

В.И. ДРУЖИНИН

***ИСТОРИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ***

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Тула
Тульская духовная семинария

2019

ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

В.И. Дружинин

ИСТОРИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Тула
Тульская духовная семинария

2019

УДК 1(091):11

Дружинин В.И. История русской религиозной философии: Учебное пособие: изд. 2-е, испр. и доп. - Тула: Тульская духовная семинария, 2019. - 134 с.

Учебное пособие содержит учебные материалы по курсу «История русской религиозной философии». Пособие рассчитано на учащихся духовных семинарий и академий, студентов классических университетов всех специальностей, педагогических вузов, учащихся колледжей, может быть полезно также и преподавателям данного курса

Рецензент: Савина Любовь Викторовна – доцент, кандидат философских наук, кафедра философии Тульского государственного университета.

©Дружинин В.И., 2019

Druzhinin V.I. History of Russian religious philosophy: a reader on the discipline. Manual -Tula: Tula Seminary, 2019. - 134 s.

The manual contains training materials of the course «History of Russian religious philosophy ». The manual is designed for students of seminaries and academies of classical universities students of all specialities, pedagogical universities, college students, can be useful also to teachers of this course.

Reviewer: Ph.d, Associate Professor Savina L.V., Tula State University

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. Предмет русской религиозной философии	7
Введение.....	7
Содержание понятия русской религиозной философии.....	8
Этапы развития русской религиозной философии до Петра I	9
Глава 2. История философии в России до эпохи Петра Великого.....	10
Философия Григория Саввича Сковороды (1722-1794гг.).....	19
Антропология Г.С.Сковороды.....	19
Метафизика Г.С.Сковороды	21
Этика Г.С.Сковороды.....	21
Глава 3. Философия русских просветителей XVIII века	22
Влияния на философию «просветителей» в России со стороны западных философов.....	24
Русские шеллингианцы	25
Глава 4. Философия России XIXв.	27
Философия славянофилов.....	27
А.С. Хомяков	27
Философские и богословские работы А.С. Хомякова.....	28
Теория познания Хомякова.....	30
Вопросы по историософии Хомякова	30
Философия Ивана Васильевича Киреевского (1806-1856).....	31
Философия позднего славянофильства	33
Философия Н.Я. Данилевского	33
Философия К.Н. Леонтьева (1831-1891).....	35
Философия западников.....	37
Философия П.Я. Чаадаева (1794-1856).....	38
Философия В.Г. Белинского	40
Глава 5. Философия предшественников Соловьёва.....	42
Философия Памфила Даниловича Юркевича (1827-1874).....	42
Философия Виктора Дмитриевича Кудрявцева (1828-1892)	43

Философия Николая Федоровича Федорова	44
Глава 6. Религиозная философия «всеединства»	47
Философская система Владимира Соловьева (1853-1900).....	47
Философия Е.Н.Трубецкого (1863-1920)	50
Идея нового религиозного сознания в нач. XX века	52
Философия Н.А.Бердяева	55
Философия Ф.М.Достоевского (1821-1881).....	63
Философия Л.Н.Толстого (1828-1910)	65
Философия И.А.Ильина (1883-1954).....	66
Философия Н.О.Лосского (1870-1965).....	69
Философия С.Л.Франка (1877-1950)	73
Философия имени	75
Философия П.А. Флоренского	80
Философия богоискательства	87
Философия богостроительства	90
Философия протоиерея С.Н.Булгакова	92
Философия С.А.Левицкого	97
Философия Льва Шестова.....	101
Глава 7. Философия духовных академий XVII – нач. XX вв.	109
Философия в Санкт-Петербургской духовной академии	110
Философия в Московской духовной академии.....	113
Философия Киевской духовной академии	116
Философия Казанской духовной академии.....	121
Глава 8. Религиозная философия XX века.....	127
Философия Л.П.Карсавина (1882-1952).	127
Заключение	130

Глава 1. Предмет русской религиозной философии

Особенность данного курса заключается в нахождении места и роли русской религиозной философии в структуре мирового историко-философского знания.

Введение

В настоящее время, в связи с процессами, происходившими в истории XX века, и прежде всего в России, русская философия надолго оказалась недоступной для русского общественного сознания. Большинство философов, составивших цвет отечественной религиозной мысли начала XX века, было в 1922 г. изгнано из страны В. Лениным на Запад на корабле, прозванном впоследствии «философским пароходом». В силу этого изучение русской религиозной философии внутри нашей страны возобновилось вне идеологических искажений лишь в конце 80-х – начала 90-х гг. XX века. Тем не менее, ни один из русских религиозных философов полностью не издан. Бердяев издан наиболее полно, но не весь. В большей степени не повезло трудам Булгакова. Неплохо изданы Б.П. Вышеславцев и С.А. Левицкий (они не так много писали). Лосский, Франк, Карсавин изданы плохо, малыми тиражами. Основная причина этого – стремление правящих кругов, контролирующих философскую ситуацию в стране, запретить, «изжить» религию. Основное препятствие изучения религиозной философии в невнимании народа к своей духовной культуре: «не знают и знать не хотят», – авт.

В то же время на Западе интерес к русской религиозной философии огромен (среди интеллигенции). Современную западную философию, тем не менее, нельзя назвать ни религиозной, ни христианской в целом, – она является постмодернистской в сущности (смешение множества философских стилей, а с другой стороны – попытка отойти от идеалов, национальности, стремление хаотизировать философию). Этому можно противопоставить следующую

тенденцию. Углубить понимание русской религиозной философии с точки зрения проблем, поднимаемых в истории западноевропейской философии, и в то же время – вернуться к христианским основаниям философии как выражению разумной человеческой природы, отражающей образ Божий. Это, конечно, сверхзадача...

Содержание понятия русской религиозной философии

Самое главное здесь – отношение русской философии к религиозной философии в целом: а) религиозная философия не сомневается в реальном существовании Бога и человека как образа Божия; б) предикат «русская» применительно к религиозной философии не означает национальной ограниченности, а указывает на принадлежность к какой-либо культуре (в данном случае – русской).

В России философская мысль оформилась во 2-й половине XIX века как явление мирового уровня, а богословие – в начале и середине XIX века (на уровне, сопоставимом со святоотеческим богословием). Это очень поздний «старт» для 850-летней цивилизации христианства в России. Также здесь наличествуют следующие «минусы»:

- и философия, и богословие, появились «сверху», от царской власти; следовательно, царская власть воспринималась некритически;
- борьба с ересью велась крайне жестокими методами в нашей стране. Это подорвало доверие к образованию у широких слоев населения, т.к. ересь часто отождествлялась с образованием.

В течение многих столетий в России сложилась обстановка недоверия к образованности. В XIX веке в России происходит расцвет университетской жизни, но наука, к сожалению, противопоставляет себя религиозности как невежественности. Основной задачей русской религиозной философии явилась и является разработка рациональных оснований веры и образованной веры, преодоление негативной тенденции к невежеству во всех областях жизни.

Этапы развития русской религиозной философии до Петра I

В истории первого периода русской религиозной философии, о котором мы говорили условно, можно выделить следующие этапы.

1. **Домонгольский** – до 1240 года. Здесь преобладает (условно) этический вопрос прощения и наказания с точки зрения оппозиции «Закона» и «Благодати». С историософской точки зрения, Россия, приняв Православие, пошла по пути Благодати, но – не отвергнув полностью пути Закона. Митрополит Илларион писал об идеале, а не о реальном положении дел. Именно такой идеал приняла на себя Русь, не это не значит, что в реальной жизни все соответствовало этому идеалу.
2. Феномен русской иконы развивается в основном в **послемонгольский период**. Ученики преподобного Сергия основывают Северную Фиваиду. Здесь возникает новый ракурс религиозного опыта, который ставит Русь на одну планку с Византией (монастыри, как особого рода «духовные университеты жизни»).

С точки зрения религиозной философии процессы религиозного опыта значительно глубже, нежели цивилизационные. Эта точка зрения Е.Н.Трубецкого, изложенная в работе «Умозрение в красках», с которой мы вполне согласны.

Глава 2. История философии в России до эпохи Петра Великого

Философская мысль на Руси в XI - XVII вв. – начальный этап русской философии, обладающий специфическими чертами своего становления и развития. Для него характерно восприятие, с одной стороны, элементов славянского языческого мировоззрения, которое по различным источникам (письменным, археологическим, этнографическим) реконструируется специалистами по истории культуры, с другой стороны, теоретических положений развитой к тому времени восточнохристианской философской и богословской мысли (через византийское и южнославянское посредничество). От Византии, бывшей главной хранительницей античного наследия, Русь получила немало образов, понятий основополагающей для европейской культуры эллинской цивилизации, но не в чистом, а в христианизированном виде. В XI-XIII вв. о древнерусской философской мысли можно говорить как о сложившемся явлении, в XV-XVI вв. она переживает свой расцвет, в XVII в. начинается постепенная смена средневекового типа мышления новоевропейским. Принявшее окончательные формы к X в. языческое сознание восточнославянских и близких к ним тюркских, угро-финских, балтских и др. племен явилось итогом многотысячелетнего архаического периода. Его основные установки таковы: нерасторжимость с природными циклами, политеистическое поклонение стихиям, неразличение духовного и материального аспектов бытия, культ тотемов и предков как способ социальной детерминации. Христианство вместо натуралистического равновесия языческого пантеизма вводит напряженное противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, отождествляемых с Богом и дьяволом, добром и злом, душой и плотью. Вместо идеи вечного круговорота вырабатывается концепция линейного развития эсхатологического, финалистического типа от сотворения мира до грядущего Страшного суда. Человек взывается к моральной ответственности,

его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба его этноса становится частью общечеловеческой истории. Реально древнерусское сознание при господстве православного учения включало элементы языческого прошлого, что принято называть двоеверием. В отличие от западноевропейской схоластики, языком которой была латынь, отечественная философия с самого начала следовала традиции славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, создавших азбуку и положивших начало переводу Библии как основного источника средневековых представлений о мире и человеке на старославянский язык. Неотделимость от контекста культуры в целом, тесный союз с литературой и искусством, когда многие философские идеи воспринимались не в виде понятийно-логических и системно-образующих конструкций, а через художественно-пластические образы, и отсюда тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике составляют отличительные черты русского средневекового философствования. Благодаря им не только средневековая, но и вся последующая русская культура приобретала высокую философскую значимость, вместе с тем они сыграли и тормозящую роль в конституировании философии как особого вида профессиональной деятельности. Термины "философ", "философия", "философствовать" довольно часто встречаются в древнерусской письменности, но их значение было гораздо шире, чем в современном языке. Под "философами" могли подразумевать: античных мыслителей, чьи идеи и имена были известны по многим источникам, в т. ч. по сборнику афоризмов "Пчела"; представителей патристики, например, о Максиме Исповеднике писалось, что он был "философ до конца житием и словом пресветел"; искусенных в догматике христианских проповедников, каковым назван в "Повести временных лет" византийский богослов, пришедший накануне крещения Руси и произнесший перед князем Владимиром "Речь философа"; мастеров экзегезы, углубленно истолковывавших скрытый смысл почитаемых книг, вроде Климента Смолятича; просветителей высокого культурного уровня, каким был "зело мудрый в философии" Максим Грек;

деятелей искусства, умевших философские образы воплощать в художественной форме, – так, иконописца Феофана Грека называл "искусным философом" его современник Епифаний Премудрый, вообще людей, способных к необыденному мышлению. Все это свидетельствует об уважительном отношении к философии на Руси, показывает ее высокий статус и дает опосредованное понимание самой философии и смысла философствования. Непосредственные же представления о ней выражены в ее определениях. Так, наиболее авторитетный для Руси того времени византийский мыслитель, гимнограф VIII в. Иоанн Дамаскин дал 6 определений философии: "Философия есть познание сущего как такового... познание божественных и человеческих вещей... помышление о смерти произвольной и естественной... уподобление Богу в возможной для человека степени... искусство искусств и наука наук... любовь к мудрости". Первое на славянском языке определение философии сформулировал первоучитель Кирилл, прозванный Философом. В посвященном ему житии сообщается, что под философией он понимал "знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, которое учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его". Далее раскрывается понимание философии как возвышенного стремления к Софии Премудрости Божией. Образ Софии Премудрости, представляющий христианизированный синтез языческой Афины Паллады и библейской девы Мудрости, является одним из ключевых в русской философии. Он выражен не только в письменных текстах, но и в величественных храмах, посвященных Софии, во фресках и иконах, в произведениях пластики, в торжественных песнопениях в ее честь. Он во многом формировал ставшую устойчивой для отечественной философии традицию ее соединения с художественным и символическим осмыслением бытия, лег в основу софиологии. Для средневекового понимания философии важно принципиальное разделение ее на "внутреннюю" и "внешнюю", идущее от отцов церкви. Под первой подразумевалась христианская, богодуховенная, высшая, целью которой является спасение души человеческой, под второй – языческая, мирская, менее

важная, ибо она направлена на познание вещей материальных, порою осуждаемая, но все же полезная, как писал Максим Грек, "для исправления ума", имея в виду логику. Понимание философии как практического, жизнестроительного, учащего не словом, а делом духовного наставничества, как исцеление души человеческой было своеобразной христианской интерпретацией сократовского ее понимания как практической морали. После введения христианства в Киевской Руси новая идеология нуждалась в значительном письменном фонде, в осмыслении серьезных богословско-философских вопросов бытия и сознания, что стимулировало рост интереса к мировоззренческой проблематике. Углубленная экзегеза (толкование библейских текстов), содержащаяся в переводимых на славянский язык творениях отцов церкви, способствовала созданию развитого абстрактного мышления. Центральным мировоззренческим понятием было сверхпонятие Бога, осмысленного как высший синтез субстанциального, морального, социального и иного отношения к бытию. Главным назначением усваиваемой таким образом священной мудрости было научение человека добродетельной жизни и осознанию им высшего смысла своего существования. В складывавшейся и быстро достигшей расцвета древнерусской книжности XI-XII вв. можно выделить три потока: переводную, общую для славянских народов и оригинальную литературы. Переводились, прежде всего, библейские тексты, творения отцов церкви и богослужебная литература. Особенно популярной была Псалтырь. После Азбуки и Часослова она стала на Руси следующей обязательной для изучения книгой. Вместе с тем Псалтырь была не сухим учебником, а ярким поэтическим произведением, оказавшим глубокое воздействие на всю средневековую культуру и поэзию вплоть до нового времени. К числу наиболее ценных источников философско-онтологического характера следует отнести "Шестодневы", пространно истолковывавшие библейский сюжет о сотворении мира, содержащийся в книге Бытие. На Руси особенно популярным стал "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского. Среди оригинальных сочинений на первое место по своему философскому значению следует поставить "Слово о законе и благодати"

митрополита Илариона. Оно является первым известным нам памятником древнерусского торжественного красноречия, это яркое творение публицистики и вместе с тем глубокое историософское сочинение. "Златоустом, паче всех просиявших на Руси" называли Кирилла Туровского. Его проповеди, слова, речи представляли образец ораторской прозы, обладавшей социально-этическим, назидательным характером и острой публицистической направленностью. Мыслителей, писателей, публицистов можно обнаружить не только среди лиц духовного звания, хотя они и преобладают в этот период. Культурным деятелем XII в. из мирян является великий князь Владимир Мономах, создатель "Поучения", пронизанного постоянным напоминанием о следовании добру, неприятию зла в любом обличье, о "страхе Божиим" как начале всякого благого деяния, а также призывом к примирению и прощению взаимных обид, преодолению ненависти и розни ради единства Русской земли. Представляет интерес для характеристики философской мысли того времени сочинение митрополита Никифора "Послание к Владимиру Мономаху о посте". Это один из самых ранних древнерусских текстов, где содержатся рассуждения о познавательных способностях человека, связанных с психологией, душевной организацией личности. Кроме проблем гносеологических в нем затрагиваются вопросы социально-этического порядка. В конце XIV в. объединительная политика Московского княжества увенчалась победоносной битвой на Куликовом поле. Наиболее ярко значимость этого события отражает "Задонщина", созданная, по преданию, Софонием Рязанцем и насыщенная глубоким патриотическим чувством. Столь важному в этот период росту народного самосознания, воспитанию духовности личности способствовала агиографическая (житийная) литература, имевшая учительный характер и сложившаяся на Руси в один из наиболее развитых жанров. Ключевский отмечал ее не узкое церковное, но широкое общественное значение, ибо "древнерусский биограф своим историческим взглядом смелее и шире летописца обнимал русскую жизнь", а созданные им жизнеописания носителей высокого духовного подвига, выходцев из разных слоев, имели характер

идеализированных народной молвой биографий почитаемых заступников за Русскую землю. Агиографический жанр представлен, в частности, в творчестве Епифания Премудрого ("Житие Стефана Пермского" и "Житие Сергия Радонежского"). Сквозь все житие Сергия Радонежского проходит тема Троицы, которая осмысливается в литературе и искусстве Руси как один из наиболее глубоких философских символов, выражающих тайну бытия, природного и человеческого. "Три" как ключевое понятие постоянно воспроизводится Епифанием: "Везде бо троичисленное число всему добру начало и вина взвещению". В его произведениях символически интерпретируется онтологический и гносеологический аспекты тринитарности мироздания. Особый интерес представляет влияние на русскую культуру и мышление XIV-XV вв. исихазма, понимаемого в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности с помощью определенных приемов медитации, разработанное раннехристианскими отшельниками IV-VII вв. (Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и др.), а в более узком смысле как возникшее в XIV в. на Афоне и наиболее разработанное теоретически Григорием Паламой религиозно-философское учение о нетварных (божественных) энергиях, улавливаемых "энергийным центром" человека. Практика исихазма связана с деятельностью Сергия Радонежского и его учеников-молчальников. Наиболее видным приверженцем исихазма был Нил Сорский. В своем произведении "Устав" он приводит размышления авторитетов о "делании сердечном и мысленном блюдении и умном хранении различными беседами" и делает вывод, что поскольку в человеческой душе рождаются страсти, от сердца исходят помышления зла и "сквернят человека", то борьбу со злом нужно начинать с очищения своего сознания. В нач. XVI в. складывается одна из важнейших доктрин отечественной философии истории: "Москва – Третий Рим". Она была сформулирована в посланиях старца Филофея ок. 1520-1530 гг. и объективно в тот период способствовала утверждению равноправия России среди европейских государств. В последующие века отечественной истории эта концепция в преобразованном

виде получила различные интерпретации – от религиозного мессианизма до великодержавной доктрины о всемогуществе русского царизма. Проблемы общественного устройства и путей развития России стоят в центре такого цикла памятников, как "Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского". Если самодержец выступал за абсолютистскую, ничем не ограниченную монархию, то бежавший в пределы Речи Посполитой опальный князь отстаивал идею "Святорусского царства", основанного на соблюдении законности, признании прав родовой знати и координации действий царя духовными и земскими соборами. Курбский имел и непосредственное отношение к развитию собственно философской мысли XVI в. Он переводил труды Иоанна Дамаскина, написал ряд натурфилософских сочинений. Ему же принадлежат произведения, которые "позволяют говорить об их авторе как первом русском ученом в области логики" (Н. К. Гаврюшин). Крупнейшим мыслителем русского средневековья является Максим Грек, своеобразно соединявший византийские, возрожденческие и древнерусские традиции. Он настойчиво проводил мысль о единстве филологии как науки о языке (грамматике) и философии как науки о мышлении. Именно плодотворным синтезом творческого труда писателей и мыслителей он объяснял взлет эллинской философии. В своих диалогах Максим Грек утверждал высокое предназначение человека, призванного, прежде всего, к возвышенной духовной деятельности. Развитие культуры в последний допетровский век происходило более динамично по сравнению с предшествовавшими столетиями. Старые формы начинают постепенно размываться и трансформироваться в новые, связанные с раннебуржуазными веяниями. Происходит усложнение и дифференциация творческой деятельности. Со 2-й пол. XVII в. в Россию начинает проникать стиль барокко, сыгравший роль своеобразного освободителя всех сфер культуры от средневековых канонов. Большое распространение в это время получили Азбуковники – обширные рукописные справочники энциклопедического характера. В них заключено немало информации философского содержания: даются определения философии; приводятся сведения о

Платоне, Демокрите, Аристотеле, Эпикуре и др. философах; истолковываются образы Софии и др. символы; объясняются термины "сущность", "свойство", "вещество", "ипостась", "космос" и др. Возникают первые эстетические трактаты, среди них "Послание Иосифа Владимировича к Симону Ушакову". Иконописец Оружейной палаты Владимиров, осуждавший ремесленное "грубописание" дешевых икон и выдвинувший принцип "живоподобия", выступил как один из основателей отечественной эстетической мысли. В развитии отечественной философской мысли значительную роль сыграла Киево-Могилянская академия. Ее основатель Петр Могила ввел курс наук, взяв за образец систему преподавания Краковского университета. Воспитанники академии вместе с выпускниками основанной позднее Славяно-греко-латинской академии составили костяк деятелей отечественной культуры 2-й пол. XVII - 1-й пол. XVIII в. В Москве в 1649 г. царским окольным Ф.М. Ртищевым было открыто училище при Андреевском монастыре "ради российского рода во просвещение свободных мудростей учения". Для преподавания в нем пригласили около 30 украинских ученых монахов во главе с Епифанием Славинецким, которые занялись не только преподаванием, но и переводами книг. Епифаний Славинецкий осуществил свыше 30 переводов, причем не только патристической и богослужебной литературы, но и трудов Фукидида, Плиния Младшего, Эразма Роттердамского. Он же является автором ок. 50 "Слов" и 40 силлабических гимнографических сочинений, которые в художественной форме выражали и философскую проблематику. Из его последователей сложилось так называемое грекофильское направление, ориентированное на просветительские традиции эллинской культуры и книги, переведенные с греческого языка. Чудовский инок Евфимий и придворный пиит Карион Истомино были наиболее известными представителями этого направления, полемизировавшими с так называемыми латинистами, которые ориентировались на западную культуру и латинскую письменную традицию. Воздем и крупнейшим деятелем латинского направления стал Симеон Полоцкий. При царе Алексее Михайловиче он играл роль,

сравнимую с ролью Феофана Прокоповича при Петре I. Симеон был писателем, основателем русской силлабической поэзии и драматургии, публицистом, мыслителем и вместе с тем астрологом, непримиримым врагом старообрядцев и тайным униатом. Под царским покровительством Симеон развернул обширную просветительскую деятельность. Творческое наследие Полоцкого огромно. Он написал "Рифмологион" и "Вертоград многоцветный". Изданы сборники его проповедей "Обед душевный" и "Вечеря душевная". Также издана "Псалтырь рифмотворная" (стихотворное переложение Псалтыри), которую Ломоносов относил к "вратам учености". В сочинениях Полоцкого имеется немало сюжетов, образов, символов, притч на философские темы. В "Рифмологионе" есть главы с названиями "Истина", "Гражданство", "Закон", "Мысль", "Разум". В особой гл. "Философия" приводятся высказывания Фалеса Милетского (о мудрости как высшей ценности), Диогена (философия научает терпению), Аристиппа (она же учит смелости с сильными мира сего), Аристотеля (врачует нравы). Значительное воздействие в теоретическом отношении оказал на русскую мысль Крижанич. Он разработал систему классификации всех видов знания, восходящую к классической средневековой схеме "семи свободных наук", но усовершенствованную и наполненную новым содержанием. В главе "О мудрости" трактата "Беседы о правлении" (известного под условным названием "Политика") Крижанич проводит различие между мудростью, знанием и философией. Мудростью он считает познание "наиболее важнейших и наивысших вещей" (Бога, природы, общества, человека), знанием – "понимание причин вещей", философией – "желание мудрости" (отсюда философ – "рачитель мудрости"). Философия – это не особое искусство или наука в ряду других, а "скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах". Философия выступает как высшая ступень всех видов познания, познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превратиться в философа. Особо выделял Крижанич "политическую мудрость", сформировав целостную и развернутую программу разумного управления державой. Смысл ее сводится к объективному анализу

страны, народа, природных ресурсов, традиций и умелому использованию его результатов. В конце 1687 г. в Москве начались занятия в Славяно-греко-латинской академии, первом высшем учебном заведении России, сыгравшем значительную роль в развитии отечественной культуры, в т. ч. и философского мышления. Во главе академии стали греч. монахи братья Иоанникий и Софроний Лихуды. Ими были составлены учебники по грамматике, поэтике, риторике, логике, психологии и физике. В дальнейшем почти все из них использовались в преподавании и сыграли определенную роль в становлении фонда отечественной философской литературы (см. Философское образование в России). В XVII в. началась постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму общественного сознания и область духовной деятельности. Отечественная мысль теснее смыкалась с европейской, древнерусской мудрость постепенно эволюционировала и интегрировалась в русскую философию нового времени. XVII в. стал завершением многовекового пути развития древнерусской культуры и философии, он же стал прологом нового этапа в ее развитии. Многие из традиций, заложенных в допетровский период (этизация и эстетизация философских идей, интерес к бытию человека и общественно-политической тематике, сильная художественная струя в философском творчестве, публицистичность и практическая направленность мышления), вошли в отечественную философию последующего периода.

Философия Григория Саввича Сковороды (1722 - 1794 гг.)

Антропология Г.С. Сковороды

Это христианский платоник, который излагал популярную христианскую философию (например, в произведении «Сад Божественных песней»). Он долго странствовал, обходился «малым», был всегда весел. Первые, кто изучили его творчество: Чижевский, Эрн и Бонч-Бруевич. В серии «философское наследие» выпускали однотомник Сковороды в 80-е гг. По определению Зеньковского,

Сковорода был свободным мыслителем Церкви, вел христианский образ жизни: «Мудрования мертвых сердец препятствуют философствовать во Христе».

Сковорода учит **об истине**: «Истина вся Господня; кто в истине, тот и в Боге»; **о язычестве**: «Предварение истин, которые были раскрыты во Христе»; в учении **о путях познания** он выделял две стороны: «бодрствующие» и «спящие». «Весь мир спит, потому что скорбит, если бы мир прозрел во Христе, то он бы перестал скорбеть вовек. Поэтому есть два типа познания: рассудочное, скользящее по поверхности явлений мира, и познание в Боге, то есть в Истине; оно связано с мистическим познанием «сердца».

Сковорода всегда различал несводимость чувственного и нечувственного знания, их разницу. Один путь познания может случайно вести к истине, а второй – наверняка (то есть путь «сердца» или путь познания в Боге). По отношению к самому себе человек также, может иметь два представления: поверхностное (рациональное) и углубленное (созерцательное, которое возможно основать лишь в состоянии «сердца» человека). Здесь, по Сковороде, нет объекта и субъекта человека, то есть «сердце» соединяет, а не разделяет. Например, тело отличается от души; в состоянии «сердца» душа и тело едины (по Сковороде). Но это единство чревато другой двойственностью: тела духовного и тела материального. Тело духовное – «мир идей» Платона, применительно к телу материальному. Здесь прослеживается влияние учения Платона на доктрину Г.С. Сковороды.

