

Б. В. ЕМЕЛЬЯНОВ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ



С Л О В А Р Ъ
П Е Р С О Н А Л И Й



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЪЯНС



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Б. В. ЕМЕЛЬЯНОВ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

С Л О В А Р Ь

П Е Р С О Н А Л И Й

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2021

Екатеринбург
Издательство Уральского
университета
2021

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)я2
Е 601

Рецензенты:

доктор философских наук *И. В. Зиновьев*
(«Факультет журналистики» УрФУ)
доктор философских наук, профессор *О. Б. Ионайтис*
(кафедра философии и социологии УрГЮУ)

Емельянов Б. В.

Е 601 Русская философия: словарь персоналий / Б. В. Емельянов. –
2-е изд. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; СПб.: Алетей,
2021. – 1030 с.

ISBN 978-5-00165-216-8 (Издательство «Алетейя»)

ISBN 978-5-7996-3102-4 (Издательство Уральского университета)

Словарь включает более 100 интеллектуальных биографий русских мыслителей от Средневековья до XX века включительно. Статьи знакомят с особенностями их мировоззренческих позиций.

Рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей русской мысли.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)я2

ISBN 978-5-00165-216-8



© Б. В. Емельянов, 2021
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2021

ОТ АВТОРА

Предлагаемый словарь является исправленным и дополненным изданием моего предыдущего словаря «Персонология Русской мысли» (Нижевартовск, 2014). К тому же он в определенном смысле подводит итог многолетней моей работы с биографиями русских философов. Отдавая некоторое время назад свой архив на государственное хранение, подготавливая настоящий словарь к изданию, я просмотрел накопленные годами материалы и выбрал все мои обращения к биографическому методу. Отмечу наиболее крупные эпизоды этого обращения.

В 1988 г. в издательстве Томского университета я с коллегой В. Г. Томиловым напечатал книгу «Русские мыслители: биографические и историографические очерки», в которую вошли первые семь интеллектуальных биографий русских философов. С этой публикации начался, можно сказать, мой интерес к биографическому методу историко-философских исследований и его применение в истории отечественной философии, что, в свою очередь, положило начало публикаций интеллектуальных биографий русских философов.

К середине 80-х гг. созрела идея создания словаря русских философов, по сути первого в России. И я его подготовил, включив в него 17 интеллектуальных биографий объемом в полтора-два печатных листа каждая с портретом и обширной библиографией работ самого философа и литературы о его творчестве. И хотя все персоналии словаря от Ломоносова и Радищева до Плеханова и Ленина входили в круг идеологически разрешенных, издать мне его так и не удалось и он осел в моем архиве среди неопубликованных работ.

С начала 90-х гг. начались идеологические изменения, партийный контроль за направлением научных исследований исчез, открылись спецхраны архивов и библиотек, работа в области пер-

сонологии русской философии кардинально изменилась. Тогда-то я и начал публиковать интеллектуальные биографии русских философов-идеалистов. Для коллег историков русской философии, аспирантов и докторантов в издательстве Уральского университета я опубликовал серию интеллектуальных биографий русских философов. В ней были две, написанные мною о Б. Н. Чичерине (2003) и в соавторстве с Г. П. Петрович – о П. К. Энгельмейере (2004).

Наконец, в каждой из трех книг моего учебного пособия «Три века русской философии» (2003–2013) помимо персонологических очерков в главах, посвященных школам и направлениям русской философии XVIII–XX вв., я поместил специальный раздел интеллектуальных биографий русских философов, которые по тем или иным причинам в предыдущих разделах не были рассмотрены. Таких биографий оказалось пятнадцать.

Итожа все эти публикации, я начал издавать биографические сборники: «О русских философах хороших и разных» (2005), в который вошли 17 биографий русских философов, «Русская философия в портретах» (2010), в котором помещено 39 биографий. И наконец, в словаре «Персонология русской мысли» (2014) – 108 биографий. Он издавался в спешке в издательстве Нижневартовского государственного университета в связи с моим 80-летием, что вызвало ряд существенных недостатков. Я их постарался убрать и подготовить этот, новый итоговый словарь «Русская философия. Словарь персоналий», сделав его отличным от других авторских словарей, посвященных русским философам.

Биографический метод в истории русской философии применяется достаточно давно – прежде всего в энциклопедиях и книгах справочного характера, в сериях биографий, содержащих отдельные биографии русских философов, а также в биографиях монографического характера. А вот авторских сборников биографий, за небольшим исключением, можно сказать, почти нет. А те, что есть, отличаются от предлагаемого мною. Назову эти публикации.

Первым таким русским биографическим словарем был изданный Н. И. Новиковым в 1772 г. «Опыт исторического словаря о русских писателях», содержащий биографии 315 российских литераторов с X по XVIII в. Среди них автор назвал тех, кто в это

время имел отношение к русской философии, занимался ею: Ф. Прокоповича, М. Ломоносова, А. Кантемира, Д. Аничкова, С. Десницкого.

В 1995 г. в Москве был опубликован биографический словарь «Сто русских философов». Его составитель А. Д. Сухов, хорошо понимая, что русская философия «тесно переплетена с иными проявлениями мышления и деятельности и теологией, критикой, естественными и общественными науками, даже с литературой, музыкой, живописью» (См.: Сто русских философов: биогр. слов. М., 1995. С. 3), включил в него не только, как он пишет, «чистых философов», но и русских писателей, ученых, государственных деятелей. Соглашаясь с такой историко-философской установкой, я не могу признать верным его решение включить в список русских философов церковных деятелей: Серапиона Владимирского, Стефана Пермского, Феодосия Печерского, Монаха Сергия Радонежского, вообще не имеющих собственно философских работ. А. Д. Сухов к тому же считает невозможным включить в свой словарь русских философов-марксистов, поскольку «марксистская философия интернациональна» (Там же. С. 3).

Еще одно издание – книга Р. К. Баландина «Самые знаменитые философы России» (2001), изданная в серии издательства «Вече» «Самые знаменитые люди России». В ней представлены краткие, в одну-три страницы, научно-популярные очерки о 95 русских философах, не имеющих биографической и библиографической информации. При этом автор оговаривает, что некоторые из них, не являясь профессиональными философами (среди них Иларион, Даниил Заточник, Аввакум, поэт М. Волошин и др.) лишь оказали влияние на развитие русской философии.

Следующие два издания биографического характера отличают уникальность и фундаментальность. Это прежде всего четвертое издание Павла Васильевича Алексева «Философы России XIX–XX столетия. Биографии, идеи, труды» (2002) и его своеобразное дополнение «Философы России начала XXI века» (2009). Обе книги содержат не одну сотню имен русских философов. Мой словарь отличается от них двумя обстоятельствами: краткостью биографических сведений о жизни и деятельности философов и характеристикой их философских взглядов. Правда, краткость эта несколько

раз нарушается: биографические статьи М. М. Бахтина, Н. А. Бердяева, А. Ф. Лосева и некоторых других мыслителей по объему в два-три раза больше остальных. А второе отличие в том, что, хотя и сама идея, и подавляющее большинство статей этого словаря принадлежат самому П. В. Алексееву, на каком-то отрезке времени работы над словарем ему стали помогать коллеги, фамилии которых в предисловии обозначены.

Вторым авторским изданием я назову во многом уникальную, информационно богатую книгу Владимира Федоровича Пустарнакова «Университетская философия в России» (2003), в которую он включил 546 персоналий русских философов, когда-то преподававших философские дисциплины в учебных заведениях России. Словарь богат информацией биографического и библиографического характера, которой я, как и другие читатели, пользовался, но вполне естественно ограниченной рамками преподавательской деятельности персоналий.

Мой словарь отличается от названных изданий также тем, что он в подлинном смысле авторский научный словарь, имеющий задачу познакомить читателя не только с биографией, но и с философскими взглядами включенных в него философов.

И еще одна особенность. С моим новосибирским коллегой и давним соавтором В. В. Куликовым я решил заполнить давно существующий пробел большинства историко-философских исследований – отсутствие изображений русских философов. В 2013 и 2015 гг. мы двумя изданиями опубликовали «Иконографию русской мысли», в которой поместили достаточно большое количество изображений (художественных портретов, фотографий) русских мыслителей от Максима Грека до недавно скончавшегося А. А. Зиновьева. Получив на нее положительные отклики, я решил использовать эти изображения в своем словаре. Ими снабжены все биографические статьи о русских философах. Исключений – три. Многолетние поиски портретов Д. Аничкова, А. Галича и С. Десницкого не дали результатов.

Учитывая опыт первого издания словаря и отклики на него, предполагаю два возможных недовольства его содержанием. Первое. Не все известные русские философы включены в словарь. Это возражение можно и принимать, и не принимать. В каждой из на-

званных выше книг биографий, энциклопедий и словарей есть биографические лакуны, объяснения которым не даются.

Вначале выскажусь по критерию отбора, поскольку персоналии словаря обозначены как «русские философы» и фамилии Белинского, Добролюбова, Карамзина, Менделеева, Скрябина и других могут вызвать вопрос о законности их включения в данное издание. Однозначно в словарь включаются философы-профессионалы, преподававшие философские дисциплины в учебных заведениях, авторы работ, имеющих философскую значимость, активные участники философской жизни страны в кружках и обществах, издательствах и редакциях журналов. Однако, в силу настороженно-запретительного отношения русского правительства к философии, многие русские философы смогли реализовать себя не будучи профессионалами, а в тех областях знания, искусства, культуры, политики, в которых они решали их философские проблемы, высказываясь о философии вообще, влияя идеями своих произведений на умы современников. Что касается возможных лакун, то в свое время Ю. М. Лотман так объяснил этот феномен: «Далеко не каждый реально живущий в данном обществе человек имеет право на биографию. Каждый тип культуры вырабатывает свою модель “людей без биографии” и “людей с биографией”» (Лотман Ю. М. Литературная биография в историко-культурном контексте // Учен. зап. Тартус. ун-та. Вып. 683. Тарту, 1986. С. 106). В мой словарь я не включил тех русских философов, след в истории русской философии которых обозначен одной лишь работой или только чтением курса философских дисциплин. Если же обнаружатся более значительные фигуры с солидными доказательствами их вклада в историю русской философии, они займут свое место в последующих изданиях словаря.

Второе. Некоторые читатели могут быть недовольны слабой библиографической оснащенностью биографических статей. В них я включил по возможности последние издания произведений философа и литературы о нем. За более полной информацией я отсылаю в мои с В. В. Куликовым издания: «Русские мыслители второй половины XIX – начала XX века: Опыт краткого библиографического словаря» (1996), «Русские религиозные мыслители XIX–XX вв.: Библиографический словарь» (2009), «Истори-

ки русской философии: Опыт краткого биобиблиографического словаря» (2012). О их фундаментальности говорит, например, тот факт, что в первом из них названы 3 тысячи персоналий и 60 тысяч источников.

Словарь – итог многолетней моей работы, которая не обошлась без помощи коллег, архивистов, библиографов, издателей, которым я выражаю мою благодарность! Особая благодарность О. Б. Ионайтис за ее советы по тексту словаря. В две интеллектуальные биографии словаря, о Н. Карамзине и Л. Петражицком, включена информация из совместных с ней статей, находящихся в печати.

Ваши замечания и предложения буду рад получить по адресу: bve35@yandex.ru.

Р. S. 1. Словарь издается как препринт, т. е. минимальным тиражом за счет автора, который надеется получить средства (грант, благотворительную помощь, заинтересованное издательство) для полноценного его издания.

2. Все даты в словаре до 1918 г. включительно приводятся по старому стилю (календарю), с 1919-го – по новому.

3. Список аббревиатур организаций, учебных заведений, журналов приводится в конце текста словаря.



АКСАКОВ **Иван Сергеевич**

И. С. Аксаков родился 26 сентября 1823 г. в с. Куроедове Белебеевского уезда Оренбургской губернии в семье известного русского писателя Сергея Тимофеевича Аксакова.

С 1826 г. И. С. Аксаков жил в Москве. Получив серьезное домашнее воспитание, в 1838 г. он уезжает в Петербург и поступает в Училище правоведения. После его окончания в 1842 г. И. С. Аксаков возвращается в Москву и начинает службу в уголовном департаменте Сената, мечтая посвятить себя государственной службе.

Служебная карьера И. С. Аксакова продолжилась вплоть до 1849 г.: в 1845–1847 гг. он был товарищем (заместителем) председателя Калужской Уголовной палаты, в 1847–1848 гг. – оберсекретарем 6-го Департамента Сената в Москве, с осени 1848 г. Иван Сергеевич служил в Петербурге чиновником в Министерстве внутренних дел. 7 марта 1849 г. его служебная карьера была прервана. Жадармы Третьего Отделения, перлюстрировавшие письма славянофилов с целью обнаружения «славянофильского заговора», обнаружили в одном из писем Аксакова резкий отзыв на арест славянофила Ю. Ф. Самарина за «Письма из Риги». И. С. Аксакова шесть дней продержали под арестом, заставив ответить на «вопросные пункты», требовавшие объяснения по различным проблемам мировоззрения и политики. На полях этих ответов Николай I

сделал ряд замечаний и для начальника III Отделения А. Ф. Орлова написал резолюцию: «Призови, прочти, вразуми, отпусти!». С этого момента И. С. Аксаков оказался под негласным надзором полиции. Его переводят в Ярославль, где он продолжает служить по ведомству Министерства внутренних дел.

Поводом для окончательного ухода со службы был донос министру внутренних дел Л. А. Перовскому на свобододлюбивую поэму И. С. Аксакова «Бродяга». Министр потребовал, чтобы он, «оставаясь на службе, прекратил авторские труды» (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 4 т. М., 1881. Т. 2. С 395). В феврале 1851 г. И. С. Аксаков подал в отставку.

