриархальность, отсталость. Все это приводило к деформации, искажению освещения русской мысли.

Поэтому особую роль в сохранении и развитии традиций русской мысли играли небольшие кружки и общества, существовавшие в Советской России до тридцатых годов, когда с ними было покончено. Эти общества развивали традиции, сложившиеся в России в XIX веке и начале XX века.

Заметим, что философские идеи, как, впрочем, и другие идеи – политические, эстетические, охватывая души людей, естественно требуют объединения единомышленников. В процессе их общения идеи уточняются, углубляются, оттачиваются. Весь опыт мировой философии, хотя еще и необобщенный, говорит о плодотворности таких сообществ. Афинские школы в Древней Греции, Платоновская академия в Италии в эпоху Возрождения, в Германии – группы «бури и натиска», немецких романтиков в конце XVIII века, младогегельянцев в 40-х годах XIX века... Все это – вехи в истории философской мысли.

В России возникали объединения единомышленников на литературной и философской почве (кружок пушкинских времен «Зеленая лампа», «Общество Любомудрия» и кружок Станкевича в 30-х годах XIX века) и на политической почве (кружок Петрашевского в 40-х годах XIX столетия, многочисленные неформальные группы радиальной молодежи в 60 - 70 гг. XIX столетия). И в литературных, и в политических объединениях страстно обсуждали философские вопросы, идеи Шеллинга и Гегеля, Фейербаха и Канта. Герцен в «Былом и думах» рассказал о том, как спорили ночи напролет, как распались дружеские связи из-за того или другого толкования гегелевских текстов. Такого интеллектуального накала, таких напряженных философских поисков Западная Европа не знала. И все же это не были объединения специально философские.

Первая попытка создать такое объединение – философское общество – была предпринята в Петербурге в 1880 г. Среди его организаторов были последователь Н. Данилевского славянофил К. Бестужев-Рюмин и видный критик почвеннического направления Н. Страхов. Владимир Соловьев, служивший тогда в Министерстве просвещения, составил план внутреннего распорядка общества. Однако этим людям, далеким от каких-либо радикальных идей, чьи интересы были устремлены в сферу религиозных, историко-философских и национальных проблем, в организации общества было отказано. Правительство и в первую очередь министр просвещения Делянов опасались, что общество может стать местом нежелательных политических дискуссий.

Только в 1885 г. под руководством М. Троицкого было организовано при Московском университете первое философское общество в России – оно именовалось Психологическим обществом. Такое название определялось не только соображением тактики, но и убеждением, что психология – это подлинная основа философии. Такой замысел с самого начала предопределил особое внимание к проблемам человека, к назначению духовного мира личности. Во главе общества, число членов которого достигло тысячи человек, стоял Николай Яковлевич Грот. Он же явился и создателем практически первого русского специализированного философского журнала. Грот высказался с полной ясностью: «Я задумал журнал, чтобы отрезвить общество, направить его к высшим духовным идеалам, отвлечь от пустот политической борьбы и повседневных дразг, помочь примирению интеллигенции с национальными началами жизни». Грот пояснял, что журнал должен утверждать веру в личного Бога, бессмертие души, свободу воли, веру в абсолютную красоту, добро и истину.

С полным основанием можно утверждать, что и общество, и журнал сыграли значительную роль в

становлении философии религиозного идеализма и были до закрытия журнала (1918 г.) глашатаями и проводниками этой философии.

По примеру Московского – в 1898 г. было создано Петербургское философское общество, в котором активно участвовали не только философы – Мережковский, Булгаков, Розанов, но и религиозные деятели – Карташев, Тернавцев.

После революции 1905 г. философские общества в России возникают одно за другим – Петербургское религиозно-философское общество, Московское религиозное общество Владимира Соловьева, Киевское общество для изучения религии и философии. Все они проводили публичные заседания, выпускали журналы и сборники.

Н. Бердяев был тесно связан как с петербургскими, так и с московскими философскими обществами, горячо обсуждал волновавшие их проблемы философии и религии, вместе с Мережковским и В. Ивановым участвовал в спорах. Кроме того, Бердяеву, при всех его мистических увлечениях, была присуща глубокая социальная трезвость, которую не могли подавить, как он вспоминает, ни оккультная атмосфера ранней юности, ни тоталитарная революционность социал-демократии, ни атмосфера нового религиозного сознания Мережковских, ни магическое православие Флоренского, ни могущественная магия революционной стихии большевизма. «Я мог оставаться трезвым среди пьяных», – с гордостью пишет философ. Вот почему, вспоминая период первой русской революции, «среды» у Вячеслава Иванова, Бердяев замечал, что его поражал контраст: «На башне велись утонченные разговоры самой одаренной культурной элиты, а внизу бушевала революция. Это были два разобщенных мира».

После Октябрьской революции функции философских обществ, объединений, кружков существенно изменились. В условиях нарастающего идеологического монополизма эти общества явились своеобразными островками философских традиций, высокой культуры предреволюционной России, ее «серебряного века», составной частью которого была философская мысль.

Состав этих обществ качественно изменился, они утратили былую академичность и элитарность, они демократизировались. Но расширение состава этих обществ не отразилось на высоком уровне их деятельности. По-прежнему обсуждались проблемы истории философии, общечеловеческие вопросы – связи философии с религией и культурой. Проблемы коренных социальных преобразований осмысливались с точки зрения философии истории.

В Петрограде в первые послереволюционные годы продолжало действовать Философское общество при Петербургском университете. Его возглавил ученик Соловьева Э. П. Радлов, привлекая к деятельности общества авторитетных ученых-естественников – психиатра В. Бехтерева, географа Л. Берга.

На заседаниях общества выступали ведущие философы, среди них Н. О. Лосский, активно утверждавший идеи свободы личности. Он, в частности, утверждал, что личность свободна от предопределенности среды, от собственного прошлого, от самого Бога, создавшего человека свободным. Воздействие Бога на личность не носит характера принуждения, но лишь благодатной силы. Петроградское философское общество издавало в течение 1922 года и свой журнал «Мысль», где публиковались статьи ведущих философов – наследников идей В. Соловьева. Другим журналом, публиковавшим статьи по проблемам экономики, социологии, социальной философии, был журнал «Экономист», издаваемый Русским техническим обществом. На его страницах выступали веховский автор А. Изгоев, Питирим Сорокин, Бруцкус. Деятельность журнала получила особо резкую критику в работах В. И. Ленина («орган крепостников», «явные контрреволюционеры; пособники Антанты»)...

Докладчики на заседаниях Философского общества и Русского технического общества, авторы «Мысли» и «Экономиста» становились кандидатами на высылку из страны.