Сковорода учил о двойственности «маски» и «души», которую снимает «сердце». «Сердце» – не что иное, как истинный человек внутри человеческой души, а внешняя наружность – «маска», которая нужна для сокрытия злых дел. Отсюда он и говорит: «Пока человек сам не стал любовью (не обрел «сердце»), он не сможет избавиться от маски». Сковорода понимал отличие доброты от духовности и еще большее отличие недоброты от духовности. Душа = «сердце». В.В. Зеньковский справедливо полагал, на наш взгляд, что учение о «сердце» у Сковороды аналогично понятию «искры Божией, погребенной в человеке» у Мейстера Экхарта.

Метафизика Г.С. Сковороды

Сковорода: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая – тварь, другая невидимая – Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит». «Бог есть бытие всему: в дереве Он есть истинное дерево, в траве – трава, в теле нашем перстном есть новое тело, поэтому ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает невредимо» (платонизм налицо: Бог есть идея тела («эйдос» тела), причем, первообраз всего, что есть «сущее»).

С одной стороны, Сковорода близок к пантеизму, с другой – к окказионализму Мальбранша, то есть, Бог есть тайная пружина всему.

Этика Г.С. Сковороды

В качестве основной идеи он выдвигает принцип покорности тайным законам нашего духа: главное – борьба с самим собой, тайной мистической силой, которая живет в самом человеке. У Сковороды непонятно, где откровение, как мистический опыт, отделяется от обычной морали. Сковорода и в этике платоник, он считает, что мир призрачен, так как зол, а подлинный мир ограниченно доступен индивидуальному откровению. В его философии слишком много восторженной неясности, что позволяет трактовать ее по-разному. «Истинное бытие» он мыслит как бытие во Христе.

Глава 3. Философия русских просветителей XVIII века

Зеньковский: «В России же наличие живой и привлекательной «западной» модели устраняла (по крайней мере, первое время) необходимость самостоятельной выработки нового стиля жизни» («История русской религиозной философии», т.1, с. 83).

Философия в России оформляется в XVIII веке в интересную эпоху: в России одновременно проходили процессы и Ренессанса и Просвещения, причем проходили они «сверху», мерами царской власти (на Западе Возрождение прошло в XIV - XV вв.). В России очень быстро пошел процесс секуляризации (расцерковления) – это плохо.

В XVIII веке в России зародилось **масонство** (Новиков, Шварц – просветители). Другое течение в России – **вольтерьянство** – идея просвещенной монархии (Радищев, 1749-1802). Третье течение – **натурфилософское** или деистическое (М.В. Ломоносов). Все три направления пытались решать проблему веры и разума. Первые два занимались социальной философией сквозь призму религиозной. Лишь Ломоносов решал эту проблему, исходя из теоретического разума, метафизически. Он сформулировал принцип гармонии веры и разума. Вера и разум имеют свои области опыта: вера не может быть служанкой разума, а разум не может быть слугой веры. Это другой принцип, чем тот, что находим у Петра Дамиани: «философия – служанка богословия». По одному и тому же вопросу и богословие и философия могут высказываться по-разному (согласно Ломоносову): «богословие изучает глубину вопроса, философия – поверхность».

М.В. Ломоносов не был масоном, как и Радищев, но, назвать его православным богословом ни в коем случае нельзя. Его учение можно классифицировать как натурфилософию деистического толка. Историю он стремился изучать как природу: наиболее объективным образом. Он верил в Бога, создавшего вселенную, но вселенная развивается по своим законам. Он полагал четкие границы для науки, отрицая возможность подмены ею

богословия. По вероисповеданию он был православным, но в теории познания – деист.

Масоны же учили о мистической сопричастности всего со всем и называли это «богом». В частности, Шварц утверждал, что Бог якобы сотворил мир не из ничего, а из своей внутренней сущности. Отсюда следует принцип пантеизма: изучая малое, можно изучить все, так как «все во всем». Масоны оправдывают тайную иерархию своей социальной структуры: Так как Бог творит свои дела тайно, то и «знающий» Бога (посвященный) должен творить их тайно. Поэтому масоны творили свои социальные дела под покровом тайны. Для профанного уровня масоны учили о нравственном совершенствовании человека и о так называемом «живом слове божием», которое ценили выше, чем Библейское Слово. Это уже не философия, а антихристианская религиозная политическая доктрина, где философия играет вспомогательную роль.

В России масонство было запрещено в 1812-1822 гг. Павел I покровительствовал масонам, он выпустил Новикова из Шлиссельбургской крепости и помиловал Радищева (хотя формально последний и не был масоном).

Н.А. Радищев известен своим трактатом «О человеке, его смертности и бессмертии». В первой части работы он доказывал зависимость души от тела, во второй – обратное: тело не может существовать без души, а душа – без Бога. Душа воспринималась им как единство всех временных и чувственных впечатлений человека. Только в душе совершенно непохожие впечатления обретают перспективу для их сравнения. В этом положении Радищев четко отделяет чувственное познание от рационального и отличает объект познания от субъекта познания.

В социальной философии все эти деятели Просвещения были реформаторами. Дальше всех шли масоны, которые смыкались с революционными требованиями. Большинство из них считало, что достаточно конституционной монархии и отмены крепостного права в России, другие считали, что нужна республика. Из масонских тайных общественных собраний

и кружков вышло движение декабристов. Павел Пестель предлагал, чтобы в России правил диктатор, который бы советовался с сенатом, избираемым не всенародно, а лишь на основе волеизъявления «посвященных». Здесь заключается принцип демократического централизма, который в дальнейшем использовался в компартии большевиками.

Влияния на философию «просветителей» в России со стороны западных философов

1. Теория познания Дж. Локка была усвоена Радищевым.

2. Мистические идеи Иогана Таулера, Якоба Бёме, Иоанна Креста, Фомы Кемпийского прослеживаются в работах Сперанского (1732-1839). Сперанский, создатель свода законов в Российской империи, перевел на русский язык книгу Фомы Кемпийского «Подражание Христу», перевел ее как «Имитация Христа». С православной точки зрения, данная работа дышит «духом» прелести.

3. Идея социальной философии Гассенди, Гельвеция и Сен-Мартена, идея в юридической всеобщности, республиканском строе и равенстве с точки зрения Руссо. Как равенство по природе, дарования у всех людей примерно одинаковы. Государство и общество с необходимостью эти дарования ограничивают, причем в интересах собственников. С точки зрения социальной структуры общества, люди неравны. Отсюда следует, что необходимо перезаключить «общественный договор», то есть, нет никаких священных форм государственного устройства.

Католическая философия в наибольшей степени критиковала масонскую философию на всех уровнях. Её миссионерская деятельность была направлена против этой антихристианской доктрины. В нашей стране в чистом виде масонство не присутствовало. С философских позиций масонство здесь свою деятельность не развивало, а в основном боролось политическими методами. Основная задача христианской философии – отмежеваться от масонства двумя

путями: во-первых, христианство должно быть вне политики, во-вторых, изучением святоотеческого наследия.

Русские шеллингианцы

В начале XIX века в России переживался период увлечения немецкой философией: Фихте, Канта, Гегеля, Шеллинга. Белинский, читая Канта на немецком языке, постоянно писал в своем дневнике: «Гегель, как же непонятно!», «Кто же мне расскажет эти места?». Русские религиозные философы пытались найти в этих философских работах рецепты всеобщего счастья. Это можно оценить как болезнь роста русской религиозной философии, как излишнюю восторженность и некритичность. «Философ должен быть трезв», – рецепт защиты от этих ложных установок теоретического сознания.

Павлов (1793-1840) изучал физику и сельское хозяйство, преподавал в Московском университете. Так же, как и Шеллинг, он боготворил интеллектуальную интуицию человека, считал, что с ее помощью можно постичь законы природы. Здесь он использовал мысли, изложенные Шеллингом в работе «Система трансцендентальной философии». Опыт как инструмент познания мира, считал Павлов, необходим так же, как и интуиция. Но опыт лишь подтверждает данные интуиции при изучении природы, в противном случае опыт бесполезен. Павлов считал, что интуиция понимается как самосозерцание абсолюта.

Надеждин (1804-1856) учил в духе эстетической теории Шеллинга в Московском университете. Шеллинг в своей работе «Эстетика» показал ведущую роль гения в искусстве: «Природа посредством гения творит мир бессознательно». У Шеллинга, как и у Надеждина, Бог тождествен природе. Заслуга Надеждина довольно скромна, он впервые пересказал на русской почве эстетику Шеллинга.

Велланский (1774-1847) – профессор-медик Петербургской Медико-хирургической академии. Он разделял учение Шеллинга в духе Иоанна Скотта Эриугены (схоласта XII века), который различал четыре типа природы:

- 1) природа несотворенная и не творящая – «натура прима»;
- 2) природа сотворенная, но не творящая;
- 3) природа сотворенная и творящая;
- 4) природа несотворенная и творящая.

В рамках шеллингианской философии может рассматриваться божество как природа. В данном случае христианская философия идет уже иным путем, чем религиозный опыт.

Глава 4. Философия России XIX в.

Философия славянофилов.

А.С. Хомяков

В работе «В ответ А.С. Хомякову» Киреевский писал (1834 г.): «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверив ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, что теперь требует просвещенная Европа. Тогда без сомнения мы поверили бы французам и немцам и сами узнали бы то, что имеем».

В этом заключается суть идеологии славянофилов:

- 1) Россия – это уникальная христианская цивилизация, которая сочетает в себе все лучшее, что было в мире.
- 2) России незачем заимствовать богатство западной мысли, нужно обогащать лишь свою мысль.
- 3) России есть, что показать Западу, она не нуждается в Западе – наоборот – Запад нуждается в ней. У России есть, что нужно Западу: Церковь.

Поэтому всю христианскую философию, которая могла появиться в России, они уже заранее помещали в рамки экклезиологии (учения о Церкви). В этом есть свои положительные и отрицательные стороны.

Славянофильство как идейное течение возникает в 30 - 40-е годы XIX века в ответ на появление идеологии западничества. Этому предшествовало воодушевление интеллигенции подвигом народа, разгромившего Наполеона. Наполеон воспринимался эсхатологически, как предшественник антихриста. Они считали во многом, что Петр I был виноват в наполеоновском нашествии на Россию, так как он ограничил народный дух, сделал его менее религиозным.

Философские и богословские работы А.С. Хомякова

I. Труд А.С. Хомякова «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» опубликован был после смерти автора (60-е гг. XIX в.), хотя написан был в 40-х годах. Также интересна статья «Несколько слов православного христианина о западном вероисповедании». Его памфлеты были изданы за рубежом на немецком и французском языках под псевдонимом «Игнотус»; на русском языке они появились только в конце 70-х гг. XIX века. «Семирамида» – самое крупное его произведение. «Мысли по вопросам всеобщей истории» – его самое первое название.

Основа учения Хомякова – это экклезиология. Он существенно уточняет доктрину блаженного Августина о «двух градах»: «небесном» и «земном» в своем учении о Церкви. Церковь едина, более того, Церковь одна, она основана Христом и апостолами и сохраняет свою преемственность в русском православии. Западные христиане уклонились от этого пути – и потому не являются Церковью, в силу этого у них нечему учиться, в том числе и в вопросах науки, философии и культуры. «Град земной» не имеет отношения к Церкви с точки зрения Хомякова. Церковь земная может быть Церковью лишь в том случае, если она является также Церковью Небесной. В этом ключе он обожествляет русский народ как хранитель и носитель православия, то есть единственной Церкви. (В этом трагедия Хомякова, как философа, потому что народ отступил от Церкви в XX веке в своей массе. Тогда возникает проблема народа: является ли народ России народом русским).

II. Хомяков выступает за тождество земного и небесного плана бытия христианства в истории России, так как это является следствием таинства Евхаристии. Отсюда он считает, что история России не случайна, она промыслительна. Она отражает высшие цели истории – это историософия христианства. Так как Запад не имеет таинства Евхаристии, по Хомякову, то и его история не прообразует высший смысл. В «Семирамиде» этот сниженный смысл истории получил название «кушитство». Хомяков считал, что кушитские народы увязли в чувственности, в излишнем рационализме; у них нет любви и

чувства праздника жизни. Они (западники и не только) развивают законничество, правопорядок и прочее. Другой тип, который олицетворяет высший смысл истории, называется «иранство». Основными ценностями данных народов являются свобода, вера, чувство праздника жизни, поступки по совести. Для кушитства характерен индивидуализм, а для иранства – соборность. (Если уточнить с этнографической точки зрения, то иранство – арийская ветвь, а кушитство – семитическая, - авт. Этот тезис подтверждается Н.О. Лосским).

Иранство или «арийство» (по Лосскому, «История русской философии»): «Арийский принцип в религии – это величественный монотеизм, высочайшим проявлением которого является христианство. Кушитский принцип в религии – это пантеизм с отсутствием определенного божества в нравственном смысле. Борьба этих двух принципов в истории является борьбой между свободой и необходимостью» (Цит. по Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991, с. 40).

Осуществление христианских идеалов, по Хомякову, Россия восприняла от Византии. Византию он рассматривал как одностороннее понимание христианства с точки зрения рационализма. Это противоречит точке зрения на христианство святых отцов. В данном случае, противопоставляя русское христианство византийскому, Хомяков показывал старообрядческие иллюзии.

Хомякову свойственен культ патриархальности. «Собственность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» (Лосский, там же). Здесь существует проблема: ценности могут быть одни, а пути к их достижению могут различаться. Например, часть общины может против своей воли впасть в прелесть. Следовательно, с нашей точки зрения, Хомяков смешивает Церковь и государство и в наибольшей степени – в России.

Хомяков – это философ идеалов: идеальной Церкви, идеального человека, идеального народа и идеальной истории. Историсофия Хомякова – это философия той истории, которая могла бы быть названа идеальной. У него

превалирует аксиологический момент по отношению к познавательному: он меньше признает исторических фактов вне собственной теории, чем в рамках собственной теории.

Хомяков оттолкнулся от Гегелевской философии истории, считая ее излишне панлогистской, то есть подчиненной какому-то познавательному интересу внутри абсолютной идеи. Но сам пришел к тому же в своей методологии. Смысл истории, по Хомякову – торжество христианства, осуществленное в лоне Церкви. Здесь он идет в русле Гегелевской традиции. Смысл философии истории – достижение стадии единства в Церкви, то есть, когда все народы мира станут православными, дальнейшего смысла истории уже не будет – она прекратится.

У Хомякова, тем не менее, не развито учение об антихристе.

Теория познания Хомякова

Знание мира основано не только на разуме, но и на живом восприятии мира. Человек как бы вживается в мир посредством знания, и вживается по-новому. «Понятие есть понимаемое в понимающем», – Хомяков. Главное – субъект. Само понимание без субъекта не ценно. Субъект – это «плюс», понимание – «минус» – отрицание субъекта, его инобытие. В силу этого понимающий субъект отрицает самого себя, то есть объединяется с тем знанием, которое познает. Знание здесь – «живое знание». Самое высшее проявление «живого знания» – Истина Божия (см. «Учение об истине»).

Вопросы по историософии Хомякова

1. Каковы основания для разделения всех культур мира, в том числе и религий, на две группы: иранство и кушитство?
2. По каким признакам Россия как культура и Русская Православная Церковь относятся к иранству, а не к кушитству?
3. Каким образом индивидуальный душевный «склад» (Гексис, по Аристотелю) может проявляться в целом народе? Может быть,

это ошибка? Нет ли здесь скачка от индивидуальных качеств ко всеобщим, без достаточного основания?

4. У Хомякова не разработано учение о России. Понятие идеала России ставит проблему утопичности действительности; возможно ли ее осуществление: а) в XIX веке; б) в XXI веке и, следовательно, трагизм современной ситуации в России?

Философия Ивана Васильевича Киреевского (1806-1856)

До 1834 г. он, оставаясь крещенным, не был православным человеком. Венчался с большими уговорами. Пришел к православию после поездки в Германию – «добрую страну». Он считал, что Германия являет собой односторонность, как и философия: «Они уже сказали свое слово мировому прогрессу; постоянно повторяются, уходят в сухость, излишне детализируют», и т. д. В них уже нельзя найти живого «сердца» («кардия»). Россия же не сказала своего слова миру, поэтому ее будущее еще не наступило. В Германии Киреевский полюбил православную Церковь, а вместе с ней и Россию. Он считал, что Германия и Франция частичны, то есть вмещают лишь некоторые стороны человеческой активности и не затрагивают всех духовных сил человека. Россия же сохранила целостность, цельность. Принцип целостности он призывал искать внутри души, в ее глубине, но не в душевной жизни. Ум лишь должен иллюстрировать эту цельность, следовательно, необходимо развивать у нас духовное зрение, потому что, «узревший истину Божию – узрит и остальное». Задача человека – объединить в одно гармоническое целое все свои духовные силы: разум, чувства, эстетический смысл, любовь, совесть и бескорыстное стремление к истине. В этом случае человек приобретает духовное зрение.

Киреевский соединяет антропологию, теорию познания, гносеологию с другими разделами философии. На первое место он ставит познание интуитивное, которое непосредственно «схватывает» предмет. Логическое

знание он высоко не ценил. Логика минует целый ряд высших способностей души, как, например, эстетический смысл, совесть, веру и так далее. Поэтому логику необходимо ограничить в правах на познание мира. На основе этого принципа Киреевский критикует римскую систему права, которая пытается ограничить, по мнению философа, человеческую жизнь силлогизмом. Это приводит к тому, что человек полностью не реализуется. Каждый живет в основном «логикой сердца» («логика сердца» – это «живое»), которая связана с цельностью человека, а логика разума «не жива» и связана только с событиями, но не с глубинной сущностью человека. Это дало основание Киреевскому критиковать католическое богословие.

В эстетическом плане Киреевский «отшатнулся» от западной культуры, назвал ее неживой. Россия и православная Церковь понимались Киреевским аксиологически, в плане высшей ценности. Реального положения вещей он не хотел видеть. В данном случае писал об *идеале России* и *идеале Церкви*, которые в своих конечных целях совпадают, но даже в то время понятия «Россия» и «Церковь» не столь однозначно сопоставимы. Поэтому тезис о тождестве «православная Церковь = Россия» – это лишь призыв, задание, но не реальность. Киреевский в это единство верил и на него надеялся.

Логика Гегеля, согласно Киреевскому, является системой панлогизма, то есть она не логически объясняет действительность, а лишь ограничивает ее логической формой. Действительность, согласно Гегелю, возможна в силу того, что она причастна «абсолютной идее». Согласно Киреевскому, «абсолютная идея» – это принцип, превышающий идею разума. По Гегелю, «абсолютная идея» – это развитие возможного из возможного. В данном случае Гегель пытается выйти за пределы тождества мышления и бытия, вернувшись к Гераклиту Эфесскому и введя принцип тождества противоположностей. И. А. Ильин в работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» отрицал квалификацию системы Гегеля как панлогизм. «Не к логической форме он стремился, а к конкретной действительности, как к недостижимому идеалу своего мышления. Действительность и очевидность –

самая большая проблема, которую Гегель пытается решить в самую последнюю очередь». Поэтому, с точки зрения Ильина, Гегель был первым феноменологом задолго до Гуссерля. Он вводил принцип «эпохе», то есть удержания за скобками целого ряда вещей: субъекта (того, что мыслит), а также, возможно, и мира, понимаемого лишь как предмет, данный в объекте мышления.

Киреевский писал о подлинном человеке, о таком, каким он должен быть: «Любовь к образованности европейской, равно как и любовь к нашей – обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, всечеловеческому и истинному христианскому просвещению». По отношению к Западу Киреевский был мягче, чем Хомяков. Это вызвано тем, что, по его мнению, Запад может обогатить Россию, а Россия – Запад, и Россия – в большей степени, так как в ней сохранилось православие. Киреевский, к сожалению, констатировал перегиб России в сторону Запада, который наблюдался у нас. С этой точки зрения **славянофильство было реакцией на этот перегиб!**

Философия позднего славянофильства

Н.О. Лосский в своем труде «История русской философии» отмечает позднее славянофильство как откат (вырождение) первоначального славянофильства. С этим возможно не согласиться, так как в это время славянофильство было связано с систематикой философии культуры – новой темой для русской мысли в целом.

Философия Н.Я. Данилевского

Знаменитой работой «Россия и Европа» он конкретизирует точку зрения Хомякова на избранность славянской цивилизации; она заключается в четырех чертах, которые связаны со славянским культурно-историческим типом.

1. Религиозная деятельность «объемлет собой отношение человека к Богу, понятие человека о судьбах своих как нравственная неделимость в отношении к общим судьбам человечества и вселенной...». Поэтому, с точки зрения Данилевского, народное

мировоззрение является не теоретическим, а *основанным на вере* как предпосылке его нравственной деятельности.

2. Культурная деятельность объемлет отношения человека к внешнему миру и раскрывается двояко: «во-первых, теоретически научно, во-вторых, эстетически художественно... и, в-третьих, теоретически промышленно».
3. Политическая деятельность: «объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого, и отношения этого целого как единица высшего порядка к другим народам».
4. Деятельность общественно - экономическая связана с условным (посредственным) бытием, с применением к условиям внешнего мира.

Данилевский полагал, что «европейский тип» связан с первым и четвертым видом культурных действий, «германский тип» – со вторым и третьим и так далее... Поэтому они не являются прогрессивными цивилизациями, в отличие от «славянства». Греческая цивилизация развивалась в культурном отношении, римская – в политическом. Они имели лишь одно основание, поэтому Данилевский называет их *одноосновными цивилизациями*. Германский и европейский типы – двухосновными и так далее.

Данилевский считал, что мир движется в истории прогрессивно от одноосновной цивилизации – к двух- и трехосновным цивилизациям. Окончательный смысл мира выясняется тогда, когда славянская цивилизация расцветает. Она расцветает при раскрытии всех четырех основ культуры в истории России. Деятельность религиозная, по Данилевскому, заключается в Православии. Культурная деятельность представляется художественно творчески. России еще предстоит основать научное (теоретическое) и техническое (промышленное) отделения культурной деятельности. Политическая деятельность – самодержавие, основанное на духе соборности и народности. Деятельность общественно-экономическая, по Данилевскому,

зарождается, хотя основные формы (крестьянская община и т. д.) созданы. Их предлагается возродить в промышленности, не обращаясь на Запад с его укладом организации промышленности. Данилевский в меньшей степени религиозный мыслитель, чем Хомяков. Он не учит о Церкви и церковности всех сфер жизни в России, но основывается на идеале церковности, понимаемой в духе идеала православия.

Философия К.Н. Леонтьева (1831-1891)

Формально не принадлежал к славянофилам. Основное произведение «Византизм и славянство». Он прозревал миссию России во всей истории: покорение Османской империи, перенесение столицы России в Константинополь. Философ считал, что турецкая Османская империя является основным препятствием на пути реализации вселенского христианского смысла истории.

Как пишет современный исследователь русской религиозной философии Л.И. Василенко, в византизме Леонтьев нашел ответ на вопрос, как достичь величия России на путях суровой реакции, если славянский этнический материал не подходит. Этому посвящена его основная книга «Византизм и славянство». Термин «византизм» или «византинизм» (нем. *Byzantinismus*) введен в широкий оборот западными авторами для критики политизированного христианства, в качестве примера которого была избрана Византия. Византизм означает здесь системно выстроенное единство империи и Церкви с приматом империи, лишаящей Церковь возможности свободно свидетельствовать Истину во всей ее полноте и действовать согласно Истине. Один из этих авторов Я. Буркхардт обвинял Византию (т.е. православие в Византии) в насаждении греховного духа прислужничества власти. Как он думал, невозможны никакие формы государственного христианства, безупречные с точки зрения евангельского идеала, а если таковые появились, их нужно поставить в один ряд с языческими империями прошлого или исламскими режимами. В результате таких рассуждений Византии, а значит и ее наследнице

России, нет места в Европе, которая отделила светское от духовного, чтобы открыть пути рационализации и модернизации общественной жизни.

Петр Чаадаев тоже писал о Византии нечто подобное. Внимательно ли читал Леонтьев Буркхардта, трудно судить, но в полемику по вопросам византизма он вступил как защитник того, с чем Буркхардт спорил. На первое место Леонтьев ставил политические аргументы. Когда император Константин и его преемники создавали Византийскую империю, рассуждал Леонтьев, им достался очень плохой человеческий материал, продукт разложения поздней античности. Тем не менее, Византии удалось на Востоке спасти положение, поставив древнее Православие на службу империи, превратив его в строгий религиозный уклад. Византия простояла до XV в. — на тысячу лет дольше Древнего Рима. Если мы примем византийский имперский идеал, — делал вывод Леонтьев, — то сможем надолго приостановить процесс деградации, хотя и не навсегда.

«Византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире, мы знаем, византийский материал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что оно есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства» (4, с. 19-20).

Византийское наследие Леонтьев ценил не столько за то, что в нем были великие святые и Отцы Церкви, сколько за религиозно-политическую весомость. Россия, — писал он, — сохранила больше от византизма и в лучшем виде, чем кто-либо еще. Он придал ему значение абсолютное, а не только

историческое. Однако, над-исторического византизма не существует, и на повторение его успеха не следует рассчитывать. Византизм в свое время тоже старел, изнашивался, деградировал. Идеал Леонтьева — сильное религиозное государство, в котором есть многоуровневое социальное разнообразие в виде многих сословий с четко определенными законом ролями, с аристократической опорой монархии, с суровыми карами за неисполнение закона, с привычкой народа к повиновению и страху перед властью.

Философия западников

«Мы, как Янус, были двулики,
но сердце у нас билось одно —
русское».

(Герцен «Былое и думы»).

Большинство историков философии под западниками понимают значительное количество философов XIX века: Чаадаев, Станкевич, Белинский, Герцен, Бакунин, Чернышевский, Писарев, Сеченов, Лавров, Михайловский, Кавелин, Кареев, Коркунов; сюда же относят неокантианцев, неогегельянцев, а также марксистов. Такая традиция сложилась в так называемой «советской философии» и отражает взгляды марксистских теоретиков. Большинство исследователей духовной философии в России с этим категорически не согласны. Они относят к западникам: Чаадаева, Белинского, Герцена, а также идеалистов (Чичерина, Лопатина и других). Явные материалисты к западникам нами не относятся (теоретики анархического направления, марксисты, Чернышевский, Добролюбов и другие деятели 60-70-х годов), так как они либо ничего не писали по тематике религиозной философии, либо писали негативно. Эти мыслители нас интересуют не сами по себе, а лишь в той степени, в которой их оценивали представители русской религиозной философии (Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский, С.А. Левицкий, протоиерей С.Н. Булгаков, В.С. Соловьев). Поэтому материал о них будет дан в соответствующих темах, посвященных этим философам.

Предыстория славянофильского и западного разрыва в русской религиозной мысли коренится в менталитете русского народа, о чем писал Н.О. Лосский в работе «Характер русского народа». В русском сознании одновременно присутствуют и взаимодействуют крайности, причем их очень трудно выделить в чистом виде, а, следовательно, и ограничить, то есть локализовать.

В этой связи говорят о бинарности российского менталитета, то есть его фатальной раздвоенности. С этой точки зрения в рамках одного и того же Православного мировоззрения оказалось возможным противостояние, которое касалось не религиозных основ общества. Религиозные основы – это церковность, историческая сторона православия и его непреходящие ценности. Разногласия были в путях устройства российской жизни, либо подчинении различных мирских и духовных культур. Истоком этого разногласия явились реформы Петра I, которые фактически и основали направление западничества. Петр I был, безусловно, человеком православным, хотя, довольно своеобразным. Новой веры он не основал, но вызвал к жизни новые принципы мышления и хозяйства, которые, в свою очередь, предполагали логику, большой объем знаний и рациональный расчет. Западники в условиях XIX века старались продолжить реформы Петра в сфере мысли. Наша позиция в теории: нельзя смешивать политических мыслителей и философов-западников. Их доктрина касалась только умозрительной сферы, и более строго – духовной сферы.