Вся его дальнейшая жизнь – это непрекращающаяся борьба за славянофильские периодические издания, которые царское правительство постоянно запрещало. В 1852 г. Аксаков принял предложение редактировать первый «Московский сборник». Его содержание, в том числе две статьи самого И. С. Аксакова, «Несколько слов о Гоголе» и «Об общественной жизни в губернских городах», вызвало нареkanie со стороны цензуры. Поэтому она, просмотрев рукописи второго «Московского сборника», конфисковала их и запретила печатать. Авторам же было предписано впредь посылать все их рукописи в Петербург, в Главное управление цензуры. А И. Аксакову было запрещено «на будущее время» быть «редактором какого бы то ни было издания» (*Аксаков И. С. Стихотворения и поэмы. Л., 1960. С. 32*).

И. С. Аксаков пытался каким-то образом принять участие в общественной жизни страны. После того как ему отказали в участии в кругосветном путешествии на военном корабле, он принимает предложение Географического общества и в 1853–1854 гг. изучает экономику Украины. Результат этой работы, «Исследование о торговле на Украинских ярмарках», после публикации в 1858 г. был удостоен «половинной премии» Академии наук. Во время Крымской войны 1854–1855 гг. Аксаков записался в Серпуховскую дружину Московского ополчения, вместе с которой совершил поход до Одессы, а затем в Бессарабию. Там в 1856 г. он работал в специальной комиссии, расследовавшей злоупотребления военных интендантов. В 1857 г. с марта по октябрь Аксаков путешествовал по Европе (Мюнхен, Париж, Берлин, Цюрих), посетил в Лондоне А. И. Герцена.

Свой критический дар в полной мере ему удалось реализовать именно в герценовских бесцензурных изданиях. В 1858 г. в «Поллярной звезде» он опубликовал резко сатирические «Судебные сцены, или Присутственный день уголовной палаты». А спустя несколько лет в герценовском сборнике «Русская потаенная литература XIX столетия» (Лондон, 1861) увидели свет написанные еще двадцатилетним И. Аксаковым «Мистерия» и «Жизнь чиновника». В последующие годы он стал тайным корреспондентом А. И. Герцена, опубликовав в его изданиях под псевдонимом «Касьянов» свыше тридцати статей и заметок.

После смерти Николая I славянофилы добились издания журнала «Русская беседа». И. С. Аксаков был его негласным, а с 1858 г. – официальным редактором и одновременно управляющим конторой журнала «Сельское благоустройство». В 1859 г. он получил разрешение на издание славянофильской газеты «Парус». Однако вышел всего лишь один ее номер, поскольку в нем было объявлено о намерении редакции в дальнейших номерах печатать материалы «об уничтожении крепостного права». Правительство, естественно, запретило выход газеты. Запретило оно в этом же году и издание «Русской беседы». Одновременно Аксакову не разрешили издавать новую газету «Дело». В одном из писем он так описывает случившееся: «Вы не можете себе представить, как вообще Петербургу ненавистна и подозрительна Москва, какое опасение и страх возбуждает там слово: народность. Ни один западник, ни один русский социалист так не страшен правительству, как московский славянофил, никто не подвергается такому гонению» (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 4 т. М., 1881. Т. 4. С. 81).

В 1860 г. Аксаков вновь уехал за границу, на этот раз в славянские страны, где выступил инициатором создания Славянских благотворительных комитетов. Вернувшись на родину, он издавал газеты «День» (1861–1865) и «Москва» (1867–1868). За печатание в них резко обличительных статей выход газет три раза приостанавливался и девять раз редактора предупреждали о возможном их закрытии. В конце концов газета «День» прекратила свое существование, а «Москва» была закрыта. Цензурным преследованиям подвергались и последующие издания И. С. Аксакова – газеты «Москвич» (1867–1868) и «Русь» (1880–1886).

В 1872–1874 гг. И. С. Аксаков был председателем Общества любителей российской словесности при Московском университете, в котором неоднократно выступал с речами. В это время он писал «биографию Федора Ивановича Тютчева», первое издание которой в 1874 г. было конфисковано цензурой и уничтожено.

В 70–80-е гг. обострилась обстановка на Балканах, и И. С. Аксаков принимал активное участие в оказании помощи сербам и черногорцам. Возглавляемый им Московский славянский комитет обратился к «русской общественной совести» с просьбой помочь этим народам деньгами и добровольцами. Всего комитет собрал около 800 тыс. рублей.

Аналогичную деятельность И. С. Аксаков проводил во время Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., когда комитет, а также сменившее его Московское славянское благотворительное общество развернули сбор средств в помощь балканским славянам и покупали для них оружие. Одновременно Аксаков выступил против царского правительства, согласившегося на раздел Болгарии. Его сняли с поста председателя Общества и выслали из Москвы, а само Московское славянское общество закрыли. Иной была реакция болгарских демократических кругов. Одну из центральных улиц болгарской столицы Софии назвали его именем, а часть прогрессивной молодежи предложила избрать И. С. Аксакова болгарским царем.

Постоянные трения с царской цензурой и правительством подорвали здоровье Аксакова. 27 января (8 февраля) 1886 г. он умер от инфаркта. Похоронен И. С. Аксаков в Троице-Сергиевой лавре.

Иван Сергеевич Аксаков в своих славянофильских представлениях имел самостоятельную точку зрения на ряд проблем.

Во-первых, отмену крепостного права он представлял как реформу, равнозначную «громadнейшей социальной революции», предполагающей изменение сословного деления общества. Надеясь, что в конечном итоге будет осуществлено бессословное построение российского общества, он в 1862 г. предложил проект самоупразднения дворянства как сословия и распространения дворянских привилегий на все слои общества. Правда, вскоре И. С. Аксаков убедился в утопичности этого проекта.

Во-вторых, он выступил с критикой идеи конституционализма, выдвигаемых государственной школой русского либерализма.

И. С. Аксаков считал, что идеи конституции чужды народу и ставят искусственные преграды между «землей» (народом) и «государством» (самодержавной властью). Хотя «свободу слова и мысли», как неперенное условие существования общества, заявляемые конституционалистами, Аксаков предлагал оставить и, собственно, всю жизнь боролся за них.

В-третьих, он внес свою лепту в идею своего брата К. С. Аксакова о противостоянии «земли» и «государства», введя новое понятие – «общество», определив его как «народ самосознующий», т. е. народ, развитый умственно, находящийся «в его поступательном движении». Таким образом «общество» представляет связующее звено между «народом в его непрерывном бытии» и государством, являющимся «внешним определением народа». Общество – сила социальная, это «народная интеллигенция», состоящая из людей разных сословий и готовая заменить «ненародную» дворянскую интеллигенцию. Русский народ И. С. Аксаков считал негосударственным народом, поэтому «общество» мыслилось им как внепартийное «вече». Правда, в конце жизни и этот идеал «общества», как животворной силы, также потерпел крушение. И. С. Аксаков написал: «И где общество? И какие у общества православной России церковные, политические, социальные – русские идеалы? Наше старое общество разлагается, и нового мы еще не видим. Потому что к старому обществу должны мы отнести и наше молодое поколение, в котором нет ничего, кроме более искренней и энергичной силы отрицания» (Аксаков И. С. Сочинения: в 7 т. М., 1886. Т. 2. С. 324).

В-четвертых, мыслитель выступал в защиту церкви, против жестокой регламентации ее деятельности со стороны государства. Эту, присутствующую у большинства славянофилов мысль он высказал следующим образом: «Церковь, вмешиваясь в дела государственные, совмещая в одной руке меч духовный с мечом государственным, перестает быть церковью и сама себя добровольно отрицает, низведя на ступень «царства от мира сего». Точно так же и государство, если бы вздумало присваивать себе значение и власть церкви... внесло бы в церковь элемент совершенно инородный, чуждый, ограничило бы беспредельную духовность веры, овнешнило бы, огрубило бы ее, одним словом,

искажило бы самое существо церкви» (*Аксаков И. С. Сочинения: в 7 т. М., 1886. Т. 4. С. 36*).

В-пятых, в силу исторических обстоятельств, в отличие от «старших» соратников, он внес большой вклад в панславистские идеи своих современников – Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского.

СОЧ.: Сочинения: в 7 т. М., 1886–1887; Литературная критика (Совместно с К. С. Аксаковым). М., 1983; Наше знамя – русская народность. М., 2008; О державности и вере. М., 2010.

ЛИТ.: *Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978; Славянофильство: pro et contra. СПб., 2006.



АКСАКОВ **Константин Сергеевич**

Константин Сергеевич Аксаков родился 29 марта 1817 г. в селе Ново-Аксаково Бугурусланского уезда Оренбургской губернии. С 1826 г. вместе с семьей переехал в Москву. Константин Аксаков получил хорошее домашнее воспитание. В пятнадцать лет, в 1832 г., он поступил на словесный факультет Московского университета, который через три года блестяще окончил.

В студенческие годы происходило формирование философских взглядов и гражданских позиций юноши. В кружке Станкевича, который К. С. Аксаков посещал с 1832 по 1837 г., он познакомился с В. Г. Белинским, одновременно с ним учившимся в университете. Именно Белинский привлек его к сотрудничеству, вначале в газете «Молва» и журнале «Телескоп», а после его закрытия, в 1836 г.,

к сотрудничеству в журнале «Московский наблюдатель», а затем и в журнале «Отечественные записки». В этих изданиях молодой Аксаков под псевдонимом «К. Эврипидин» и под собственным именем публикует свои стихотворения, переводы из Шиллера и Гёте, прозу и рецензии, самая значительная из которых – на «Основание русской грамматики» В. Г. Белинского (1839).

Конец 30-х – начало 40-х гг. XIX в. были ознаменованы формированием славянофильской идеологии, в это время произошло знакомство К. С. Аксакова с А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским. Он включился в обсуждение их программных статей, защищал их идеи самобытности русской культуры и истории. Именно К. С. Аксаков предложил пропагандировать славянофильское учение демонстративным ношением национального платья. Сам же сшил по старым образцам длиннополый зипун и головной убор мурмолку, отпустил бороду и с осени 1843 г. в этой одежде стал появляться на московских улицах. У него быстро появились молодые последователи. Однако это движение «за русское платье» вскоре было прервано. Царское правительство специальным циркуляром в апреле 1849 г. запретило дворянам, особенно состоящим на службе, носить бороды, считая, что борода – «знак, вывеска известного образа мыслей». С К. С. Аксакова и его отца были взяты расписки, обязывающие их не появляться на улицах в «русской одежде».

Среди славянофилов К. С. Аксаков был признанным публицистом, агитатором, «Белинским славянофильства». Вот как его характеризует в «Былом и думах» А. И. Герцен: «Константин Аксаков не смеялся, как Хомяков, и не сосредоточился в безвыходном сетовании, как Киреевские. Мужающий юноша, он рвался к делу. В его убеждениях не неуверенное пытанье почвы, не темное придыхание, не дальние надежды, а фанатическая вера, нетерпимая, вытесняющая односторонняя, та, которая предвещает торжество. Аксаков был односторонен, как всякий воин, с покойно взвешивающим эклектизмом нельзя сражаться... Его диалектика уступала диалектике Хомякова, он не был поэтом-мыслителем, как И. Киреевский, но он за свою веру пошел бы на площадь, пошел бы на плаху, а когда это чувствуется за словами, они становятся страшно убедительными. Он в начале сороковых годов проповедовал сельскую общину, мир и артель. Он научил Гакстгаузена понимать

их и, последовательный до детства, первым опустил панталоны в сапоги и надел рубашку с кривым воротом» (*Герцен А. И.* Былое и думы // *Собр. соч.*: в 30 т. М., 1984. Т. 15. С. 456). В 1842 г. К. С. Аксаков опубликовал брошюру «Несколько слов о поэме Гоголя: «Похождения Чичикова, или Мертвые души»», в которой высоко оценил творчество русского писателя, сопоставляя его с Гомером и Шекспиром, против чего резко возражал В. Г. Белинский.

Еще одним заметным, острополемическим вступлением было выступление К. С. Аксакова с «Тремя критическими статьями г-на Имрек». Однако его деятельность как критика складывалась трагически. Не имея возможности печататься, многие задуманные статьи К. С. Аксаков так и не написал, а некоторые из написанных, «О Карамзине» (1848), «Взгляд на русскую литературу с Петра Первого» и «Литература прошедшей эпохи» (1849), так и не были напечатаны при его жизни. К тому же царская цензура внимательно следила за его деятельностью, вмешивалась в нее своими запретами. 14 декабря 1850 г., т. е. в 25-летний юбилей декабристского восстания, в Москве на сцене Малого театра, состоялась премьера драмы К. С. Аксакова «Освобождение Москвы в 1612 г.», которая сразу же была запрещена. Цензура увидела криминал в массовых сценах, где народ изображался главной действующей силой, а мысль «Глас народа – глас Божий» была лейтмотивом драмы. Вскоре была запрещена публикация статьи о богатырях великого князя Владимира и комедия «Князь Луповицкий, или Приезд в деревню», в которой развенчивалось представление о «темноте» русского мужика.

Не получив возможности свободно выражать свои идеи в периодической печати, К. С. Аксаков решил занять кафедру в Московском университете, превратив ее в рупор славянофильского учения. С этой целью он издал свое исследование «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (1846), которое в следующем году защищает как магистерскую диссертацию. В Московском университете вакансий не оказалось, и молодому ученому предложили место в Киевском университете. Покинуть Москву и отчий дом К. С. Аксаков не захотел и полностью переключился на литературную и критическую деятельность. В 50-е гг. он опубликовал ряд работ, посвященных русской истории: «Родовое или общественное явление было «изгой»?» (1850), «О древнем

быте у славян вообще и у русских в особенности» (1857), «О состоянии крестьян в Древней Руси» (1852–1856), а также филологическую работу-брошюру «О русских глаголах» (1855).