Вслед за Москвой и Петроградом разнообразные философские общества, ассоциации, кружки одно за другим возникают по всей России. Конечно, это была не единственная форма интеллектуальной активности народа, в первое после Октябрьской революции пятилетие – существовали различные формы марксистских политических и антирелигиозных кружков, исторических и правоведческих обществ. Но философские объединения в провинциальных городах, часто связанные с петроградскими и московскими философскими обществами и академиями, продолжали, как правило, идеи Соловьева, а также философов «серебряного века», тем более что некоторые из них были связаны с периферийными университетами, например С. Франк, преподававший в Саратовском университете, где функционировало философско-историческое общество.

Петроградский журнал «Мысль» сообщал о деятельности Костромского философского общества, воспроизводил доклад А. Ахманова «Что такое философия?», в котором источник философии

рассматривался как интеллектуальная интуиция – усмотренная в мысли идеальных данностей – и особое значение придавалось духовному опыту.

Философские общества, в которых обсуждались различные проблемы религиозно-идеалистической философии, активно функционировали в Ростове при Донском университете, в Чите при Государственном институте народного образования. В трудах, издаваемых в Чите, утверждалась идея «озарения» индивидуального субъекта познания временным содержанием с тем, чтобы преодолеть неустойчивость понятий в современной «теории исторического процесса».

В сборниках Ассоциации для изучения общественных наук в Казани печатались статьи ведущих российских философов и историков, например работа Р. Виппера «Кризис исторической науки» (1921 г.), где утверждались близкие Н. Бердяеву идеи о неминуемой гибели европейской культуры, в том случае, если вместо общечеловеческого ее содержания утвердится «классовая наука» пролетариата. Даже в далеком Ташкенте, при Среднеазиатском университете, возникли «кружки сомнения», целью которых провозглашался пересмотр основных положений марксизма.

Деятельность всех этих: и столичных, и провинциальных обществ и ассоциаций полностью укладывалась в ленинскую характеристику противников марксизма, которые рассматривали подобные учреждения «как самое удобное поприще для своих личных выдумок в области философии». Но общества продолжали до поры до времени существовать как своеобразные островки неофициальной философской мысли.

В начале 20-х годов в Москве существовала Религиозно-философская академия. Этим несколько торжественным названием именовался небольшой круг философов, социологов, историков культуры, собравшихся на квартире у Н. Бердяева. Сюда приходило, как свидетельствуют участники собраний, человек 20 - 25. На большие собрания в специально нанятый зал собиралось до 100 человек. Объединял всех этих людей, воодушевляя своим глубоким интересом к истории философии, культуры, к судьбам России, – Николай Александрович Бердяев. Он был, как пишет Федор Степун, одной из центральных фигур философской, да и вообще духовной жизни тогдашней Москвы.

«Большевистский вихрь не только взволновал его, как всех нас, но и оплодотворил как немногих... В те годы, – пишет Степун, – насильнического попиранья свободы и личности с особой силою ощущались „первозданные“ реальности жизни и общение в духе становилось такой же неотъемлемой потребностью, как еда и сон». Среди непрременных участников этого философского «общения в духе» были философ С. Франк, поэты и философы Андрей Белый и Вячеслав Иванов, искусствовед Муратов, экономист Букшпан. Обсуждалось наследие Владимира Соловьева и Константина Леонтьева, судьбы философии и религии в России.

Особый интерес вызывало обсуждение только что полученной из Германии книги Освальда Шпенглера «Закат Европы». Книгу Шпенглера участники собраний Религиозно-философской академии восприняли как продолжение идей русской философии – «раздумий» славянофилов, Достоевского и Данилевского. Федор Степун в своем докладе об этой книге выразил внутреннее несогласие с главной идеей немецкого философа – с его пророчеством о смертном часе Европы. Он говорил, что христианско-гуманитарная культура Европы не погибнет в значительной мере и потому, что ее идеи и дух восприняты Россией. На властный призыв Петра к европеизации, говорил Степун, Россия ответила через сто лет гениальным явлением Пушкина. Расцвет русской культуры в XIX веке предстал неопровержимым доказательством таящейся в Европе жизни. Шпенглер видел симптом гибели Европы в «рациональном марксистском социализме». Участники обсуждений книги полагали, что эти идеи получают в России особую интерпретацию, окрашиваются в «скифские» тона. Внутреннее религиозное и философское сопротивление идеям социализма приводит к духовному возрождению не только России, но и Западной Европы. Было решено выпустить сборник статей на основе обсуждений книги Шпенглера. И сборник этот вышел: «Освальд Шпенглер и „Закат Европы“» со статьями Бердяева, Степуна, Франка, Букшпана.

В академии обсуждались судьбы России, а на ее просторах, как пишет Ф. Степун, «повсюду горели имения, со злобой изничтожался сельскохозяйственный инвентарь, бессмысленно вырезался племенной скот и растаскивались на топливо и цигарки бесценные библиотеки».

В то же время он честно писал и о том, что видел в деревне: «Хоть и очень страшна и голодна была наша Ивановская жизнь, она во многом была интересна и замечательна». Далеко не все вокруг было разрушено, творила не власть, творил народ. Далеко не во всем согласный с властью, но благодарный ей за то, что она отодвинула господ и вплотную подпустила его к жизни.

Другим неформальным центром русской философской мысли послереволюционного периода была и

существовавшая в 1918 -1923 году в Петрограде Вольная философская академия, которую впоследствии назвали Вольной философской ассоциацией, в просторечии – Вольфила. Среди ее учредителей, а впоследствии активных участников, были философы Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, Э. Л. Радлов, историк русской общественной мысли Р. В. Иванов-Разумник, литераторы А. Блок и А. Белый, художник К. С. Петров-Водкин. Вольфила привлекала всю петроградскую интеллигенцию – в ее заседаниях участвовали и выступали на дискуссиях, в кружках отнюдь не только дипломированные философы, но и самые различные деятели культуры. Так, в документах Вольфилы и в воспоминаниях современников запечатлены имена писателей С. Есенина, Е. Замятина, А. Ремизова, О. Форш, Ю. Тынянова, литературоведов Б. Эйхенбаума, Б. Томашевского, В. Шкловского, режиссера В. Мейерхольда и многих других.

Слушатели Вольфилы – молодые интеллигенты, для которых обсуждение философских и общекультурных проблем являлось первоклассной интеллектуальной школой. Память о Вольфиле, нравственный заряд интереса к философии и ее истории они пронесли через всю жизнь, передавая новым поколениям. Так создавался и укреплялся культурный слой, основа основ преемственности и прочности национальных философских традиций. Среди слушателей Вольфилы была Н. И. Гаген-Торн, этнограф, оставившая содержательные и наиболее полные воспоминания о заседаниях ассоциации.