Философия П.Я. Чаадаева (1794-1856)

Учился в Московском университете, офицер, жил за границей, был вхож к императору, встречался с Шеллингом и находился с ним в переписке. В 1829-1836 гг. написал свои знаменитые «Философические письма» на французском языке, которые скоро стали известны в России. В них он советовал одной французской даме, как ей устроить свою жизнь (это всего лишь стилистический прием). Философ рекомендует вести размеренный образ жизни и соблюдать все

обряды, предписанные церковью (католической). По отношению к России в этой работе Чаадаев придерживался критического воззрения: «Мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого». «Одиноким в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массы идей человеческих...». Он считал, что в России должна быть православная Церковь, а на Западе – католическая, потому что она исторически очень сильна. «Западный» дух склонен к дисциплине, отечественный дух пока не сможет выработать в себе те же самые начала – не сможет покорить «западный дух». Чаадаев считал, что православие «не доведено до ума» в России, то есть фактически не представляет собой единого теоретического целого.

В это время придворные донесли императору об одном письме Чаадаева, которое было опубликовано в журнале «Телескоп». Николай I прочел его и объявил Чаадаева сумасшедшим. Это повлекло за собой принятие административных мер: редактора «Телескопа» отправил в ссылку на два года, а Чаадаева – под домашний арест на целый год, запретив печатать его работы в дальнейшем. Остальные письма Чаадаева были опубликованы в России только через сто лет. Его «Философические письма» вышли на Западе, на французском языке и под другим именем.

В последствии, в работе Чаадаев усмотрели следующие крамольные тезисы:

1. Российская Церковь и Российская монархия далеки от «западного уровня», то есть отстают в своем развитии. Однако, Чаадаев писал не совсем то: он смотрел на Россию с болью и хотел ее просветить хотя бы на уровне теорий.
2. Якобы он предпочитал католическую веру Православной.
3. Что он скептически писал о религиозности русского народа, связывая ее лишь с обрядностью и необходимыми действиями в церкви, и противопоставлял ей истинную религиозность, основанную на живой вере.

Соответственно, делали вывод, что Чаадаев выступал против народа. Эти тезисы подобрал Хомяков и пытался их развить. На наш взгляд, такая оппозиция Хомякова во многом была нефилософской. В частности, Чаадаев пишет в третьем письме: «Христианское учение рассматривает совокупность всего не основе возможного и необходимого перерождения нашего существа... наша ветхая природа упраздняется... зарождается в нас новый человек, созданный Христом».

Чаадаев в это время познакомился с философией Канта и воспринял ее отрицательно, в частности, говорил: «Кант писал о разуме, который называл чистым, а нужно было бы назвать греховным». («Апология сумасшедшего»; на немецком: «Апология Адамовского разума»). Здесь он смешал два рода понятий: «религиозная чистота» и «чистый теоретический разум» (т.е. до всяких представлений).

Чаадаев часто встречался с А.С. Пушкиным, был до 1820 г. масоном, что характеризовало «моду эпохи».

Философия В.Г. Белинского

Он стоял «на грани» западничества и революционного движения, потому что он ошибочно приравнивал православие к самодержавию. В своем знаменитом «Письме к Гоголю» он обвинял великого русского мыслителя в том, что тот в конце жизни вернулся к православию, что отразилось в его последней работе «Выбранные места из переписки с друзьями». Этим, по мнению Белинского, Гоголь отстоит от нужд народа, который нуждался, по его мнению, в отмене крепостного права, но не в религиозности. Налицо ложная альтернатива (которых у революционеров было много): либо духовность, либо счастье. Нужно мучить себя, чтобы другим стало хорошо. Далее: нужно мучить других, не достойных хорошей жизни, чтобы облегчить страдания «достойных».

Белинский не был последовательным мыслителем, и в этом его основной недостаток: он слишком много поддавался эмоциям, а призывал к обратному – к разуму. Он был и гегельянцем, и кантианцем, и фейербахианцем. Тенденция,

которую обозначил Белинский, фактически привела русскую мысль в тупик – к революционности, то есть к грубому противопоставлению православной духовности и новых цивилизационных основ жизни. Самодержавие при этом отождествлялось с Православной Церковью и объявлялось отжившим. Эта тенденция идет далеко в сторону от русской религиозной философии (Писарев, Добролюбов, Чернышевский, Лавров, Ткачев, Михайловский, Бакунин и так далее).

Итак, творчество Белинского, на наш взгляд, убедительно показывает: западничество нельзя отождествить с революционным развитием России и этим противопоставлять его славянофильству. С философской точки зрения это некорректно.

Глава 5. Философия предшественников Соловьёва Философия Памфила Даниловича Юркевича (1827-1874)

Профессор философии Московского университета. Его слушал Соловьев. Во многом Юркевич повлиял на Соловьева. На Юркевича больше всего оказали влияние неоплатонизм и платонизм.

Юркевич считал, что подлинный мир объективен, но имеет два источника познания: разум и сердце. Недостаточно только лишь понять тождество бытия и мышления, нужно им проникнуться, то есть сделать его предметом своих нравственных и религиозных чувств. На этом пути вера срастается со знанием, становится от него неотличимой.

Юркевич также учил о восхождении души к Богу как мистическом акте, то есть он предполагает слияние с Богом. Поэтому богопознание – это не только познание Бога разумом, но, прежде всего, познание непосредственное. Оно достигается сердцем. Здесь Юркевич продолжает традицию Г.С. Сковороды. Он отстаивает учение о «сердце» как важнейшем предмете познания, полемизируя с Н.Г. Чернышевским, в частности со статьей «Антропологический принцип в философии». Чернышевский пишет, что человеком движет польза или, иначе, «разумный эгоизм». Героизма быть не может, по мнению Чернышевского, под этим словом понимали всегда другое. Героизм – это тонкий расчет, так как человек жертвует собой ради блага общества. Этим он утверждает свой эгоизм – считал Чернышевский.

Эта теория сильно «покоробила» Юркевича как с этической, так и с эстетической точки зрения. Он писал, что Чернышевский непоследователен. С его точки зрения выходит, что героизм – это очень просто, но на самом деле он требует большого духовного подвига, то есть дисциплины сердца, а не только дисциплины ума и воли. «Нужно всем сердцем возлюбить Бога, чтобы пожертвовать собой ради человека». У человека, – говорил Юркевич, – не может появиться «нравственное» без Божественного Промысла, для этого нужно много молиться и пребывать в радости сердечной. В виду своих научных

интересов Юркевич начал изучать так называемые «парапсихологические» явления: телепатию, гипноз и прочее, в результате заболел и скорострительно скончался.

Юркевич пытался вновь вернуть познание в русла веры и религии, что было актуальным для русской религиозной философии середины XIX века.

Философия Виктора Дмитриевича Кудрявцева (1828-1892)

Был профессором Московской Духовной Академии. Впоследствии получил почетный титул «Платонов». Основная его работа «Религия, ее сущность и происхождение».

Интересна его точка зрения на соотношение религиозного чувства и религиозного опыта. Первично воздействие Бога на душу человека и его дух. Религиозное чувство появляется вследствие этого Божественного воздействия, а, следовательно, является даром Бога. Его нельзя вызвать по собственному желанию. Тем не менее, человек обязан постоянно желать этого, хотя не в его власти получить результат. Религиозный опыт появляется вследствие комбинации двух факторов: религиозного чувства и желания быть с Богом. Отсюда – духовное глубоко отличается от материального во всем «строе» вселенной. Тем не менее, духовное и материальное везде взаимосвязано. Кудрявцев считает, что дуализм не может объяснить мир. В данном случае он критикует Декарта за допущение двух автономных принципов бытия: мыслительной и протяженной субстанции. Здесь, по мнению Кудрявцева, один принцип становится впереди другого, а затем – наоборот: другой принцип опережает первый.

У Кудрявцева прослеживается определенный мотив паламизма. С точки зрения Кудрявцева, опыт познания мира – это большое искусство, для этого нужно объединить дух и материю. Дуализм неизбежен и в материализме и в идеализме. Идеализм исходит из духа как первичной реальности и противопоставляет себя материи. Также и материализм противопоставляет материю духу. То есть и материализм, и идеализм, с точки зрения Кудрявцева,

являются дуализмом, или, иными словами, отражают «рознь мира сего». Христианская философия и религия обязаны объединить материю и дух, потому что и то и другое принадлежит Богу. Отсюда возрастает роль и ответственность человека, согласно Кудрявцеву-Платонову. Для этого человек должен постоянно жить во Христе, Который идеально соединил в себе материю и дух.

Но у Кудрявцева христоцентрические мотивы не преобладают. В основном у него развивается теория онтологии и этики. Он назвал свою концепцию «трансцендентальный монизм». Единство материи и духа потусторонне человеку, но в силах последнего стремиться к совершенству. Здесь на Кудрявцева оказала влияние философская система Бауэра и других немецких авторов, в частности, Х. Вольфа. Кудрявцев-Платонов считал, что философу необходимо найти связь между психическим и физическим планами бытия. Он считал, что это можно найти в третьем типе бытия, который их объединяет. Такую проблему можно решить лишь с помощью учения о Боге. Кудрявцев критикует систему Спинозы, которая пыталась обойтись без понятия Бога как некоего надприродного принципа. Он подчеркивает, что Бог вне природы, то есть нельзя смешивать тварь и Творца. Он показал, что не только у Спинозы, но и у Мальбранша, и у Лейбница духовное и материальное объединяются. В частности, у Лейбница – принципом предустановленной гармонии.

Вывод: Кудрявцев предлагает идти в философии от Бога как третьей объединяющей силы, используя для этого наработки в истории философии (теории Лейбница, Мальбранша).

Философия Николая Федоровича Федорова

Он не принадлежит к числу выдающихся русских философов и, скорее, относится к «просветителям» или предшественникам Соловьева. Некоторые отмечают связь Федорова с масонскими кругами. Он жил в одно время с Л.Н. Толстым (которому его творчество импонировало). Его основное произведение – «Философия общего дела». Федоров был сотрудником Румянцевской

Библиотеки, ныне Российской государственной библиотеки. Существовал крайне бедно, всю жизнь строго соблюдал вегетарианство и не состоял в браке. Толстой назвал Федорова выдающимся мыслителем.

Федоров – философ крайне обостренной совести, вплоть до космических масштабов. Он писал о «неоплаченной вине»: человек виноват, что он живет как животное, противно его разумному началу. В этом причина болезни человека и его телесного распада. Преодолеть это человеку надо двумя путями: образом жизни и техническим прогрессом.

Федоров во многом антихристианский мыслитель. Он говорил, что человек должен достичь бессмертия, но писал о бессмертии индивидуальной человеческой жизни, подразумевая под этим жизнь биологического тела. Христианам известно, что тело смертно, и невозможно человеку грешить и не избежать смерти, так как расплата за грех – смерть. Христианина это не волнует, так как реальность смерти нельзя сбрасывать со счетов никогда: человек не просто смертен, он – внезапно смертен.

Федоров считал, что нельзя убивать живые существа, причем не только животных, но и растения, так как этим человек причиняет им зло. Человек должен получать энергию из космоса. В этом он был крайним утопистом: «Достигнув бессмертия в себе, нужно распространить его на всех». Он считал, что космос – это Бог, что указывает на пантеизм философии Федорова. Человек исполняет «план космоса», и в этом ему помогает этика. Здесь созвучие с теософией Блаватской и Рерихов. В этом состоит суть в том числе и современного языческого сознания.

Философия Федорова также напоминает индийскую мистику, в частности, джайнизм. Джайны считали, что малейший вред живым существам влияет на карму, поэтому они запрещали убивать даже комара, а плоды ели только те, которые упали с деревьев самопроизвольно.

«Программа воскрешения отцов» в философии Федорова – это деятельное искупление вины перед ними и, наряду с этим, искоренение зла из природы и

космоса; зло тождественно смерти. Его философия – панпсихологизм человекобожнического типа.

Федоров был одним из основателей философского направления, которое получило название «Русский космизм». Его основная идея: «Человек должен преобразовать вселенную в соответствии с Божественным замыслом», причем этот замысел русские религиозные философы понимали неодинаково: некоторые – как замысел Богочеловека, а другие понимали вне Богочеловека (Христа); к этим философам относился и Н.Ф. Федоров.

Глава 6. Религиозная философия «всеединства»

Философская система Владимира Соловьева (1853-1900)

В.С. Соловьев – фигура знаковая и ключевая не только для русской религиозной философии, но и для мировой. Он рано овладел основными источниками по мировой философской традиции. Ему повезло как ученому, потому что его отец – это знаменитый историк, профессор Московского университета, написавший фундаментальную «Историю России» в двадцати девяти томах. В доме отца всегда бывали специалисты во всех гуманитарных областях знаний, поэтому Соловьев уже с детства знал всю мировую философскую проблематику. В детстве он был очень способным, увлекался древними языками. Наряду с этим изучал и естественные науки.

В Московском университете (1869-1873) Соловьев сдал курсы и по истории, и по филологии. С 1873 г. учился в Московской Духовной Академии, которую закончил в 74-м. В 1874 г. он защищает магистерскую диссертацию «Кризис западной философии» (с припиской «Против позитивистов»). Соловьев был «иллюзионистом», натурой мечтательной впечатлительной. Ему во снах являлась «София».

В 1880 г. он защищает докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал» в Петербургском университете, преподает там до 1881 г. В 1897 г. вышла его философская система в работе «Оправдание добра».

Наиболее выдающиеся его произведения: «Три разговора» (конец 90-х), «Смысл любви», «Три речи в память Достоевского», «Россия и вселенская Церковь», «Основы цельного знания» и другие.

В июле 1900 г. Соловьева приглашают посетить дом князей Трубецких, на что он соглашается, но неожиданно в гостях умирает.

Философия В.С. Соловьева прошла ряд последовательных этапов своего развития:

1) до 1874 г. – явный интерес к позитивизму;

2) 1874 – 1878 гг. – период создания собственной оригинальной философской системы софиологии, то есть учения о Софии; попытка объединения западничества и славянофильства, создание нового модернистского учения о Церкви;

3) 1885-1900 гг. – философское учение о нравственности, искусстве и национальном вопросе. В этот период Соловьев пишет одну из своих центральных книг – «Оправдание добра», издает ее за три года до своей кончины.

Первый период. Здесь прослеживается влияние Спинозы, Шопенгауэра, Шеллинга, Гегеля, что помогло Соловьеву преодолеть нигилизм юности, который был ему свойственен. Магистерская диссертация «Критика западной философии (Против позитивистов)», которую он защитил в 1874 г., была крупнейшей в то время попыткой защиты метафизики. Позитивизм считал, что метафизика «скончалась». Соловьев пытается контраргументировать. Позитивисты сами предлагают метафизику, но на основе уже якобы научных принципов. В частности, метафизики широко используют категорию синтеза знания, которая не вытекает из опыта. Это – основа метафизического умозрения. Если взять, например, философию О. Конта, который является, по мнению В.С. Соловьева, основоположником позитивизма, то можно увидеть, что основа его философской проблематики – соотношение свободы и необходимости. Причем обе категории объективны, то есть не зависят от человека. Наука может изучить необходимость и помочь в достижении свободы. Здесь явно происходит недооценка субъективного фактора в познании. Кант это понимал, но Конт – нет. Об этом Соловьев пишет в качестве аргументации, ссылаясь на философию Канта. По Соловьеву, позитивизм страдает недооценкой человека и его значимости. Получается, что науки – сами по себе, в стороне от интересов человека, а познание не ценно с точки зрения аксиологии. Человек – это некая фабрика ошибок, либо фабрика истин, которые могут быть применены в человеческой практике. Оригинальность Соловьева

здесь явно присутствует; мысль о «фабрике истин» предвосхищает понятие «*поставляющее производство истин*» («*постав*»). Эта мысль сформулирована за 50 лет до знаменитого немецкого философа XX века М. Хайдеггера.

Второй период. Соловьев начинает изучать древние традиции, читает *гностическую литературу*. В это время он отстаивает идею о возможности дедукции богословия из метафизики, что, конечно же, было основной ошибкой гностицизма. Те, кто, по мнению Соловьева, критикуют гностицизм, впадают в противоположную крайность – полное отрицание метафизики (богословский позитивизм). Но это не совсем так. Помимо крайностей гностицизма и позитивизма может существовать религиозная метафизика.

Соловьев недооценивал богословскую проблематику и пытался решить ее философскими средствами. Он развил учение о Софии, которую понимает двояко: с одной стороны как «Софию Горнюю» или «Небесную» (София Урания), с другой, как «Софию падшую», тварную или земную (София пандемос). Мир творится в результате падения Софии, следовательно, онтически ущербен. София – это космический ум (нус), который олицетворяется, принимая женственные черты. С этой точки зрения София – это не Христос в учении В.С. Соловьева.

Господь замысливает мир, по учению философа, как Софию предсотворенную, но тварную, в этом ее отличие от Св. Троицы. Человек предопределил Софию к падению своим грехом и за это несет космическую ответственность. Через философию неоплатонизма Соловьев проводил мостик к богословию в синтезе учения о Софии. Здесь далеко не все корректно.

В этот период Соловьев изучал различные языки. После возвращения из Египта Соловьев стремится к синтезу, развивает философию «цельного знания» или *философию всеединства*. Он предлагает синтезировать онтологию, гносеологию и аксиологию с одной стороны, а с другой стороны – идею познания бытия и прекрасного, то есть идеал. Он также предлагает синтезировать философию, богословие и науку на основе принципов искусства. С этой попыткой трудно согласиться православному сознанию, потому что

человеку не надо богословствовать, исходя из философии. Тем не менее, здесь в теории Соловьева есть развитие идей Хомякова.

Третий период. Соловьев отошел от активного преподавания, но писал достаточно много. Прежде всего, он озаботился идеей создания единой Церкви, где сочетались бы, как он считал, «преимущества» католицизма и православия. Православие связано с государственной властью, считал Соловьев, и выражается в фигуре самодержавного Императора, который фактически является ее главой. Католическая Церковь сама построена по принципу монархизма и управляется единолично папой Римским. Здесь недостаток католичества, с точки зрения Соловьева, – отсутствие соборности, то есть некоего коллективного начала, которое бы учитывало голос каждого человека. Здесь Соловьев опирался на теорию Хомякова, являлся его продолжателем в идее соборности. С другой стороны, в католической Церкви в наличии порядок на основе единоначалия, что Соловьеву очень нравилось. По Соловьеву, союз папы и Императора разгромил бы все ереси, т.к. опирался бы на две сильнейшие исторические силы мирового христианства. Здесь Соловьев удаляется от теории Хомякова.

За три года до своей кончины Соловьев понял, что этот проект утопический. Работа, в которой это описывалось, – «Россия и Вселенская Церковь» – была издана по-французски и принесла много неприятностей Соловьеву в жизни.

Философия Е.Н.Трубецкого (1863-1920)

Он был одним из наиболее выдающихся последователей В.С. Соловьева в истории русской религиозной философии. Его перу принадлежит замечательный труд, представляющий собой изложение системы В.С. Соловьева, – «Миросозерцание Вл.С. Соловьева», вышедший в 1913 г.

Е.Н.Трубецкой (1863-1920) прожил очень интересную жизнь.

Философию Е.Н.Трубецкого можно разделить тематически по следующим разделам:

1) учение о бытии и учение о познании;

2) философия истории;

3) учение о смысле жизни;

4) критика некоторых положений В.С. Соловьева и Им. Канта, критика метафизики свящ. П.А. Флоренского.

Трубецкой под бытием понимал исключительно конечное, Божественное бытие, которое не изменяется. Человек может постигать его как сознательно, так и бессознательно (в церковной практике – посредством молитвы и соблюдения заповедей; такая мысль отражена и в катехизисе: «Вера есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр. 11. 1). То есть, уверенность в невидимом – как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем» (Дроздов, свт. Филарет. Пространный христианский катехизис. - М., 1995. С. 4). Тем не менее, Трубецкой ни в коем случае не недооценивал роль разума в постижении бытия. Разум субъективный не может постичь бытие. Лишь Разум Всеединый, в котором добровольно объединяется каждая человеческая субъективность, это сделать в состоянии. Следовательно, индивидуальный человеческий разум, основанный на гордыне, не может постичь бытия. Отсюда и другое положение философии Трубецкого: бытие – добро, в небытии – зло, или, иными словами, бытие – свет, а небытие – тьма.

Помимо бытия и ничто, Трубецкой вводит третью категорию – становление, но не в духе Гегелевской философии. Становление – это ограниченное бытие, которое еще не раскрылось. Оно отражает земной план бытия, связанный с пространством и временем, и потому преодолевается в вечности, становясь бытием Божественным. Только становление, по Трубецкому, связано с антиномиями, т.е. предельно противоречиво, а бытие не противоречиво, т.е. не причастно антиномии. Отсюда Трубецкой выводит положительное значение логики, в отличие от понимания Флоренского по этому вопросу. *Логика объединяет, снимает противоречие, а, следовательно,*

приводит становление к бытию. Флоренский же считал, что логика – это недостаточно глубокое проникновение в сущность мира, в отличие от антиномии. Флоренский: истина – это антиномия. Трубецкой: истина, как подлинное бытие не может быть противоречивой. Отсюда вытекает следующий тезис Трубецкого: истина – это «бытие». Быть – значит быть положенным, как сущее в абсолютном сознании.

Трубецкой отрицательно относится к любому пониманию идеального государства, считая его утопией. С этой точки зрения он критиковал славянофилов и Вл. Соловьева (его работу «Россия и Вселенская Церковь»). Он полагал, что роль России в конечных судьбах истории человечества «не является исключительной». Отсюда он отвергал русский национализм как идеальный принцип православной цивилизации. Он понимал православие эсхатологически, а не как идею торжества над другими цивилизациями.

Идея нового религиозного сознания в нач. XX века

К концу XIX – началу XX в. в России сложились два полярных направления в теоретической мысли:

1 – идеалистическая философия традиционного направления, которая поддерживала официальный порядок как в Русской Православной Церкви, так и в государстве;

2 – позитивистское направление, связанное с реформаторскими кругами, общественностью и революционерами.

Они враждебно относились друг к другу и вели полемику в философских трактатах и периодических изданиях. Характерной чертой этих двух тенденций русской философии была их романтическая направленность. Позитивное направление мнимо верило в науку и всеобщее счастье; люди, разделившие такую точку зрения, в России были готовы нести неисчислимые жертвы ради осуществления их идеалов. С этой точки зрения всю русскую философию так или иначе можно назвать «религиозной». Религия в данном случае имеет совершенно другой оттенок, не связанный с Богом. К этому направлению

относятся следующие течения: эмпириокритицизм и эмпириосимволизм (Богданов, Лесевич), научный натурализм (Сеченов, Яблочков, Менделеев и т.д.), либеральный критицизм (Кавелин и др.) и народничество (оно условно может быть разделено нами на два направления: революционное и реформаторское).

Революционное народничество призывало к террору и фактически противостояло российским законам (Засулич и др.). Реформаторские круги народничества представляли Михайловский и Ткачев.

Марксизм в России никогда не был последовательным. Опирался на несколько имен: Плеханов, Ульянов и др. Направление это революционное, в истории советской философии данный период и направление были полностью фальсифицированы. Неоправданно раздули значение марксизма и преуменьшили влияние других теорий позитивистского лагеря, во-вторых, неверно оценивали значение идеалистического направления в России с целью исказить его влияние на умы образованных людей в кон. XIX в. – с одной стороны, а с другой, – «затушевать» актуальность и современность той проблематики, которая поднималась в работах философов духовного направления. Для этого произведения русских религиозных философов были изъяты из библиотек, и за несанкционированное чтение предусматривалась уголовная ответственность. Эти фальсификаторы истории русской философии пытались показать, что она сводится именно к истории марксизма. Проводить этот тезис или критиковать его для мыслящих людей не было никакой возможности, потому что отсутствовали источники по этой проблематике, кроме марксистских. С критикой подобной практики искажения истории русской духовной философии выступил прот. В.В. Зеньковский в своем фундаментальном курсе «История русской религиозной философии».

Второе направление в кон. XIX – нач. XX вв., а именно идеалистическое, было солидно представлено в России следующим образом: неолейбницианство (Козлов, Лосский и др.), неокантианство (Новгородцев, Введенский и др.), неогегельянство (Ильин и др.), феноменологическая школа (Г.Г. Шпет, А.Ф.

Лосев и др.), школа «философии всеединства» (В.С. Соловьев и его последователи). На стыке позитивизма и идеалистической философии находились следующие направления теоретической мысли: философия космизма (Умов, Циолковский, Федоров), философские идеи Л.Н. Толстого, теософия Блаватской и Рерихов, антропософия Успенского и других мыслителей.

С точки зрения религиозной философии между этими направлениями не было альтернативы, что воспринималось интеллигенцией очень болезненно. Духовная философия в России наряду с этим не представляла собой никакого единства, что также не могло удовлетворить круги общественности в России. Поэтому сформировалось чаяние этих людей развивать философию единства следующих принципов: 1) православие, 2) учение Соловьева, 3) учение философских идей Достоевского и других философствующих деятелей художественной литературы. Это направление оформилось в 1901 году, когда начали проводиться религиозно-философские собрания, инициатором которых выступил Дм. Мережковский. Его идею поддержали З. Гиппиус, Дм. Filosoфов и В. Розанов. Они готовили и читали доклады на вышеперечисленные темы. Общество просуществовало до 1903 г., пока не было закрыто по цензурным соображениям.

В 1901 г. эти собрания возобновляются и называются по-другому: «Религиозное философское общество». Здесь участвовали не только представители русской религиозной культуры, но и широкая общественность. Была сформирована концепция «нового религиозного сознания», которое было призвано: 1) преодолеть недостатки консерватизма в церковном сознании в России и 2) противостоять материалистическим тенденциям как в жизни, так и в культуре. Абсолютный идеал, к которому они стремились, – возрождение смысла «исторического православия» в России. Возглавил Мережковский.

Его можно назвать лишь отчасти православным мыслителем. В частности, в работе «Л. Толстой и Достоевский» он дает такое определение историческому христианству: «Историческое христианство усилило один из

двух мистических полюсов святости в ущерб другому – именно полюс отрицательный в ущерб положительного – святость духа в ущерб святости плоти». Дух был понят, с его точки зрения, как нечто непомерно противоположное плоти, как совершенно отрицающий плоть, как бесплотный. «Бесплотное» и есть для исторического христианства «духовное», по мнению Мережковского, и, вместе с тем, «чистое», «доброе», «святое», «Божеское», а плотское – «нечистое», «злое», «грешное».

К нач. Первой мировой войны новое религиозное сознание оказалось на втором плане российской духовной жизни, потому что идея патриотизма была поставлена во главу угла. Основная идея русского религиозного сознания нач. XX в. – «идея трех заветов». Мережковский в книге «Грядущий Хам» пишет: «В первом царстве Отца, в Ветхом Завете, открылась власть Божия, как истина; во втором царстве Сына, Новом Завете, открывается истина как любовь; в третьем и последнем царстве Духа, в Грядущем Завете, откроется любовь, как свобода». Здесь было прямое заимствование учения средневекового мистика Иоахима Флорского о «завете Св. Духа».