Когда после смерти Николая I на престол взошел Александр II, цензурные притеснения славянофилов ослабли. Они начали издавать собственный журнал «Русская беседа» (1856–1860) и газету «Молва». К. С. Аксаков принимал в их издании активное участие. Являясь фактическим редактором «Молвы», он писал для нее передовые статьи, в которых разрабатывал славянофильскую концепцию народа, рассуждал о его месте в российской истории и государственной жизни. «Народ есть великая сила», – утверждал К. Аксаков. Народ, заявлял славянофил, отличает трудолюбие, он создатель материальных благ на земле. «Труд есть долг человека, есть его нормальное состояние на земле. Только труд дает право на наслаждение жизнью. Каков бы ни был труд: вещественное ли это обрабатывание земли, работа ли напряженной мысли – все равно. В поте лица снести хлеб свой – вот удел и долг человека». Апофеозом публицистической деятельности К. С. Аксакова была последняя статья его в «Молве» – «Опыт синонимов. Публика-народ». В ней автор противопоставлял паразитирующую жизнь «публики» трудовой жизни «народа». «Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большой частью ночами по паркету), народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ, народ прощает публике. Публике всего полтора года лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща: народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе – золото в грязи». Столь презрительной оценки «публики» цензура простить не могла и «Молву» закрыли.

Свою общественную позицию К. С. Аксаков определил также в «Записке (О внутреннем состоянии России)» (1855), поданной Александру II. В ней критиковалась «угнетательная система нашего правительства». Чтобы восстановить «древнее отношение государства и земли (народа)», предлагалось отменить крепостное право, собрать Земский собор, на который пригласить все сословия, обеспечить свободу слова и т. п. В последние годы жизни К. С. Аксаков опубликовал несколько рецензий на тома «Истории

России» С. М. Соловьева, «Критический разбор «Опыта исторической грамматики русского языка» Ф. Буслаева» (1859). Кроме того, он увлеченно работал над собственным «Опытом русской грамматики», но завершить его не успел, он был опубликован посмертно.

Смерть отца в апреле 1859 г. потрясла К. С. Аксакова. Невыносимая тоска вскоре переросла в чахотку, которая и свела его в могилу. Не помогло ему и лечение в Греции на острове Занте. Там он и скончался 7 декабря 1860 г. Похоронен К. С. Аксаков в Москве, в Симоновом монастыре, рядом с отцом.

К. С. Аксаков был активным участником идеологических дискуссий между славянофилами и западниками, разделял основные идеи славянофильской доктрины А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, их идеи о самобытности русской жизни, хотя у него было свое видение русской истории и ее специфики. Его аргументы основывались на исторических фактах, а богословские симпатии сосуществовали с признанием исторической закономерности и пониманием истории как естественно-исторического процесса. Так, в рецензии на шестой том «Истории России» С. М. Соловьева он писал: «Взяв былевой ход событий, совершающихся в случайности, история должна понять их смысл и, оставив неприкосновенным этот великий ход, должна откинуть все случайное, ненужное, сопровождающее ход исторической жизни. История должна осветить мыслью этот ход событий, мыслью в них же таящуюся, из них же извлеченною,— и по возможности так, чтоб из одного изложения их видна уже была эта мысль» (Аксаков К. С. Полное собрание сочинений: в 3 т. М., 1850–1880. Т. 1. С. 130).

Основополагающее отличие России от Европы К. С. Аксаков видел не столько в различии религий, сколько в ином способе общественных отношений и иной форме государственности. В его представлении «государство как принцип – зло; ложь лежит не в той или иной форме государства, а в самом государстве как идее, как принципе; надобно говорить не о том, какая форма хуже или лучше, какая форма истинна, какая ложна, а о том, что государство, как государство, есть ложь» (цит. по: Ранние славянофилы // Историко-литературная библиотека / сост. Н. Л. Бродский; под ред. Н. А. Грузинского. М., 1910. С. 4). Отталкиваясь от этого утверждения, К. С. Аксаков разработал концепцию «земли»

и «государства» как диалектически связанных и противостоящих начала русской истории. Причем «земля» воплощала «внутреннюю», а «государство» – «внешнюю» правду. «Славяне, – писал он, – не образуют государство, они призывают его. Призвание было добровольное. Земля и государство не смешивались, а отдельно стали в союз друг с другом» (Аксаков К. С. Полное собрание сочинений: в 3 т. М., 1860–1880. Т. 1. С. 8).

Таким образом, земля и государство, народ и власть искони существовали на Руси и должны сосуществовать на основе договора, и пока договор соблюдается, между ними будут «незыблемые отношения... отношения свободные, разумные, не рабские и потому обеспеченные от всякой революции» (Там же. С. 12). Именно в этих рамках вел К. С. Аксаков сопоставление России и Запада. На Западе, считал он, разлад в обществе – явление изначальное, в России он начался после того, как Петр I нарушил равновесие между «землей» и «государством», усилив последнее. Петр I, став неограниченным монархом, превратил народ в рабов и разорвал связь между верхними и нижними слоями общества. Дворяне, получив большие привилегии, потеряли народную почву, в них пробудилось стремление к власти, «пошли революционные политики». Народ долгое время оставался спокоен. Однако, потеряв внутреннюю свободу, начал искать свободу внешнюю, политическую, в нем пробудился революционный инстинкт. В результате Россия сошла со своего исторического национального пути. И чем больше будет обозначаться этот отход, «тем более будут колебаться основы русской земли, тем грознее будут революционные попытки, которые сокрушат наконец Россию, когда она перестанет быть Россией» (цит. по: Ранние славянофилы. С. 88). В «Записке (О внутреннем состоянии России)», представленной Александру II, предупреждалось о грядущих революционных катаклизмах, если не будет восстановлено равновесие между «землей» и «государством».

«Записка» явилась первой попыткой славянофилов оказать непосредственное воздействие на политику царского правительства. Здесь, хотя и в довольно робкой форме, ставился вопрос о необходимости учитывать мнения, высказываемые через Земский Собор. По убеждению автора «Записки», этот орган должен был представлять все сословия без особых привилегий для аристо-

кратии. Но при этом должна была сохраниться неограниченная власть царя: «Только власть монарха есть власть неограниченная. Только при неограниченной власти монархической народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, представив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе» (Там же. С. 72). В общине и в Земском соборе, считал он, материализовалась «внутренняя правда», которая в его концепции исключала «внешнее принуждение», т. е., уравнивала государственную власть.

Мыслитель видел гармонизацию русской жизни в дальнейшем совершенствовании и укреплении своеобразного договора между народом и государством. Его симпатии были на стороне народа, он ввел понятие «народность», рассматривая народ как «фундамент общественного строительства». В одной из статей «Молвы» он писал: «Простой народ есть основание всего общественного здания страны. И источник вещественного благосостояния, и источник внешнего могущества, источник внутренней силы и жизни, наконец мысль всей страны пребывает в простом народе» (Ранние славянофилы. С. 112). В русском народе коренится «хоровое начало», объединяющее народ в единое целое. Между отдельной личностью и простым народом существует «непрерывная живая связь и взаимное понимание» (Там же. С. 113). Этого единства на Западе нет. Там личность обособленна, единична, поэтому «на Западе душа убывает».

К. С. Аксаков единственный из ранних славянофилов нарисовал нелицеприятную картину разложения правительства, властвующей элиты общества, погрязшей во лжи, воровстве и коррупции. Он обвинял правительство в том, что на «внутреннем разладе как дурная трава выросла непомерная, бессовестная лесть, уверяющая во всеобщем благоденствии, обращающая почтение к царю в идолопоклонство, воздающая ему, как идолу, божескую честь... Все лгут друг другу, видят это и продолжают лгать, и неизвестно, до чего дойдут. Всеобщее развращение или ослабление нравственных начал в обществе дошло до огромных размеров. Взятничество и чиновный организованный грабеж страны... Это сделалось уже не личным грехом, а общественным; здесь является

безнравственность самого положения общественного, целого внутреннего устройства» (Ранние славянофилы. С. 95). Политическая программа выхода из этого тупика лжи и воровства виделась славянофилу в следующем: «Правительству – неограниченная власть государственная; народу – полная свобода нравственная, свобода жизни и духа. Правительству – право действия и, следовательно, закона; народу – право мнения и, следовательно, слова» (Там же. С. 96). С определенными поправками на более чем столетний отрезок времени, отделяющий нас от 1855 г., эта мысль злободневна и актуальна сегодня.

СОЧ.: Полное собрание сочинений: в 3 т. М., 1860–1880; Эстетика и литературная критика. М., 1995; Государство и народ. М., 2009.

ЛИТ.: *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Историко-социологические взгляды К. С. Аксакова // Вестн. ЛГУ. 1965. Вып. 3, № 17; *Основат А. Л.* К характеристике исторического мышления К. Аксакова // Тр. по знаковым системам. Т. 22. Тарту, 1988; Славянофильство: pro et contra. СПб., 2006.



АНДРЕЕВ
Даниил Леонидович

В разнообразных изданиях последних лет – от научных монографий до газетных статей – все чаще утверждается, что самым значительным произведением XX в. можно назвать книгу Даниила Андреева «Роза Мира». Появившись как бы ниоткуда (автор нигде и никогда ранее не публиковался), она вызвала споры и прямо противоположные оценки. Но при этом авторы, писавшие о ней, сходились в одном:

«Роза Мира» – уникальное явление человеческой культуры, раскрывающее ее метаисторию, утверждающее ее укорененность в космосе.

Даниил Леонидович Андреев родился в Берлине 2 (22) ноября 1906 г. Он был младшим сыном знаменитого русского писателя Леонида Николаевича Андреева. Его крестным отцом стал Максим Горький. Через несколько дней после рождения Даниила скончалась его мать, А. М. Велигорская. Ее сестра, жившая в Москве, взяла мальчика на воспитание. Там Д. Андреев и окончил школу в 1923 г. Поскольку ему, как сыну «непролетарского» писателя, не разрешили поступать в университет, он получил образование на Высших литературных курсах, где учился вместе с Арсением Тарковским. Он много и увлеченно пишет, все более утверждаясь в мысли, что его творчество несовместимо ни с соцреализмом, ни с реалиями окружающей действительности:

Не заговорщик я, не бандит,
Я – вестник другого дня...
А тех, кто сегодняшнему кадит,
Достаточно без меня.

Кроме поэтических произведений незадолго до начала войны Д. Андреев начинает писать роман «Странник ночи». Зимой 1942 г. его призывают в армию, а в 1943 г. он знаменитой «дорогой жизни» попадает в блокадный Ленинград, о чем напишет в поэме «Ленинградский апокалипсис».

Возвратившись в 1945 г. в Москву, писатель продолжил работу над романом и периодически читал его главы близким друзьям. Один из персонажей романа предполагал осуществить покушение на Сталина. Об этом было сообщено в МГБ, и в апреле 1947 г. Д. Андреева, его жену, всех, кто слушал главы романа или знал о нем, арестовали. Все написанное им, а также фронтовая переписка, письма его отца, было уничтожено. Сам Д. Андреев после полутора лет следственного изолятора на Лубянке и в Лефортово по приговору Особого совещания получил 25 лет тюремного заключения, а его жена, А. Андреева, – 25 лет лагерей.

Свой срок Даниил Андреев отбывал во Владимирской тюрьме. Именно там он по памяти восстановил многое из уничтоженно-

го чекистами, а главное – написал основную книгу своей жизни «Розу Мира». В первой главе ее он пишет: «Я начинал эту книгу в самые глухие годы тирании, довлевшей над двумястами миллионами людей. Я начинал ее в тюрьме, носившей название политического изолятора. Я написал ее тайком. Рукопись я прятал, и добрые силы – люди и не люди – укрывали ее во время обысков. И каждый день я ожидал, что рукопись будет отобрана и уничтожена, как была уничтожена моя предыдущая работа, отнявшая десять лет жизни и приведшая меня в политический изолятор» (*Андреев Д.* Роза Мира. М., 1993. С. 8). Там же он обозначает главную ее задачу: «...никакие усилия разума, никакое воображение или интуиция не способны нарисовать опасностей грядущего, которые не были бы связаны, так или иначе, с одной из двух основных – с опасностью физического уничтожения человечества вследствие войны и опасностью его гибели духовной вследствие абсолютной всемирной тирании. Книга направлена прежде всего против этих двух зол» (Там же. С. 9).

Когда наступила хрущевская «оттепель», во Владимирской тюрьме начала работать комиссия по пересмотру дел политзаключенных. Д. Андреев направил в ее адрес заявление, в котором отрицал обвинение в подготовке покушения на Сталина. Но при этом он особо подчеркивал свою гражданскую позицию: «Я никого не собирался убивать. В этой части прошу мое дело пересмотреть. Но пока в Советском Союзе не будет свободы совести, свободы слова и свободы печати, прошу не считать меня полностью советским человеком» (*Андреева А.* Жизнь Даниила Андреева, рассказанная его женой // Новый мир. 1993. № 7. С. 209).

Комиссия уменьшила тюремный срок Д. Андреева до 10 лет и, учтя его почти безнадежное состояние здоровья (в 1954 г. он перенес в тюрьме жесточайший инфаркт), освободила его 21 апреля 1957 г. Его жена, освободившаяся несколько раньше, забрала все написанное им в тюрьме и сохраненное друзьями (а вместе с ним во Владимирской тюрьме находились академик В. В. Парин, историк Л. Л. Раков и много иностранцев).

В оставшиеся 23 месяца жизни Даниил Андреев заканчивает «Розу Мира» и книгу «Железная мистерия». Еще одну книгу, «Русские боги», он не успел закончить. В 1958 г. его полностью реабили-

литировали, и в этом же году, 12 октября, он пишет последние строки «Розы Мира»: «Я заканчиваю рукопись “Розы Мира” на свободе, в золотом осеннем саду. Тот, под чьим игом изнемогала страна, давно уже пожинает в иных мирах плоды того, что посеял в этом. И все-таки последние страницы рукописи я прячу так же, как прятал первые, и не смею посвятить в ее содержание ни единую живую душу, и по-прежнему нет у меня уверенности, что книга не будет уничтожена, что духовный опыт, которым она насыщена, окажется переданным хоть кому-нибудь... Я тяжело болен, годы жизни моей сочтены. Если рукопись будет уничтожена или утрачена, я восстановить ее не успею. Но если она дойдет когда-нибудь хотя бы до нескольких человек, чья духовная жажда заставит их прочитать ее до конца, преодолевая все ее трудности, – идеи, заложенные в ней, не смогут не стать семенами, рождающими ростки в чужих сердцах» (*Андреев Д.* Роза Мира. М., 1993. С. 8–9). С этой верой 30 марта 1959 г. Д. Андреев скончался. Похоронен он был на Новодевичьем кладбище на месте, купленном для себя его отцом Л. Андреевым.