Сохранившиеся в фондах Пушкинского Дома анкеты членов ассоциации свидетельствуют о том, что в Вольфиле были представлены в качестве слушателей люди различных сословных слоев и взглядов (студентов – 62 человека, ученых, врачей, инженеров – 42, матросов – 3). По возрасту это люди от 16 до 70 лет. По замыслу создателей ассоциации она, как говорилось в ее первом документе, «связывает себя со словом „академия" в память о первых источниках европейской культуры, когда наука, искусство и общественность еще были связаны цельностью и законченностью античного мировоззрения».

Чрезвычайно важно, что в условиях утилитарной и часто вульгарной классовой официальной пропаганды, в условиях, когда Пролеткульт громогласно отвергал роль культурного наследия, Вольфила утверждала в духе традиций В. Соловьева общечеловеческие ценности культуры, ядром которой является философская мысль.

Академия, говорилось в ее первом документе, относится к философии «как к той хранильнице заветов единства, без которого нет ни Единого Человечества, ни единого Общечеловеческого Идеала». При этом Вольфила отнюдь не рассматривала себя как замкнутое элитарное образование, некую «башню из слоновой кости». В ее документах говорилось о стремлении объединить деятелей культуры и «связать их с народными массами через посредство... лекций, семинаров, диспутов, выставок, театральных представлений, литературных собраний».

Все эти суждения отнюдь не были формальными или продиктованными стремлением сохранить сообщество перед лицом петроградских властей. Это было искреннее стремление к действительному философскому просвещению народа, выражавшее традиционную демократическую ориентацию лучших представителей отечественной духовной культуры. Работа Вольфилы осуществлялась как на пленарных заседаниях (темы докладов: «Крушение гуманизма» – докладчик А. Бок, «Философия Платона», «Ф. Достоевский»), так и в кружках. Таковы кружки по философии символизма, философии творчества, философии культуры, философии марксизма. Дух равенства профессора и студента. Известного писателя и школьника, живой интерес к истории философии и культуры – все это создавало неповторимую атмосферу духовного богатства.

Об этом говорил известный математик, профессор Чебышев: «...Недавно пришел в Вольфилу и уже не могу оторваться от этого приюта свободной мысли, от этого оазиса. Всем присутствующим я должен сказать: „В Вольфиле нам дана возможность героизма, творческого духа”».

В Вольфиле осуществлялась живая передача философских традиций. Так, семинар по философии В. Соловьева вел Эрнст Львович Радлов – видный историк философии, бывший тогда директором Публичной библиотеки, близко знавший великого русского философа.

Одна из слушательниц семинара вспоминала: «Эрнст Львович, откинувшись в кресле, говорит: „Я помню разговор об «Оправдании добра» с Владимиром Сергеевичем. Мы ехали с ним на извозчике. Владимир Сергеевич читал мне свои стихи: «Милый друг, иль ты не знаешь, // Что все видимое нами // Только отблеск, только тени // От незримого очами». Это незримое несет «Оправдание добра»..."Заблестели воспоминания, как разноцветные стекла окна: то строгостью философских формулировок, то искрами соловьевского юмора... Почему-то самые живые воспоминания начинались всегда совместной поездкой: „Когда мы ехали с Владимиром Сергеевичем на извозчике..." Это была как бы формула присказки к сказке о прекрасной Даме Философии. Как „в некотором царстве, в некотором

государстве"»).

В начале 20-х годов была предпринята попытка восстановить связь между русской интеллигенцией, жившей в условиях послеоктябрьской Советской России и философской средой предреволюционных лет с ее исканиями и размышлениями о человеке, его месте в мире, о судьбах России.

Таким новым философским обществом стал религиозно-философский кружок, созданный по инициативе Александра Александровича Мейера в Петрограде. Впоследствии, вплоть до 1928 года Мейер создал еще целый ряд аналогичных религиозно-философских кружков, через которые прошло до 200 человек. Главную задачу этих объединений Мейер видел в том, чтобы «сделать невозможной попытку уничтожить христианскую культуру».

Одна из основных идей основателя кружка заключалась в защите духовной свободы человека. Именно эта идея связывала Мейера и его слушателей с русской философской мыслью начала XX века. А. Блок кратко записал содержание одного из докладов Мейера: «Величайшая положительная сторона марксизма – то, что он не останавливается на просто политическом перевороте, он предполагает продолжение. Величайшая отрицательная сторона – нечувствие свободы, материалистическое отрицание личности; а свобода есть только свобода личности, иной свободы нет». В воспоминаниях участников кружка – Н. Анциферова, Е. Федотовой (жены философа Г. Федотова), в материалах зарубежных исторических сборников воспроизведено содержание деятельности этого религиозно-философского общества, идейная атмосфера собраний.

Так, среди тем, обсуждавшихся в 1921 - 22 годах: «Что аскетизму соответствует в истории», «Техника и религия», «Первородный грех и культура», «Божеское и человеческое в творчестве», «Неизбежна ли связь реакции и церкви», «О коммунизме», «Суд истории над западной теократией».

Среди участников кружка А. Мейера – философы С. Аскольдов и Г. Федотов, востоковед Н. Пигулевская, пианистка М. Юдина, художница М. Неслуховская, партийный работник С. Маркус, многие представители петроградской интеллигенции – учителя, библиотекари, врачи. О числе участников кружков можно судить по тому, что в 1928 г. по «делу Мейера» было арестовано 200 человек. Многие идеи мейеровских собраний нашли свое выражение в двух номерах журнала «Свободные голоса», выпущенного под редакцией Г. Федотова в 1918 году. И в журнале, и на заседаниях кружка до начала 20-х годов звучал призыв к поискам контактов «с социализмом». Так, Г. Федотов в передовой статье к «Свободным голосам» писал: «Социализм, который вел его (человечество) к царству Божию на земле, а привел к бездне, должен найти в себе силы для возрождения... Время требует подвига: спасти правду социализма правдой духа...» В заявлении от редакции говорилось о признании социализма, но необходимости обоснования его в духе идеализма.

Один из участников кружка вспоминал, что атмосфера кружка воскрешала традиции знаменитого кружка Н. Станкевича 30-х гг. прошлого века – своей духовной возвышенностью, аскетической трезвой атмосферой, отсутствием резких споров, задевающих личности, бесконечным уважением друг к другу. Демократический характер кружка Мейера, его лояльность по отношению к новой власти вызвали резкое неприятие руководителей знаменитого элитарного петроградского Религиозно-философского общества, во главе которого с начала века стояли Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Хотя они и стремились к преодолению разрыва между интеллигенцией и народом, однако после Октября заняли абсолютно непримиримую позицию по отношению к общественным изменениям в стране. Поэтому вполне логично, что, резко осудив А. Блока за поэму «Двенадцать», они также отрицательно отнеслись и к «Свободным голосам». В их глазах это был величайший грех, отступление пред дьяволом. Для «петроградской школы», вспоминает Анциферов, мы оказались слишком левыми. Помимо идейных контактов с социализмом, попытки придать ему такой духовный облик, который бы не вел к разрыву с идеализмом и религией, привел участников кружка к идеям «нового сенсимонизма». К возрождению идей «феодалного социализма» Ламенне, к нравственным поискам Жорж Санд.