Вывод: философия «нового религиозного сознания» стремилась выйти за пределы философствования и стать богословской концепцией. В этом ее главная ошибка и заблуждение. Другая ошибка: богословская, и шире – религиозная практики некритически отождествлялись с политикой, с материальными интересами людей. Религия не должна этим заниматься напрямую, тем более, исходя из каких-то смутно-критических философских оснований. Глубина теории «нового религиозного сознания» никак не совместима, например, с философией В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого и других русских классиков религиозной философии.

Философия Н.А. Бердяева

Бердяев Николай Александрович (6(18).03.1874, Киев – 23.03.1948, Кламар, близ Парижа) – философ, публицист. Учился в Киевском кадетском корпусе, в 1894 г. поступил на естественный факультет университета Св.

Владимира, через год перевелся на юридический. В университете под руководством Челпанова начались его систематические занятия философией. Тогда же Бердяев включился в социал-демократическую работу, став пропагандистом марксизма, за что при разгроме Киевского "Союза борьбы за освобождение рабочего класса" в 1898 г. был арестован и исключен из университета. Работа "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском" (1901) была снабжена предисловием П.Б. Струве и знаменовала решительный поворот так называемых "критических марксистов" к идеализму, закрепленный несколько позже, в 1902 г., участием Бердяева в сборнике "Проблемы идеализма". С 1901 по 1903 г. Бердяев находился в административной ссылке сначала в Вологде, а затем в Житомире, где отошел от социал-демократии и примкнул к либеральному "Союзу освобождения". В 1904 г. Бердяев входил в редакцию журнала "Новый путь", а в 1905 г. вместе с Булгаковым руководил журналом "Вопросы жизни". Стал публицистом и теоретиком "нового религиозного сознания". (См. кн. Бердяева "Новое религиозное сознание и общественность" (1907) и "Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные" (1907).) В 1908 г. Бердяев переехал в Москву. Принимал участие в сборнике "Вехи" (1909). Поиск собственного философского обоснования "неохристианства" завершился книгой "Философия свободы" (1911) и, в особенности, "Смысл творчества. Опыт оправдания человека" (1916), которую Бердяев ценил как первое выражение самостоятельности своей философии. 1-я мировая война была воспринята Бердяевым как завершение гуманистического периода истории с доминированием западноевропейских культур и начало преобладания новых исторических сил, прежде всего России, исполняющей миссию христианского соединения человечества (см. сб. "Судьба России", 1918). Бердяев приветствовал народный характер Февральской революции и вел большую пропагандистскую работу (выступления в журн. "Русская свобода", "Народничество") по предотвращению "большевизации" революционного процесса, с тем, чтобы направить его в "русло социально-

политической эволюции". Октябрьскую революцию расценил как национальную катастрофу. В советский период жизни Бердяев создал Вольную академию духовной культуры, участвовал в создании сборника "Из глубины. Сборник статей о русской революции" (1918), "Освальд Шпенглер и закат Европы" (1922). В этих работах, а также в вышедших за границей — кн. "Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии" (1923), "Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы" (1923), "Миросозерцание Достоевского" (1923) — русская революция рассматривается как продукт развития западноевропейского светского гуманизма и, с другой стороны, как выражение религиозной психологии русского народа. В 1922 г. Бердяев был выслан из Советской России. В 1922 - 1924 гг. жил в Берлине. Выход в свет его эссе "Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы" (1924) принес Бердяеву европейскую известность. В 1924 г. Бердяев переехал в Кламар под Парижем, где прожил до конца своих дней. Он вел активную творческую, общественно-культурную и редакционно-издательскую работу. Самыми важными для понимания его философии он считал книги, написанные им в годы вынужденной эмиграции: "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931) и "О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии" (1939). Книгой, которая в наибольшей степени выражала его метафизические представления, он считал "Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация" (1947). После смерти Бердяева вышли: "Самопознание. Опыт философской автобиографии", "Царство Духа и царство Кесаря" (1949) и "Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого" (1952). В 1954 г. на французском языке вышла его книга "Истина и откровение. Прологомены к критике откровения", еще не изданная на русском языке. Бердяев принимал участие в деятельности издательства YMCA-Press, известного своими изданиями русской религиозно-философской литературы, был редактором журн. "Путь" — органа русской религиозно-философской мысли. Он участвовал в съездах Русского студенческого христианского движения, в "Православном деле" матери Марии,

движении "новоградства", включался в различные общественно-политические и общественно-церковные дискуссии в эмигрантской среде, осуществлял в своем творчестве связь русской и западноевропейской философской мысли. В годы Второй мировой войны Бердяев занял ясно выраженную патриотическую позицию, а после победы над гитлеровской Германией надеялся на некую демократизацию духовной жизни в СССР, чем и объясняется, в частности, его "советский патриотизм". Последнее вызвало негативную реакцию со стороны непримиримой эмиграции, постоянно обвинявшей Бердяева в "левизне" его общественно-политической позиции. В 1947 г. Бердяеву присуждено было звание доктора Кембриджского университета. Главная проблема философии Бердяева – смысл существования человека и в связи с ним смысл бытия в целом. Ее принципиальное решение, считал он, может быть только антропоцентрическим – философия "познает бытие из человека и через человека"; смысл бытия обнаруживается в смысле собственного существования. Осмысленное существование – это существование в истине, достижимое им на путях спасения (бегства от мира) или творчества (активного переустройства мира культурой, социальной политикой). Присущая человеку способность к творчеству божественна, и в этом состоит его богоподобие. Со стороны Бога высшая природа человека показывается Иисусом Христом, Богом, принявшим человеческий облик; со стороны человека – его творчеством, созданием "нового, небывшего еще". Философия христианского творческого антропологизма получила свое первое развернутое выражение в кн. "Смысл творчества". Этот этап завершается работой "Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства" (ч. I и II, 1927—1928). Субъектом бытия в ней выступает личность как "качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность – центр творческой энергии" (Ч. 1. С. 42). Личность (дух) есть единство двух природ — Божественной и человеческой; "Духовный мир есть место встречи природы Божественной и природы человеческой. Эта встреча и есть духовный первофеномен" (Там же. С. 71), что и определяет христианство как религию Богочеловека и Богочеловечества.

Таким образом, на этом этапе эволюции Бердяева субъектом бытия выступает двуединство Бога и человека. В последующих работах "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931), "Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения" (1934) и "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности" (1937) значение пневмо (духовно) центрического момента усилено. Для выражения этой изменившейся роли личностного духа Бердяев использует методологию экзистенциальной философии. Главным субъектом бытия становится дух как экзистенциальный субъект. Объект есть результат взаимодействия двух интенций духа — интериоризации и экстериоризации. Первая обозначает направленность духа на самого себя, т. е. "к миру подлинно сущему, к царству свободы" (Опыт эсхатологической метафизики. С. 61). Здесь происходит самоуглубление жизни духа. Вторая интенция — "к порабощающему миру объектности, к царству необходимости" (Там же): экстериоризацией обозначается "недолжное" состояние духа, и результатом ее является рождение мира объектов, объективация, которая представляет тот же дух, но в состоянии "падшести", "утери свободы". Характеризуя мир объективации, Бердяев устанавливает такие его признаки: "1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность" (Там же. С. 63). Общество как объективация предстает господством коллектива, где положение человека опосредствовано безличными нормами и законами, исключаяющими "свободную интимность", а отношение человека к человеку определяется через его отношение к коллективу. Высшим проявлением антиперсоналистского духа общества является государство, занявшее место субъекта социальной жизни. Будучи не в силах решить проблему теодицеи, т. е. примирить зло мира (объективацию) с существованием Бога, Бердяев в качестве возможного источника зла допускает добытийственную иррациональную свободу, которая коренится в безосновной

бездне — Ungrund, существующей до бытия и времени. Он определял свободу как ничем не обусловленную творческую мощь, как возможность новизны. При этом творчество может быть направлено как во имя добра (его образец — Сын Божий), так и во имя зла. Термин "Ungrund" Бердяев заимствовал у немецкого мистика кон. XVI - нач. XVII в. Я. Бёме. В Ungrund рождается Бог, который из этой добытийственной основы бытия творит мир и человека. Метафизика Богочеловека, выражаемая в терминах экзистенциальной философии, стала основанием для иных аспектов философствования Бердяева – гносеологических вопросов, понимания истории и культуры, природы человеческого существования. Имеется два рода познания, полагал он, – свободное, необъективированное (вера) и принудительное, объективированное (наука). Высший уровень познания – религиозный – возможен на высочайшем уровне духовной общности. В своем отношении к религии Бердяев скорее равнодушен к богословским догматическим, церковным вопросам. Его интересует не столько сохранение христианства, сколько его реформация в целях превращения его в действительную силу современности. Последнее возможно на путях сакрализации творческой способности человечества. Модернизация христианства не пугает Бердяева: по его мнению, "религия в мире объективации есть сложное социальное явление", в котором чистый и первичный феномен откровения соединен с коллективной человеческой реакцией на него. Что касается науки, то хотя она "познает падший мир под знаком падшести", тем не менее, научное познание полезно, поскольку способствует созданию общения между людьми в нем. Высшая же общность людей достигается в Боге. Она представляет собой соборность как внутреннее духовное общество людей. Философская антропология Бердяева покоится на идее богоподобия человека и вочеловечивании Бога. Если это так, то человек призван к соучастию в Божественном творчестве и история есть продолжение миротворения. Бердяев различает летописную, земную и небесную историю, метаисторию. Земная история, т. е. события, следующие в необходимом порядке исторического времени, создана грехопадением человека, катастрофой

падения изначальной свободы. Символической реальностью метаистории выступает библейская мифология, основные события которой (грехопадение, явление Иисуса Христа, Страшный суд) выступают организующими моментами земной истории. Проблема смысла истории сопряжена с проблемой исторического времени. Если оно бесконечно, то оно бессмысленно. Тогда "история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится" (Опыт эсхатологической метафизики. С. 198). Так в историософию Бердяев вводит принципиальное положение о конце истории. Однако конец истории он мыслит не как космическую или социальную катастрофу, а как преодоление объективации, т. е. отчужденности, вражды и безличности. Поэтому, хотя управляющими историей силами выступает Бог, историческая необходимость и человек как носитель свободы, главная роль принадлежит последнему. Он "завершает" историю всякий раз в акте творчества — внося в историю новизну, преодолевает дурную бесконечность исторического времени, оконечивает его, делая возможным осмысление, "просветление" истории. Перманентная эсхатология завершится полным преображением "плоти" мира, когда он перейдет на качественно новый уровень существования, окончательного "преодоления объективации, т. е. преодоления ...отчужденности, необходимости, безличности, вражды" (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 237). В истории особое внимание Бердяева привлекают два переломных момента: возникновение христианства и возникновение гуманизма. Христианство внесло в сознание понятие свободы как творчества добра или зла. Однако оно попало под знак объективации и было воспринято как религия послушания необходимости. Полнота откровения о человеке как творческом начале истории осталась за пределами религиозного сознания. В новое время получила развитие гуманистическая мировоззренческая установка – вера в "самобытные силы" человека, "не ведомого уже никакой высшей силой". Это привело к появлению "ложных центров" человеческого бытия: ее природно-органические и технические основания и средства выступают в качестве ее целей. С XVIII в. на

авансцену истории вышла принципиально новая реальность – техника, которая радикально изменяет условия человеческого существования. В работах "Человек и машина" (1933), "Судьба человека в современном мире" (1934), "О рабстве и свободе человека" (1939) Бердяев рисует впечатляющую картину отчуждения, дегуманизации человека. Он пишет о возрастании духовного одиночества человека при его социализации, о безмерной власти общества (коллектива) над личностью, о господстве фетишей государства и нации, заместивших христианство. Он считает, что процесс дегуманизации человека зашел настолько далеко, что вопрос о том, возможно ли будет называть человека человеком, становится весьма актуальным. По географическим, историческим и религиозным обстоятельствам в процессе спасения человечества от грозящей катастрофы особую роль призвана сыграть, по мнению Бердяева, Россия. Русский народ, в силу антиномичности (противоречивости) своего психологического склада и исторического пути, соблазнился буржуазными началами западной цивилизации (рационалистические и атеистические учения, включая марксизм). Россия стала местом, где происходит последнее испытание гуманизма. Бердяев выражал надежду на то, что в постсоветской России будет создан иной, более справедливый, чем просто буржуазный, строй и она сможет выполнить предназначенную ей миссию — стать объединительницей восточного (религиозного) и западного (гуманистического) начал истории.

По Бердяеву, существует три понятия свободы человека в религиозной философии: 1) свобода человека как произвол. Она существовала у человека до грехопадения; 2) свобода, которая ограничена законом. Первогреховность возникла в результате конфликта этих двух пониманий свободы; 3) свобода от закона, включая Закон Божественный.

Свобода произвола неотчуждаема от человека даже Богом. Это согласуется и с христианской точки зрения. В противном случае, если свобода произвола была бы упразднена у человека, то не было бы почвы и основания для любви к Богу, одной из свойств которой является добровольность. Отсюда

роль Христа, по Бердяеву, утверждалась в соединении свободы произвола и второй свободы, которую человек нарушил изначально. Но смысл утверждения второй свободы заключается в сохранении первой свободы и их союзе, причем союзе добровольном со стороны человека. Бердяев считает, что здесь существует некое ограничение, которое преодолевается третьим заветом: заветом Духа (точка зрения Иоахима Флорского и деятелей нового религиозного сознания нач. XX в.: Мережковский, и др.).

Если понимать третью свободу, «свободу от закона» в рамках Закона, т.е. свободу в рамках «различения духов», то такое понимание может быть православно-христианским. При этом мы отвергаем учение о третьем завете.

Бердяев понимал «третью свободу» как безграничную свободу человека в творчестве. Бердяев понимал творчество как любовь к Богу, которая упраздняет насилие закона по отношению к человеческой личности. Эту любовь нельзя выразить разумом.

Философия Ф.М. Достоевского (1821-1881)

Достоевский – родоначальник нового жанра в культуре, который можно назвать философским романом: «Записки из мертвого дома» (1856), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1867), «Бесы» (1871-1872), «Подросток» (1875), «Братья Карамазовы» (1879-1880). Особый интерес представляют его дневники, в которых высказаны его философские интересы и оценки.

Достоевский прославился своей «пушкинской речью» в мае 1880 г. на открытии памятника Пушкину в Москве, где оценил русский народ как вселенского объединителя культур и народов в христианстве.

Основная проблема философствования Достоевского – это соотношение веры и неверия в душе человека, а в более общем плане – это проблематика философской антропологии. Достоевский выделял разные типы веры: 1) вера, которая не прошла никаких сомнений, или неискушенная вера; 2) вера сомневающаяся; 3) вера, прошедшая все сомнения и укрепившаяся.

Он считал, что большинство людей, особенно в России, верует «неискушенной» верой. Акт сомнения или искушения может привести к неверию и, в частности, к революционной идеологии. Достоевский полагал, что революционность может быть преодолена новым уровнем обретения веры. Особенное место здесь он уделял совести человека (пример – «Преступление и наказание»). Совесть, будучи актом человеческого сознания, может уводить человека от первоначальной несознательной веры к вере сомневающейся, либо вообще – к полному неверию. Человек может, настрадавшись на том пути, осознать негодность пути безверия тоже посредством совести и, покаявшись, обрести подлинную веру. Этот процесс крайне болезненный. Достоевский отмечал, что для России характерен именно этот крайне болезненный путь обретения веры. Писатель оказался здесь почти пророком. Достоевского поэтому можно назвать экзистенциальным философом, но не экзистенциалистом (экзистенциализм – это философское направление, которое первичным в человеке считает его существование, а вторичным – его сущность. Экзистенциальный философ необязательно экзистенциалист, он лишь стремится показать большое значение предельных переживаний человека: вины, страдания, страха, тревоги, тоски и т.д.).

Достоевский сформулировал собственную теодицею: если для достижения мировой гармонии потребно страдание невинного существа, то кто может быть вправе пользоваться этой гармонией?

Достоевский, следовательно, резко различает Божественную трактовку теодицеи и человеческую трактовку ее. Если признать, что невинное существо страдает не зря, а ради какой-то цели, то нельзя считать эту цель благой, с человеческой точки зрения. В противном случае человек перестает быть человеком: ему удобно, что за него страдает невинный. С этой точки зрения все виноваты. С человеческой позиции, страдания Христа за пределами, не доступны постижению со стороны разума. Иное дело – Божественное видение страданий Невинного Существа. Если человек начинает подходить с Божественной меркой к невинным страданиям, то он перестает быть человеком,

так как не способен на сострадание. В этом смысле Достоевский резко выступает против теодицеи Лейбница: мы не знаем, живем мы в наилучшем мире, или в каком-то еще. Достоевский полагал, что необходимо обрести веру, причем твердую, тогда «человеческий план» невинного страдания не будет уводить от веры. Поэтому Достоевский – это философ чувства и страдания, а не только разума.

Бердяев в учении о трех типах свободы во многом повторяет философию Достоевского (духовная любовь превыше закона).

Достоевский полагал, что красота спасет мир, потому что она содержит в себе элементы добра. Бог не создал ничего злого; мир, созданный Богом, первоначально красив, божественно естественен. Красота понимается как откровение, как этическая, нравственная одновременно. Пример благородный спасает других людей, т.к. вызывает к их естественному благородству, заложенному Божественным промыслом.

Философия Л.Н.Толстого (1828-1910)

Толстой продолжает линию Достоевского в своем художественном творчестве, но резко противостоит ей в своем публицистическом творчестве, где выступает как тошнотворный моралист и чересчур абстрактный мыслитель. Философия Толстого не систематична. Хотя есть и другие точки зрения. Он в своем дневнике писателя, который называется «Круг чтения», обнаруживает немалую образованность и начитанность, в частности, в восточной философии, но эклектически соединяет ее с западной.

Основные произведения: «В чем моя вера и в чем сущность ее?», «Путь жизни», «Трактат о жизни» и др.

Толстого занимали проблемы:

- 1) смысла жизни;
- 2) ненасилия («непротивления»);
- 3) проблемы государства и идеального общества;
- 4) проблема понимания Бога.

Толстого ни при каких обстоятельствах нельзя называть православным философом, потому что он понимал Бога как некий идеал человечества, как некую объединяющую форму, т.е. всечеловечество. Всечеловечество Толстого не соотносится с учением о Богочеловечестве у Соловьева, потому что он (Толстой) не считал, что Бог существует помимо единого человечества, т.е. единое человечество по сути и есть Бог. Христа он не признавал как второе лицо Святой Троицы, а также не верил в саму Святую Троицу. Он считал, что Иисус Христос – это один из учителей человечества. Строго говоря, Толстой не был даже христианином. Его философия религиозная, но не христианская. Он полагал, что все выдающиеся религиозные пророки равноправны. Важна лишь доктрина, которую надо объединить в единую систему. Основной тезис философии Толстого: поступай морально, сообразно принципам разума, и ты придешь к Богу. Разум – голос Бога в человеке, поэтому не все заповеди надо принимать, а лишь те, которые согласны с разумом. Отсюда следовало иконоборчество и государствоворчество Толстого, вытекающее из принципа непротивления злу. Он полагал, что зло само себя обличает, так как зло – это неразумие, поэтому бороться со злом бессмысленно. Поэтому он выступал и против государственного принуждения как такового. Он был анархистом в вопросах государственного устройства. Толстой полагал, что индивид менее ценен, чем коллектив, отсюда его стремление к коммуне, как государственному устройству. Его теория создала толстовское движение. Труд он понимал как работу по обработке земли, для всех обязательную. Отсюда, искусство он рассматривает как барство, т.е. фактически его отрицает.

Философия И.А. Ильина (1883-1954)

Его первая работа «Идея личности в учении Штирнера», «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего», «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», «Путь духовного обновления», «О сопротивлении злу силою».

Ильин полагал, что насилие – это неизбежное следствие человеческой практики в обществе. Поэтому существует два вида насилия: 1 – «насилие несправедливое», которое ведет к торжеству греха в мире; 2 – «насилие справедливое», которое подавляет первый вид насилия.

Толстой категорически был против этой точки зрения. По Ильину, насилие как таковое не является злом. Оно может быть злом, но может и не быть им, это нечто иное. Зло – царство целей, насилие – средство. Добро – тоже царство целей. Насилие находится как в философии добра, так и в философии зла. Цели добра и цели зла диаметрально противоположны как в истории, так и в человеческой практике. Цели добра – это Божественные цели. Цели зла противостоят божественным целям. Поэтому Ильин вводит понятие «справедливого насилия», которое призвано не допустить к торжеству целей зла в мире. Отсюда, он отождествлял понятия православное государство и результат Божественного промысла о каждом народе. Ильин полагал, что для русского народа идеальная форма достижения Божественных целей – это православное государство, и даже шире, – православная культура: так сложилось исторически, ценой глубочайших жертв всего народа. Поэтому не грех полагать, что православное государство имеет священный характер для России. Если это так, то армия тоже выполняет священное дело, если эта армия православного государства. Как таковую армию, т.е. армию в абстрактном смысле слова, Ильин не считал божественной силой в каком-либо обществе. Он не был милитаристом.

Ильин с этой точки зрения не является националистом, т.е. не всякая русская армия может быть православной. Понятие «русский» у Ильина не всегда означает «православный». Если армия создается для достижения православных, сакральных задач, то она с необходимостью становится сверхрусской. Таким образом, «русский» – это подданный православного государства, иного русского человека не существует. «Русский» – это титул, а не национальность. С этой точки зрения мы сейчас живем не в России.

Ильин критикует Толстого, приписывая ему позиции отрицания государства. Государство у Толстого отождествлялось со злом в духе Руссо. Отказ от присяги Ильин считал недопустимым, потому что любое государство противостоит злу, и не только насилием, но и понуждением.

Ильин в своей работе «Аксиомы религиозного опыта» учитывает принципы аскетизма в христианской жизни. Аскетизм – универсальная цель для достижения спасения человека. Ильин полагал, что человек должен подвергнуть аскетическому самоанализу собственное понимание таких понятий, как «вера», «совесть», «верность Родине», «любовь к Богу». Ильин был крупнейшим теоретиком в учении о совести в русской философии.

Концепция совести И.А. Ильина содержит в себе три составляющих диалектического анализа, использованных нами в исследовании: когнитивную (эпистемологическую), онтологическую и антропологическую. При этом она представляет собой синтез многих антиномичных проблем и подходов к анализу феномена совести. Применительно к когнитивному (эпистемологическому) анализу доктрина И.А. Ильина синтезирует рациональное и эмоциональное, долг и склонности, принцип моральных обязанностей с противоположным ему – ориентацией на субъективный идеал. При осуществлении онтологического анализа совести в аспекте добра и зла теория И.А.Ильина сочетает принцип онтического монизма и онтического дуализма. В отношении онтологии нравственной санкции доктрина совести И.А. Ильина, исходя из принципа божественного милосердия, призывает не забывать и о принципе божественной справедливости. Рассматривая антропологический анализ совести, И.А. Ильин, отдавая предпочтение принципу ценности личной свободы, призывает помнить о необходимости принадлежать к русской культуре, русской Церкви, русской армии, русской государственности.

И.А. Ильин начал изучать проблему совести в своей ранней работе «Философия Фихте как религия совести», где он пытался понять феномен совести с точки зрения ее субъекта, находясь под сильным влиянием Фихте. В

дальнейшем в своем диссертационном исследовании «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» он последовательно продумал гегелевскую объективистскую точку зрения на совесть как истинную, показывая ограниченность морального понимания совести как субъективного и неистинного. К выработке собственного учения о «совестном акте», синтезирующего эти антиномичные подходы, И.А. Ильин приступил после предположительной рецепции доктрины М. Хайдеггера, изложенной в работе последнего «Бытие и время». М. Хайдеггеру, по мнению многих исследователей, удалось отойти от трактовки совести в русле обыденного сознания, которое господствовало в истории философии до него: постановка проблемы «зова совести» переводит феномен из негативных факторов человеческого сознания (угрызающая, предостерегающая совесть) к позитивным, соединяющим понятия «бытие» и «творчество». И.А. Ильин перетолковывает эту теорию применительно к русскому религиозно-культурному сознанию, отождествляющему понятия «бытие», «культура», «Бог», что позволяет соединить как субъективный, так и объективный подходы к объяснению феномена совести.

Философия Н.О. Лосского (1870-1965)

Работы: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1906), «Интуитивная философия Бергсона» (1914), «Мир как органическое целое» (1917), «Основные вопросы гносеологии» (1917); более поздние: «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938), «Бог и мировое зло» (1941), «Условия абсолютного добра» (1949), «История русской философии» (1951) и мн. другие.

Лосский был философом интуитивистского направления. Он поставил задачу «установить цельную, непротиворечивую общую картину мира, как основу для всех частных утверждений о нем» Для этого Лосский предложил вернуться к реалистическому пониманию бытия, которое укладывается в

следующем положении: содержание чувственного переживания не содержит субъекты, иными словами, человек воспринимает мир в подлиннике, т.е. так как он есть. Здесь Лосский не следовал логике Декарта, Канта, Гегеля, в наибольшей степени он следовал философии Лейбница. Основная гносеологическая формула Лосского такова: «В процессе познания внешнего мира объект трансцендентен по отношению к познающему Я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания». Следовательно, адекватно познать действительность, по Лосскому, может только чистая душа, которая отразит мир в его подлиннике. В этой позиции, по моему мнению, есть недооценка познающего фактора человеческой субъективности, которая воспринимается всего лишь как неподлинность реальности или ее «загрязненность». «Чистое» сознание не содержит никаких «загрязнений» и поэтому может созерцать мир в том виде, в котором его создал Бог. Лосский, следовательно, трактует субъективность как греховность человека.

По Лосскому, мир можно познать с помощью интуиции, и только. Разум пытается воспринять этот опыт, разложив его по частям и соединив логически, т.е. дискурсивно. Гносеологическая истина, по Лосскому, – это соответствие дискурсивного знания и интуитивного знания. Лосский истолковывает монаду как Образ Божий, т.е. соединяет учение Лейбница и православную теологию.

Аксиология. В учении о ценностях Лосский проводит тезис тождества бытия и оценки. Существует объективная иерархия монад, которую создал Бог от простых до наиболее сложных; в них заключены разные качества бытия. Эти качества выражают ценность, т.е. являются самоценными. Существует закон обратного соответствия ранга ценности и вечного мира: чем грубее (материально) вещь, тем менее она ценна. Отсюда, по Лосскому, на человека накладывается ответственность за поддержание правильного (т.е. созданного Богом) ранга ценностей в мире. В работе «Ценность и бытие» Лосский развивает эти идеи.