«Роза Мира» – главное произведение Д. Андреева – сложна для восприятия в силу ряда причин. Прежде всего, книга многопланова: помимо многочисленных исторических экскурсов она представляет оригинальную концепцию метаистории – совершенно уникального описания прошлого, настоящего и будущего человечества. Во-вторых, она должна быть отнесена к произведениям русского космизма, поскольку рисует картину многослойной одухотворенной Вселенной. В-третьих, в книге присутствует мистический элемент, своеобразная эзотерика. Прозрения Д. Андреева, которые он обозначал как «видения», выходят далеко за рамки возможностей человека. Он знал об этих свойствах своих представлений о мире, писал о них и считал, что эзотерический момент в его книге должен быть. Обращаясь к читателям, он пишет: «Вот приближается к концу изложение концепции. Я вполне отдаю себе отчет в ее чрезвычайной сложности и в том, насколько мало найдется людей, чья духовная потребность была бы достаточно сильна, чтобы заставить их преодолеть трудности этой книги. Со временем число таких людей будет возрастать. Придут и истолкователи, и популяризаторы. Но, с другой стороны, ученые будут восполняться духовным опытом многих

и многих других, и в эпоху господства Розы Мира сложность учения делается так велика, что лишь единицы смогут понять его и обнять во всех частях. И пусть! Это хорошо, что в учении останется эзотерическая глубь: не всегда и не все должно выносить на площадь, даже если это площадь Верграда (предполагаемого города будущего. – Б. Е.)» (Андреев Д. Роза Мира. М., 1993. С. 178–179). Нам представляется, что изложение (не анализ!) космических представлений Д. Андреева поможет объединить физические, трансфизические и метаисторические слои Вселенной и показать его представления о космической сущности и судьбе человечества.

Д. Андреев заявляет: «Понятие многослойности Вселенной лежит в основе концепции Розы Мира» (Там же. С. 48). Исходным в его рассуждениях является наш физический слой, соотносимый с астрономической Вселенной и характеризующийся тремя измерениями (координатами) пространства и одним – времени. Этот физический слой он называет Э н р о ф о м.

Остальные слои Вселенной представляют материальные миры, отличные от Энрофа либо пространственными, либо временными координатами. Обитатели таких миров действуют в одном или двух измерениях, но одновременно существуют во всех измерениях, даже если их множество, и сознают их все. «Эта синхронность бытия дает особое ощущение полноты жизни, неизвестное у нас» (Там же). Многослойные системы имеют все небесные тела; их Андреев называет б р а м ф а т у р а м и. Брамфатура нашей планеты называется Шаданакар и состоит из 242 разноматериальных слоев. Преграды между слоями могут быть либо непроницаемыми, как в Энрофе, либо настолько легко проницаемыми, что переход из одного в другой подобен переходу через географические границы государств. Такие слои в «Розе Мира» называются с а к у а л а м и.

Протяженность слоев и сакуал может быть космической, как в Энрофе, либо локальной, в пределах планеты или в пределах ее физических участков. Д. Андреев утверждает, что многослойные системы материальностей, аналогичные брамфатурам, могут иметь колоссальные галактические объемы, включающие целые созвездия. Такие макробрамфатуры могут иметь до восьми тысяч разноматериальных слоев. Но одновременно существуют исчезающие малые микробрамфатуры. Они весьма сложны и состоят

из элементарных частиц, а некоторые из них, утверждает Д. Андреев, обладают свободной волей и разумом.

Такова картина материального состояния многослойной Вселенной. Иной в «Розе Мира» представлена ее духовная структура. Бог создал мир и заселил его множеством существ, наделив большинство из них бессмертным началом – м о н а д а м и. Одни монады – высшие – р о ж д е н ы Б о г о м. К ним относятся Христос и Люцифер. Они созидатели и управители небесных тел. Другие монады, например человеческие, сотворены ими. Дух творится только Богом, эманурует из Него, а материальное создается монадами. «Дух в своем первичном состоянии, не облаченный ни в какие покровы, которые мы могли бы назвать материальными, представляет собою субстанцию, которую мы не точно, а в порядке первого приближения можем сравнить с тончайшей энергией. Духовны только Бог и монады – бесчисленное множество богорожденных и богосотворенных высших Я, неделимых духовных единиц; они разнствуют между собой степенью своей врожденной потенциальной масштабности, неисчерпаемым многообразием своих материальных облачений и дорог своей жизни. Высоко поднявшаяся монада может быть там, здесь, во многих точках мироздания одновременно. Но она не вездесуща. Дух же Божий воистину вездесущ. Он пребывает даже там, где нет никаких монад... Без Него не может существовать ничто, даже то, что мы называем мертвой физической материей. И если бы Дух Божий покинул ее, она перестала бы быть – не в смысле перехода в другую форму материи или в энергию, но совершенно» (*Андреев Д. Роза Мира. С. 49*). Такова статистическая картина многослойной Вселенной. Иной представляется ее динамическое существование. В ней идет непрекращающаяся борьба между силами Света и Тьмы. Силы Света состоят из множества монад и объединены стремлением к совершенству и высшему единству. «По мере восхождения их по ступеням бытия формы их объединений совершенствуются, любовь к Богу и между собой сближает их все более. И когда каждая из них погружается в Солнце Мира и сотворит Ему – осуществляется единство совершеннейшее: слияние с Богом без утраты своего неповторимого Я» (*Андреев Д. Роза Мира. С. 50*).

Другая часть монад – во главе с Люцифером – еще до возникновения Земли отпала от Бога и попыталась создать свою Вселен-

ную, свои миры. Но поскольку эти монады отказались от любви Бога, который создал миры, созданные ими самими миры были непрочны и разрушались. Поэтому эти демонические монады стали захватывать миры, созданные сущностями, верными Богу, чтобы подчинить себе Вселенную. В захваченных ими мирах утверждалась энергия зависти, а главное – страдания.

В космосе немало миров, которые эти темные силы отторгли. Там победили силы Света. Но на Земле они закрепились. «Великий демон, один из сподвижников Люцифера, вторгся в Шаданакар с полчищами меньших. Имя ему Гагтунгр. То была длительная и упорная борьба, которая увенчалась его частичной победой. Изгнать силы Света из брамфатуры ему не удалось, но удалось создать несколько демонических слоев и превратить их в неприступные цитадели. Ему удалось вмешаться в процесс возникновения и развития жизни в земном Энрофе и поставить на животном царстве свою печать. Планетарные законы, с помощью которых начинали создавать органическую жизнь в Энрофе силы Света, неузнаваемо исказились» (Там же. С. 54). В силу вступил закон «борьбы за существование». Более того, постепенно стал оформляться закон возмездия, действующий посмертно и в последующих воплощениях. Таким образом, идет непрекращающаяся борьба светлых и темных сил, двух замыслов – Провидения (спасение всех жертв) и Гагтунгра (превращение всех в жертвы). Это одновременно противостояние Космоса, как поприща становящихся монад, и Антикосмоса, как всемирного союза соперников и скопища ущербленных светлых монад, плененных ими в мирах, над которыми господствуют демоны.

Оба мира многослойны. Мир Светлых сил состоит из Мировой Сальватэрры – обители Планетарного Логоса, Богоматери и Звенты-Свентаны, выразительницы Вечной женственности, а также Ирольна – обители духовных монад человечества, Синклитов – обителей просветленных душ великих людей. Мир Темных сил – это Планетарный Демон Гагтунгр, Великая Блудница Фокерма и Урпарп – Великий осуществитель демонического плана, а также цитраоры – могущественные, разумные и хищные существа; в человеческой истории это демоны великодержавной государственности.

Борьба Светлых и Темных сил в полном смысле космична. Земной Шаданакаре помогают другие брамфатуры, более мощные, более «продвинутые», чем наша. К ним относятся системы брамфатур Ориона, которые освободились от Темных сил. Их представители – высочайшие существа, которые без труда могут преодолевать космические пространства, помогают Светлым силам Шаданакары. И н в о л ь в а ц и я, т. е. энергия, идет не только от Ориона, но и от брамфатур Юпитера, Нептуна, Урана и их спутников.

В эту борьбу космических сил включен и человек. В «Розе Мира» Д. Андреева есть специальный раздел под названием «Разноматериальная структура человека», в котором это участие объясняется. Человеческие монады, творимые, а иногда и таинственным образом рождаемые им как неделимые, бессмертные духовные единицы, Высшее «я» людей, входят в Шаданакар, облекаясь тончайшей материей, подобной энергии. Они создают свой мир, носящий название Ирольна. У человеческих монад одна задача – творческий труд, способствующий просветлению Вселенной. Этот труд просветляет низшие миры, создавая в них для себя материальные облачения и через них воздействуя на среду соответствующих слоев. В начале монада создает из пятимерных пространств ш е л ь т – материальное вместилище монады со всеми ее Божественными свойствами и орудийными возможностями, а затем из четырехмерных пространств – свое а с т р а л ь н о е т е л о. Оба этих облачения монады принято называть д у ш о й. Шельт творится самой монадой, а в творении астрального тела принимает участие с т и х и а л ь, т. е. Богосотворенная монада Матери Земли. Астральное тело – это высший инструмент шельта: в нем сосредоточены способности духовного зрения, обоняния, глубинной памяти, способности полета и общения со стихиями, ангелами, способности ощущения космических перспектив.

Мать Земля не оставляет человеческую монаду. Она оплодотворяется духом Солнца и создает для монады э ф р н о е т е л о, без которого невозможна жизнь в мирах трех и четырех измерений. Когда шельт покидает в Энрофе физическое тело – остается труп. Этим заканчивается человеческий путь нисхождения и начинается путь восхождения.

Физическое тело может воспроизводиться для монады неоднократно, а эфирное – единожды и сопровождает своего носителя по всем Мирам просветления, вплоть до высших небесных градусов метакультур. Астральное же тело сопровождает носителя еще выше, вплоть до слоев Высокого долженствования. «Выше остается только шельт, просветленный до конца и слившийся с монадой в единство. Тогда монада покидает Ирольн и, облегченная предельно истонченным шельтом, вступает на лестницу наивысших миров Шаданакара» (Андреев Д. Роза Мира. С. 56).

Наконец, сам Бог помогает Светлым силам космоса, способствуя вхождению в высшие миры Земли и космоса Великой женской сущности. Ее воплощение, как предуказано Богом, воплотится в России в виде Р о з ы М и р а – Всемирного человеческого братства как «итога духовной деятельности множества, как соборного творчества людей, ставших под низливающийся поток Откровения».

Роза Мира – своеобразное религиозное братство, отличное от замкнутой религиозной конфессии или международных религиозных сообществ типа теософского, антропософского или масонского. «Это есть интеррелигия или панрелигия в том смысле, что следует понимать как универсальное учение, указующее такой угол зрения на религии, возникшие ранее, при котором все они оказываются отражениями различных пластов духовной реальности, различных рядов иноматериальных фактов, различных сегментов планетарного космоса. Этот угол зрения обнимает Шаданакар как целое и как часть Божественного космоса Вселенной» (Андреев Д. Роза Мира. С. 115). Главными характерными чертами, отличающими Розу Мира от религий – церковей прошлого, по Д. Андрееву, являются интеррелигиозность, универсальность социальных стремлений и одновременно их конкретность, динамичность воззрений и последовательность всемирно-исторических задач.

У Розы Мира ясные задачи и программа действий. Главная задача – уменьшение Темных сил, что означает «создание в человечестве такого духовного климата, при котором просветленные души переживут не сотни и тысячи, как теперь, а миллионы. Эта задача – отвращение от миллионов, даже, может быть, миллиардов человеческих душ опасности их порабощения грядущим Антихристом, то есть от губельного ущербления их существа и вступления их после смер-

ти на длительную дорогу искупительных страданий». В конкретике это означает следующее: «воспитание человека облагороженного образа; водворение всеобщего материального достатка; помощь развитию в человечестве высших способностей и светлых творческих начал; консолидация усилий со всеми учениями светлой направленности; преобразование планеты в сад, а Всемирной федерации государств – в Братство» (Там же. С. 255–256).

Таким образом, концепция многослойной Вселенной Д. Андреева – это новое мироощущение, далеко выходящее за рамки традиционного дискурса. Это представление о мире с разным числом пространственно-временных координат. Более того, это представление о разных мирах, находящихся на разных ступенях физической и духовной эволюции. В результате многослойная Вселенная в «Розе Мира» – это одновременно *м е т а и с т о р и я*, *т р а н с - ф и з и к а* и *м е т а э в о л ю ц и я*; в совокупности они дают познание соответственно истории и культуры, природы нашего слоя и других иноматериальных слоев Земли и всей Вселенной.

Метаистория – еще одна составляющая философии Д. Андреева, выражающая те причинно-следственные отношения всех уровней планетарного космоса, которые скрепляют невидимой нитью реальные процессы исторических событий. Приняв за основу определение метаистории С. Н. Булгакова («ноуменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история»), он через всю книгу провел два значения понятия метаистории: во-первых, метаистория – это лежащая вне поля науки совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, имея иные пространственно-временные координаты, «просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история» (эту связь поту- и посюсторонних процессов можно познать лишь метафизически); во-вторых, метаистория – это «учение об этих процессах инобытия», имеющее религиозный смысл (*Андреев Д. Роза Мира. С. 34*).