Но уже в 1922 году у Мейера и других активных участников кружка наступает разочарование в социализме. На первый план все больше и больше выходят чисто религиозные интересы. Складываются определенные ритуалы и обрядовые традиции. Кроме традиционных «вторников» ядро кружка, именующее себя «Христос и свобода», начинает собираться по воскресеньям. Дискуссия на религиозно-философские темы, обсуждение этих вопросов в свободной форме, сохранение и чтение сочинений русских философов начала века – все это была одна из последних попыток внутри страны сохранить традиции русской религиозно-философской мысли.

Судьба участников кружка оказалась трагичной. В декабре 1928 года А. Мейер был арестован, в 1929 году приговорен к расстрелу, замененному десятью годами заключения в Соловецком лагере. Из 200

арестованных участников кружка было осуждено 70 человек. Всем им было предъявлено фальшивое обвинение в том, что они участники «контрреволюционного» общества «Воскресение», ставившего своей целью «воскресение старого режима». Суд по делу Мейера явился одним из звеньев продуманной расправы над технической и гуманитарной интеллигенцией («шахтинское дело», «промпартия», «союзное бюро меньшевиков», группа историков). На рубеже 20 - 30-х годов был нанесен непоправимый удар по представителям философской науки, начиная от рядовых посетителей философских собраний и кончая активными и известными философами (А. Лосев, «механисты», «менылевистствующие идеалисты»). Свободная философская мысль, в том числе продолжение традиций русской философии начала XX века, была подавлена, расчищен путь беспрепятственному утверждению официального марксизма, полной изоляции от традиций философии русского Зарубежья, где Бердяев, Франк, Булгаков, Шестов, Федотов именно в эти годы интенсивно и плодотворно работали, развивая и применяя к анализу социальных и культурных проблем современности лучшие традиции русской социально-философской мысли.

Очаги философской культуры складывались после 1917 года не только в Петрограде и Москве, не только в университетских центрах. Но и в небольших городах уездного уровня, где не было ни высших учебных заведений, ни традиций философской культуры. Одним из таких значительных ее очагов в первые послереволюционные годы оказался маленький город Невель, Витебской губернии (ныне Псковской области). В 1918 году в Невеле находились недавно окончивший Петроградский университет один из будущих крупнейших философов и культурологов XX века, ставший всемирно известным, М. Бахтин, философ и литературовед Л. Пумпянский, пианистка М. Юдина, музыковед В. Волошина, философ М. Каган, доктор Марбургского университета. Эти люди оказались в уездном городе по рождению или приехав из столиц в трудные годы революции. Так сложился «невельский кружок М. Бахтина». Это был домашний философский семинар, где читались доклады, обсуждались научные труды. Среди них «Искусство и ответственность» М. Бахтина и две статьи М. Кагана «Как возможна история» и «Герман Коген». В процессе обсуждения вырабатывались идеи и концепции, которые в будущем (работы Бахтина о Достоевском, о глубоких механизмах развития культуры в различные эпохи) окажут такое значительное воздействие на философскую мысль. Участники Невельского кружка читали лекции, выступали на диспутах. Но недолг был век всех этих кружков и обществ. Но и разгром этих обществ не остановил живую и пытлиую мысль отдельных философов.

Традиции русской философии продолжались в различных формах. До 80-х годов активно работал последний из философов «серебряного века» – Алексей Федорович Лосев (1893 - 1988), еще в 1911 г. вступивший в Общество последователей Вл. Соловьева.

А. Лосев, писавший труды и по античной философии, и по русской философии, в 1931 г. был арестован за книгу «Диалектика мифа» и после освобождения четверть века не мог печатать свои труды. Но в 60 - 80-х гг. он создал книги, в которых идеи Платона-Соловьева раскрыты как великое достижение человеческой мысли.

Филологи и историки (Д. С. Лихачев, Н. Гудзий, С. С. Аверинцев, М. М. Бахтин) активно сохраняли и продолжали традиции русской философской мысли, начиная с ее истоков. Значителен вклад В. Ф. Асмуса в разработку истории русской мысли рубежа веков.

Настоящим научным подвигом явилась деятельность великого ученого В. И. Вернадского (1863 - 1945), соединявшего естественнонаучные исследования с развитием русских историко-философских традиций.

Значительным явлением в истории русской философской мысли явилась теоретическая деятельность В. И. Вернадского. Он был одним из немногих русских ученых в послеоктябрьской России, кто глубоко осознавал недопустимость догматизма и схоластики, то есть слепого следования лишь одному, какому либо философскому учению. В. И. Вернадский, следуя традициям русской философской мысли (Ломоносов, Герцен, Тимирязев и др.) был убежден, что влияние философской мысли на развитие естественных наук и наук о человеке чрезвычайно велико. Он писал о том, что ученый, подойдя к крупным научным обобщениям, неизбежно встречается с философскими понятиями и должен считаться с достижениями философской мысли. В то же время и философ, замечал Вернадский, неизбежно опирается на научные факты, обобщения, гипотезы. Но для такого взаимопроникновения философии и науки необходимо многообразие философских идей. Вернадский высказывает мысль, звучавшую смело и даже еретически» в условиях 20 - 30-х годов, когда в Советском Союзе утверждалась как единственно возможная только одна философия – марксистско-ленинская – диалектический материализм. Вернадский отнюдь не отрицал право на существование этой философии. Так, он писал академику

Волгину, что «обсуждать научный материал схемами и методами диалектического материализма представляется мне нужным и полезным делом». Но Вернадский решительно отвергал претензии официальной философии на непререкаемую истину. В отличие от науки, замечал он, общеобязательности достижений нет в философии. Наукажеоднаиедина. Ее установления общеобязательны. Есть, в конце концов, одна ботаника, одна зоология, одна геометрия, и все их данные равнозначны для всего человечества, для всякого ученого, каждого философа.

Другое дело – философия. Нет ни одной эпохи в истории человеческой мысли, когда бы в ней существовала одна-единственная философия. Этого не было даже в эпоху господства средневековой схоластики. Тем более в двадцатом веке. Всегда одновременно существуют самые противоположные философские системы. Эти исключительно смелые мысли были высказаны Вернадским в условиях, когда философия марксизма-ленинизма практически рассматривалась как государственная идеология, составная часть марксизма. Она изучалась во всех учебных заведениях Советского Союза, все же другие философские учения рассматривались либо как домарксистские, уже изжившие себя, либо как немарксистские и антимарксистские, подлежащие критике в той или иной форме.