Н.О. Лосский, продолжая теологическую традицию исследования совести, различает "умственные" и "духовные" процессы человеческого

сознания. Непосредственно и интуитивно нравственные ценности воспринимаются совестью. При этом изначально индивидуальное сознание и бытие имманентно включается в сознание и бытие ценностей. Абсолютные ценности сознаются непосредственно (то есть "a priori"), как нечто, заслуживающее любви и осуществления. И это непосредственное сознание Н.О. Лосский называет "основным моментом совести". Угрызения совести являются фактом эволюции низших стадий сознания "субстанционального деятеля", который сам творит свое сознание и свою совесть. Когнитивный аспект совести, поэтому, является вспомогательным, недостаточным. "Умственная" стадия совести должна быть преодолена духовной, непосредственно-интуитивной. Такое понимание эпистемологии совести во многом аналогично взглядам С.М. Зарина, Е. Попова, и может быть, по нашему мнению, отнесено к традиции этического сенсуализма. Таким образом, у Н.О. Лосского совесть – это сознание непосредственно-нравственной оценки и в этом смысле схоже с "чувством вкуса". В этом чувстве также заключается и преодоление эгоизма субстанционального деятеля, универсализация его нравственного сознания. Чувство совести как непосредственная интуиция ценностей едино для всех людей как субстанциональных деятелей. Понимание Н.О. Лосским совести как эстетического вкуса противоположно толстовской трактовке совести, но сходно с позицией Ф.М. Достоевского.

Анализирует совесть в аспекте познания субъективного идеала совершенствования и Н.О. Лосский. Он указывает, что каждый "субстанциональный деятель" (человек) имеет индивидуальную нормативную идею, свой идеал. Идеал познается посредством совести, однако это познание не является полным в земных условиях. Нравственный идеал субстанционального деятеля, согласно теории Н.О. Лосского, существует в его подсознании и является критерием всех его действий. Он всегда свидетельствует о недолжном поступке или помысле, вызывая угрызения совести, которые приводят к раскаянию и поднимают личность на более высокую ступень нравственного развития. Если же мысли и действия субстанционального деятеля направлены на

достижение идеала или, в терминологии Н.О. Лосского, осуществление "нормальной эволюции", нравственный критерий личности дает знать об этом человеку в чувстве полного удовлетворения. При этом угрызения совести воспринимаются только на бессознательном уровне, эмоционально. Лосский пишет о возможных ошибках знания, заключающихся в принятии за голос совести укоров, возникающих вследствие нарушений норм приличия и общих правил поведения. Совесть в случае такого самоосуждения говорит не о норме как таковой, в том числе и общепринятой, а о нормативной идее, нравственном идеале, который определяется индивидуальным пониманием блага каждым субстанциальным деятелем. В этом и состоит ограниченность этики долга, так как долг не всегда связан с нравственным идеалом. С этой точки зрения не всякое самоосуждение может быть признано как ценное, а лишь то, которое способствует пробуждению совести. Совесть, по нашему мнению, трактуется Лосским как негативное познание ценностей посредством ее ретроспективного воздействия на нравственное сознание (осуждение неидеальных действий, а не тех, которые противоречат норме как таковой). Но, считает он, всегда существует проблема критерия нравственности, так как совесть не может представить его в полной мере.

Проблему совести в аспекте соотношения свободы и необходимости рассматривает и Н.О. Лосский. Он понимает свободу в совести как определенный риск, так как индивидуальная нормативная идея не может автоматически вынуждать у субстанциального деятеля определенный тип поведения. Свобода субстанциального деятеля позволяет ему творчески определять себя в отношении к абсолютной полноте бытия: он может как избрать ее, так и отвергнуть. Совесть дает свободу «первичного акта выбора» субстанциального деятеля, после осуществления которого эта свобода ограничивается необходимостью осуществления избранной ценности. В том случае, если человек осознал, что избрал низшую ценность вместо высшей, то есть сделал неправильный выбор, он после глубокого внутреннего кризиса

может прийти к свободе нового выбора, но на этот раз, уже правильного, согласующегося с его нормативной индивидуальной идеей.

Философия С.Л. Франка (1877-1950)

Рожденный в еврейской семье, он был крещен в христианство. Основные произведения: «Проблемы идеализма» – сборник, где есть его статья «Теория ценностей Маркса и ее значение» (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Франк редактировал еженедельники "Полярная звезда" и "Свобода культуры" (1905-1906). С 1912 г. – приват-доцент Петербургского университета; был проф. Саратовского (1917-1921) и Московского (1921-1922) университетов. В 1922 г. выслан из Советской России; жил в Германии (1923-1937), во Франции (1937-1945) и Великобритании (с 1945). От "легального марксизма" эволюционировал к идеализму, затем к религиозному миропониманию в духе философии всеединства В. С. Соловьева. Испытал также значительное влияние Платона, Я. Бёме, Николая Кузанского; в поздний период творчества создал философскую систему, во многом созвучную онтологии и гносеологии Н. Гартмана, М. Хайдеггера и Н. О. Лосского. Определяющим для мировоззрения Франка является стремление рационально выразить сверхрациональную сущность реальности, подвести под метафизику всеединства надежный логико-гносеологический фундамент. Цикл сочинений Франка, посвященный проблемам гносеологии ("Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания", 1915; "Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии". 1939; "С нами Бог. Три размышления", 1964), – одно из значительных достижений русской философской мысли XX в.

Немецкие историки философии называют Франка крупнейшим метафизиком XX в. Во многом он развивает идею философии Лосского, но с рационалистической точки зрения. Он считал, что предмет познания одновременно дан и в опыте, и трансцендентальности субъекта. Следовательно, мир постижим и не постижим познанию человека одновременно, причем это

постижимость непостижимости. Сложность заключается в том, что постижимое находится в непостижимом, и наоборот. Т.е. предметная данность – это неразрывная целостность как постижимого, так и непостижимого. Поэтому роль субъекта важна в познании, потому что он задает перспективу познания. Субъект конструирует предмет знания, который отличается от того предмета, который воспринимается в реальности. Более того, Франк по-новому трактует реальность, как действительность, т.е. как эмпирическую реальность и собственно – реальность. Действительность – это то, что существует в мире помимо человека, а реальность связана с сознанием человека и его способностью конструировать мир. Франк, в отличие от Лосского, не считал возможным утверждать, что человек познает мир в подлиннике. Человек конструирует мир не только в своей деятельности, но и в своем знании. Причем знание здесь различается на нескольких уровнях: знание переживания, знание обобщения, знание понимания и т.д. Здесь внутренний мир человека соединяется с предметным миром. Франк называет это трансцендированием реальности (когда сознание человека выходит в какую-нибудь предметную реальность, т.е. «Оно»). «Оно» в опыте общения постигается как «ты» и «мы», в нравственности как совесть, в познании как интуиция, а в искусстве как прекрасное. Здесь человек приходит к осознанию своего «Я» и открывает идеальное или духовное бытие. После этого человек восходит еще глубже, к Богу как к некой последней глубине реальности. На этом уровне происходит преодоление субъективности человека, т.е. его конечности. Человек здесь уже воспринимается как Богочеловек или Всечеловек. Центральный тезис философии Франка – сопряженность Бога и человека. Именно она лежит, по мнению философа, в основании социальной философии. Основой социальности, по Франку, являются духовные проявления общественной жизни: солидарность, любовь и служение. Конечное назначение общественной жизни, по Франку, – это реализация человеческой природы во всей ее конкретности и полноте. Это трактуется не иначе, как воплощение Божественности. Здесь воплощается Божественная первооснова жизни.

Поэтому существуют общество «греховное» и общество «праведное» или Богочеловечество. Франк с этой точки зрения разделял августиновскую точку зрения о двух градах как основу общественного устройства человека.

Философия имени

Философия имени — течение в русской философии 10-20-х гг. XX в., связанное с определенной интерпретацией проблем, поставленных имеславием. Вопрос о том, является ли имя носителем сущностной энергии или чистым феноменом, наметившийся в споре между имеславцами и имеборцами, не был решен с православно-догматических позиций, и поэтому богословский спор получил продолжение в области философии. Первые попытки раскрыть суть указанной проблемы с философской точки зрения принадлежат Флоренскому ("Общечеловеческие корни идеализма", 1909), а также Эрну ("Разбор послания Св. Синода об Имени Божиим", 1917). Для Флоренского имеславие есть прежде всего "философская предпосылка" — метаоснова для создания общечеловеческого мировоззрения. "Задача имеславия, как некоторого интеллектуального творчества, — писал он, — расчлененно высказать исконное ощущение человечества... и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения и самоощущения" (Флоренский П. А. Мысль и язык // Соч.: М., 1990. Т. 2. С. 283). Это "исконное ощущение человечества" есть, по Флоренскому, прежде всего чувство подлинности и реальности земного бытия, чувство достоверности мира, присутствия в нем Бога, что раскрывается через слово и имя. В основе разработанной им философии имени лежит учение об энергиях, в частности понятие синергии символа. Исходя из неоплатонического и святоотеческого понимания сущности и энергии как внутренней и внешней сторон бытия, Флоренский считал, что "бытия... оставаясь по сущности своей неслиянными, несводимыми друг на друга... могут быть и подлинно объединены между собою своими энергиями: тогда это объединение может быть мыслимо... в виде взаимопрорастания энергий,

содействия их, в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое" (Там же. С. 285). Таким образом, взаимосвязь бытия "сама есть нечто реальное, и, не отрываясь от центров, ею связуемых, она и не сводится к ним. Она есть синэнергия, содеятельность бытия" (Там же. С. 286). В случае, когда одно из них стоит неизмеримо выше другого по некоей внутренней иерархии, так что свою ценность и смысл результат синергии получает из-за его присутствия, такая синергия, по Флоренскому, является символической. "Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся", он есть "такая сущность, энергия которой, сращенна или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю" (Там же. С. 287). Таким символом является слово. Именно слово позволяет преодолеть известную оппозицию между субъектом и объектом, которая снимается в самом акте именованя, называния: в гносеологии слово есть "мост между Я и не-Я" (Там же. С. 292). В еще большей степени синергийный и символический характер носит имя, в котором "вся полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится воспринять ее в индивидуальной форме" (Там же. С. 295). Поэтому для Флоренского очевидна неправомерность имборческих тенденций к "болезненному отщеплению признаков от личности". Основная формула имеславия (в богословском плане) должна звучать так: "Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его" (Там же. С. 300). Здесь проблема имеславия решается антиномически, парадоксально, но, с точки зрения Флоренского, единственно возможным способом, и указанная формула обозначает, что "Имя Божие. как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того — есть Сам Бог, — Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении Своей реальности, — хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, — не есть имя, т. е. природа Его — не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного,

Его открывающего Имени" (Там же. С. 301). Философия имени Флоренского, при всех ее достоинствах — широте применения религиозно-догматического, философского, филологического материала — все же не имеет систематического характера. В ней только обозначены общие черты "философской теории имен". Детальная разработка как гносеологических, так и онтологических ее сторон принадлежит Булгакову и Лосеву. Работу "Философия имени" Булгаков считал своей "самой философской книгой". Характерной особенностью философствования Булгакова является его пристальное внимание к космическому, телесному, софийному. С этих позиций он подходит и к слову: "... слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но и бытию, где человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир... Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек" (Булгаков С.Н. Философия имени. С. 24). Так же как для Флоренского и Лосева, для него очевидна символическая природа слова — "бесконечное мысли выражено в конечном изваянии слова, космическое в частном, смысл соединен с тем, что не есть смысл, — с звуковой оболочкой; это, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак... Это сращение... мы называем символом" (Там же. С. 25-26). Именно антропокосмическая природа слова делает его символом, сращением слова и мысли. Опираясь на идеи Потебни и В. Гумбольдта, Булгаков пытается построить философию грамматики: анализ основных грамматических категорий, таких, как местоимение, имя существительное, глагол и пр., позволяет, с его точки зрения, более конкретно установить взаимосвязь между космосом и словом. В наиболее общей форме эта взаимосвязь фиксируется в акте именованности — "имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему. В этом смысле вещь сама себя называет... Однако именоваться человек может только через человека, в человеке, человеком. В человеке сокрыты имена всех вещей" (Там же. С. 68). Вместе с тем в самом акте именованности происходит преодоление "разрыва"

между феноменом и ноуменом: "...ноумен просто есть феномен, и это есть выражается в его именовании. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, отдельном и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно... утверждает себя именованьем, в связке познает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)" (Там же. С. 70). Таким образом, в акте именованья познающий субъект выходит за пределы собственного мира с тем, чтобы оказаться сопричастным "миру горнему", философия имени Булгакова непосредственно связана с его софиологией: "...в тайне именованья, которая есть и тайна языка, содержится творческое да будет... всякое суждение приводится к субъекту и предикату, онтологической точке и идее-слову-смыслу... Слова существуют лишь потому, что есть Слово, и идеи-смыслы суть лишь потому, что существует Идея-Смысл. Есть София, Душа мира, Мудрость мира, как все совершенный организм идей, как Плерома, полнота бытия... Слова как предикаты, как идеи суть лучи умного мира, пробивающиеся через облачную атмосферу" (Там же. С. 73-75). Философия имени Лосева также исходит из проблематики имеславия. Центральное место здесь принадлежит работам "Философия имени" (впервые вышла в 1927 г.) и "Вещь и имя" (написана в конце 20-х гг., впервые опубликована в 1993 г.). В "Философии имени" изложена сущность его философии языка в форме исходных постулатов, конечных выводов, внутренней структуры и внешних границ теории. В работе "Вещь и имя" разрабатывается уже основополагающий принцип этой теории – тезис о том, что имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя, – который созвучен с основным тезисом имеславцев. Характерной особенностью трактовки Лосева сущности имени является ее синтетичность. Она опирается на своеобразно истолкованные и понятые гегелевский диалектический метод и гуссер-лианскую феноменологию, на идеи В. С. Соловьева и неоплатоников. Раскрытие им соотношения сущности и энергии указывает на христианское, православное миропонимание философа. Одним из ключевых понятий философии имени Лосева является символ, трактуемый в

соответствии с античной и шеллингианской традицией как "неразличимое тождество общего и особого, идеального и реального, бесконечного и конечного" (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 20). Так же, как и Булгаков, Лосев считает, что в акте именованья снимается противоположность между субъектом и объектом, познающим и познаваемым. Именованье есть высший принцип проявления первосущности в инобытии, высшая форма диалектического самораскрытия сущности. "Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность, — с тем, чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия". "Имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено... не уничтожено, не хуляется материей. Имя перво-сущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона [небытия]. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени первосущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спастися нам" (Лосев Ф. Философия имени. С. 137, 72). В человеческом слове, согласно Лосеву, происходит общение чистой энергии первоимени с энергией субъекта, познающего. И было бы ошибкой, утверждает он, смешивать человеческую речь, говорение, с первоименем, которое по сути своей символично. "Сущность имени открыта нам... в своих энергиях, и только в них... все, утверждаемое нами о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение символическое... Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось" (Там же. С. 89). Все представители философии имени утверждают наличие некоей "серединой сущности", "места встречи Бога и мира", которое и есть имя и к которому могут быть применены предикаты как Бога, так и мира и которое представляет собой синтез первого и второго, не сводимый ни к первому, ни ко второму. Проблема именованья становится, таким образом, онтологической и гносеологической проблемой, поскольку Имя Божие причастно и миротворению, и богопознанию: через

"серединную сущность" раскрывается первосущность как для объекта (мира), так и для субъекта (познающего). Среди ключевых категорий, с помощью которых Флоренский, Булгаков и Лосев решают проблему онтологизации имени, укоренения его в первосущности, следует отметить не только понятие символа, но и мифологему Софии как "организма имен". Построение философии языка прежде всего в рамках онтологии отличает философию имени от западной лингвистической философии (Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер) и структуралистского подхода к лингвистике.

Философия П.А. Флоренского

Флоренский Павел Александрович (9(21).01.1882, Евлах Елисаветпольской губернии (ныне Азербайджан) – 8.12.1937) – религиозный мыслитель, ученый. Детство Флоренский провел в Тифлисе и Батуме, где его отец, инженер путей сообщения, строил военную Батумо-Ахалцыхскую дорогу. Учился во 2-й Тифлисской классической гимназии вместе с Д. Д. Бурлюком, А. В. Ельчаниновым, Эрном, Л. Б. Розенфельдом (Каменевым). Летом 1899 г. Флоренский пережил духовный кризис, когда ему открылась ограниченность физического знания, результатом чего было возникновение интереса к религии. В это же время зарождается его "математический идеализм", который он характеризовал как "коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию самообнаружении принципов мышления". В связи с этим убеждением у него явилась "потребность построить себе философское миропонимание, опираясь на углубленные основы математического познания" (см.: Богословские труды. 1982. № 23. С. 366). В 1900 г. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета по отделению чистой математики. Большое влияние на него оказал Бугаев, учение которого о прерывности (аритмологию) он обогатил идеями теории множеств Г. Кантора. Его работа "О символах бесконечности" (1904) была первым трудом по теории множеств в России. Свое кандидатское соч. "Об особенностях плоских кривых как местах нарушения ее непрерывности" Флоренский предполагал сделать

частью большой философской работы "Прерывность как элемент Мирозерцания". В синтезе теории множеств Кантора и аритмологии Бугаева он видел универсальный метод решения проблем не только математики, но и др. областей знания ("философско-математический синтез"). При этом точку и число он понимал как живую монаду, "умный первоорганизм". Параллельно с занятиями математикой Флоренский активно участвует в студенческом Историко-филологическом обществе, созданном по инициативе С. Н. Трубецкого, под руководством которого он написал работу "Идея Бога в платоновском государстве", а под руководством Лопатина, возглавлявшего философскую секцию в обществе, – работу "Учение Дж. Ст. Милля об индуктивном происхождении геометрических понятий". В сентябре 1904 г., по совету епископа Антония (Флоренсова), Флоренский поступает в Московскую духовную академию. Написанное по ее окончании кандидатское сочинение "О религиозной истине" легло в основу его магистерской диссертации. В сентябре 1908 г. он был утвержден исполняющим должность доцента академии по кафедре истории философии. В апреле 1911 г. Флоренский был рукоположен ректором академии епископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) в сан диакона, а затем – в сан священника. С 1912 г. он служил в Сергиево-Посадской церкви убежища (приюта) сестер милосердия Красного Креста. За время преподавания в академии (1908-1919) Флоренский создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, философии культуры и культа, кантовской философии, лишь некоторые разделы которых были опубликованы (Пределы гносеологии // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1; Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915; Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917). Оценивая вклад Флоренского в изучение платонизма, Лосев писал, что он дал "концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне". "Новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это учение о лике и магическом имени. Платоновская Идея – выразительна, она имеет определенный живой лик" (Очерки античного символизма и мифологии. 1993. С. 692-693). Живое существо, по Флоренскому, – это

наиболее наглядное проявление идеи. Идея есть монада-единица, но особого рода – "бесконечная единица". Идеи Платона соответствуют имени. "То, что познается, – идея Платона – есть точное соответствие имени, внутреннюю силу которого постигает кудесник в своем волхвовании. И эти полновесные имена так же относятся к обычным именам-кличкам, как идеи Платона – к пустым рассудочным понятиям" (Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Символ. 1984. № 11. С. 191). Таким образом, считал он, идея Платона, единица, заключает в себе силу-субстанцию-слово, формирующее самое бытие вещи. В 1908 г. в сб. "Вопросы религии" (вып. 2) появилась первая редакция книги "Столп и утверждение истины", которая легла в основу магистерской диссертации Флоренского "О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи" (М., 1913. Вып. 1-2). После защиты диссертации в 1914 г. он стал магистром богословия и экстраординарным проф. академии по кафедре истории философии. В этом же году вышел отдельным изданием самый известный его труд "Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи" (М., "Путь"). Свою жизненную задачу Флоренский понимал как проложение путей к будущему цельному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, интуицию и рассудок, богословие и философию, искусство и науку. Отвлеченные построения были ему чужды, и сам он в "Мнимостях в геометрии" (1922) называл свою философию "конкретной метафизикой". Таким образом, Флоренский следует традиции русской философской мысли, выраженной в названии кн. В.С.Соловьева "Критика отвлеченных начал". Существенной проблемой как онтологии, так и теории познания он считал выявление языка символов. Бытие, по Флоренскому, имеет два взаимосвязанных модуса: оно обращено внутрь, сосредоточено и укоренено в своей глубине и вместе с тем являет себя энергетически вовне. Носителями энергий бытия выступают имена и слова. Они суть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, а посему они — символы бытия. "Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа... Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее,

срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю". По Флоренскому, "слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний. Будучи психофизиологическим, слово не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относимо к его, предмета, откровению в нас, как и нас ему и пред ним" (У водоразделов мысли // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 287, 281). Познание переживается Флоренским как брак бытия познающего с бытием познаваемым, как взаимодействие их энергий. Поскольку язык выражает познавательное отношение к миру, он двойствен. Он есть и устойчивая система, и живая деятельность духа. Это напряженное двуединство — условие бытия языка. Флоренский выступал на стороне имеславия, увидев в икоборчестве стремление к разрушению символов, аналогичное икоборчеству, результат влияния позитивизма. Антиномичность (см. антиномизм) Флоренский считал одной из основных характеристик бытия в его нынешнем падшем состоянии. Соответственно антиномично и всякое действие разума. Мир надтреснут, и причина этого — грех и зло. Антиномичность, по мнению Флоренского, преодолевается подвигом веры и любви. "Руководящая тема культурно-исторических воззрений Флоренского, — писал он в Автореферате, — отрицание культуры как единого во времени и пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культур — средневековой и культуры возрожденской". Признаками средневековой культуры как объективного типа, с этой точки зрения, являются целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм (деяния), реализм, синтетичность, аритмология, конкретность и самособранность. Признаками же культуры Возрождения (как субъективного типа) выступают: раздробленность, индивидуализм, логичность,

статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность и поверхностность. Ренессансовая культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к нач. XX в., и теперь можно наблюдать первые ростки культуры нового типа. Собственное мировоззрение Флоренский считал соответствующим в принципе складу мышления XIV-XV вв. русского средневековья. Основным законом мира, полагал Флоренский, является закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания хаоса во всех областях мира. Хаосу противостоит Логос. Средневековая культура, коренящаяся в культе, сознательно борется с человекобожнической культурой Возрождения, несущей в своих глубинах начало хаоса. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, от которого далее следует культура. Флоренский был против представления о культуре как о первичной и самодовлеющей ценности. Для определения подлинной шкалы ценностей необходимо выйти за пределы культуры к ценностям высшим по отношению к ней. Такой ценностью Флоренский полагал религиозный культ как единство трансцендентного и имманентного, чувственного и рационального, духовного и телесного. Флоренский верил в возможность "райской цельности творчества" в любую эпоху и связывал ее с доступной человеку духовной гармонией, что живет в глубинах личности. Вопрос о пространстве он считал одним из основных в искусстве и в миропонимании вообще. Такое представление привело Флоренского к разработке понятий прямой и обратной перспектив как конкретно-исторических типов художественного изображения, соответствующих "возрожденскому" и "средневековому" миропониманию. Соответственно этому в работе "Иконостас" Флоренский рассматривает икону как высший художественный символ духовной реальности, выявляет духовное значение не только художественного образа иконы, но и символику ее вещественных составляющих. Исследуя, какими средствами, непосредственно связанными с мирозерцанием, художник воспроизводит пространственно-временные отношения изображаемого, Флоренский усматривал его задачу — избрать такую организацию пространства-времени, которая объективно

символизировала бы многослойную действительность, преодолевая чувственную видимость, натуралистическую кору случайного, и открывала бы устойчивое, неизменно общезначимое в действительности (Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 70-71). Флоренский – автор оригинальной философской прозы: лирические места произведений "Столп и утверждение истины", "Иконостас", "Философия культа" и др., воспоминаний "Детям моим". Поэтическое творчество Флоренского выражает его переход от "без Бога", через "идеализм" к "православию". Богословские труды Флоренского принадлежат к области христианской философской апологетики. Он разработал систему теодицеи (оправдания Бога) и антроподицеи (оправдания человека). По Флоренскому, теодицея основана на "столпе и утверждении истины", т. е. на Церкви. Антроподицея, решающая вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию, т. е. совершенным и разумным, с наличным его несовершенством и греховностью, развита Флоренским в незавершенной книге "У водоразделов мысли" и во многом связана у Флоренского с проблемами философской антропологии. В характерном для русской религиозной философии представлении о мире как органическом целом, пронизанном Божьим замыслом и силой, коренилось понимание Флоренского Софии Премудрости Божией. Для него София прежде всего есть "начаток и центр искупленной твари", "тварное естество, воспринятое Божественным Словом" (Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 350). Это представление лежало в основе его взглядов на Софию как Церковь в ее земном и небесном аспекте, как Деву Марию, как "идеальной личности человека", т. е. образе Божиим в человеке, как Царстве Божиим, "предсуществующей... запредельной реальности", "миротворческой мысли Божией", "существенной красоте во всей твари" (Там же. С. 329, 333, 351). Вместе с тем Флоренскому была чужда тенденция перенесения своих высказываний по проблемам софиологии из области религиозной философии в церковную догматику. В 1912 г. Флоренский был назначен редактором издававшегося при Московской Духовной Академии

журнала "Богословский вестник", в котором публиковались при сохранении церковности и традиционной академичности многочисленные статьи философского, литературного и математического характера. После Февральской революции 1917 г. Флоренский был отстранен от редактирования "Богословского вестника", а вскоре после Октября была закрыта Московская Духовная Академия. После революции Флоренский продолжал свою проповедническую деятельность (в лекциях, которые он читал в Москве; изданных под названием "Из богословского наследия" (Богословские труды. 1977. Сб. 17). Не прекращалось и его иерейское служение. В октябре 1918 г. он был приглашен в Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Так началась его государственная служба, которую он понимал как служение своему народу, Отечеству. Комиссией было принято, научно описано и спасено огромное историко-художественное духовное богатство Лавры. С мая 1920 г. он участвовал в работе византийской секции Московского института историко-художественных изысканий и музееведения при Российской Академии истории материальной культуры Наркомпроса, а также в организации Русского (ныне Государственного) исторического музея. С 1920 г. Флоренский начал работать на московском заводе "Карболит", а затем перешел на исследовательскую работу в Главэлектро ВСНХ РСФСР. В январе 1921 г. поступил в Карболитную комиссию ВСНХ. В то же время он вел экспериментальные работы в Государственном экспериментальном электротехническом институте, стал заведующим лабораторией испытания материалов института, которую сам создал. В своих сочинениях он продолжал углублять темы богословия и философии. В 1921 г. Флоренский был избран профессором ВХУТЕМАСа по кафедре "Анализ пространственности в художественных произведениях" на печатно-графическом факультете. В это время он сотрудничает с литературно-художественным объединением "Маковец". В церковно-общественной жизни того времени он не участвовал, сохраняя каноническую верность патриарху Тихону, а впоследствии его местоблюстителю митрополиту Сергию. С 1927 г. Флоренский – один из

редакторов "Технической энциклопедии", опубликовал в ней около 150 статей. Летом 1928 г. Флоренский находился в ссылке в Нижнем Новгороде, где работал в радиолaborатории, вернувшись же из ссылки, продолжал работать в ГЭЭИ. Его многочисленные изобретения и открытия в различных областях науки и техники имели важное значение в развитии народного хозяйства. 25 февраля 1933 г. Флоренский был арестован и осужден по ложному обвинению. В г. Сковородино в Забайкалье он работал на мерзлотоведческой станции, а 1 сентября 1934 г. был отправлен в Соловецкий лагерь, где в лаборатории занимался вопросами добычи йода и агар-агара из водорослей. 8 декабря 1937 г. Флоренский был расстрелян.