Чтобы вскрыть суть метаистории, нужен особый провидческий дар, присущий немногим. Дар этот появляется уже на первой ступени метаисторического познания, когда перед философом в «мгновенном внутреннем акте “возникают” огромные пласты исторического» бытия, когда века переживаются в минутном оза-

рении, когда «синтетически охватываются одновременно целые эпохи, целый – если можно так выразиться – метаисторический космос этих эпох с великими, борющимися в нем началами» (*Андреев Д.* Роза Мира. С. 34–35). Первую ступень метаисторического познания Д. Андреев называет о з а р е н и е м.

На второй ступени образы и идеи, возникшие в результате озарения, как бы с о з е р ц а ю т с я. Происходит «вживание, сосредоточенное вглядывание – иногда радостное, иногда мучительное – в исторические образы, но не замкнутые в самих себе, а воспринимаемые в их слитности со второй, метаисторической реальностью, за ними стоящей» (Там же. С. 35).

Третья стадия – метаисторическое о с м ы с л е н и е, у я с н е н и е неотчетливых связей. На этой стадии рождаются философские системы, великие творения человеческой мысли, культуры, искусства. Правда, на этой стадии неизбежно вмешательство рассудка и, следовательно, ошибки. Кроме метаисторического существуют еще два метода познания – трансфизический и вселенский. Если объектом метаисторического познания являются история и культура, то трансфизическое изучает наш и другие слои Шанданакара, а вселенское – всю Вселенную в целом. Обладая утонченной способностью метаисторического познания, Д. Андреев обнаружил, что каждое историческое событие, каким бы сложным оно ни было, имеет метафизический план бытия, суть которого заключается в борьбе Светлых и Темных сил. По его мнению, существует всеохватная метаисторическая теология, которой, как Закону, подчинено историческое бытие стран и народов, религий и государств.

Даниил Андреев представил на наш суд труд своей жизни, некоторые идеи которого сегодня кажутся сказочно-фантастическими, другие – смелым прорывом в будущее, третьи – умозрительной схемой. И только время даст ответ, насколько верны идеи и выводы, изложенные им так страстно и пророчески в «Розе Мира».

СОЧ.: Полное собрание сочинений: в 4 т. М., 1993–1995; Роза Мира: Метафилософия истории. М., 1999.

ЛИТ.: *Андреева В. В.* Плавание к Небесному Кремлю. М., 1998; Даниил Андреев в культуре XX века. М., 2000; *Штеренберг М. И.* «Роза Мира» Даниила Андреева и современность. М., 2000.

АНИЧКОВ
Дмитрий Сергеевич

Дмитрий Сергеевич Аничков, сын подьячего Троицко-Сергиевской лавры, родился в 1733 г. После того как он в Троицкой семинарии окончил курс риторики, в 1755 г. его зачислили студентом вновь открытого Московского университета. В течение нескольких лет за отличную учебу Аничков неоднократно получал золотые медали, а на последнем курсе преподавал математику в низших классах университетской гимназии. В 1762 г. он окончил университет; при получении магистерского звания Аничков произнес речь «О мудром изречении греческого философа: рассматривай всякое дело с рассуждением».

В течение 20 лет он преподавал в университете все разделы математики, написал ряд неоднократно переиздававшихся учебников, был одним из создателей математической терминологии. 30 мая 1765 г. Аничков занял университетскую кафедру философии и логики и приступил к чтению философских курсов, сначала на латинском, а затем на русском языке, по руководствам вольфианцев Винклера и Баумейстера.

Собственные философские представления он изложил в речах, произнесенных на торжественных актах университета: «Слово о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости божией...» (1767), «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений» (1770), «О невещественности души человеческой и из оной происходящего ее бессмертия» (1777), «О превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779) и др. Многие из них, в том числе переводы

текстов иностранных философов, сгорели при пожаре вместе с библиотекой.

В 1770 г. Аничков начал читать новый курс нравственности, а в следующем году получил звание «публичного логики, метафизики и чистой математики экстраординарного профессора», спустя шесть лет – звание ординарного профессора. Скончался Аничков после продолжительной болезни 30 апреля 1788 г. По мнению Аничкова, «должность философа состоит в том, чтобы познавать причины важнейших вещей». Поэтому главной областью философского знания является теория познания. Начав с преподавания математики, Аничков вслед за Х. Вольфом «чистую» математику считал философской дисциплиной, а математическое познание – универсальным. Им он посвятил специальную работу на латинском языке – «*Annotationes in logicam, metaphisicam et cosmologicam*» (М., 1782). А в одном из своих учебников по математике написал: «Кто будет стараться о том, чтобы иметь подробное понятие о математических истинах, и будет часто упражняться в решении разных задач, тот без сомнения будет участником знатной сей пользы, то есть познает непременно все правила истинной логики и будет потом современным философом» (цит. по: *Артемьева Т. В.* История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996. С. 114).

Гносеологические проблемы Аничков связывает с решением проблем соотношения души и тела. В истории философии решение этой проблемы имело три направления: у идеалистов, монистов и дуалистов. По мнению Аничкова, «идеалистами называются те, кои хотя и допускают, что душа человеческая есть невещественная, токмо вещественное бытие мира и тел отвергают, допуская одно идеальное бытие оных», а «монистами именуются те, кои утверждают, что одно только существо находится в свете, и оное или вещественное есть, откуда и произошли материалисты, или невещественное» (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1. С. 172). К дуалистам он относит тех, «кои утверждают, что самую вещь два существа находятся в свете сем, одно вещественное, а другое невещественное». Это картезианцы, «утверждающие соединение души с телом чрез случайные причины», лейбницианцы, «доказывающие соединение души с телом чрез предустановленное согласие, почему такое их

положение и именуется *системою предустановленного согласия*», и перипатетики, «доказывающие соединение души с телом чрез физическое втечение, почему такое их мнение и называется *системою физического втечения*» (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1. С. 172–173).

Отношение ко всем этим направлениям философской мысли у Аничкова различное. Идеалистов он не признает, поскольку «ежели сказать, что ничего кроме души не находится, те идеалисты своим мнением одержат верх над нами» (Там же. С. 179), а монасты обоих направлений не правы, поскольку в природе существует как телесное, так и духовное. Картезианцы и лейбницианцы, по его мнению, вопрос о соотношении души и тела не решают, а лишь вуалируют его. Только перипатетики «пред прочими другими положениями имеют преимущества», поскольку, по их мнению, душа, именуясь «формою или видом человеческого тела», проникает и формирует его. При этом «не уничтожается свободная человеческая воля», которая отвечает за избирательное «движение тела», что имеет «сходственность началам богословским». Наконец, «система физического втечения» перипатетиков не противна бессмертию души (Там же. С. 183).

Душа и тело играют большую роль в процессе познания. Человек в состоянии познать вещи внешнего мира. Сам процесс познания Аничков понимает так: познание начинается с чувств («чувства, первые начинают обладать нами») и проходит несколько ступеней «некоторого понимания» – воображения, представления и отвлечения (мысли). Повторяя Локка, философ пишет: мы «не сомневаемся: *нет ничего в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах*» (Там же. С. 156). Рассмотрев различные причины, препятствующие познанию, он приходит к выводу, что в процессе познания душа и тело дополняют друг друга: на чувственной ступени познания оно «состоит в движении при возбуждении телесного органа», на ступени воображения познание «заключается в некотором понимании оного изображения и почитается собственным души», на ступени рассуждения уже душа делает «понятие о вещи». Резюмируя эти представления, Аничков пишет: «Таким образом, душа видит глазами телесными, слышит ухом, говорит языком, а для раз-

умения и памяти употребляет в помощь находящийся в голове мозг, чувства и сердце. И обратно, глаза видят, уши слышат, голова понимает не по естественному своему сложению, или собственной связи с нею, но силою души, соединенной с телом» (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. 1. С. 141).

19 марта 1769 г. куратор Московского университета В. Е. Адауров предложил магистру Аничкову как соискателю профессорского звания доказать «свои к тому способности... ученым сочинением». Чтобы реализовать это предложение, он написал сочинение «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» и отпечатал его в этом же году в университетской типографии на русском и латинском языках. Тема его сочинения была не новой. За год до этого подобную диссертацию «Невежество, страх и удивление – вот причины всякого суеверия» для защиты представил И. А. Третьяков. Университетская ученая конференция отклонила ее 22 марта 1768 г. Таков же был результат при обсуждении диссертации Д. С. Аничкова 24 августа 1769 г. Профессора Гейхель, Дильтей, Гаст, Барсов, Шаден и Лангер заявили, что «не могут поддержать мнений, которые рассеяны повсюду в розданной сегодня, 24 августа, латинской и русской диссертации “О начале и происхождении натуральной религии” производимого в ординарного профессора философского факультета г-на магистра Аничкова, и что они здесь торжественно против этих мнений протестуют, ибо от них может произойти что-либо в предосуждение и позор для университета». Четыре профессора – Вениаминов, Десницкий, Забелин и Третьяков – это мнение не поддержали. Конференция постановила диссертацию исправить и переиздать, а Аничкову профессорское звание не присуждать. Он диссертацию исправил, смягчив ряд положений, вызвавших критику оппонентов.

Но и второе издание диссертации, получившее название «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания», не принесло положительного результата. Более того, университетский преподаватель закона бытия П. А. Алексеев донес об этом сочинении архиепископу Московскому Амвросию (Зертис-Каменскому), а тот в свою

очередь о диссертации Аничкова написал донос в Синод. В нем он обвинял диссертанта в том, что он «1) явно восстает противу всего христианства, богопроповедничества, богослужения; 2) опровергает Священное Писание и в нем богознамения и чудеса, также рай и ад, дьяволов, сравнивая их хитротворным образом с натуральными или небывалыми вещьми, а Моисея, Самсона и Давида с языческими богами; 3) во утверждение того атеистического мнения приводит безбожного Епикурова, последователя Люкреция, да всескверного Петрония; 4) Положения по № 1, 2, 3, 5, 10 и 11 совсем натуральной и откровенной богословии противны, из коих последние, уничтожая священное Писание и писателей оного, для единого только виду упоминает» (Диспут в Московском университете 25 августа 1769 года // Русский архив. 1875. Кн. 3, № 11. С. 312–313). В определении Синода многие из названных положений диссертации Аничкова признаны лишь «неосторожными» и «соблазнительными». А его обер-прокурор П. П. Чебышев определил: «Ни в донесении Амвросия, ни в определении Синода не изъяснено, в чем и каким догматам православного закона Аничкова сочинение противно» и решил: «дело надобно оставить без последствий» (Там же). 18 лет дело о защите Аничкова хранилось в канцелярии Синода как «нерешенное», после чего было отправлено в архив.

Существовавшая до недавнего времени версия о сожжении диссертации Аничкова на Лобном месте не нашла документального подтверждения (см.: *Пенчко Н.* Первый в России труд по истории религии и его загадочная судьба // *Наука и жизнь.* 1964. № 11).

Свое «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» Аничков начинает с утверждения о необходимости исследования причин как «физических», так и «человеческих». По их поводу он пишет: «надлежит нам утвердить свои мысли в том, что нет почти ни одного из знатных действий человеческих такого, которое бы не имело своей побудительной причины... В физических и неодушевленных телах причины скорее познаются и удобнее различаются одни от других; напротив того, причины душевных действий иногда случаются столько содействующими в одной, что ни под каким ви-

дом не может бывает узнать, которой из этих должно приписывать больше действия; а иные из сих нередко бывают и такого непостижимого свойства, что в тот же час, как начинает примечать оные, перестаем и чувствовать действие их» (Избранные произведения русских мыслителей... Т. 1. С. 115–116). Хорошо понимая, сколь трудно определить причины одного из сложнейших социальных явлений – богопочитания, Аничков опирается на авторитет как древних (Лукреций, Овидий), так и современных (Ломоносов) авторов, свидетельства иностранных и отечественных путешественников. По его мнению, таких причин три – «страх», «привидение» и «удивление».

Первую главу диссертации философ посвящает страху. Он как причина «натурального богопочитания» характерен для дикарей, боящихся всего непонятого, заставляет эти пугающие их явления обожествлять, т. е. именно «от страха у непросвещенных народов произошли богами Юпитер, Марс, Нептун, Сатурн и преможество других небесных и преисподних богов. И что подлинно страх и воображение были первые источники толикого многобожия» (Там же. С. 119). К страху перед непонятым примешивается фантазия, которая это непонятое обожествляет.

Вторая глава названа Аничковым «Привидение», под которым он понимает невещественные фантастические образы, видения, вымыслы. Их невежественные люди принимают за реально существующих демонов, леших, домовых. В результате возникает суеверие, многобожие: «от невещественных привидений больше суеверия, многобожия и зла рождается в свете, нежели от каких других причин» (Там же. С. 125).

В третьей главе, «Удивление», Аничков анализирует обоготворение выдающихся по силе, способностям, ловкости людей, таких как Геркулес, Самсон, Атлас, Голиаф, а также «сами неодушевленные вещи по причине необыкновенных их действий»: «непросвещенные удивляются вещам и оные от удивления боготворят единственно по незнанию точных причин, производящих странные в вещах действия» (Избранные произведения русских мыслителей... Т. 1.. С. 129).

Позиция Аничкова в исследовании богопочитания носит двойственный характер. С одной стороны, он оставался верующим хри-

стианином и веру защищал, с другой – эта вера ощутимо лишалась святости, противоречила многим церковным догматам. К тому же он избличал не только языческие верования, но и обман священников в виде плачущих икон и т. п. Только всепроникающее знание, считал он, поможет людям воспринимать Бога «всемогущим и премудрым».

СОЧ.: Слово о разных способах, теснейших союз душ с телом изъясняющих // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1; Слово о понятиях человеческих // Антология педагогической мысли России XVIII в. М., 1985.

ЛИТ.: *Попова И. Я.* Забытый труд Д. С. Аничкова по философии и логике: (Заметки на логику и метафизику) // Вестн. МГУ. Серия экономики, философии и права. 1957. № 4; *Пенчко Н.* Первый в России научный труд по истории религии и его загадочная судьба // Наука и жизнь. 1964. № 11.