Активная же защита этих философских учений и тем более критика диалектического материализма рассматривались как покушение на государственную идеологию, советскую систему ценностей и могли служить «основанием» для репрессий.

Вернадский считал большим уроном для духовной жизни страны то, что «русская философская мысль почти не имеет возможности выйти в нашей стране наружу, за исключением диалектического материализма». В отличие от большинства «официальных» философов, он придавал особое значение истории философии, справедливо считая ее школой человеческой мысли. Особое значение придавал он истории философской мысли всех времен и народов – и русской, и западноевропейской, и восточной – индийской и китайской. Именно поэтому он поддерживал исследования в области истории философии, высоко оценив вышедшие в 40-х годах два тома «Истории философии». Он утверждал непрерывное развитие и многообразие философских систем. Такие крупные философские системы, как учения Фомы Аквинского, Гегеля, Маркса, должны рассматриваться не как застывшие, а как дающие начало новым философским знаниям. При этом, подчеркивал Вернадский, «характерной чертой нашего времени является возрождение и усиление идеалистических ее течений», в то время как «диалектический материализм очень мало заметен в современной философской мысли – это есть пережиток гегельянства».

Естественно, что эти смелые мысли, высказанные Вернадским в разных формах и обобщенные в «Записке о выборах члена Академии по отделу философских наук» (1928 год), вызвали резкую критику, доходившую до политических обвинений. Оппоненты Вернадского выискивали в его концепциях, в том числе в концепции ноосферы (см. дальше), проявления «идеализма» и «идеологической контрреволюции, или диверсии».

Чтобы представить духовную атмосферу тех лет необходимо обратиться к суждениям противников Вернадского, не желавших видеть в стране ни одного другого философского учения, кроме избранного ими. Их статьи не имели ничего общего с плодотворным практическим научным обсуждением проблем и, по существу, напоминали настоящие доносы. Так, академик А. М. Деборин писал, что «все мировоззрение Вернадского, естественно, глубоко враждебно материализму и нашей современной жизни, нашему социалистическому строительству». Другой критик писал в 1931 году в журнале «Под знаменем марксизма», что мировоззрение В. И. Вернадского – «знамя реакционных сил».

Отвечая своим противникам, Вернадский писал в «Известиях Академии наук», что они приписывают ему мистику, основание новой религиозно-философской системы, характеризуют его как мистика, идеалиста. Я должен протестовать против всех таких определений, продолжал он, не потому, чтобы я считал их для себя обидными, но потому что они высказаны людьми, говорящими о том, чего они не знают.

В. И. Вернадский был подлинным русским философом, чье философское творчество основывалось на глубоком проникновении в сущность мировых процессов и не укладывалось в узкие рамки отвлеченных рассуждений философов того времени. Он не просто рассуждал о диалектике, о ее законах (развитие, борьба противоречий, взаимосвязь количества и качества), но был как бы погружен в диалектику реальных процессов взаимосвязи человека, земли, космоса.

Разрабатывая новую картину мира, Вернадский привлек данные геохимии, геологии, астрономии, биологии, антропологии. Этого ученого-философа, подлинного энциклопедиста двадцатого века по праву ставят в один ряд с Ньютоном, Дарвином, Ломоносовым, Эйнштейном. Вернадский творчески

продолжил и развил традиции русского космизма.

Центральная идея научно-философских поисков Вернадского – учение о ноосфере (ноос – ум, разум по-древнегречески). Это учение было изложено в книге Вернадского «Биосфера» (1926 г.), а также в многочисленных статьях, обобщенных в работе «Философские мысли натуралиста». Он показал, что кроме литосферы – верхней части земной коры, атмосферы существует и биосфера, то есть среда «живого вещества» во всех ее проявлениях в океанах и на суше. Между биосферой и косной, безжизненной частью земли происходит непрерывный обмен – движение атомов. При этом Земля и ее биологическая оболочка тесно связаны с космической средой. Вернадский вводит понятие, имеющее глубокий научный, философский и художественный смысл – Лик Земли, то есть ее «изображение в Космосе, вырисовывающееся извне, со стороны, из дали бесконечных земных пространств». Эта картина мира продолжает идеи Ломоносова, Федорова, русской философской поэзии Тютчева и Фета, как бы взглянувших на Землю извне, из Космоса. Но Вернадский наполняет эту картину реальным содержанием. Он раскрывает на основе земных многих наук, что биосфера испытывает воздействие космических излучений, она включается в круговорот вещества и энергии. Эта живая природа, связанная и с безжизненной частью земли, и с Космосом, образует благодаря почве, ландшафтам, природным зонам с их богатейшей жизнью растений и живых существ основу, на которой развивается вся жизнь человека, общества – материальная, научная, культурная. Тем самым человек включается в систему природного, космического круговорота.

Научная мысль человека, коллективный разум и коллективный труд всего человечества приводят к тому, что биосфера переходит в новое состояние – ноосферу. Цивилизация – результат мысли и труда людей – не может прерваться или уничтожиться, это уже природное явление, оно образует ноосферу. Поэтому человечество должно осознавать себя в общепланетарном масштабе и беречь биосферу свой общий дом, тем самым беречь и сохранить себя. Таким образом, человек, его разум включаются в систему космических процессов. Но осознание этого требует не только коллективных усилий ученых различных стран и народов, но и соединения всех познавательных способностей человека. Иначе говоря, и наука, и философия, и религия, и искусство должны служить единой цели – познанию мира и человека.

Вернадский писал, что «философская мысль и религиозное творчество, общественная жизнь и создания искусства теснейшим и неразрывнейшими узами связаны с научным мировоззрением».

Таким образом, Вернадский продолжал традиции не только русского космизма, но и идеи Владимира Соловьева, и Павла Флоренского, идеи философии всеединства, объединяющие философию, науку, религию, искусство.

Истина – Добро – Красота – эта формула в новых условиях послеоктябрьской России пронизывает философское творчество Вернадского. Все явления научной и общественной жизни он оценивает в лучших традициях русской философии – с позиций истинности, честности, справедливости. Недавно (в 1988 году) опубликованы отрывки из дневников, которые ученый вел многие годы жизни. Из них следует, что Вернадский никогда не был ослеплен и подавлен официальной пропагандой и всегда был убежден, что равенство, о котором говорилось в социалистических документах, «невозможно без свободы мысли». Но этой свободы нет. Более того – в стране «миллионы рабов-заклученных, в том числе цвет нации и свет партии, обеспечившие ее победу». В результате истреблена интеллигенция, партия «обезлюдена». Каждое слово такого дневника могло стоить Вернадскому жизни. Но великий русский ученый и философ до конца своих дней (умер в 1945 году) оставался верен лучшим традициям русской мысли, всегда стремившейся к нравственной оценке явлений жизни, к истине, добру и красоте.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История русской философии, как и всякое историческое знание, ретроспективно, то есть из настоящего это знание обращено в прошлое. В то же время история русской философии по своей внутренней сущности неотделима от современности. История русской философии входит составной частью в современный процесс развития духовной культуры в России. Непосредственно или косвенно феномены прошлого – философские, религиозные, нравственные идеи Киевской Руси, средневекового Новгорода, Московского государства, петровского Петербурга, екатерининского «золотого века» и пушкинского «золотого века», «серебряного века» – рубежа XIX и XX веков – входят органической частью в различных пропорциях в сложный конгломерат современной культурной жизни России.