Философия богоискательства

Богоискательство – религиозно-философское течение, возникшее в нач. XX в. в среде русской либеральной интеллигенции – философов, литераторов, "новоправославных" священников (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков, З. Н. Гиппиус, Минский, Д. В. Философов, А. В. Карташев и др.). Переход к "новому религиозному сознанию" как религиозно-философской основе богоискательства Бердяев связывал с именем Федорова (Русские богоискатели // Духовный кризис интеллигенции. С. 27-38). Корни "богоискания" он усматривал в вечном начале богоискательства русской души, литературы (особенно Тютчева и Достоевского), "всей русской философии" (начиная с Чаадаева, славянофилов и др.). В понимании Бердяева богоискательство как "ночная", сверхрациональная, трансцендентная полоса в истории русского самосознания всегда противостояла "дневной", официально признанной и рациональной. В кон. XIX - нач. XX в. часть русской интеллигенции, названная Булгаковым в сборнике "Вехи" "духовно-аристократической", стала отходить от ценностей демократической ("народопоклоннической") интеллигенции в направлении идеализма, религии, национальной идеи и других духовных ценностей. В 1901 г. в Петербурге во многом благодаря инициативе Мережковского были основаны Религиозно-философские собрания под

председательством будущего патриарха епископа Сергия (Страгородского), на которых светские и церковные богоискатели обсуждали проблемы обновления православия на основе "нового Откровения" и "святой плоти". Подобные же собрания в 1901-1903 гг. происходили в Москве, Киеве, Тифлисе и некоторых других городах. Работы богоискателей печатались в журнале "Новый путь" (СПб., 1903-1904), "Вопросы жизни" (СПб., 1905), "Весы" (М., 1904-1909) и др., а также в сборнике "Проблемы идеализма" (М., 1902), "Вопросы религии" (М., 1906-1908), "Вехи" (М., 1909), "Из глубины"(М., 1918). Среди богоискателей можно выделить два основных направления. Представители первого обращались не только к идеям В.С. Соловьева и Достоевского, но и А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С.Кьеркегора и др. (Мережковский, Бердяев, Розанов, Шестов и др.), а представители второго помимо учения Соловьева активно использовали сочинения отцов Церкви и были ближе к традиционному русскому православию (Флоренский, Булгаков). Если второе направление можно условно назвать "софиологическим" в связи с большим значением, которое приобрела в нем идея Софии (см. Софиология), то первое, как главенствующее, получило множество наименований: "неохристианство", "новое религиозное сознание", "новый идеализм", "мистический реализм", "трансцендентный индивидуализм" и т. д. Мережковский, одним из первых заговоривший о "новом религиозном сознании", рассматривал его как стремление к окончательной победе над смертью (с помощью спасенного и спасающего Христа), к слиянию неба и земли, духа и плоти, Христа и языческого бога (Диониса, Венеры и др.), Христа и Антихриста, к свободной, религиозно-оргастически наполненной жизни. Бердяев подчеркивал "безмерную ценность индивидуальности" и таинственную, религиозную сущность любого творчества. Разгадку смысла личной и мировой жизни, а также стремление построить на основе обновленного христианства "новую культуру" и "новую общественность" он связывал с борьбой против житейского ("хождение в Церковь по праздничным дням и выполнение мертвых обрядов...") и исторического (сатанинские пытки, гонения, срачивание

православия с самодержавием) христианства. "Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства", – писал он (*Sub specie aeternitatis*. С. 347). Интеллигенция, по его мнению, отошла от глубины бытия, от ценностей личности, свободы и творчества, от подлинной русской литературы и философии, от национальных чувств, а народ в революционное время во многом предстал не "богоносцем", а черносотенным или красносотенным "громилой с черной душой". "Без Бога не может жить народ, разлагается человек" (*Духовный кризис интеллигенции*. С. 60). "Неохристианская" религия, по Бердяеву, наследует от католичества — культ, от православия – мистическое созерцание, от протестантизма – свободу совести и личное начало. Конечной общественной целью для Мережковского была богочеловеческая "безгосударственная религиозная общественность", а для Бердяева – теократия как тысячелетнее "непосредственное царство Христа" на земле, которая в политическом отношении близка к анархизму, в экономическом – к социализму, а в мистическом – к религии Бога "любви, свободы и жизни", в которой должны сойтись "все богатства мира, все ценности культуры, вся полнота жизни" (*Новое религиозное сознание и общественность*. С. 205). В годы революции и гражданской войны Бердяев вместе с другими богоискателями создал в Москве Вольную академию духовной культуры, а после изгнания в 1922 г. из России при помощи американской организации YMCA – Религиозно-философскую академию в Берлине (с 1925 г. – в Париже). Он стал редактором религиозно-философского журнала "Путь", участвовал в деятельности издательства YMCA-Press. Софиологи организационно оформились в эмиграции в 1923 г., когда был утвержден устав "Софийского братства", а в 1924 г. начались его заседания. Учредителями выступили Булгаков (глава братства), Вернадский, Зеньковский, Новгородцев, Флоровский. Некоторые члены братства (Ильин, Вернадский, Флоровский) примыкали какое-то время и к евразийству. Вместе с другими религиозными философами софиологи создали Православный богословский институт,

руководили зарубежным русским студенческим христианским движением. С богоискательством в значительной мере связана специфика русской духовной культуры нач. XX в., художественное, философское и богословское творчество многих деятелей "серебряного века".

Философия богостроительства

Богостроительство – религиозно-философское и идеологическое течение, возникшее в русской социал-демократии после революции 1905-1907 гг. В условиях репрессивной политики царизма и распада массовых движений в обществе начали расти настроения бессилия, апатии, пессимизма, усилился (особенно в литературе) интерес к религиозно-нравственным проблемам. Среди либеральной интеллигенции (не без влияния западного мистицизма и декадентства) распространилось богоискательство – стремление обосновать новые религиозные ценности, среди церковных деятелей – реформационные чаяния. Это был своего рода протест против официального, "окаменевшего" православия и одновременно желание укрепить религию и авторитет Церкви, подорванные из-за ее связи с государством. Интерес к религии усилился и в рабочих слоях, и среди социал-демократов, многие из которых попытались по-новому осмыслить социалистические идеалы и общественные движения, придав им религиозную окраску. Вчерашние революционеры и атеисты, замечает современник, начали "стекаться на заседания религиозно-философского общества", чтобы обсуждать вопросы о социальной значимости религии и Церкви с богоискателями. Но в отличие от последних они попытались обосновать богостроительство, подразумевая под этим создание ("творческое строительство", ибо "богов не ищут, их создают") новых сверхиндивидуальных объектов религиозного "поклонения" и преобразования одновременно. Таковы, по мнению богостроителей, (Базаров, Луначарский, Юшкевич и др.), вполне рационально толкуемые марксизмом "природа-космос", "труд", "техника", "коллектив", "творчество". М. Горький, разделявший в этот период идеи богостроительства ("Исповедь", 1908), ст. "О цинизме" (1908), закончил

словами: "...религией человечества должна быть прекрасная и трагическая история его подвигов и страданий... в борьбе за свободу духа и за власть над силами природы!" Больше всех писавший о "богостроительстве" Луначарский увидел в теории научного социализма "пятую великую религию, формулированную иудейством" (Религия и социализм. Ч. 1. 1908. С. 145). Первые четыре – иудаизм и вышедшие из него христианство, ислам и пантеизм Спинозы. В учении Маркса ("пятой религии") уже "нет и не может возникнуть никаких трансцендентных представлений" (Там же). Это "религия без бога", т. е. религиозный атеизм. Согласно богостроительству, суть всякой религии заключается в ценностной ориентации, в снятии противоречия между идеалом и действительностью. Этому лучше всего удовлетворяет Марксова теория социализма, которая становится "высшей формой религиозности". Таким образом, социализм – "религия труда", активизма, основанная не на мистических началах, а на реализме "чистого опыта" (центральное понятие философии Р. Авенариуса). Отбросив "ветхий плащ старого материализма" (Луначарский), богостроители опирались на эмпириокритицизм, "на философию коллективизма" Богданова с ее идеей организации опыта. В качестве "организующих" они рассматривали и религиозные понятия (бог, вера, чудо и др.). Они полагали, что в религиозной оболочке марксистский социализм в России будет легче усваиваться массами, особенно крестьянами. Для пропаганды своих взглядов представители богостроительства и эмпириокритицизма организовали в 1909 г. на о. Капри школу для рабочих социал-демократов. обстоятельный социальный и гносеологический анализ эклектической концепции богостроителей с диалектико-материалистической точки зрения дан в работах Ленина и Плеханова. Позднее "создание своеобразной философской теории, так называемого "богостроительства", Луначарский назвал своим "самым ложным шагом" и признал справедливость этого критического анализа (К вопросу о философской дискуссии 1908—1910 гг. // Литературное наследство. Т. 82. 1970. С. 497). Уже к началу 1-й мировой войны богостроительство как течение перестало существовать.

Философия протоиерея С.Н. Булгакова

Булгаков Сергей Николаевич (16(28).06.1871, Ливны Орловской губернии – 13.07.1944, Париж) – экономист, философ, богослов, публицист и общественный деятель. Родился в семье священника. В 1881 г. поступил в Ливенское духовное училище, а в 1884 г. – в Орловскую духовную семинарию. В 1890 г. поступил на юридический факультет Московского ун-та, по окончании которого был оставлен при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к профессорскому званию. В 1895 г. преподает политическую экономию в Московском техническом училище. В 1897 г. выходит его первый значительный труд "О рынках при капиталистическом производстве", написанный с позиций так называемого "легального марксизма". В 1898 г. Булгаков сдал магистерский экзамен и был направлен в двухлетнюю заграничную командировку (Германия, Франция, Англия). Здесь он написал свою магистерскую диссертацию "Капитализм и земледелие" (Спб., 1900. Т. 1-2), глубоко изучил немецкую классическую философию, особенно И. Канта и Ф.Й. Шеллинга. В эти же годы он знакомится с ведущими германскими социал-демократами: К. Каутским, А. Бебелем, В. Адлером и др. Плеханов оценивает его как "надежду русского марксизма". По возвращении Булгакова в Россию, приблизительно с 1901 г., начинается его постепенный переход к идеализму, что выразилось сначала в его участии в сборнике "Проблемы идеализма" (М., 1902; ст. "Основные проблемы теории прогресса") и затем явно обозначилось в книге "От марксизма к идеализму" (СПб., 1903). С 1901 г., защитив магистерскую диссертацию, Булгаков живет в Киеве, где избирается ординарным проф. политической экономии Киевского политехнического института и приват-доцентом Киевского университета. Тогда же начинается его лекторская деятельность, принесшая ему вскоре широкую известность. В августе 1903 г. он принял участие в нелегальном съезде, на котором было положено начало "Союзу освобождения" (будущему ядру партии кадетов), с 1904 г. вместе с Бердяевым редактирует журн. "Новый путь" и "Вопросы жизни". Революция 1905 г. привела его к окончательному разочарованию в идеях марксизма и

социализма (относительную правоту последнего он, впрочем, никогда не отрицал, считая социализм как бы социально-политическим "минимумом" христианской политики). В 1906 г. Булгаков участвовал в создании Союза христианской политики, а в 1907 г. был избран депутатом во II Государственную думу от Орловской губ. как беспартийный "христианский социалист". В 1906 г. Булгаков переезжает в Москву, где становится приват-доцентом Московского университета, а в 1907 г. – и профессором политической экономии Московского коммерческого института. Начиная с 1907 г. в творчестве Булгакова заметно возрастает и затем начинает преобладать религиозно-философская проблематика. В 1909 г. он принял участие в сборнике "Вехи" (ст. "Героизм и подвижничество"), в 1911 г. в изд-ве "Путь", в организации и работе которого Булгаков играл заметную роль, выходит его сборник "Два града" (в 2-х тт.). В 1912 г. публикуется первая монография Булгакова "Философия хозяйства" (с подзаголовком "Часть первая. Мир как хозяйство"), в которой вся проблематика политической экономии и социальной философии марксизма подвергнута коренной переработке с позиций религиозной философии. В том же году Булгаков защитил ее как докторскую диссертацию. Публикуя первую часть "Философии хозяйства", издательство "Путь" объявило, что готовится к печати вторая ее часть – "Оправдание хозяйства (этика и эсхатология)", но в ходе работы замысел этот существенно изменился, и в итоге в 1917 г. Булгаков издал книгу "Свет невечерний. Созерцания и умозрения", которую считал фактическим продолжением и завершением "Философии хозяйства". Она является своеобразным итогом всего предыдущего периода философского развития Булгакова, предельной точкой эволюции его мировоззрения в рамках религиозной философии. Дальнейший шаг этой эволюции – принятие сана священника летом 1918 г. (чему предшествовало активное и плодотворное участие Булгакова в работе Всероссийского Поместного собора, восстановившего патриаршество) – был для него вполне последователен и естествен. В 1918 г. Булгаков уехал из Москвы в Крым, где находилась его семья и откуда он в конце 1922 г. был

выслан в Турцию по решению Советского правительства. За 4 года пребывания в Крыму Булгаков написал ряд философских трудов, изданных уже после его смерти: "Философия имени", "Трагедия философии" и др. На этом период собственно философского творчества Булгакова заканчивается. С мая 1923 до лета 1925 г. Булгаков был профессором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института в Праге и затем окончательно обосновался в Париже, где был профессором богословия и деканом Православного богословского института. С 1925 по 1938 гг. Булгаков совершает ряд поездок по странам Европы и Америки. Богословское наследие о. Сергия весьма обширно: "Св. Петр и Иоанн", "Купина неопалимая", "Апокалипсис Иоанна", "Православие", трилогия "Агнец Божий", "Невеста Агнца", "Утешитель" и др. Правда, и как богослов Булгаков весьма философичен и даже "социологичен", о чем свидетельствуют такие его статьи, как "Душа социализма" (Новый град. 1931. № 1; 1932. № 3; 1933. № 7), "Нации и человечество" (Там же. 1934. № 8), "Православие и социализм" (Путь. 1930. № 20), небольшая брошюра "Христианская социология" (Париж, 1927) и опубликованная посмертно книга "Христианство и еврейский вопрос". Значительную роль в жизни о. Сергия занимала и его экуменическая деятельность, которая не получила в церковно-православных кругах однозначной оценки (как, впрочем, и все его богословское творчество). Мироззрение Булгакова, если учесть к тому же его переход "от марксизма к идеализму", не укладывается в единую формулу. Большинство исследователей выделяют 3 этапа его творческой эволюции: легальный марксизм (1896-1900), религиозная философия (1901-1918), богословие (с 1919). Эволюция взглядов Булгакова на протяжении всей его жизни была органической и никогда не содержала в себе ни малейшей доли того, что принято называть "ренегатством". Л. А. Зандер насчитывает 4 "личностных фактора", которые придают Булгакову облик чисто "русского мыслителя": 1) почвенность, 2) эсхатологичность, 3) необычайную способность к философскому и богословскому синтезу, 4) чисто русское стремление доходить во всем до конца (Зандер Л. А. Бог и Мир. Париж,

1948. Т. 1. С. 11-12). На первом (марксистском) этапе творчества Булгакова эти черты сказались следующим образом. Подвергнув анализу идеи К. Маркса о конечных судьбах человечества – прежде всего идею прогресса и Zukunftstaat'a (государства будущего), – Булгаков пришел к убеждению о невозможности социологического обоснования глобальных закономерностей общественного развития. В самой попытке установить такого рода закономерности он усмотрел элементы утопизма и "богоборчества", причем последнее он считал основным движущим мотивом марксизма и вообще социализма. Что касается перспектив развития капитализма в России, то, не отрицая таковых, Булгаков подчеркивал, что и капиталистическая Россия должна для сохранения своей национальной специфики остаться страной по преимуществу аграрной и крестьянской. На втором этапе творческого пути в центре внимания Булгаков оказались все те проблемы, которые, по его мнению, не получили в марксизме адекватного развития. Главным сочинением этого этапа следует считать "Философию хозяйства", в которой помимо ответа на основной ее вопрос, сформулированный по-кантовски: "Как возможно хозяйство?", Булгаков дал свое понимание природы философского и научного знания. В этой же книге он впервые в развернутой форме изложил свой вариант социологии – учения, которое в полном объеме не осмыслено и не оценено до сих пор. Считая, что исторический материализм, в котором с наибольшей силой воплотился дух современного экономизма, не может быть просто отвергнут, а должен быть "положительно превзойден", Булгаков попытался построить собственную философскую систему, соединив достижения немецкой классической философии (преимущественно гносеологизм) с традиционным русским (в духе христианизированного Платона) онтологизмом. Многие критики справедливо усматривали в "немецкой" терминологии Булгакова лишь своего рода философическое "коккетство", совершенно ему чуждое. Однако это не совсем так. Хотя синтез в целом и не получился, он помог Булгакову преодолеть гегелевскую и марксову диалектику, которая так или иначе приводила к торжеству "историцизма" (если воспользоваться термином К. Поппера).

Крайности гносеологизма и онтологизма, по Булгакову, преодолимы с помощью понятия Софии, которую в самом первом приближении можно истолковать как предвечный замысел Божий о мире и человеке. Именно понятие Софии позволяет Булгакову считать себя "религиозным материалистом", избегающим гипостазирования общих понятий с "изобретением" места обитания идей ("умного места" Платона) и того "размывания" физической (или материальной) субстанции мира, которое зачастую происходит в рамках идеалистической гносеологии (особенно в ее неокантианском варианте). Кроме того, с помощью понятия Софии Булгаков пытается установить непрерывную иерархию сущностей от Бога до человека и тем самым преодолеть (до известной степени) разрыв между Творцом и тварью, характерный, например, для протестантской либеральной теологии. Следующая книга Булгакова – "Свет невечерний" – посвящена решению тех философско-богословских проблем, которые в "Философии хозяйства" были лишь сформулированы и поставлены. Эту книгу вместе с "Тихими думами" (М., 1918) можно считать последним философским произведением Булгакова, после которого начинается богословский период его творчества. Еще в Крыму в 1918 - 1922 гг. Булгаков написал несколько философских произведений (изданных посмертно), в которых богословие и философия так тесно переплетены, что трудно однозначно решить вопрос о том, с каких именно позиций они написаны. Это "Философия имени" (Париж, 1953), "Трагедия философии" (М., 1993; нем. перевод: Дармштадт, 1927), философские диалоги "У стен Херсониса" (Символ. Париж, 1993. № 25). Особый интерес представляет "Трагедия философии", в которой Булгаков обосновывает тщетность усилий человеческого разума построить всеобъемлющую философскую систему. Начиная с 1922 - 1923 гг. творчество Булгакова носит преимущественно богословский характер. Его софиологические идеи были оценены с точки зрения православной ортодоксии как еретический уклон и попытка ввести четвертую ипостась. Экуменическая деятельность о. Сергия, которой он уделял много сил во время своего пастырского служения, в некоторых ее аспектах расценивается как

"либеральная". К своеобразным чертам Булгакова-мыслителя на всех этапах его творческой эволюции можно отнести "социологизм" его мышления (несмотря на то, что в его "Философии хозяйства" имеется довольно сильная критика "социологического разума"). Проект "христианской социологии", вынашиваемый Булгаковым всю жизнь, в полном объеме не был реализован, но принес свои плоды в разработках конкретных социальных проблем, которыми он занимался на протяжении всей жизни. К числу таких проблем относится "национальный вопрос", природа общества (Булгаков вплотную подошел к проблеме "социального тела", активно обсуждаемой в XX в.). Значительное место в философском наследии Булгакова занимают статьи, посвященные анализу творчества русских мыслителей и писателей: В.С.Соловьева, Федорова, Достоевского, Толстого, Пушкина и других.

Философия С.А. Левицкого

Левицкий Сергей Александрович (15. 03. 1908, Либава – 24. 09. 1983, Вашингтон) – философ, писатель, публицист и литературовед. Родился в семье офицера российского флота. После революции вместе с родителями оказался за пределами России в Прибалтике. Окончил Карлов университет в Праге, где учился под руководством Н.О. Лосского. В 1941 г. получил степень доктора философии за диссертацию "Свобода и познание". В годы 2-й мировой войны Левицкий вступил в ряды Национально-трудового союза (НТС) – организации российских солидаристов, которая в оккупированной немцами Европе работала в подполье. После войны в числе перемещенных лиц он оказался в Германии, где в 1947 г. в изд-ве "Посев" вышел его первый большой труд "Основы органического мировоззрения". В 1950 г. переселился в США, где сначала работал преподавателем русского языка, а затем редактором на радиостанции "Свобода". В 1958 г. в Германии издательством "Посев" была выпущена его книга "Трагедия свободы" (2-е фототипическое изд., 1984), предисловие к которой написал Лосский, оценивший Левицкого как "достойного преемника той линии философии, начало которой положил Со-

ловьев". С 1965 по 1974 гг. Левицкий преподавал русскую литературу и философию в университете Джорджтауна, а по выходе на пенсию много работал в области истории русской философской и общественной мысли до конца своей жизни. На Западе Левицкого считают одним из главных идеологов русского "солидаризма" – направления социально-философской мысли, лежащего в основе политической программы НТС, но не укладывающегося лишь в эти рамки. Начатки солидаристского мышления можно найти не только у В. С. Соловьева, но и у Хомякова и Киреевского, народников, в мироощущении земских деятелей и "почвенников" конца прошлого и начала нынешнего века. Бесспорно, философия Соловьева немало дала Левицкому. Но он принимает ее главным образом в рамках того развития, которое было придано ей С. Н. и Е. Н. Трубецкими и Франком. Взгляды этих мыслителей он своеобразно сочетает с персонализмом Лосского. Подчеркивая важность проблемы солидарности, Левицкий писал: "Утверждение солидарности в качестве первичного фактора развития может вызвать возражения в форме указания на мощную роль факторов борьбы. Борьба за существование является как будто основным феноменом как природного, так и социального мира. "Война есть отец и царь всех вещей", – говорит Гераклит. "Противоречие есть душа развития", – вторит ему Гегель. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений – дарвинизма в биологии и марксизма в социологии, и нужно без обиняков признать, что в нем есть значительная доля истины. Ограничению подлежит лишь абсолютизация фактов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо не они, сами по себе взятые, являются основными силами развития" (Редлих Р. (сост.). С. А. Левицкий — философ-солидарист. С. 16). По его мнению, "борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот", ибо "предполагает включенность обеих борющихся сторон в некое объединяющее их единство". Если, например, классовая борьба приобретает "антагонистический" характер, обществу грозит опасность превратиться из "органического целого" в "механический агрегат", что означает его самоуничтожение, или сведение вы-

сших социальных законов к низшим, биологическим, вытеснение первых последними. Социальное бытие, считает Левицкий, есть особая область бытия. Подобно душевной жизни, оно невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Но социальное бытие нельзя сводить к бытию психическому, хотя в нем есть своя психическая сторона, ибо здесь мы имеем дело со взаимодействием не только личностей, но и общественных групп. Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют многочисленные и многообразные факторы, начиная от факторов чисто механических, биологических, психологических, собственно социальных и кончая духовными. Отсюда научная социология может основываться лишь на плюрализме факторов, но при этом должна руководствоваться стремлением понять социальную жизнь прежде всего из нее самой, т. е. из факторов собственно социальных (из социальных актов и их проводников). Рассматривая взаимоотношения общества и личности, Левицкий пишет: "Личность органически включена в общество, как в органическое целое объемлющего порядка, подчиняя часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности не полно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношение взаимодополнения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь в порядке компромисса. Если, с одной стороны, личность есть часть общества, то в более глубоком смысле общество есть часть личности" (Там же. С. 32). Нельзя не обратить внимание при этом на своеобразное понимание свободы и той социально-философской призмы, через которую он рассматривает все остальные проблемы. В книге "Трагедия свободы" он усматривает в ней "шанс и риск творческого пути человечества" и подробно исследует основные ее "составляющие": свободу действия, свободу выбора, свободу хотения. Свобода, по Левицкому, неотъемлемый атрибут как человеческой личности, определяющий внутреннюю природу ее "я", ее сущность, так и бытия вообще. Но если понимать свободу лишь в негативном смысле, как абсолютное отсутствие детерминизма, то необходимо признать, – пишет Левицкий, – что никакое част-

ное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым. При таком понимании свободы "перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же свобода присуща небытию" (Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1958. С. 123). Остается, по словам Левицкий, "только один путь": найти то, что общее бытию и небытию. Этим общим может быть лишь возможность. Вслед за Соловьевым он очерчивает сферу свободы категорией сущего, а не категорией бытия. "Свобода, – пишет Левицкий, – лежит в сущем, а не в бытии. Бытие свободно лишь поскольку оно "может быть иным", то есть свобода предшествует бытию" (Там же. С.125). Большое место в наследии Левицкого занимает анализ творчества и отдельных произведений русских писателей. Одна из самых обширных глав в "Очерках истории русской философской и общественной мысли" (Франкфурт-на-Майне, 1968) посвящена Достоевскому, в котором Левицкий усматривает "залог оправдания и возрождения русской культуры" (с. 129). Главная проблема Достоевского есть и главная проблема русской философии: проблема добра и зла. Достоевского и Соловьева, по его мнению, объединяла прежде всего приверженность христианскому миропониманию в период, когда большинство русской интеллигенции переживало увлечение материализмом и атеизмом. Из писателей XX в. внимание Левицкого привлекали А. Белый и Б. Пастернак. Рассматривая первого как "наиболее спорную и сумбурную фигуру русской литературы XX в", он вместе с тем отмечал, что "...его творчество и его жизненный путь долго будут еще являться предметом изучения для историков, литераторов, философов. А. Белый – незабываем. Если его трудно любить, то нельзя не ценить и не помнить его" (Грани. 1965. №59. С. 167). Что касается Пастернака, то Левицкий считал его творчество подтверждением правильности того направления, в котором развивалась русская философия и вообще вся русская мысль с конца XIX в. "Путь Пастернака, – по словам Левицкого, – от поэта, словесного

виртуоза, от чистого искусства – к искусству религиозному" (Мосты. 1959. №2. С. 229).

Философия Льва Шестова

Шестов Лев (псевд. Льва Исааковича (Иегуды Лейба) Шварцмана) (31.01(12.02). 1866, Киев – 20.11.1938, Париж) – философ и литературовед. Родился в семье крупного коммерсанта-мануфактурщика, учился в киевской гимназии, затем на физико-математическом факультете Московского университета. Перевелся на юридический факультет Киевского университета и окончил его в 1889 г. Диссертацию Шестова по рабочему законодательству в России цензура к защите не допустила. С 1895 по 1914 гг. живет преимущественно в Швейцарии, но бывает и в России, участвуя в деятельности Религиозно-философских собраний в Петербурге, Москве и Киеве. Первая книга Шестова "Шекспир и его критик Брандес" вышла в 1898 г. После этого появляется ряд произведений, из которых особенно значимы "Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше" (1900), "Достоевский и Ницше" (1903) и "Апофеоз беспочвенности" (1905). В начале 1-й мировой войны Шестов возвращается в Москву. Октябрь 1917 г. он не принимает и характеризует власть большевиков (см.: Что такое большевизм. Берлин, 1920) как небывало реакционный и обманывающий народ деспотизм. С 1918 г. – в Киеве; в 1919 г. Ш. становится эмигрантом. С 1920 г. – в Женеве, с 1921 г. – в Париже (Кламар), позднее и до конца жизни – пригород Парижа Булонь. В эмиграции опубликованы наиболее значительные работы Шестова — "Potestas clavium" ("Власть ключей", Берлин, 1923; написана в 1915), "На весах Иова («Странствования по душам», Париж, 1929), а также изданные в Париже после смерти Ш. "Киргегард и экзистенциальная философия («Глас вопиющего в пустыне», 1939), "Афины и Иерусалим" (1938), "Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи" (1964), "Sola fide – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь" (1966; написана в 1911-1914 гг.). За рубежом философ знакомится с Э. Гуссерлем, порекомендовавшим ему сочинения духовного "двойника" Шестова – С.