БАКУНИН **Михаил Александрович**

Михаил Александрович Бакунин родился в старинной дворянской семье 8 мая 1814 г. в с. Прямухине Тверской губ. Его мать, Варвара Александровна, принадлежала к широко известному в России роду Муравьевых. Отец, Александр Михайлович, был европейски образованным человеком, дипломатом, профессором философии Падуанского университета. «Он был деистом, не был атеистом, но был свободомыслящим и находился в сношениях со всеми знаменитостями тогдашней европейской науки и философии. Таким образом, он представлял полный контраст настроению, господствовавшему

в тогдашней России» (*Бакунин М. А. Собрание сочинений и писем*: в 4 т. М., 1934. Т. 1. С. 25). Уйдя в отставку, А. М. Бакунин посвятил себя воспитанию детей. Старшему из них по дворянским обычаям была определена военная карьера; в 1829 г. четырнадцатилетний М. А. Бакунин поступает с Петербургское артиллерийское училище, после окончания которого в 1833 г. уезжает в глухой военный гарнизон в Литве. Но недолго носил Бакунин офицерские погоны. Уже в 1835 г., уйдя в отставку, он поселяется в Москве, становится членом кружка Станкевича, с которым познакомился еще в марте этого же года, одновременно знакомится с Грановским, его лучшими друзьями становятся Белинский, Герцен и др. Бакунин с головой уходит в изучение немецкой классической философии. Еще до переезда в Москву он пытается осилить «Критику чистого разума» Канта. В кружке Станкевича в первое время его настольной книгой стали «Наставления к блаженной жизни» Фихте. Работа эта оказала на молодого Бакунина сильное влияние. Фихтеанство было воспринято им как религия, сближающая две стороны человеческого существования – внутреннюю и внешнюю. Спасение человека, его свобода, считает в этот период Бакунин, заключается в религиозном просветлении, в вечном приближении к «святой гармонии мира».

Данью увлечению Бакунина идеями немецкого философа был его перевод сочинения Фихте «Несколько лекций о призвании ученого» («Телескоп», 1836).

С 1837 по 1840 г. он интенсивно изучает философию Гегеля. Шесть раз Бакунин конспектирует первую главу «Феноменологии духа», начинает читать главы из «Энциклопедии», лекции по философии религии. Архивные документы свидетельствуют, что только последние он дочитал до конца. В этот период Бакунин с особой страстью фетишизирует «действительность». Он считает, что «примирение с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни есть великая задача нашего времени» (Там же. Т. 2. С. 177).

В «Предисловии» к переведенным им «Гимназическим речам» Гегеля («Московский наблюдатель», 1839) и в статье «О философии» (1-я часть – «Отечественные записки», 1840; 2-я часть напечатана лишь в 1934 г. В его «Собрании сочинений и писем»)

Бакунин, заявляя себя идеалистом-гегельянцем, ставит и решает большое количество проблем: о значении и возможности философии как науки, о роли диалектики в познании, о соотношении частнонаучного и философского знания и т. п. Скрупулезное исследование философских взглядов молодого Бакунина, предпринятое в последнее время историками философии, позволяет сделать вывод о совпадении круга философских проблем, способа их решения и общей диалектической устремленности М. А. Бакунина и А. И. Герцена, опубликовавшего несколько лет спустя в тех же «Отечественных записках» две серии статей «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» (См.: *Муссеев П. И.* Критика философии М. Бакунина и современность. Иркутск, 1981. С. 28).

В середине 1840 г. Бакунин уезжает из России в Берлин, чтобы там углубить знания гегелевской философии. Имеются свидетельства, что он предполагал посвятить себя науке. В письме к родителям незадолго до отъезда Бакунин пишет: «Я не могу, я не в силах оторваться от науки. Нисколько не выдавая моей неограниченной привязанности к ней за добродетель или за достоинство, я вам говорю просто, что без нее жизнь для меня не имеет никакого значения, что, оторвавшись от нее, я оторвусь от единственного источника своей нравственной и духовной жизни и утрачу все, что во мне есть силы жизни и веры в жизнь» (цит. по: *Корнилов А. А.* Молодые годы Михаила Бакунина. М., 1917. С. 265). А позже, в «Исповеди», он писал, что в Германии в философию погрузился «исключительно, почти до сумасшествия, и день и ночь ничего другого не видя, кроме категорий Гегеля» (*Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем. М., 1935. Т. 4. С. 102).

В Берлине М. Бакунин с увлечением изучает политическую экономию, историю, физику, но прежде всего философию. Слушает лекции Вердера, знакомится с Шеллингом. После знакомства с левогегельяцами, в том числе с их лидером А. Руге, Бакунин переходит на радикальные, революционно-демократические позиции. Он уже под другим углом зрения смотрит на гегелевскую философию. В ней его привлекает прежде всего идея революционного отрицания. Позже он вспоминал, что «партия так называемых *революционных* гегельянцев оказалась последовательнее самого Гегеля и несравненно смелее его; она сорвала с его учения

консервативную маску и представила во всей наготе беспощадное отрицание, составляющее его настоящую суть» (*Бакунин М. А. Избранные сочинения*: в 5 т. Пг., 1919. Т. 1. С. 232).

Радикализация мировоззрения этого периода жизни М. А. Бакунина нашла отражение в известном афоризме: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» (*Бакунин М. А. Собрание сочинений и писем*. М., 1935. Т. 3. С. 148), которым он закончил свою статью «Реакция в Германии», опубликованную в 1842 г. под псевдонимом Жюль Элизар в журнале А. Руге «Немецкие ежегодники».

Статья эта принесла Бакунину широкую известность. Высоко оценивая ее революционный пафос, А. И. Герцен записывает в дневнике: «Это громкий, открытый, торжественный возглас демократической партии, полный сил, твердый обладанием симпатий в настоящем и всего мира в будущем; он протягивает руку консерваторам как имеющий власть, раскрывает им с невероятной ясностью смысл их анархического стремления и зовет в человечество. Вся статья от доски до доски замечательна» (*Герцен А. И. Собрание сочинений*: в 30 т. М., 1957. Т. 2. С. 256).

В этот же период Бакунин знакомится с философией Фейербаха, проникается идеями его антропологического материализма, предполагает написать книгу о немецком философе-материалисте.

В 1842 г. Бакунин знакомится с поэтом-демократом Г. Гервегом, с которым в следующем году, когда того выслали из Германии, он переселяется в Швейцарию. Здесь Бакунин подружился с Вейтлингом. Свое отношение к взглядам этого коммуниста-утописта он выразил в статье «Коммунизм», опубликованной в 1843 г. в цюрихской газете «Швейцарский республиканец».

В 1844 г. М. Бакунин обосновывается в Париже, где близко знакомится с Прудоном, Марксом, Энгельсом, Мицкевичем, Леру, Ламенне, Луи Бланом, Кабэ, Беранже, Жорж Санд. Бакунина привлекли материалистические и социалистические взгляды К. Маркса, его преданность делу освобождения пролетариата. «Редко можно найти человека, который бы так много знал и читал так умно, как г. Маркс, — писал Бакунин. — Исключительным предметом его занятий была уже в это время наука экономическая. С особым тщанием изучал он английских экономистов, превосходящих всех

других и положительностью познаний, и практическим складом ума, воспитанного на английских экономических фактах, и строгой критикой, и добросовестною смелостью выводов. Но ко всему этому г. Маркс прибавил еще два новых элемента – диалектику самую отвлеченную, самую причудливо тонкую, которую он приобрел в школе Гегеля... и точку отправления коммунистическую» (*Бакунин М. А. Избранные сочинения. Пг., 1919. Т. 1. С. 246–247*).

В это же время Бакунин обращает внимание на имевшие шумный успех произведения Прудона «Что такое собственность?» и «Философия нищеты». Между ним и Прудоном устанавливается многолетняя тесная дружба. Бакунин был уже знаком с «азами» штирнеровского анархизма, от которого он заимствовал одно из главных своих понятий – «бунт». Дополнив их идеями Прудона, с которыми его роднило абстрактное представление о свободе, непонимание роли крупного производства и государства в истории, отрицание политической борьбы рабочего класса, непонимание сущности социальной революции, разделение социального и политического переворотов, идеализация деклассированных элементов дна капиталистического общества, общая мелкобуржуазная психология, критика общества с позиций парцеллярного крестьянина, он создает «философию» анархизма. Хотя, как говорил Бакунин, идеи Прудона «мы расчистили, развили и очистили от всех метафизических, идеалистических доктринерских надстроек, четко и ясно положив в основу всякого дальнейшего развития материю в науке и социальную экономию в истории» (*Материалы для биографии М. Бакунина. М.; Пг., 1933. Т. 3. С. 366–367*), «научного» обоснования новой «философии» не получилось. Поэтому резкая критика Марксом Прудона в его работе «Нищета философии» может быть расценена и как критика в адрес Бакунина. По крайней мере, так понимал выступление Маркса сам Бакунин, заявляя о своих отношениях с Марксом: «В 1848 году мы разошлись во мнениях» (цит. по: *Стеклов Ю. М. Бакунин в своих отношениях к Карлу Марксу // Летописи марксизма. 1930. № 3. С. 178*).

Царское правительство, жандармы Третьего отделения следили за все возрастающей радикализацией взглядов М. Бакунина. В декабре 1843 г. шеф жандармов приказал ему возвратиться в Россию, но Бакунин игнорировал этот приказ, решив навсег-

да остаться политическим эмигрантом. Тогда Николай I подписал указ, лишаящий Бакунина всех прав, приговаривающий его, в случае возвращения, к ссылке в Сибирь. Когда в январе 1845 г. этот указ напечатали парижские газеты, русский эмигрант в газете «Реформа» публикует открытое письмо, в котором дает резкую отповедь царизму.

Жизнь показала, что не наука, не философия, а действие, политическая борьба составляли основу его жизнедеятельности. Начиная со второй половины 40-х гг. Бакунин до конца своей жизни постоянно находился в центре революционной борьбы, более двух десятков лет участвовал в панславистском движении, в революции 1848 г. в Париже, Праге, Германии.

В 1849 г. в Саксонии Бакунина арестовывают и приговаривают к смертной казни, которая заменяется пожизненным заключением. Затем его выдают австрийским властям, а они, в свою очередь, приговаривают к смертной казни. Но и австрийское правительство не привело приговор в исполнение, а в 1851 г. выдало Бакунина николаевским жандармам, которые упрятали его сначала в Петропавловскую (1851–1854), а затем в Шлиссельбургскую (1854–1857) крепости.

Здесь Бакунин написал «Исповедь», в которой он проклинал свои «грехи», «преступления» и благодарил Бога за то, что его гибельные «предприятия» остались неосуществленными. «Исповедь» дает основание для самых противоречивых оценок его взглядов. Сопоставление ее содержания с письмами и ранее опубликованными статьями показывает, что Бакунин достаточно искренне, обстоятельно и точно описал свою эмигрантскую деятельность, изложил основы своего мировоззрения, взгляды на положение дел в России и славянских странах. Спустя почти 10 лет в письме к Герцену и Огареву он писал: «Я одного только желал: не примиряться, не резиньироваться, не измениться, не унизиться до того, чтобы искать утешения в каком бы то ни было обмане, сохранить до конца в целостности святое пламя бунта» (Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. Женева, 1896. С. 70–71). «Исповедь», однако, показывает кризис левогегельянских взглядов Бакунина, революционер часто и явно отступает от своих прежних взглядов, высказывает верноподданнические идеи просвещенно-

го абсолютизма. Ни царь, ни его приближенные не поверили Бакунину. Председатель Государственного совета Чернышев, которому рукопись была направлена для экспертизы, не нашел в ней и «тени серьезного возврата к принципам верноподданного» (*Бакунин М. А. Собрание сочинений и писем. М., 1935. Т. 4. С. 551*). И его просьба заменить заключение в крепости каторгой остались без последствий. И только новый царь Александр II после еще одного покаянного письма Бакунина решил: «Другого для него исхода не вижу, как ссылку в Сибирь на поселение» (Там же. С. 567).

С 1857 г. Бакунин живет в Томске, а затем переселяется в Иркутск. Здесь в 1858 г. он женится на Антонии Квятковской. Получив разрешение генерал-губернатора Восточной Сибири М. С. Корсакова на продвижение по Сибири и дальневосточным рекам, Бакунин летом 1861 г. через Японию и Америку бежит в Европу, где опять активно включается в революционную деятельность.

Здесь его снова увлекает идея общеславянского освобождения, и в 1863 г. он принимает участие в польском восстании. После его подавления Бакунин окончательно переходит на позиции анархизма. В 1864 г. В Лондоне Бакунин вновь встречается с Марксом. Добрые отношения были возобновлены. Маркс писал Энгельсу: «*Бакунин просит тебе кланяться... я вчера увидел его первый раз после шестнадцати лет. Должен сказать, что он мне очень понравился, больше, чем прежде... Он... теперь, после провала польского движения, будет участвовать только в социалистическом движении. В общем, это один из тех немногих людей, которые, по-моему, за эти шестнадцать лет не пошли назад, а, наоборот, развились дальше*» (*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 31. С. 13, 14*).

И все же, несмотря на активную, «не покладая рук», работу для Интернационала, Бакунин развивал анархизм. Анархистская доктрина Бакунина носила эклектический характер. В центр ее русский революционер поставил штирнеровское понятие «бунт», которое, по его мнению, выражает исконно человеческий протест против любых ограничений свободы. Бакунин биологизировал понятие «бунта», считал его человеческим инстинктом.

Объективный ход истории, по мысли революционера, проходит в своем развитии три фазы: животность в первобытном обществе, когда разум человека развит слабо и не может постичь суще-

ность человеческой личности; критическое мышление, где человек познает законы своего бытия «сообразно с преследуемой им целью освобождения», и, наконец, бунт, когда достигается абсолютная свобода личности от авторитарности государства и церкви. Именно бунт позволяет преодолеть животность и утвердить человечность.