Для современной русской философской мысли, для всей современной духовной культуры, то есть и

искусства, и религии, и нравственности, непосредственное значение сохраняют и «Слово о законе и благодати» киевского мыслителя XI века Иллариона, и концепция «Москва – третий Рим» Филофея (XVI в.), и размышления о смертности и бессмертии человека Радищева, и историко-философские построения Чаадаева, и поиски нравственных оснований бытия у Вл. Соловьева. Все это русская философия как целостное образование, как определенная сфера культуры. Речь идет о разных стадиях, находящихся отнюдь не в линейной возрастающей «прогрессивности», решения одних и тех же философских проблем – смысла жизни и смерти, добра и зла, судьбы России.

Заметим, что точно такое же соотношение наблюдается и в другой области русской культуры – в искусстве, тесно связанном с философией.

Древнерусская иконопись, деревянные и каменные церкви и монастыри российского Севера и Подмосковья, интерьеры дворцов в пригородах Петербурга, живопись Рокотова и Левицкого, Венецианова и Брюллова и десятков других художников – это не мертвые памятники, не архаичные объекты музейного хранения – это составная часть единой русской культуры. Вне этих ее элементов, так же как и вне ее философии, русская культура невероятно обедняется, от ее богатств остается лишь тонкий современный слой.

Таким образом, и в этой сфере проявляется условность грани между «историей» и «современностью». Время и в философии необратимо. В целях познания возможен переход из настоящего в прошлое, в историю Он не ведет к ее обесцениванию, наоборот, происходит непрерывное нарастание культурного слоя, обогащающего национальную культуру.

Процесс накопления духовных богатств был сложным и противоречивым. Анализ истории духовной жизни России говорит нам о том, что многие столетия внутренние силы русского народа были скованы, находились в нераскрытом, в неразвернутом состоянии. Это отразилось и необходимостью освоения колоссальных пространств Евразии – до Тихого океана и вековой борьбой с иноземными захватчиками.

Особые силы уходили на активное и пассивное сопротивление тоталитарному гнету, давлению государства. Как говорил историк В. О. Ключевский, государство крепло, народ хирел.

Несмотря на эти крайне неблагоприятные условия и вопреки им, в России, начиная со времен Киевской Руси, неуклонно развивалась духовная жизнь, культура, ядром которой была философская мысль, выраженная в многообразных не только и не столько в рассудочных, чисто теоретических формах, но в религиозных исканиях.

Сохраняя в принципе свой ретроспективный характер, т. е. фактор обратного движения по оси времени, история русской философии связана с современной философией еще в одной плоскости. Явления духовной культуры, в том числе и философии прошлого, даже самые отдаленные по времени, освещаются историком с современных позиций.

Современная трактовка – не конъюнктурна, она предполагает прежде всего полную достоверность, объективность в воспроизведении и объяснении различных этапов и форм русской философии.

Идеологический диктат, политизация и жестокий схематизм, которые господствовали в нашей стране многие десятилетия, отразились и в понимании русской философии, причем прежде всего в ее характеристике с точки зрения времени. Русская философия была как бы деформирована, искажены ее временные границы.

Восприятие истории русской философии было искусственно ограничено практически двумя столетиями – восемнадцатым (от Ломоносова) и девятнадцатым (до теоретиков народничества включительно). Колоссальный же массив истории русской философской мысли от X до XVII века оставался вне поля зрения, рассматривался как сфера истории литературы, религии, общей истории и как область религиозного сознания. Ему отказывали в статусе своеобразной и богатой по своим формам философской, в том числе и социальной, этической, исторической мысли.

Тем более это относилось к философии рубежа XIX и XX веков. Русская философия этого периода, будь то идеи Соловьева или Бердяева и других, рассматривалась исключительно как проявление реакционной религиозно-идеалистической идеологии, как объект борьбы марксизма-ленинизма против этой идеологии. Но такое понимание истории – антиисторично. Это искажение реальных процессов.

Односторонний подход к истории философии особенно затронул освещение русской идеалистической философии. Если античный идеализм («линия Платона») и идеализм Гегеля («один из источников марксизма») с известными оговорками признавались и, естественно, отражались в научной и учебной литературе, то идеализм в России практически замалчивался или оценивался только отрицательно. Он, помимо всего прочего, в отличие от идеализма западноевропейского, не был «защищен» соответствующими цитатами из сочинений классиков марксизма. Религиозный идеализм

середины XIX века воспринимался исключительно сквозь призму полемических суждений философов-материалистов – Чернышевского и его школы – Антоновича, Писарева и других.

Что же касается учений Бердяева, Струве, Булгакова, Флоренского, Шестова, то им вообще было отказано в праве рассматриваться как явления русской культуры, а в лучшем случае они трактовались как проявления одной из «двух культур» – реакционной.

На деле русская философия рубежа веков характеризуется многообразием школ, течений, имен мыслителей.

Наряду с развитием материалистических идей, особенно в области социальной философии (народничество, марксизм), значительные достижения национальной философии проявились в идеалистической философии.

При изучении ее содержания следует обратить внимание на то, что идеи и произведения мыслителей этого направления многие десятилетия замалчивались в нашей стране в силу идеологических и политических ограничений. Изданные в последние годы (1986 - 1997) сочинения многих из этих мыслителей еще не изучены и не обобщены в полной мере.

Почему же искажалась история русской философии рубежа столетий?

Обращение к истории русской философии этого периода, носившей по преимуществу идеалистический, а часто и религиозно-идеалистический характер, дает возможность отвергнуть один из устойчивых стереотипов. Ведь многие годы утверждалось, как бесспорное, суждение, ложная мысль о превосходстве материализма над идеализмом, об истории философии, как истории материализма и его борьбы против идеализма. Идеализм представлял исключительно как объект критики.

Существенные искажения историко-философского процесса в России были связаны с односторонней и активной политизацией этого процесса. Действительно, к примеру, критика Марксом и Энгельсом анархизма Бакунина, его позиции в Первом Интернационале совершенно заслонила характеристику философских идей этого видного мыслителя и его последователей.

При характеристике идей В. Соловьева принимались в расчет только его религиозные и мистические представления, что при упрощенном следовании «воинствующему материализму» и атеизму вело к полному отрицанию роли русского мыслителя.