Кьеркегора, с М. Хайдеггером (возможно, работа Хайдеггера "Что такое метафизика?" (1929) явилась следствием их беседы), с М. Шелером, А. Жидом и др. Он читает курс по русской религиозной философии в Сорбонне, выступает с лекциями по французскому радио, печатается в журналах. Хотя у Шестова преобладала идейная (но не душевная) отстраненность от национальной, от общезначимой религиозной и прочей социальной проблематики, события 30-х гг., связанные с утверждением фашистского режима в Германии, войной в Испании, со "злостью, охватившей мир" (Бердяев), ускорили, вероятно, его смерть и явились одной из причин смягчения его антирационализма (разум способен защитить человека от "зверского, животного произвола") и почти отрицательного отношения к любви и добру (сожаление Шестова по поводу исповедования любимым им Ницше "беспощадной жестокости к ближним"). Поэтому можно выделить менее разумеборческий и более христианский последний период творчества Шестова – 30-е гг. В жизни же Шестов неизменно оставался и "беспросветно умным" (Розанов), и "бездонно сердечным" (А. М. Ремизов). Первые его увлечения и первый малозначительный период творчества (до 1895) в соответствии с духом времени были связаны с социально-экономическими вопросами. Второй период (1895-1911) можно определить как радикальный антропоцентрический поворот к философии жизни и своеобразному богоискательству. Причем речь шла не о христианском Боге (для него Бог добра – это "бог" с маленькой буквы), а о Боге Ветхого Завета, который "выше сострадания, выше добра". В 1911 г. Шестов начинает работу над кн. "Sola fide – Только верою", в которой определяющим было обращение к тайнам библейской веры. Название книги связано со своеобразным переводом М. Лютером ("только верою") изречения ап. Павла – "человек оправдывается верою". На религиозно-экзистенциальный перелом в творчестве Шестова указывает и понимание смысла грехопадения: если в 1910 г. оно трактовалось как начало творческого сотрудничества человека (Адама) и Бога, то позднее – как выбор по дьяволу (змею), выбор ограниченного человеческого разума вместо выбора по Богу, выбора веры. Однако для

Шестова всегда оставалась ценной и скептическая установка ("и даже бытие Бога еще, быть может, не решено"), что позволяет сделать вывод о наличии у него двух основных взаимосвязанных установок – скептической и религиозной. Причем, судя по воспоминаниям Б. Шлецера, Шестов считал, что не верит в нем "именно худшее". Это "худшее" – беспощадный скептический реализм – уживалось с ожиданием и ощущением чуда, со страстной религиозностью. Третий период творчества (с 1911 до нач. 30-х гг.) – религиозно-экзистенциальный, или "библейский", четвертый заключительный – 30-е гг. Можно принять и более простое деление творчества Шестова – на период философии жизни и богоискательства (до 1911) и религиозно-экзистенциальный. Для третьего периода был характерен усиливающийся теоцентризм в сочетании с антропоцентризмом, причем богу Канта, Гегеля и др. ("замаскированному безбожию") и богу католиков ("гнусному идолу") Шестов противопоставляет "живого Бога Библии", связываемого с абсурдом (однако добрый произвол преобладает), с "ужасной тьмой" и "акосмией". Бога Шестов называет различно: "бог", "боги", "Творец", "демиург", "Бог", "божество", "живая и боязливая истина" и т. д. В Библии им отвергается все разумное, все законы, включая 10 заповедей Моисея и Нагорную проповедь Христа (и поэтому учение Шестова можно связывать и с антииудаизмом и антихристианством). Признается же все иррациональное, чудесное, защищающее "живую жизнь". Таким же было отношение философа к православию. Вера, в понимании Шестова, – вне общего, вне разума, вне священника, вне церкви, даже в главном вне Библии. Она не посюстороння, а потустороння, она там, где уже безумие, изначальная Божественная свобода и переход от видимого к невидимому миру. Она есть абсолютно неразумная и безосновная личная встреча с Богом избранного им человека, открывающая "невозможные" возможности. Вера, в понимании Шестова, обладает сверхъестественной онтологической силой – творит чудеса, уничтожает зло. "Вера Священного Писания определяет и формирует бытие". Главным врагом Шестова был, в конечном счете, не земной разум, науки, разумная культура, не земное

"немошное" добро, не любовь, гармония, свет, а мировое зло в различных проявлениях – от чудовищного факта в истории (отравление Сократа, сожжение еретиков) до несвободы и безнадежности существования человека в мире необходимости или ничто. Поэтому он искал "новое измерение мышления", открывающее "путь к Творцу", и находил его в вере и во "введенном в мышление своеволии". По мнению Шестова, дикое своеволие "подпольного человека" Достоевского, сумевшего разбудить сверхэмпирический "иррациональный остаток" своей души, или "звериное рычание" бунтующего библейского Иова только и ведут к истокам и корням жизни. Новое или "иное измерение мышления", в понимании Шестова, – это состояние, когда "в душах зашевелится первозданный хаос", вырвутся "бесчисленные самости... с их неутоленными желаниями, неутешными скорбями", иными словами, он предполагает пробуждение глубочайших витальных сил человека, дерзновенности и неслыханной свободы. Это пробуждение, согласно Шестову, чрезвычайно трудно даже для гениальных избранников (Плотина, М. Лютера) и означает разрыв с общим, с эмпирическим миром, с собой как обычным человеком; "самое важное" приходит "вдруг" и помимо расчетов и воли человека. Люди претерпевают мучения, ужас, совершают злые, аморальные поступки, проходят через ужасную тьму и погибель (Федотов говорил о "жестоком чистилище" Шестова), но к последнему озарению и свету. В целом у Шестова по всем основным философским проблемам преобладают антиаполлонические начала и трагическая экзистенциальность. На экзистенциализм Шестова указывает также выделение подлинных ("демонических", сверхэмпирических) и неподлинных ("обывательских") периодов жизни людей, их уровней бытия и мышления, истин, связанных с действием в человеке соответственно "центробежной" силы, влекущей к "Небу", к безумию и смерти, и "центростремительной" силы, влекущей к "Земле". Понятие "экзистенциальный" у Шестова означало "глубинно индивидуальный", "иррационально-религиозный", причем тесно связанный с "живой жизнью" стремящегося к Богу эмпирического человека. Экзистенциальная философия, по Шестову, – это

философия жизни в сочетании с философией веры или философией абсурда, т. е. произвола как Бога, так и человека, избранного Богом. И она направлена, в отличие от философии безнадежного земного абсурда А. Камю, именно против земного абсурда. По его мнению, то, что для Афин (греч. мудрость, согласие с необходимостью) – безумие, то для Иерусалима (библейское откровение, чудесное в Библии) – мудрость, и наоборот. Судьбы человеческие, в понимании Шестова, "решаются на весах Иова, а не на весах умозрения". Защита "суверенных" прав человека, его души, его "своеволия", бунта, дерзновения приводит Шестова к противоречиям не только в онтологии – оценке и понимании Библии, Бога, мира (приоритет чудесного, иррационального, загадочного, "темной" стороны), но и в гносеологии – в "разумном измерении мышления" видится (за исключением его некоторой ценности для обычной жизни) только отрицательное: принуждение к разумным истинам, усреднение и обобщение неповторимых живых явлений, бездуховность и бесчеловечность, интегрирование человека в мир Ничто. Разум "утешит громы и подавит вопли" (Бога, бунтующего Иова), а "знание отравит человеку радость бытия и, через отвратительные и страшные испытания, подведет к порогу небытия". В своей борьбе с "несоразмерными претензиями" разума Шестов не замечал сложности природы и уровней разума, знания. Противоречива и этика Шестова, высокогуманная по высшему счету и имморалистическая по счету земному. Противоречива также антропология Шестова, главным в которой является деление людей на "живых", или "произошедших от согрешившего Адама", и "посредственных", или "произошедших от внегрешной обезьяны". Первые – существа с качественно иным зрением ("вторым зрением"), волей (к утраченному раю), верой (в то, что они от Бога), жизнью (дерзновенной), возможностью спасения, а последние – "нечестивы" и даже достойны смерти. В заключительном периоде творчества это деление принимает более гуманный характер – люди от "безгрешного Адама", с божественной душой райского человека, и люди от "согрешившего Адама", с живой человеческой душой. Наряду с этим у Шестова наблюдается менее заметное вначале и

усиливающееся к концу творчества отрицание деления людей на первых и последних и признание за каждым человеком особой "миссии" в мире. Радикализм, свойственный многим идеям Шестова, в его антропологии особенно проявляется в абсолютизации человеческой индивидуальности: "метафизические" (т. е. сверхъестественные, духовные) судьбы людей столь различны, что меньше различий между человеком и "кочаном капусты" или "скалой", чем между отдельными людьми. Шестов предполагает множественность бесконечно неповторимых людей, происходящих из множественности совершенно различных миров, вероятно и "иных", т. е. сверхъестественных, миров. Радикален Шестов и в своем выборе "максимума метафизики", предполагающего совершенно особые философские способности, а также вечную непроницаемость и бездонную чудесность мира, человека и Бога. "Метафизик", как существо "иных миров", способен прорваться сквозь "щели бытия". Необходимые элементы философствования, согласно Шестову, – это парадокс, бесосновное суждение, невиданный скепсис. И такое философствование, по мысли Бердяева, было для Шестова "делом жизни и смерти", т. е. предельно серьезной личной борьбой за приближение к "последним тайнам" человека, мира и Бога. При этом Шестов не боялся проявить чрезмерную субъективность толкования учений (напр., умаление христианских идей Достоевского и Толстого), внимание ко всякого рода "глупости", "ненужному", "ужасному", как и З. Фрейд (но у Шестова это "ненужное" ведет к Богу). Философ избрал асистемное, афористическое философствование, проникнутое духом глубочайшего парадоксального вопрошания. Хотя у него есть и достаточно логически стройные произведения, например "Афины и Иерусалим". Значительное место в философии Шестова занимает своеобразная интерпретация процесса и смысла первого грехопадения – оно оказывается истоком страданий и неистинности человека, ложных ценностей (разума, общей морали и т. д.), мирового зла. Смысл грехопадения составил основу онтологии, антропологии, частично и гносеологии, этики Шестова. И хотя тайна грехопадения, согласно Шестову, является

"величайшей" и непознаваемой, тем не менее философ объясняет ее как спровоцированное дьяволом (Змеем) отпадение от Бога. Дьявол внушил абсолютно свободным и мудрым райским людям беспричинный страх перед "пустым небытием", разрастающимся вследствие этого, покоряющим все сущее и даже способным соперничать с Творцом. Человек утрачивает все божественные качества (в т. ч. и всемогущество) и приобретает все человеческое. Ничто же, ставшее могущественным Нечто, воплощается в виде Необходимости (любых закономерностей), Этического (замены райского добра на "наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло"), Вечности (необратимости и бессмысленности времени). Главные причины грехопадения, по Шестову, – это влияние Змея, действие Ничто, желание человека жить "своим умом" и особенно – знание как проявление человеческого разума. Выбор знания, согласно Шестову, – выбор дьявольский, греховный, ведущий к искажению души и жизни "разумного" человека, к утверждению в мире зла. Поэтому "живой" человек стремится к "безумию", на "окраины" жизни, к сверхъестественной мудрости, свободе и могуществу. "Разумного" человека, не борющегося за невозможное, Шестов понимает очень широко – от обывателя до христианского мистика. "Живой" человек – это и Орфей, спускающийся в Аид, и Иов, добывающийся "повторения", и Толстой, созидающий новые миры. Именно им доверена, по Шестову, борьба за благое и радикальное преобразование мира и человека в направлении первоизданной райской чистоты, свободы, мудрости и добра, за претворение "своеволия в истину". Мистика Шестова противостояла идеям "Афин" – идеям материализма, атеизма, рационализма, позитивизма, гедонизма и др. Он хотел, как пророки и апостолы, как Ницше и Достоевский, участвовать в вечной борьбе "о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной", причем величайших, соизмеримых с правами и ролью Творца. А этим Хозяином мира, Хозяином над законами, стоявшим рядом с Творцом, был безгрешный Адам. И вернуть человеку всемогущество и свободу может только вера. Шестов продолжил ту линию в истории философии и богословия, которая представлена

Тертуллианом, М. Лютером, С. Кьеркегором, Достоевским, Ф. Ницше и в которой он подчеркивал религиозно-иррационалистические мотивы. Многозначность и адогматичность его идей привели к заметному их непониманию у философов. Так, Булгаков говорил о "плоскостном" восприятии у Шестова, Бердяев – о неясности отношения Шестова к человеку (защищает или "восстает против человека"). И его влияние на других мыслителей было скорее, по определению Ж. К. Маркадэ, "подземным" – на творчество А. Мальро, Ж. Батая, И. Боннефуа, на А. Камю, который спорил с Шестовым в "Эссе об абсурде". Э. Ионеско видел в Шестове "великого забытого мыслителя" и своего учителя. Одна из наиболее удачных оценок творчества Шестова принадлежит Г. В. Адамовичу, говорившему о неисчерпаемости его книг и о невозможности ответов на его вопросы, под которыми "хаос шевелится".

Глава 6. Философия духовных академий XVII – нач. XX вв.

Условно русскую религиозную философию делят на две группы учений:

- 1) духовно-академическое философствование;
- 2) философское творчество философов-профессионалов и русских писателей.

Общее у этих двух направлений то, что они появились в нач. XVIII в. результате знакомства с достижениями западной философии, в частности, философии Декарта, Христиана Вольфа и Баумайстера. В XIX в. большое влияние на русскую философскую традицию оказали учения Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Ко второму направлению русской религиозной философии относят творчество таких мыслителей и писателей, как: Т.С. Сковорода, П.Д. Юркевич, русские шеллингианцы: Велланский, Галич и др., П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков и создатель новой оригинальной системы русской религиозной философии В.С. Соловьев, сторонниками которого были Е.Н. Трубецкой, свящ. П. Флоренский, свящ. С.П. Булгаков, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, В.П. Вышеславцев и многие другие мыслители.

В нач. XIX в. в России были сформированы четыре духовных академии: в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани. Киевская и Московская академии имели более чем вековую предысторию, восходящую ко второй пол. XVII в., так называемая славяно-греко-латинская академия. Здесь осуществлялась преемственность с Киево-Могилянской академией и католическим богословием. До конца XVII в., до 1807 г., когда был принят устав академии, в России философия в академиях не преподавалась. Устав уравнивал значение философского творчества преподавателей академий и университетских профессионалов.

Философия в Санкт-Петербургской духовной академии

Вначале здесь господствовало влияние философских учений Хр. Вольфа и Лейбница. Преподавали по учебникам немецких профессоров. Первым преподавателем философии был иеромонах Евгений Казанцев. С 1810 г. эту дисциплину читал немецкие профессора.

1814-1826 гг. философию преподавал Вертинский И.Я.; 1826-1829 гг. – Никольский, Певницкий и Красносельский. С 1830-1835 гг. – Вершинский. Далее философию преподавал ученый Ф.Ф. Сидонский (1805-1873). Он разработал курс «Введение в науку философию» 1833 г. В метафизических поисках он выделяет два основных метода: 1) «самостоятельный» (т.е. имманентный метод), 2) «выспренность» (трансцендентность, выход за рамки). Таким образом, философия имеет связь с двумя разделами богословия: катафатическим и апофатическим. Он полагал, что философия должна использовать богословские методы. Сидонский работает на кафедре С.-Пб. университета.

Преемником был В.Н. Карпов (1798-1867). Он был приверженцем христианского платонизма, а в последующем на него повлияло творчество Канта. Карпов известен переводом классических диалогов. Канту он посвятил работу «Философский рационализм новейшего времени».

С 1869 г. в С.-Пб. академии вводится преподавание метафизики как отдельной философской дисциплины. Помимо этого, преподавалась философия, логика и история философий. Первым преподавателем метафизики стал М.И. Каринский (1840-1917). В 1871-1878 гг. он был в командировке в Германии, где слушал лекции Лотце по логике. Приехав, он опубликовал книгу «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873). Он выделил здесь три основных направления:

1) «Фихте-гегелевское» направление, куда включил Шеллинга, Лотце, Гербарта;

2) «Шопенгауэровское» направление (Э. фон Гартман с его теорией бессознательного);

3) критическая философия (Кант, неокантианство).

Каринский был первым, кто изучал неокантианство в духовных школах.

Преподавателем метафизики, логики и теоретической психологии был Р.Т. Дебольский (1842-1918); начал работу по диалектике Гегеля: «Логика Гегеля в ее историческом основании» (1918). Он прославился переводами Гегеля, в частности, его «Науки логики», пытался соединить философию Канта и православную метафизику в своем главном труде «Философия феноменального формализма» (1892-1895).

В С.-Пб. духовной академии изучались в основном проблемы метафизики и логики.

В конце 40 - начале 50-х гг. произошли программные изменения в преподавании философских наук. В академии к преподаванию систематических философских курсов общего характера были добавлены более частные курсы по логике, опытной психологии, нравственной философии. Последние годы жизни Карпов сосредоточился на преподавании логики, психологии и истории философии. В 1843-1853 гг. курс систематической философии читался уже А.А. Фишером, затем И. А. Чистовичем, А. Е. Светилиным.

В 1869 г. состоялось преобразование духовно-учебных заведений России на основании нового Устава. В учебный процесс помимо логики и психологии были введены педагогика и метафизика.

Первым преподавателем кафедры метафизики стал Михаил Иванович Каринский (1840-1917). Образование он получил в духовном училище, семинарии и Московской духовной академии. В 1869 г. был приглашен в Петербург, а в 1871-1872 гг. был отправлен в научную командировку в Германию, где слушал лекции Р. Г. Лотце по логике. По возвращении Каринский опубликовал книгу «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873). Анализ состояния метафизики в Германии начинался с раздела «Кантова «Критика чистого разума» в ее отношении к последнему периоду германской философии». Автор исходил из того, что философское учение Канта является тем исходным пунктом, из которого можно

«выследить» развитие всех последующих философских направлений и уяснить их смысл и значение. Оригинальность Карийского как историка философии выразилась в выделении трех направлений: 1) «фихте-гегелевского направления» с включением в него шеллингианства, философских систем Тренделенбурга, Лотце, Гербарта; 2) «шопенгауэровского направления» с включением в него Э. фон Гартмана и 3) критической философии. Первые два из этих направлений, делал вывод Каринский, пытались найти путь к познанию истинной реальности, не отрицая результатов критической философии, предполагая их и опираясь на них; ни одно из мировоззрений, развивавшихся внутри этих направлений, не имеет надлежащей прочности. Каринский был убежден, что и на почве критической философии нельзя построить основательного и прочного мирозерцания. Наиболее концентрированную форму критика философского учения Канта обрела в его работе «Об истинах самоочевидных» (1893). В последний период творчества Каринский занимался широким кругом историко-философских проблем.

Лекции по метафизике, логике, психологии в академии в 1882-1887 гг. читал Николай Григорьевич Дебольский (1842-1918). Он родился в семье богослова, магистра той же академии. Хотя у Дебольского сложилась репутация гегельянца, о чем свидетельствуют его работы «О диалектическом методе» (1872), «Логика Гегеля в ее историческом основании» (1912), а также перевод «Науки логики» Гегеля, его философские взгляды были в большей мере обращены к Канту. В своем основном труде «Философия феноменального формализма» (1892-1895) он проводил различие между божественным и абсолютным духом, который познает объекты в себе, и человеческим разумом, который приобщается лишь к формальной стороне абсолютного духа и обретает способность к постижению внешних явлений, т. е. к феноменальному познанию. Он полагал, что философия в зависимости от решения вопроса о познаваемости первопричины всего бывает или эмпирической, или метаэмпирической. В последнем случае, по Дебольскому, возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми

из содержания нашего знания), или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Именно учение Канта, считал он, переместило центр тяжести философии из области вещей в область законов и форм их познания и поэтому воздерживалось от заключения о первопричине. Отсюда основную заслугу Канта Дебольский усматривал в решительном отказе от опытно-психологического пути в исследовании человеческого познания и выборе метафизического пути трансцендентальной дедукции, что, по его мнению, давало возможность для одновременного преодоления догматизма и эмпиризма.

Философия в Московской духовной академии

Философия в Московской духовной академии была введена в 1874 г. Формально славяно-греко-латинская академия считается предшественницей московской. Там философия преподавалась ранее.

Первым профессором философии был Кутневич, выпускник С.-Пб. академии. На протяжении XIX в. здесь можно выделить три крупных философских фигуры: Ф.А.Голубинский (1798-1854), В.Д. Кудрявцев-Платонов (1828-1891) и А.И. Введенский (1861-1913). Основными направлениями изучения философии здесь становятся философская антропология, этика и религиозная философия.

Ф.А. Голубинский создает «Лекции философии», которые публикуются после его смерти. Свою философию он назвал учением о бесконечности Существа. Здесь соединялась святоотеческая традиция, платонизм, а также западноевропейские теории XIX в. Основной тезис Голубинского – соединение западных познавательных сил: разума, ума и опыта – в особом состоянии человеческого духа. Философствовать может лишь верующий человек, поэтому главную роль в философии играет Откровение, т.е. истинное бытие. Сами по себе три познавательные силы сочетаются между собой. В этой философии присутствовал онтологизм в понимании Бытия как Высочайшего Бесконечного Существа.

В.Д.Кудрявцев-Платонов. Основная работа «Начальное основание философии». Здесь он формулирует главную задачу философии как метафизическую, т.е. в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия. Основные разделы метафизики понимались им в соответствии с аристотелевской теорией:

- 1) учение о Боге (естественное богословие);
- 2) учение о мире (онтология, космология);
- 3) учение о мире духовном (рациональная теория).

Содержанием философии является истина, которую он определяет как единство идеальной и феноменальной сторон предмета. Здесь сущность и явление объединяются. Кудрявцев-Платонов понимает философию как единство метафизики и науки, а не только как метафизику.

А.И. Введенский: «Закон причинности и реальность внешнего мира». Здесь он рассматривает проблему времени. Мысль воспринимает бытие не полностью, а частично, т.е. в становлении. Чистая мысль нуждается в становлении, потому что воспринимает идеи всесторонне, т.е. вне времени. Бог – вне времени, поэтому человеческая мысль не в состоянии постичь вечность. Поэтому с точки зрения конечных целей истории, т.е. полном соответствии с традицией финализма, факты истории рассматриваются человеком сообразно временному расширению или временному сжатию их, что отражает усилия человека, постигающего смысл истории. Формально Введенский нигде не ссылается на парадокс темпоральности бл. Августина, но его рассуждения укладываются в русло учения средневекового мыслителя (попытка последовательно мыслить время сталкивается с противоречиями).

М.М.Тареев (1867-1934). Его обвиняли в протестантизме. Основная книга «Основы христианства. Система религиозной мысли» (1910) и ее продолжение «Философия жизни». Наиболее полное издание – 1916 г. Он полагал, что духовная жизнь возможна только в христианстве, культура основана на сфере естества и потому иноприродна духу. Задача христианства состоит в соединении всех сфер человеческого естества с духом. Он отличает

«знание» от «ведения» как категории, наполняя их разным содержанием. «Знание» – это то, что основано на разуме, ведение – знание, духовный опыт. Только в христианстве сочетаются знание и ведение без противоречий.

В основе философских воззрений Тареева лежало дуалистическое представление о двух сферах жизни — духовной и природной. Наиболее полное воплощение эти сферы обрели в человеке, который трагически переживал свою сопричастность двоякому бытию. Философская антропология Тареева была обращена к личности исключительно христианина, а не просто человека вообще. Исходной точкой ее было утверждение, что духовная жизнь реальна только в христианстве. Культура в своем историческом бытии понималась Тареевым как сфера плоти, сфера «естества», совершенно «иноприродная» духу. Теория христианского познания строилась мыслителем из противопоставления «естества» и духовной жизни. При этом он отличал знание от ведения. Знание соотносилось им с наукой, оперировавшей понятием «объективность» в природе, а ведение — с освященным сознанием непосредственным переживанием действительности и характеризовалось большей частью как магическое, интуитивное знание. «Христианское ведение есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности... К духовной истине нет пути, кроме диалектического». Исходя из подобного умонастроения, Тареев пришел к выводу о том, что христианская философия не является логической системой и не воздвигается усилиями чистого разума. Она есть мудрость, разум жизни, широкий комплекс понятий, охватывающих жизненный опыт.

Как богослов Тареев принадлежал к школе так называемого нового богословия, к которой относились такие мыслители, как И. Л. Янышев, о. Антоний Храповицкий, Сергей Страгородский, М.А. Олесницкий, А.Д. Беляев, С.А. Соллертинский, Н.С. Стеллецкий и мн. др. Они разработали учение о нравственной философии. Во многом были не оригинальны, они использовали нравственную теорию немецкого теоретика Мартенсена. Исключением могут быть лишь труды Антония Храповицкого и Сергея Страгородского.

Философия Киевской духовной академии

Преподавали философию И.М.Скворцов (1795-1863), архим. Феофан Авсенов (1810-1852), Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813-1889), П.Р. Юркевич (1826-1874). Основная проблематика философов Киевской духовной академии – это учение об откровении и метафизика. Здесь есть созвучие с проблематикой С.-Пб. Духовной академией.

Киевская духовная академия имела исторические корни, восходящие к Киево-Могилянской академии (коллегии). Киевская школа философского теизма сопоставима с Московской школой, но имела и свои особые отличия в философских ориентациях и стиле философствования.

Первым профессором философии в ней стал выпускник Санкт-Петербургской академии Иван Михайлович Скворцов (1795-1863). Философские симпатии Скворцова сложились еще во время академического образования – положительные к Лейбницу, Канту, Шеллингу и очень сдержанные – к Фихте и Гегелю. Его курсовое сочинение «О составе человека» (1817) было написано в духе христианской антропологии и рассматривало человека-христианина в единой цельности его естественной, телесно-душевной и благодатно-духовной жизни. Историко-философские работы Скворцова многочисленны. Период сильного увлечения учениями Декарта, Лейбница, Вольфа сменился интересом к кантианству, которое он также воспринимал весьма критически.