Непоследовательность и эклектизм бакунинских взглядов на социальные явления проявлялись в неспособности применить материализм для их объяснения. Бакунин вроде бы придерживается материалистической точки зрения на исторический процесс. Отрицая идеализм в социологии, русский мыслитель пишет, что «явления порождают идеал и что идеи всегда суть лишь идеальное отражение экономических явлений, что из общей суммы этих явлений явления экономические представляют общую базу. Всякие же другие явления – интеллектуальные и моральные, политические и социальные – лишь необходимо вытекают из них» (*Бакунин М. А. Избранные сочинения. Пг., 1919. Т. 2. С. 143*). Но далее в анализе общественных явлений он придерживается биопсихологического объяснения исторического прогресса, выдвигая главным «противником» его коллективное сознание, рутину конформизма. Неоправданно расширяя значение психологического фактора, он делал его и только его ответственным за «инстинкт» свободы, стимулом же общественного развития выдвигалось чувство протеста против порабощения обществом человеческой личности.

Абсолютным злом, по мысли Бакунина, является государство, которое возникло путем насилия. «Завоевание, лежащее в основе прав собственности и личного наследования, тем самым явилось и фундаментом для всякого государства» (*Материалы для биографии М. А. Бакунина. М., 1933. Т. 3. С. 131*). С момента своего возникновения государство подавляет «личную инициативу и мысль» человека.

Машиной обмана, закабаления и насилия является религия. В известной своей работе «Бог и государство» он определяет религию как «коллективное историческое безумие, пагубное влияние которой заключается в том, что она подобна миражу, который отводит массу в сторону в поисках божественных сокровищ, в то время как гораздо более хитрый правящий класс довольствуется разделением земных благ, награбленных у народа». Религия, поскольку она «самое решительное отрицание свободы», должна быть разрушена

вместе с государственной машиной, частью, «высшей санкцией» которой она является: «Мы, революционеры-анархисты, поборники всенародного образования, освобождения и широкого развития общественной жизни, а потому враги государства и всякого государственования» (*Бакунин М. А.* Полное собрание сочинений. СПб., 1906. Т. 2. С. 165).

В результате «главным злом, которое следует устранить», писал Ф. Энгельс, «он (Бакунин) считает не капитал и, следовательно, не возникшую в результате общественного развития классовую противоположность между капиталистами и наемными рабочими, а государство» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 33. С. 201). Более того, по его мнению, «одинаково реакционны» государство буржуазное и социалистическое. Для идеолога анархизма оказалась чуждой идея пролетарской диктатуры. «Диктатура хороша, – писал он, – она необходима в период политических революций, которые разрушают одни государства, чтобы основать другие, свергают одно владычество, чтобы в тот же час создать на его месте другое. Но она невозможна в социальной революции, которая раз навсегда полагает конец всякому владычеству, всякому государству» (Материалы для биографии М. Бакунина. М., 1933. Т. 3. С. 313–314). Правда, Бакунин мечтал о некоей абстрактной «человеческой солидарности», предлагал для ее осуществления утопическую идею децентрализации, федерализма, безусловной автономии «снизу вверх» – от автономной личности, общины до сельскохозяйственных и индустриальных ассоциаций. Таким образом, идея об абсолютной свободе и человеческой солидарности оборачивается «вывороченным наизнанку буржуазным индивидуализмом» (Ленин).

После создания Марксом и Энгельсом в 1864 г. в Лондоне Международного товарищества рабочих – I Интернационала – Бакунин встречается с Марксом, вступает в Интернационал и предлагает свои услуги для пропаганды его документов в Италии, где в это время он жил. Однако русский революционер в последующие годы отказывается от данного обещания и создает в Италии тайное «Интернациональное братство» для которого пишет «Революционный катехизис» (1866). Убедившись в бесплодности своих попыток использовать «братство» в революционных целях, Бакунин переезжает в Швейцарию.

В последующие годы он, не распознав буржуазного характера организации «Лига мира и свободы», вступает в нее, участвует в ее Конгрессе (1867), пытается превратить ее в анархическое общество. В 1868 г. Бакунин порывает с «Лигой», чтобы создать «Альянс социалистической демократии», который мало чем отличался от анархического «Интернационального братства». После его создания Бакунин прилагает колоссальные усилия, чтобы «Альянс» был принят в I Интернационал. Это ему удается при условии, что «Альянс» как союз будет распущен. Бакунин, однако, сохраняет внутри Интернационала тайную организацию и ведет с Марксом и Энгельсом ожесточенную борьбу по важнейшим политическим и теоретическим вопросам, выдвигая в качестве основных положений равенство классов, отмену наследования как исходную точку социального движения, воздержание от участия в политическом движении.

В 1869 г. Бакунин знакомится с С. Г. Нечаевым и попадает под влияние этого авантюриста от революции. Бакунин надеялся через Нечаева распространить идеи «Альянса» в России, где своего эмиссара он объявил представителем несуществующего «Европейского революционного союза». Совместно и порознь они написали ряд программных документов, в том числе печально известный «Катехизис революционера». В этой апологии макиавеллизма шантаж, провокация, предательство по отношению к товарищам, иезуитские методы борьбы определяют практическую деятельность революционера. Вскоре Бакунин убедился в аморальном характере «Катехизиса» и разорвал свои отношения с Нечаевым. «На иезуитском мошенничестве, – писал он, – ничего живого, крепкого не построишь. Революционная деятельность ради самого успеха своего дела должна искать опоры не в подлых и низких страстях; без высшего, разумеется, человеческого идеала никакая революция не восторжествует» (Материалы для биографии М. Бакунина. С. 195).

Раскольническая деятельность бакунинского «Альянса», подкрепленная теорией и практикой «нечаевщины», вызывала резкую критику со стороны членов I Интернационала. Маркс и Энгельс написали ряд критических статей и документов I Интернационала, в которых разоблачили несостоятельность теоретических посылок

бакунизма. Критика эта продолжалась и после исключения Бакунина и его сторонников из рядов I Интернационала на Гаагском (1872) конгрессе Международного товарищества рабочих. В наиболее полном, концентрированном виде эта критика представлена в работе Маркса и Энгельса «Альянс социалистической демократии и Международное товарищество рабочих» (1873). В этой работе политические взгляды Бакунина характеризуются как смесь прудонизма и коммунизма.

Исключение из рядов Интернационала не охладило анархистских претензий Бакунина на теоретическое обоснование стратегии и тактики революционной борьбы. В 1873 г. он выпускает программную работу «Государственность и анархия». К. Маркс подробно разбирает эту книгу, показывая несостоятельность его взглядов на государство, народ как движущую силу революции, классы и классовую борьбу, на перспективы общественного развития.

В последующие годы Бакунин несколько отходит от революционной деятельности и лишь однажды, в 1874 г., предпринимает попытку принять участие в болонском восстании. К последним годам жизни относится ряд теоретических работ Бакунина: «Государственность и анархия», «Федерализм, социализм, антитеологизм», «Кнута-германская империя и социальная революция». В качестве «Приложения» к последней работе он написал «Философские размышления о божественном фантоме, о реальном мире и человеке». Эта своеобразная «философская диссертация» Бакунина, как назвал ее издатель Гильом, подводила итог эволюции философских взглядов русского революционера.

Последние два года жизни больной Бакунин живет в Лугано, а за месяц до смерти переезжает в Берн. На похоронах русского революционера и мыслителя 3 июля 1876 г. выступали его друзья и последователи из разных стран. Вечером того же дня они приняли резолюцию объединения революционных сил: «Рабочие пяти национальностей, собравшиеся в Берне на похоронах Михаила Бакунина, будучи одни сторонниками рабочего государства, другие – свободной Федерации обществ производителей, полагают, что примирение между ними было бы не только полезно и весьма желательно, но и легко осуществимо на почве принципов, формулированных в пункте 3 статусов Интернационала, пересмотрен-

ных конгрессом 1873 г. в Женеве» (*Бакунин М. А. Избранные сочинения.* Пг., 1919. Т. 1. С. 54).

СОЧ.: Избранные философские сочинения и письма. М., 1987; Философия. Социология. Политика. М., 1989.

ЛИТ.: *Стеклов Ю. М.* Михаил Александрович Бакунин, его жизнь и деятельность, 1814–1976: в 4 т. М., 1926–1927; *Пирумова Н. М.* Социальная доктрина М. А. Бакунина. М., 1990.



БАХТИН **Михаил Михайлович**

Гениальность Михаила Михайловича Бахтина признана во всем мире. Если использовать старое школьное выражение «типичный представитель», то М. М. Бахтин как раз и был типичным представителем русской философии. Он концентрированно выразил и ее талант, и ее неординарность, и ее мировое значение, и трагичность ее судьбы. И если одна сторона медали под названием «М. М. Бахтин» – типичность, то другая – уникальность, оригинальность. Такого феномена самовыражения, глубины мысли не было и, вероятно, долго не будет.

М. М. Бахтин родился 5 ноября 1893 г. в г. Орле, в обедневшей дворянской семье Бахтиных, чей род был известен уже в XIV в. Его отец был банковским служащим. Детство Бахтина прошло в Вильнюсе и Одессе, где он успешно окончил гимназию и в 1913 г. поступил на отделение классической филологии Новороссийского (Одесского) университета. Вскоре он перевелся в Петроградский университет. Владея европейскими и древними языками, он с увлечением изучает культурное и философское наследие человечества, разрабатыва-

ет планы научной работы. Его учителями были известный эллинист Ф. Ф. Зелинский и философ-неокантианец А. И. Введенский. После окончания Петроградского университета в 1918 г., правда, без получения диплома, как выяснилось из анкеты М. М. Бахтина, написанной в 1929 г. в Ленинградском ОГПУ, с 1918 по 1920 г. он работает учителем единой трудовой школы небольшого городка Невель, а с 1921 по 1923 г. – в Витебском педагогическом институте, где читает курсы всеобщей литературы, а в консерватории – философию музыки.

Именно в Невеле, а затем и в Витебске вокруг М. М. Бахтина сложился кружок («кантовский семинар») его единомышленников и друзей, названный позже невельским. В кружок входили: в Невеле – литературовед и философ Л. В. Пумпянский, изучавший философию в Марбурге, М. И. Коган, в будущем известная пианистка М. В. Юдина, а в Витебске к ним присоединились музыковед И. И. Солертинский, философ В. Н. Волошинов. В кружке обсуждались идеи марбургской школы, читались разнообразные доклады, рефераты, обговаривались идеи, вошедшие в статьи и книги как самого М. М. Бахтина, так и его друзей. Здесь, в Витебске, им начато исследование, названное в момент публикации, 65 лет спустя, «К философии поступка», знаменитая книга о Достоевском, а также несохранившаяся книга «Субъект нравственности и субъект права».

В жизни М. М. Бахтина много «белых пятен». Одно из них – судьба его исчезнувших книг. «Субъект нравственности и субъект права» не единственная из не дошедших до нас книг философа. Из его писем, а также воспоминаний о нем мы знаем, что был первый вариант книги о Ф. Достоевском, книга о животных в искусстве XIX в. Фрагменты утерянных и ненаписанных книг Бахтина все еще появляются на страницах журналов и бахтинских сборников.

Начавшаяся уже тогда болезнь (хронический остеомиелит) серьезно подорвала его здоровье, что привело в конечном итоге к ампутации ноги в 1938 г. М. М. Бахтин оставляет преподавательскую работу в Витебске и переезжает в 1924 г. в Ленинград, где работает на внештатных должностях в издательствах и Институте истории искусств. Он бедствует, живет на мизерную пенсию на чужих квартирах. Перебираются в Ленинград и его невельские и витебские друзья, они вновь посещают М. М. Бахтина, слушают его «домашние» лекции. В 1924–1925 гг. по сути возобновляются заседания

невельского кружка единомышленников. По архивным записям Л. Пумпянского известно название цикла лекций философа этого периода – «Герой и автор в художественном творчестве». Именно в них он сформулировал свои идеи о диалоге, чужой речи и т. д.

Во второй половине 1920-х гг. под фамилиями П. А. Медведева и В. Н. Волошинова выходят книги М. М. Бахтина. Издание этих книг и ряда статей – еще одна загадка бахтиноведения. Невозможность печататься, принципиальная позиция («творчество по существу своему анонимно») и жизненные обстоятельства привели к тому, что, по подсчетам ученых, двенадцать работ М. М. Бахтина оказались опубликованными под чужими фамилиями. Хотя вопрос об их авторстве по-прежнему остается спорным из-за отсутствия прямых свидетельств и в силу того, что П. Н. Медведев и В. Н. Волошинов были авторами бесспорно им принадлежавших работ, большинство исследователей приписывают работы «Фрейдизм: Критический очерк» (1927), «Марксизм и философия языка» (1929) и «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» (1928) именно Бахтину.

В 1929 г. вышла первая и на долгие годы самая известная книга философа – «Проблемы творчества Достоевского», на которую в журнале «Новый мир» А. В. Луначарский опубликовал весьма благожелательную рецензию.

В ночь с 24 на 25 декабря 1928 г. Бахтина арестовали как участника мейеровского кружка «Воскресенье», охарактеризованного ОГПУ «подпольной контрреволюционной организацией правой интеллигенции». Только благодаря, как считают, заступничеству Е. Пешковой Соловки (в приговоре судебной коллегии ОГПУ от 22 июля 1929 г. сказано, что Бахтин приговаривается к пяти годам заключения в концлагере) ему заменили ссылкой в Кустанай, где он прожил вплоть до 1937 г. Правда, в 1936 г. М. М. Бахтин начинает преподавать всеобщую литературу в Мордовском педагогическом институте, но, опасаясь ареста, вновь возвращается в Кустанай. В 1937 г. он поселяется в небольшом городке Савелово, что дало ему возможность часто бывать в Москве. К 1930-м гг. относятся значительные литературоведческие работы Бахтина, в том числе не дошедшая до нас книга «Роман воспитания в истории реализма» (1936–1938) и кандидатская диссертация «Рабле в истории реализма» (1940).