Политизация в освещении истории русской философии особенно коснулась целой плеяды мыслителей рубежа веков – последователей В. Соловьева. Действительно – Бердяев, Булгаков, Франк, Струве начали свою деятельность как сторонники Маркса, как авторы работ по социологии и политэкономии, затем перешли в философию на позиции идеализма и богоискательства, а в социальной сфере – на позиции либерализма. Тем самым они – без анализа их произведений – были попросту отвергнуты советской историко-философской наукой, а после высылки многих из них в 1922 году из Советской России, причислены к разряду белоэмигрантов.

Искусственное устранение значительного массива отечественной философской литературы идеалистического направления из духовной жизни общества привело к тому, что философия материализма столь же искусственно стала монопольной, безальтернативной, заранее объявленной высшей и единственной истиной. Тем самым было нарушено идущее еще от Сократа убеждение: истина рождается в споре. Да и классический марксистский тезис о борьбе двух линий в философии – «Линии Платона» и «Линии Демокрита» многие десятилетия висел в воздухе. «Линии Платона» многие десятилетия не оставалось места в нашей философии. И это бесконечно сужало ее возможности, авторитет, влияние на умы людей. Вечные проблемы и вопросы бытия и сознания: о смысле жизни, о жизни и смерти, о духовном мире человека, о нравственных основах политики, о месте религии в жизни общества – были вычеркнуты из сферы философского анализа или решались крайне упрощенно, без возражений и контраргументов. Тем самым философия утрачивала важнейшее свое свойство – критически осмысливать бытие, ставить все новые вопросы, доискиваться до глубинного смысла событий и самой души человеческой, не исчерпывая этого смысла до конца. Высшие достижения русской философской и художественной культуры должны всегда характеризоваться конкретно-исторически, т. е. с учетом времени.

Выдающийся русский философ начала века – Бердяев проводит параллель между двумя периодами русской культуры – «веком золотым» и «веком серебряным». В «Русской идее» он пишет: «Элемент ренессансный у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX века». Обратим внимание на терминологию. Н. Бердяев называл этот этап «русским ренессансом» и «серебряным веком».

Это точные названия полны глубокого смысла. Новый этап русской культуры оказывался связанным с самыми значительными достижениями культуры мировой и отечественной.

С Ренессансом, Возрождением, которое явилось в Италии, Франции, Англии периодом высшего взлета искусства и науки, утверждения философии, поставившей в центре своего интереса человека.

С «золотым веком» русской культуры – пушкинским временем. Существенно, что и европейский ренессанс, и пушкинский «золотой век» были временем синтеза всех элементов духовной культуры. Этот синтез воплощали не только Леонардо да Винчи и Пушкин, но и более широко – философия, живопись, поэзия архитектура этих периодов подъема и, главное, единения всех духовных богатств народов.

Начиная с 90-х годов прошлого века наступает новый этап в развитии русской культуры. Во многом он был подготовлен творчеством Достоевского и Толстого с их непрерывными нравственными и религиозными поисками, философией В. Соловьева и К. Леонтьева – этих предтеч философии «серебряного века». Культурный ренессанс рубежа веков явился высшим синтезом не только различных сфер духовной культуры (философия, богословие, искусство), но и синтезом отечественной и мировой культуры. Достижения западной и восточной культур (идеи платонизма, кантианства, Ницше, Кьеркегора, опыт французского декаденства и индийского буддизма) в различных формах были осмыслены русским Ренессансом. Но в еще большей степени осознаны и творчески переработаны идеи русских средневековых мыслителей, Чаадаева, славянофилов. Многими нитями философия «серебряного века» связана с философией русского средневековья. Наиболее полно эту связь осознавал П. Флоренский.

В современной литературе о ранних этапах истории русской философии справедливо отмечается, что древнерусский период ее развития, т. е. философия русского средневековья, не может рассматриваться лишь как предыстория отечественной философской мысли, нечто лежащее за пределами основного корпуса ее идей.

Таким образом, каждый век, каждое десятилетие, каждый год из тысячи лет русской философии имеет свои особенности.

Пространственная характеристика столь же необходима для познания истории русской философии, как и характеристика временная. Любой культурно-исторический тип, любое национальное философское учение, функционирует, во всяком случае при своем зарождении и расцвете, в определенных пространственных границах.

Так, античная культура – это прежде всего культура Средиземноморья – материковый и островной Греции, Рима и других городов на Аппенинах, это греческие колонии и римские поселения Севера Африки, это, наконец, и Палестина во времена греко-римского культурного влияния. Вне этих пространственных границ не может быть понято ни наследие Платона и Аристотеля, ни эллинистическое искусство, ни неоплатонизм и становление христианства. Все последующее – начиная от средневековья – влияние античной культуры было возможным лишь потому, что была первоначальная пространственная основа.

Точно так же и русская философия характеризуется исходной пространственной основой, которая, конечно, не оставалась неизменной. Эти изменения происходили отнюдь не равномерно и поступательно. Но главные центры формирования и развития русской культуры, в том числе и философии, на протяжении многих веков - Киевская Русь, все юго-западное крыло, Север и Северо-Запад, ядро Москвы и прилегающих земель, Сибирь – оставались неизменными.

Благодаря этой коренной пространственной основе были возможны и другие районы развития и функционирования русской культуры – в Прибалтике, в Средней Азии, на Кавказе, наконец, в Центральной и Западной Европе, где Париж, Берлин, Прага явились в двадцатом столетии центрами плодотворного существования в течение четверти века культуры русского Зарубежья (философия, литература, гуманитарные науки). Более детальный анализ позволяет говорить и о очагах существования русской культуры – философии, литературы в разные периоды, таких как Соединенные Штаты, Харбин, Канада, Израиль, Австралия. Индия связана с именами Е. Блаватской и Н. Рериха, развивавшими философские идеи.

Из сказанного следует необходимость четкого разграничения трех аспектов проявления пространства: в территориально-этническом, в административно-государственном смысле и пространства духовного. Связанные между собой взаимной связью, они вместе, с тем обладают спецификой, относительной самостоятельностью, которая должна учитываться. Особое значение такое разграничение приобретает на современном этапе развития русской культуры. После распада союзного государства и соответственно изменения границ сохраняется духовное пространство. Русская философская мысль оказала значительное влияние на развитие философских идей различных народов,

находившихся в составе Российской империи, а затем и Советском Союзе. Это влияние испытали М. Ахундов в Азербайджане, М. Налбандян – в Армении, Н. Чавчавадзе – в Грузии, Ч. Валиханов – в Казахстане, И. Франко – на Украине. Традиции русской философии запечатлелись в философской и общественной мысли различных народов, и их не могут устранить никакие изменения государственных и административных границ.

ЛИТЕРАТУРА ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

К главам I - II - III

Бердяев Н. А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990.