Свое философствование Скворцов строил на анализе понятия истины, которая понималась им как воспринимаемая и познаваемая данность. В самом общем смысле непосредственное чувство истины трактовалось как вера в рамках первой формы познания, выступавшая основой всего умственного развития. Второй формой (или ступенью) познания считалось стремление «уразуметь» непосредственное содержание веры и возведение веры на «степень знания». Именно из этого стремления возникают наука и философия. Общую задачу философии Скворцов формулировал как необходимость анализа разумной природы человеческого духа и «открытие» в этой природе

первоначальных и основных элементов истины, которые еще надо очистить от посторонних примесей и изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность этих истин он назвал *philosophia prima* (первой философией). Но истина в своем первоначальном статусе не может удовлетворить философствующий ум человека, и он начинает стремиться к полному и всестороннему познанию целостности всех вещей, к полной и совершенной истине, что представляет собой *philosophia secunda* (вторую философию). В соответствии со своим философским теизмом Скворцов усматривал конечную цель философствующего духа в покое и мире, обретавшемся не на пути философии, а на пути свершений Духа Божия, который является источником всякой истинной мудрости и разума. Истинная философия, таким образом, рассматривалась как путеводительница ко Христу, как посредница между естественным человеческим разумом и христианством.

Преподавателем философии в 1836 - 1850 гг. был выпускник академии Петр Семенович Авсенеv, в монашестве архимандрит Феофан (1810 - 1852). По уровню философского дарования Авсенева сравнивали с Ф. А. Голубинским, но онтологическим ориентациям последнего киевский философ предпочел психологические воззрения шеллингианцев (Каруса, Бурдаха, Шуберта). Под психологией Авсенеv понимал науку, предмет, которой состоял в том, чтобы «изъяснять являющееся нам устройство и жизнь души из ее чистого существа, дабы привести человека в истинное самосознание». Источниками психологии служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение. Умственная психология есть часть философии «и как часть, свою жизнь получает от целого». Исходя из идей шеллингианства, Авсенеv обратился к «истории души», в которой он выделял три раздела: видоизменения личности, безличные состояния и состояния полного развития. Авсенеv почти ничего не писал. Исключение составляют «Записки по психологии архимандрита Феофана Авсенева», которые были опубликованы в юбилейном «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии» (Киев, 1869). История

русской философии обязана Авсеневу тем, что его учениками были С.С. Гогоцкий и П.Д. Юркевич.

Синтез духовно-академической и университетской философии в наиболее полной мере проявился в среде магистров академии. Такие ее выпускники, как И.Г. Михневич, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич, стали профессорами философии Решельевского лицея в Одессе, Киевского и Московского университетов.

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813 - 1889), выпускник академии, становится в 1842 г. бакалавром философских наук, а для того, чтобы перейти в Киевский университет Св. Владимира, добивается светских ученых степеней кандидата, магистра и доктора философии, написав соответствующие исследования: «Критический взгляд на философию Канта» (1847), «О характере философии средних веков» (1849), «Обозрение системы философии Гегеля» (1860). Университетский курс лекций по истории философии был опубликован под названием «Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию» (1878 - 1884, вып. 1 - 3). Из курса лекций выросла другая его книга – «Введение в историю философии» (1871), где сказывалось влияние гегелевских идей. Общая задача философии определялась мыслителем как стремление к познанию безусловного начала вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу. «История философии должна выражать в себе существенное свойство развития, отличающего внутреннюю жизнь сознательного существа. Как основание идеи развития, свойственного духу, в истории философии должна выражаться не только последовательность ее направлений, но и постепенное развитие полной системы знания и самопознания». Вершиной философской деятельности Гогоцкого стало издание «Философского лексикона» (1857 - 1873), который, по сути, был первой русской философской энциклопедией XIX в. Высказывая свое критическое отношение к «догматическому периоду» истории западноевропейской философии, к философским системам эмпиризма, материализма и спиритуализма, Гогоцкий постоянно декларировал свое

теистическое миропонимание, стараясь по мере возможности не выходить из рамок ортодоксального православия. Его мысль постоянно устремлялась в направлении того созерцания мира, которое видело идею Бога во всесовершенном разуме, служившем вдохновляющим источником и для философских построений Шеллинга и Гегеля, продолживших и расширивших кантовское учение еще и в том отношении, что у них идея Безусловного Существа устанавливается не на основании только требования нравственной природы человека, а значительно шире и глобальнее.

Представление о том, что Гогоцкий понимал под философией, можно извлечь из статьи «Философия» в его «Философском лексиконе». Чтобы составить понятие об этой науке, писал он, необходимо объяснить себе предмет ее исследований, выяснить, на какие основные вопросы распадается ее общая задача и каково ее отношение к другим отраслям знания, к образованию и жизни. «Но философия далеко не исчерпала бы своей задачи, если бы остановилась только на анализе мышления и оснований познания действительности. Она оставила бы без внимания очень важный вопрос о самом качестве, о содержании и характере как вещного мира и субъекта мыслящего и познающего, так и об их взаимном отношении и о том высшем начале, на основании которого и может получить прочный смысл их взаимное отношение. Эти вопросы – самые важные и как бы центральные; предыдущие служат только приготовлением к ним».

Из философов, окончивших академию, наиболее известен Памфил Данилович Юрквич (1826 - 1874). В 1852 г. он получил степень бакалавра, с 1858 г. – звание экстраординарного профессора академии, в 1861 г. перешел на кафедру философии Московского университета. При изучении его сочинений бывает трудно провести грань между собственно философскими и богословскими рассуждениями. Так, одно из первых сочинений Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (1860) было написано по традиционной богословской схеме средневекового религиозно-философского трактата с подчеркнута выраженной ориентацией на

святоотеческие образцы. Начиналась статья положениями из Священного Писания, затем шли ссылки на авторитет отцов и учителей церкви, и уже в завершение шли аргументы от разума, содержащие философско-антропологическую концепцию о сердце как фундаментальной непреходящей основе человека и его жизни (физической, нравственной и духовной).

Христианско-гносеологический идеализм Юркевича развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании которого лежал «широкий эмпиризм», свободный от произвольных и предвзятых ограничений, включающий в себя и все истинно сверхрациональное и все рациональное, так как и то и другое прежде всего существует в универсальном опыте человечества с такими же нравами на признание, как и все видимое и осязаемое.

Центральное место в философском творчестве мыслителя занимала работа «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866). Философские учения Платона и Канта составили, по мнению Юркевича, фундамент общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии. Истина учения Канта об опыте вообще возможна только вследствие истины учения Платона о разуме.

Любое подлинное философствование, по Юркевичу, должно начинаться с понятия «идея», так как является исследованием о том, в чем состоит истинное знание. Одним из выводов философского трактата «Идея» (1859) была мысль о том, что философия как целостное мирозерцание становится делом всего человечества, а не одного человека, причем человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями, его духовная жизнь имеет особенность раскрыть свое содержание во всей полноте и целостности составных частей.

Обращенность к платонизму как к историко-философской традиции духовно-академического философствования вылилась у Юркевича в разработку еще одной сквозной для русской философской мысли темы, которую можно было бы определить как «метафизику любви» и «философию сердца». Философское осмысление таких понятий, как «сердце» и «любовь», было

непосредственно воспринято Юркевичем у Г. С. Сковороды, Свое воплощение эта тема нашла не только в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», но почти во всех его сочинениях. «Человек начинает свое развитие из движений сердца, – писал Юркевич в работе «Из науки о человеческом духе» (1860), посвященной критическому анализу сочинения Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», – которое везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотою любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме осуществленного всеобщего счастья мир представляется ему как нечто достойное существовать».

Сочинения Юркевича были малодоступны даже для публики, интересующейся философией. В целом влияние учения киевского философа сказалось в русской философской культуре опосредованно через его ученика Вл. Соловьева, что нашло отражение в культурно-историческом явлении конца XIX - начала XX в., которое получило название «русский религиозно-философский ренессанс».

Философия Казанской духовной академии

Была основана в 1842 г. Вначале находилась под влиянием философии Московской духовной академии. Первым профессором философии стал Смирнов-Платонов, ученик Голубинского. Позже сменяли друг друга следующие профессора: Соколов, Милов, Митропольский, Снегирев, Мысловский, Волков. Здесь философия решала цели проповеди Слова Божьего, т.е. преподавалась в едином блоке с гомилетикой. Архимандрит Гавриил Воскресенский (1795 - 1868), первый историк философии, написал «Историю философии» в шести частях (1839 - 1840 гг.).

Архиепископ Никанор Бровкович (1826 - 1874). Основной труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875 - 1880).

В.И. Несмелов (1863 - 1937). Догматическую систему Несмелова – основной труд «Наука о человеке» (1893 - 1905), – Бердяев охарактеризовал как «опыт оправдания христианства».

Среди всех русских духовных академий Казанская академия была самой молодой – создана лишь в 1842 г. Первым профессором философии был ученик Ф.А. Голубинского И.А. Смирнов-Платонов. В дальнейшем преподавательский состав академии также формировался из магистров Московской академии – это были последовательно друг друга сменявшие П. Соколов, А.И. Милов, М.И. Митропольский, В.А. Снегирев, К.В. Мысовский, А.К. Волков.

Характерной особенностью академии было особое внимание к кафедре гомилетики, занимавшейся вопросами проповеднической деятельности, так как пребывание в среде мусульманского обитания требовало от научных учебных заведений ориентации на миссионерство. Именно в этой связи Казанский университет и академия стали научными центрами российского востоковедения.

Одним из видных представителей духовного академического философствования в Казани был архимандрит Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский) (1795 - 1868). Выпускник Московской академии, он был оставлен при ней в качестве бакалавра философии, но с принятием монашества переведен в Санкт-Петербургскую академию, затем был ректором Орловской и Могилевской семинарий, настоятелем казанского Зилантова монастыря, а в 1835 - 1859 гг. – профессором Казанского университета и находившейся при академии Казанской семинарии.

Особую известность архимандрит Гавриил получил как первый историк русской философии (История философии. Казань, 1839 - 1840. Ч. I - VI). Помимо этой фундаментальной для того времени работы он написал «Философию правды» (1843), «Основания опытной психологии» (1858). История философии понималась Гавриилом как «наука, излагающая достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки,

дабы путем учения достигнуть мудрости». Мыслитель был убежден в том, что чистые теории идеализма, оторванные от опыта, как и эмпирическое философствование, обращены на ложные результаты. Истина возможна только при сочетании этих противоположных полюсов в высшем начале. Последняя часть «Истории философии» была посвящена русской философии, которая в своем основании содержит «рационализм, соображаемый с опытом», проверяемый Откровением, так как русский ум «покорился уму беспредельному». Делателями русской философии были, по мнению автора, греческое и русское духовенство. Благодаря святоотеческому наследию русские «полюбили преимущественно» Платона, а латиняне же – «диалектические тонкости» Аристотеля и увлеклись схоластикой.

Выпускник Санкт-Петербургской академии архиепископ Никанор (Александр Иванович Бровкович) (1826-1890) был ректором Казанской академии (1868-1872), читал курс основного богословия. Главным его философским трудом является «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875-1888. Т. 1-3). Под позитивной философией автор имел в виду такую философию, которая за истинное знание принимала только реальное, объективное знание. Какое же познание, по его мнению, было верным и истинным? Только такое, которое в своих основоположениях опиралось или непосредственно на опыт, или на логически верные, строго позитивные, индуктивно-дедуктивные выводы. «Таким образом, позитивное, реально-объективное знание как источником своим, так и критерием имеет опыт, наблюдение и свидетельство чувств, т. е. эмпирическое, чувственное».

Философский трактат архиепископа Никанора был критической реакцией на засилье позитивистского и психологического стиля философствования. Но критика эта была в достаточной мере дифференцированной, так как автор стремился показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки и богословия. Центральной задачей, стоящей перед автором, было стремление объяснить, что «позитивным философским методом можно

доказывать бытие как бессмертного человеческого духа, так и всесовершенного Духа Божественного». Особый интерес вызывает третий том, который имел подзаголовок «Критика на «Критику чистого разума» Канта». Немецкий мыслитель, по мнению автора, «приобрел себе наибольшую, хотя и печальную славу, хотя и мнимым ниспровержением доказательств бытия Божия, как и человеческого бессмертия».

В целом критика Никанором философского учения Канта была тенденциозной, однако – не лишенной тонких мыслей и глубоких замечаний. В плане преемственности идей в духовно-академической философии труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» можно считать развитием ряда теистических положений, высказанных П.Д. Юркевичем в таких работах, как «Из науки о человеческом духе». «Материализм и задачи философии», «Язык физиологов и психологов». Общность философских установок обоих мыслителей проявилась также в их симпатии к идеям интроспективной (основанной на самонаблюдении) психологии.

Выпускником академии был религиозный философ Виктор Иванович Несмелов (1863 - 1937). Его диссертация «Догматическая система св. Григория Нисского» (1887) была написана в полном соответствии с традициями духовно-академического философствования с его обращенностью к святоотеческому наследию. Получив за эту работу степень магистра богословия, Несмелов в 1888 г. стал профессором академии, проработав вплоть до ее закрытия в 1920 г. Строй философствования его первых сочинений был ориентирован на выработку рациональных оснований основных и первоначальных интуиции христианской веры. Это также было следование духовно-академическим традициям, представленным, например, в сочинениях Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева-Платонова и др. Антропологизм святоотеческого наследия привел Несмелова к разработке предельно общих идей христианской антропологии, что нашло свое отражение в его основном труде «Науке о человеке» (1893-1905).

Основной темой философствования Несмелова стала проблема самоопределения человека в мире. С его точки зрения, начальный мир сознания может определяться в самом сознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий. Традиционный для духовно-академического философствования платонизм и связанные с ним христианизированные платонические установки о «телесном» и «духовном» в человеке наличествуют и в философской системе Несмелова, но развиваются в рамках его «нового» осмысления. В противоречивом единстве человек заключает в своей душе как «простые вещи мира», живущие по физическим и биологическим законам, так и «формы личности».

Человек, отмечал он, конечно, может жить в мире по каким угодно соображениям или даже без оных, по самому факту своего рождения, но это не достойно его разума и свободы. Он соотносится и имеет связи не только с зоолого-животным миром, ему свойственно особое назначение, осознание которого придает людям различную ценность. Многие видят свое назначение в общем человеческом благе и служении ему – это высокая ценность, но она имеет «торговый» характер, за нее человек или даже человечество покупают себе определенное благо жизни. С другой стороны, есть люди, которые усматривают свое назначение в развитии самих себя по идеалу человечности и имеют несомненную ценность в себе самих, «но только ценность эта может быть ценностью простого самообольщения, если только она вместе с человеком погибает во мраке могилы. Кто видит свое назначение в бесконечном осуществлении вечной для него цели, тот может иметь и вечную ценность по содержанию той цели, которая осуществляется им. Но только где же найти эту вечную цель в пределах времени и как можно бесконечно осуществлять ее в конечной жизни? Подумай об этом, человек, и, если только серьезно будешь думать об этом, ты будешь на пути к христианству».

В рецензии на «Науку о человеке» (Русская мысль, 1909, № 9) Н.А. Бердяев охарактеризовал трактат как «опыт философского оправдания

христианства», а самого Несмелова – как самое крупное и яркое явление русской духовно-академической философии.

Завершая обзор русской духовно-академической философии, необходимо отметить, что в него не вошли авторы многих историко-философских исследований, не проявивших оригинального философствования, такие, как О.М. Новицкий, Н. П. Гиляров-Платонов и др.

Формально деятельность духовных академий в России прервалась в 1917 году, но по существу нашла свое продолжение в среде русских философов и богословов в эмиграции, особенно в работе Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, Православного богословского факультета Варшавского университета, Свято-Владимирской семинарии в США и др. Например, деканом Православного богословского института в Париже стал С.Н. Булгаков, который, по традиции русских духовных академий, возглавил одновременно и кафедру догматического богословия. К крупным мыслителям русского зарубежья принадлежали о. Г. Флоровский, автор фундаментального исследования «Пути русского богословия» и теории «святоотеческого синтеза», В. Н. Лосский с его интересом к «паламистскому синтезу». Очень близко к философствующему православию стояли историки Г.П. Федотов и Н.С. Арсеньев.

Глава 7. Религиозная философия XX века

Философия Л.П. Карсавина (1882-1952).

Во многом явился продолжателем философии Всеединства, т.е. того направления мысли, которое обозначил В.С. Соловьев. По материнской линии он был дальним родственником А.С. Хомякова. Родился в Петербурге. В 1901 г. окончил гимназию и поступил на историко-филологический университет Петербургского университета. Закончил по высшему разряду и в 1910-1912 гг. работал в библиотеках и архивах Италии и Франции. В итоге он написал работы «Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII вв.» и «Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии» (1915), за это он получил степень магистра и доктора богословия. После 1915 г. сфера его интересов – философия. Он выпускает следующие значительные работы: «Saligia, или Весьма краткое душеполезное размышление о Боге, мире, человеке» (1919); «Введение в историю» (1920); «Восток, Запад и русская идея» (1922); «Noctes Petropolitanae» («Петербургские ночи») (1922). Его избирают профессором Петроградского университета в апреле 1918 г. Наряду с этим он читает лекции и в богословском институте. В январе 1921 г. участвует в деятельности петроградского философского общества. В конце 1923 г. высылается насильно за границу на «философском пароходе» вместе с другими деятелями философской мысли. В Берлине в 1923 г. он публикует уже имевшую рукопись, которую озаглавил «Диалоги», «Джордано Бруно», «Философия истории». В 1925 г. он пишет работу «О началах», где пытается изложить систему религиозной функции христианства. Начиная с 1926 г., живет в Париже и участвует в евразийском движении. Печатается в сборнике «Путь», который редактирует Бердяев, в также в сборнике «Евразия».

В 1928 г. Карсавина приглашают в Каунас, где он занимает кафедру всеобщей истории. Из Литвы он уже никогда не уезжал. Здесь он пишет работу «О личности» и издает 5-томную «Историю Евразийской культуры» на литовском языке. В 1940 г. переехал в Вильнюс вместе с университетом. В 1949

году он был арестован большевиками и проследовал в лагерь «Абезь», неподалеку от Инты.

Умер в лагере в 1957 г. от туберкулеза, успев причаститься у католического священника.

Философия Красавина – это учение об Абсолютном. Единичное бытие он уже рассматривает как ущербное, вводя новый термин «участнение», т.е. становление себя как части. Участнение произошло не по воле Абсолюта, т.е. как нарушение гармонии. Абсолютное Бытие есть абсолютное совершенное Всеединство. «Он – все, что только существует, все и всяческое и во всяческом, в каждом Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент, в Нем полный и совершенный».

Карсавин во многом опирается на философию Николая Кузанского, особенно на его тезис о совпадении противоположностей в бесконечность. Но в отличие от Николая Кузанского, он рассматривает добро и зло в качестве противоположностей, которые в бесконечности совпадают. Мы не вполне с этим согласны. Зло в христианской философии рассматривается как недостаток добра, в противном случае добро и зло будут онтологически равноправны. Но это не так, потому что Бог зла не создал, поэтому бытие и добро – это одно и то же. Поэтому зло – это небытие и его нет, и все является добром, даже то, что по нашей ограниченности может быть воспринято как зло. Зло в бесконечности стремится к нулю, оно изживается и только в силу этого его нет, а не так, как учил Карсавин.

Второй тезис Карсавина: «Бытие – это и есть Бог», все остальное не есть бытие. Учение о нравственности у Карсавина предполагает крайний оптимизм. В данном случае «участнение» преодолевается в бесконечности, т.е. каждый человек становится сверхчеловеком. При этом человечество проходит три этапа: первоединство – разъединение – воссоединение. Этот процесс повторяет троичную модель Божества, но уже на феноменальном уровне (уровне явлений). Диалектика находит свое оправдание в Божественной модели Вселенной: мир развивается подобно тому, как Бог есть.

Бог – это личность, при этом понятие личности Карсавиным определяется так: «Личность – конкретно-духовное или телесно-духовное существо, определенное, неповторимо своеобразное и многовидное».

Личность – это не участие бытия. Личность – это единство множества моментов во всем времени личности и во всем пространстве личности, иными словами – всеединство. Личность возможна только как духовное проявление, как симфоническая личность, с точки зрения Карсавина, т.е. всеединое Я. Единственным воплощением понятия симфонической личности и всеединого Я явился Христос, т.е. Богочеловек. Поэтому подлинная личность возможна лишь как богочеловеческая, но уже применительно к каждому человеку, с точки зрения перспективы вечности. В этом и заключается смысл и человеческой жизни, и всеобщей истории. Более того, в этом тождестве заключается и учение Карсавина о теодицеи.

Во 2-й пол. XX в. русская религиозная философия развивалась уже не только за рубежом, но и в нашей стране. За рубежом – С.А. Левицкий, В.В. Зеньковский, В.Н. Лосский, А.И. Солженицын и др.

В СССР религиозная философия полностью не прекращалась. Ее элементы развивали А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий, М.К. Мамардашвили, В.Н. Тростников.

Заключение

В данный момент религиозная философия в России возрождается, но не слишком динамичными темпами. Ею занимаются, прежде всего, ученые больших университетов, – и, как ни странно, в меньшей мере – профессора Духовных учебных заведений. Причина этого явления – социальная инертность мышления и страх перед чем-то новым. Мы не призываем ни в коем случае всем верующим заниматься религиозной философией. Это дело специалистов.

Уже много лет, как в нашей стране прорвана книжная блокада. Богословская и философская мысль во всём её многообразии стала доступна читающему человеку, который, не имея порой твёрдых оснований, склонен отвергнуть человеческое знание в пользу веры или наоборот.

Насколько обосновано противопоставление богословия и философии?

Говорить о таком противопоставлении не имеет смысла. Более того, это бесперспективно. Это скорее теоретический вопрос, который может решаться в тиши кабинетов. Но вряд ли исход и итог этой проблемы будет интересен кому-либо, за исключением узких специалистов. Если вынести этот вопрос некритически в практическую сферу общественно-политической жизни, то возможно воинственно столкнуть две сферы человеческой практики.

Связано ли это положение с тем, как складывалась историческая судьба нашего общества?

Да, именно в условиях крушения атеистического сознания мы должны констатировать утрату отечественной исторически-культурной традиции философствования. Репрессии XX века, уничтожение духовных ценностей, запрет на издание философских и богословских трактатов – всё это сыграло свою отрицательную роль. В полной мере мы даже не можем изучить свою собственную традицию: что-то имеется только за границей, что-то – только в специальных библиотеках, очень многое просто недоступно. Есть соблазн совсем отказаться от философии, верить «с чистого листа». Однако эта «патриархальная» вера зачастую уклоняется в двоеверие, если не в язычество. Это не выход для православного человека. Поэтому есть

практическая потребность в приобщении церковного человека к широкому аспекту православной культуры, особенно святоотеческой, от которой «откреститься» невозможно,

Каким образом решался вопрос о соотношении богословия и философии в истории Церкви?

В теоретическом плане этот вопрос в духовной жизни христианина решался – и в европейской, и в отечественной традиции – исторически двумя путями. Первая версия: философия – частный случай богословия, поэтому она не может противопоставляться его основам. Впервые такую позицию обозначил Иустин Философ. В западноевропейской истории её активно утверждал Петр Беренгари. «Философия – служанка богословия», – самое известное его изречение. Вторая позиция: богословие – это христианская мысль, в то время как философия – языческая мысль, поэтому она должна быть преодолена. Богословие в этом случае противопоставляется к любой философской системе по всем вопросам мировоззрения. Такую позицию обозначил еретик Квинт Септимий Тертуллиан: «Верую, ибо абсурдно».

В какое время обе эти традиции были осознаны в наших Духовных школах?

Достаточно недавно – в начале XIX века, после 1807 года, когда в программу духовных учебных заведений была введена философия. Ломоносов высказывался вполне определённо: не здраво поступает богословия учитель, ежели пытается учить геометрию по Псалтири и Священному Писанию. О чём здесь речь? Фактически нет готовых рецептов, которые могли бы дедуцировать весь феноменальный мир. Священное Писание и Священное Предание говорят о сущности мира с точки зрения Божественного откровения человеку. Философия не может на это претендовать в силу своей специфики. Она учит о первых причинах и конечных целях сущего, которые постигаются лишь в пределах человеческого разума; у философии нет претензий на непосредственность общения с Божеством. Безусловно, в философии есть ряд теорий, которые пытаются высказаться по частным богословским проблемам.

Но если не путаться в терминах, они не опасны для богословия. Иное дело, никто не хочет в этом разбираться, это неудобно для отдыхающего ума.

Правомерен вопрос: насколько такая позиция подходит православному христианину?

Назвать себя православным – это ничто, надо соответствовать такому именованию. Налицо перенос предмета: философия неправомерно уравнивается в предмете с богословием, что не может не льстить философии. Поэтому многие философы щеголяют мнимым свободомыслием и даже безбожием. Но в целом, если к философии относиться как к науке, не претендуя на богопознание и богообщение, а лишь устанавливая пределы верующему разуму в постижении им мира человека и Божественного Промысла, то не может возникать достаточных оснований для противопоставления богословия и философии. Нужно признать, что существуют и бездуховные философские системы. Нужно разбираться предметно и конкретно, выявлять позиции, по которым высказываются данные тексты.

Почему мы говорим о текстах, а не о мнениях?

Философия – наука текстуальная и контекстуальная. Нет случайных точек зрения, в отличие от обыденного сознания. Не всякое высказывание по поводу философии – философское. Необходимо знать историю проблемы и литературу по конкретному тексту. Необходимо учитывать точку зрения всех возможных исследователей данной проблемы. Зачастую именно неспециалисты высказываются по поводу философии, а мнение специалиста широкой публикой не учитывается в силу его сложности. Аналогичная ситуация и с богословием: широкому читателю оказываются малодоступными высказывания по сложнейшим проблемам. Что же мы имеем в итоге? Налицо удручающая картина: неспециалисты-философы критикуются неспециалистами-богословами. Для нашей страны это скорее правило, чем исключение. Об этом писал ещё А.С. Хомяков: отечественное богословие, – отмечал он, – заимствовало формы не лучших образцов философствования и богословствования из западной традиции. Святоотеческая

традиция глубоко изучалась в стенах Духовных школ в XIX веке. Философия же находилась под гнётом полуофициальных запретов. Но это лишь полбеды. В XX веке были уничтожены все философские системы, кроме марксизма. Ситуация господства моноидеологии разрешилась в идеологическом плюрализме современности; большинство философов радостно отшатнулось от марксизма, уйдя в лоно Церкви.

Не модернизм ли это?

Есть и модернистские тенденции. Но нынешнюю ситуацию нельзя назвать способствующей противостоянию богословия и философии. Эта точка зрения насаждается искусственно, и она выгодна недуховным кругам общества. И если служитель Церкви высказывается отрицательно о философии, то в этом случае он не понимает, кому он может оказать услугу.

А если философия и богословие отвечают на один и тот же вопрос по-разному?

В первую очередь, следует прислушаться к богословию, основанному на святоотеческом предании. Но можно попытаться выяснить, действительно ли существует противоречие? Нет оснований противопоставлять богословие и философию, имея в виду нашу духовную традицию и основываясь лишь на смутной неприязни. Основываться на чувстве вообще нельзя. Тем более – доверяться неприязни, что есть грех. Справедливости ради нужно сказать, что в философских системах имеются ошибки, но эти частные случаи не исчерпывают всего явления.

УЧЕБНОЕ ИЗДАНИЕ

**ДРУЖИНИН Виктор Иванович,
доцент, кандидат философских наук**

ИСТОРИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Издание. 2-е, испр. и доп.

Авторское редактирование

Тульская Духовная Семинария, 2018.
300045, г. Тула, ул. Староникитская, д. 75

Тел.: (4872)31-29-19

E-mail: info@tula-seminary.ru