Из истории русской гуманистической мысли. Хрестоматия / Сост. *А. Ф. Малишевский др.*, М., 1993.

Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX - XIX вв. 2-е изд. Л., 1981.

Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X - XVII вв. М., 1990.

Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI - XVI вв.) Л., 1987.

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1 - 2. Л., 1991.

Каменский З. А. Русская философия с точки зрения всемирной // *Вопр. Филос.* 1988. – № 9.

Лосев А. Ф. Русская философия // *Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Куломра.* М., 1991.

Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.

Русская философская поэзия. Четыре столетия (Сост. *А. И. Новиков*); СПб, 1992.

Поляков Л. В. Философия в России как русская философия // *Вопр. филос.* 1988. – № 9.

Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // *Филос. науки*, 1990. – № 5.

Введенский А. Н., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

К главе IV

ИСТОЧНИКИ

Памятники литературы Древней Руси. Т. 1 - 12. М., 1978 - 1992.

Мудрое слово Древней Руси. М., 1989.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начала XII в. Киев, 1988.

Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. 2-е изд. К., 1987.

Кусков В. В. История древнерусской литературы. М., 1989.

Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV - XV вв. Л., 1987.

К главе V

ИСТОЧНИКИ

Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1 - 2. М., 1952.

Русская философия второй половины XVIII в. Хрестоматия. Свердловск, 1990.

Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М., 1950.

Радищев А. Н. Избранные философские сочинения. М., 1949.

ИССЛЕДОВАНИЯ

История философии в СССР. М., 1969. Т. 2.

Абрамов А. И. Историография русской философии XVIII в. // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. 2. М., 1990.

Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских преобразований. Л., 1984.

Щипанов И. Я. Философия русского Просвещения. М., 1971.

К главе VI

ИСТОЧНИКИ

Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

Россия глазами русского. *Чаадаев П. Я.* Философическое письмо (письмо первое). Апология сумасшедшего;

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство;

Соловьев В. С. Русская идея. СПб., 1991.

Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979.

Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988.

ИССЛЕДОВАНИЯ

История философии в СССР. М., 1969. – Т. 3.

Емельянов Б. В., Томилов В. Г. Русские мыслители. Томск, 1988.

Новиков А. И. Нигилизм и нигилисты. Л., 1972.

Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М., 1986.

К главе VII

ИСТОЧНИКИ

Герцен А. И. Дилетантизм в науке. Собр. Соч. Т. 3.

Писарев Д. И. Исторические идеи Огюста Конта. Избр. Статьи. М., 1989.

Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга.

Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Соч. М., 1982.

Менделеев Д. И. Жизнь и труды. М., 1981.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Ленин В. И. Памяти Герцена. Полн. собр. соч. Т. 21.

Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990.

К главе VIII

ИСТОЧНИКИ

Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1980.

Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 г.; Письмо к Н. В. Гоголю // *Поли. собр. соч.* Т. 10. – М., 1956.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / кн. 5 гл. 5: Великий инквизитор. кн. 6. Русский инок // *Собр. соч.:* В 15 тт. Т. 9. Л., 1991.

Пушкин А. С. Сочинения.

Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера. Л., 1991.

Чернышевский Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности.

Избр. филос. соч.: В 3-х тт. Т. 1. – М., 1950. Русская философская поэзия. Четыре столетия. СПб., 1992.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. В кн. Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991.

Корякин Ю. Достоевский в канун XXI века. М., 1989.

Малинин В. А. Пушкин как мыслитель. К., 1990.

К главе IX

ИСТОЧНИКИ

Соловьев В. С. Оправдание добра; Критика отвлеченных начал. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., 1990.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

К главам X - XI

ИСТОЧНИКИ

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1989.

Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990.

Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. Вехи. Из глубины. М., 1991.

Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

Лосев А. Ф. Философия. Мифология культуры. М., 1991.

Лосский Н. О. Избранное. М., 1991.

О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского Зарубежья. М., 1990.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990.

Франк С. Соч. М., 1990.

Федотов Г. Л. Судьба и грехи России. СПб., 1992. – Т. 1 - 2.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Кубакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М., 1980.

На переломе: Философия и мировоззрение: философские дискуссии 20-х годов.

Емельянов Б. В., Новиков А. И. Русская философия серебряного века. Курс лекций. Екатеринбург, 1993.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава I. Становление средневековой русской философии	8
§1. Славянская мифология как предпосылка развития философии на Руси	8
§2. Болгарская книжность как один из истоков философии средневековой Руси	9
§3. Роль византийской духовной культуры в становлении и развитии философии средневековой Руси	11
Глава II. Философская мысль Киевской Руси и Московского государства.....	15
§1. Идеи гуманизма в «Слове о законе и благодати» Иллариона, «Поучении» Владимира Мономаха, «Молении» Даниила Заточника	15
§2. Философская мысль Московской Руси (Исихазм, нестяжатели и иосифляне. Путь к духовному возрождению)	20

§3. Философия и искусство средневековой Руси	24
Глава III. Философия века просвещения	26
§1. «Ученая дружина» петровских времен и М. В. Ломоносов: познание природы и путей прогресса России	27
§2. Российские масоны о нравственном совершенствовании личности	33
§3. А. Н. Радищев о социальной и духовной свободе человека, его смертности и бессмертии	36
Глава IV. Русская философия и судьбы России	41
§1. П. Я. Чаадаев о судьбах России	42
§2. Славянофилы и западники: различия и единство	47
§3. Русский анархизм (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин) о свободе человека	52
§4. Н. Данилевский о циклическом развитии общества	56
§5. Консервативная утопия и реалистические пророчества К. Н. Леонтьева	59
Глава V. Русская философия и наука	64
§1. Научно-философские дискуссии	65
§2. А. И. Герцен против мещанства и дилетантизма в науке	68
§3. Русский космизм: от фантастики к науке	70
Глава VI. Русская философия и литература	74
§1. Философские интересы А. С. Пушкина	76
§2. В. Г. Белинский и Н. В. Гоголь: трагический диалог	78
§3. Нравственные поиски Льва Толстого	80
§4. Русская философская поэзия	85
Глава VII. Русская философия и религия Вл. Соловьев	93
Глава VIII. Русский религиозно-философский ренессанс конца XIX - начала XX века	108
§1. Русская философия и художественная культура «серебряного века»	109
§2. Философские поиски Н. Бердяева: творчество, культура, судьбы России	115
§3. Проблема культуры и цивилизации в философии П. А. Флоренского	125
§4. От марксизма – к либерализму. Проблема свободы личности	127
§5. «Вехи» – пророческая книга	136
§6. Философия русского Зарубежья	139
Глава IX. Судьба русской философской традиции в послеоктябрьской России	144
Заключение	152
Литература	156
Источники и исследования	156
Содержание	158