В 1945 г. М. Бахтин переезжает в Саранск и вплоть до ухода на пенсию в 1961 г. возглавляет кафедру всеобщей литературы Мордовского педагогического института, преобразованного в 1957 г. в университет.

В 1946 г. в Институте мировой литературы состоялась защита его кандидатской диссертации о Рабле. Официальные оппоненты – известные литературоведы А. А. Смирнов, И. М. Нусинов и искусствовед А. К. Дживелегов – предложили оценить диссертацию как докторскую, с этим предложением члены совета согласились и большинством в один голос ему присудили докторскую степень. Однако Высшая аттестационная комиссия это решение не утвердила, посчитав приемлемым оставить русского философа с мировой известностью в звании кандидата наук.

В конце 1969 г. М. Бахтин переезжает на лечение в Москву. Вскоре умирает его жена, а спустя несколько лет, 7 марта 1975 г., не стало и его. Похоронен Бахтин на Введенском кладбище в Москве.

Огромно и многоаспектно теоретическое наследие русского философа, филолога, культуролога М. М. Бахтина. По своим философским истокам оно входит как в западноевропейскую традицию (наибольшее влияние на него, безусловно, оказали И. Кант и неокантианец Г. Коген, а также феноменология Э. Гуссерля), так и в традицию русской философии (идеи М. М. Бахтина перекликаются с построениями его университетского учителя – неокантианца А. И. Введенского, уже разрабатывавшего проблему чужого «я», П. Флоренского, экзистенциальными работами Л. Шестова и Н. Бердяева). Вместе с тем несомненна оригинальность философских идей русского мыслителя, отличающая его философские построения как от немецкой классической философии, так и от философии жизни, экзистенциализма, персонализма, русской религиозной философии. Исследователи отмечают пограничность Бахтина: он был и продолжателем классической традиции в философии, и ярким представителем постклассической философии XX в. Однозначно он не вписывается ни в одно философское направление. Философские и культурологические построения русского философа, как в фокусе, вобрали в себя многие плодотворные идеи философии второй половины XX в., поэтому неудивительна популярность Бахтина-философа во всем мире. В различных стра-

нах издаются фундаментальные исследования его творчества, публикуются его произведения.

Уже в начале 1920-х гг., в невельско-витебский период своей жизни, М. Бахтин предпринял попытку создать новое, отличное от западноевропейской метафизики философское видение мира и человека. С этой целью он предполагал написать капитальное исследование, состоящее из четырех частей: 1) онтология действительного мира, 2) эстетика и этика художественного творчества, 3) этика политики и 4) философия религии. Хотя непосредственно такой работы у Бахтина нет, но замысел свой он, можно сказать, реализовал в ключевых, мировоззренчески значимых работах – в двух фрагментах, названных публикаторами «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности», а также в книгах о Достоевском и Рабле.

Исходная посылка М. Бахтина заключалась в неприятии «теоретизма», т. е. тех принципов философского мышления, в которых исключался человек со всеми реалиями его бытия, особенно культурой: «Все попытки преодолеть дуализм познания и жизни, мысли и естественной конкретной действительности изнутри теоретического познания совершенно безнадежны» (*Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 86*). И далее: «Поскольку отвлеченно-теоретически самозаконный мир, принципиально чуждый живой единственной историчности, остается в своих границах, его автономия оправданна и нерушима. Но мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за весь мир в его целом... т. е. теоретические познания пытаются построить первую философию (*prima philosophia*)» (Там же. С. 87). Этого, считает философ, допустить нельзя. Весь опыт человеческой истории, культуры, искусства доказывает, что «все в этом мире приобретает значение, смысл и ценность как человеческое. Все возможное бытие и весь возможный смысл располагаются вокруг человека как центра и единственной ценности» (Там же. С. 128). Поэтому центральной темой всех своих работ М. Бахтин сделал индивидуальное бытие человека в мире, в основном в мире культуры, или, по его терминологии, **с о б ы т и е б ы т и я**.

Мировоззренческая парадигма философа внешне проста: бытие архитектурно организовало сосуществование и взаимо-

действие личностей. Именно личность – бытийственный центр этической и эстетической вселенной Бахтина.

В небольшой статье «Искусство и ответственность», напечатанной в альманахе «День искусства» в 1919 г. в Невеле, он заявляет: «Три области человеческой культуры – наука, искусство и жизнь – обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству» (*Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 5*). Культура создается человеком, она порождение беспредельно богатой человеческой субстанции. Именно в ней раскрываются человеческое «я», его дух и телесность. Но при этом бытие личности не субстанционально, не материализовано, а определяется ее поступком, непрестанно творимым изнутри. В результате философия Бахтина определяет своим предметом жизнь как поступок, или «мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной причастности бытию» (*Бахтин М. К философии поступка. С. 122*). Такая философия есть уже не мысли о мире, а мысль, причастная ему. Это «философия поступка» (Там же. С. 105), «философия жизни» (Там же. С. 124), своеобразная этическая онтология, в которой субъект испытывает по отношению к объекту «участное переживание», «вчувствование в другого». П о с т у п о к – важнейшая мировоззренческая категория философии М. Бахтина. Под ним он понимает любое человеческое проявление как в физическом, так и в идеальном мире в виде мысли и слова. В этом смысле мир культуры и мир жизни равнозначны и не противостоят друг другу.

Вторая мировоззренческая доминанта М. Бахтина заключается в его широко известной формуле «Быть – значит общаться диалогически». Раскрывая эту формулу, философ пишет: «Жизнь по своей природе д и а л о г и ч н а. Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т. п. В этом диалоге человек участвует весь – всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум» (*Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С. 318*). Поэтому философия Бахтина изначально диалектична, в ней дается феноменология «я» через категории «я-для-себя», «другой-для-меня» и «я-для-другого». В этих категориях он и строит свою антропологическую историю общения.

Кроме «я», по Бахтину, существует самоценный «другой», и между ними осуществляется диалог, начинающийся на телесном уровне и доходящий в конечном итоге до духовных вершин, составляющих вечное в человеке. «Другой» – онтологическое условие существования любого «я». «Я» нуждается в «другом», как каждый из нас нуждается в любви, которую он называет «творческой», «эстетической», «даром».

В результате общения «я» и «другого» возникает своеобразная эстетика жизни. «Ведь только другого можно обнять, охватить со всех сторон, любовно осязать все границы его: хрупкая конечность, завершенность другого, его здесь-и-теперь-бытие внутреннее постигается мною и как бы оформляется объятием; в этом акте внешнее бытие другого заживает по-новому, обретает какой-то новый смысл, рождается в новом плане бытия. Только к устам другого можно прикоснуться устами, только на другого можно возложить руки, активно подняться над ним, осязая его сплошь всего, во всех моментах его бытия, его тело и в нем душу».

М. Бахтин считает, что «человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом» (*Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 208*). Он не может остаться наедине с собой, даже если всю мощь своего сознания направляет на себя. Возникающее при этом самосознание обнаруживает, что человек не самодостаточен. «Здесь появляется, – пишет философ, – нечто абсолютно новое: надчеловек, над-я, то есть свидетель и судья всего человека (всего я), следовательно, уже не человек, не я, а другой» (*Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С. 361*). И далее: «Я прячется в другого и других, хочет быть только другим для других, войти до конца в мир других как другой, сбросить с себя бремя единственного в мире я (я-для-себя)» (Там же. С. 371). Таким образом, особенностью антропологии Бахтина становится то, что она начинается и разворачивается не с «я», а с «другого». Д и а л о г между ними представляет важнейшую мировоззренческую проблему бахтинской антропологии, так как именно он выступает средством познать истину и обогатить человека, облагородить его существование, сделать его бытием: «Диалог – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение».

Третья мировоззренчески значимая идея, предшествующая по времени первым двум и как бы предваряющая их, была высказана М. Бахтиным в 1919 г. в небольшой статье «Искусство и ответственность». Философ считал, что для личности, стремящейся через поступок проявить себя в диалоге с «другим», характерно чувство ответственности, являющееся своеобразной внутренней и одновременно социальной характеристикой человека. Во всех проявлениях жизни, искусства, науки и культуры должно быть чувство ответственности, должно быть «единство ответственности». Бахтин пишет: «Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности» (*Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С. 6*). Таким образом, скрепой вселенной должен быть ответственный поступок.

Личность, проявляющая себя в поступке, предполагает ответственность за все совершаемое, при этом она проявляет своеобразное «поступающее» сознание, определяющее человеческое в человеке. Другими словами, человеческое «я» приходит в бытие через поступок, и все происходящее в мире есть результат деяний в каждом конкретном случае «участно ответственных».

При анализе ответственности М. Бахтин употребляет образное понятие «не-алиби-в-бытии». Он считает, что человек не имеет права на алиби, т. е. не имеет права уклоняться от ответственности, каковой является реализация его единственного и неповторимого места в бытии, от поступка и, значит, от жизни. Человек ответственный живет не только личным, но и чужим, миром в целом и каждой его частью.

М. М. Бахтин различает поступок-действие и поступок-мысль. Каждый из нас реализует их как «герой» исполнением своей жизни в меру ответственности в своих деяниях и мыслях, которая не сводится к умозрительному долженствованию, так как «единственная единственность “бытия-события” есть правда положения» (*Бахтин М. К философии поступка. С. 111*). В ответственности две взаимозависимые стороны: содержание (смысл) поступка и историческая действительность его бытия. И это-то двуединство и детерминирует долженствование, являющееся специфической категорией «поступления».

В действительной жизни существует бездна между мотивами и продуктами деятельности, объективные процессы могут деформировать нравственную жизнь человека, подменить субъективное

в поступке. Однако личность находит возможность сохранить свою единственность, например, в «смеховой культуре», противостоящей всяческому официально-государственным формам ее бытования.

Применив категории «диалога» и «другого» к творчеству Ф. М. Достоевского, русский философ обнаруживает, что привычные подходы к анализу произведений искусства как предмета творчества художника, писателя, где его голос и позиция воплощены в характере и мировоззрении героев, к романам Ф. Достоевского не могут быть применимы: «не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания развертывается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность, в единстве некоторого события» (*Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 7*). Для определения этой «множественности равноправных сознаний» Бахтин вводит понятие полифонии, ставшее еще одним открытием философа. Через полифонию он и определяет особенности творчества Ф. М. Достоевского: «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов действительно является основной особенностью романов Достоевского» (Там же. С. 7). Суть этого понятия в том, что в искусстве мы имеем не обычные субъектно-объектные отношения, где герой является объектом нашего восприятия, где автор произведения выступает независимым творцом внутреннего мира героев, а все то же отношение между «я» и «другим». В «Эстетике словесного творчества» Бахтин пишет: «Во всех эстетических формах организующей силой является ценностная категория другого, отношение к другому, обогащенное ценностным избытком видение для трансградиентного завершения» (*Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С. 164*).

Другими словами, в существующем отношении мира и художника последний не просто объект, а «другой», собеседник. И именно так его должен понимать тот, кто воспринимает произведение искусства. Происходит другая форма диалога – между сознанием автора и сознанием воспринимающего, который у Бахтина является имманентным элементом системы произведения искусства. Если в гносеологическом познании «безгласной вещи», утверждает философ, осуществляется монологическое отношение объекта

и субъекта, интеллекта и вещи и при этом объект и вещь доминируют, то в эстетическом познании осуществляется эстетически окрашенный диалог двух сознаний: «Эстетическое сознание, сознание любящее и полагающее ценность, есть сознание сознания... в эстетическом событии мы имеем встречу двух сознаний, принципиально неслиянных...» (Бахтин М., *Эстетика словесного творчества*. С. 79–80). Здесь организующей, доминирующей ценностной формой выступает «другой», в результате диалогического общения объект превращается в субъект, в другое «я». Другими словами, эстетический объект включает в себя творца, а воспринимающий, в свою очередь, чувствует себя по отношению к нему как активный субъект, конструирующий его.

В антропологических представлениях М. М. Бахтина каждый отдельный человек становится «субъектом, носителем своей самозаконной жизни, переживающим свою судьбу» (Там же. С. 79). По отношению к миру он со-бытийствует ему, вступая с ним в диалог, выявляющий разные виды отношений его с этим миром: слиянность и неслиянность с ним, ненаходимость, любовь и враждебность и т. д. А поскольку человек многомерен (полифоничен) и многомерны его отношения с миром, мы сталкиваемся с бесконечно разнообразной полифонией человеческого существования.

Названные нами стержневые проблемы и мировоззренческие установки М. М. Бахтина далеко не исчерпывают богатства его мысли, дающей современным философам, культурологам, языковедам, искусствоведам – представителям различных областей гуманитарного знания – импульс для решения стоящих перед ними задач на современном уровне. И прав академик С. Аверинцев, утверждая, что «без чего иного, а без наследия Бахтина ни отечественной, ни всемирной культуры представить себе решительно невозможно» (*Аверинцев С. Михаил Бахтин: Ретроспектива и перспектива // Дружба народов*. 1988. № 3. С. 256).

СОЧ.: *Эстетика словесного творчества*. М., 1986; *Человек в мире слов*. М., 1995; *Собрание сочинений*: в 7 т. М., 1993–1997.

ЛИТ.: М. М. Бахтин и философская культура XX века. СПб., 1991; М. М. Бахтин как философ. М., 1992; *Библия В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры*. М., 1992; М. М. Бахтин: pro et contra: в 2 т. СПб., 2001–2002.



БЕЛИНСКИЙ **Виссарион Григорьевич**

Виссарион Григорьевич Белинский родился 30 мая 1811 г. в Свеаборге. Детство его прошло в г. Чембаре Пензенской области. Влияние отца-врача, учеба в Чембарском уездном училище (1822–1825) и Пензенской гимназии (1825–1828), философские споры с семинаристами, где «возрастала и развивалась эта неотразимая диалектическая сила, которую всегда отличался Белинский и против которой действительно трудно было устоять» (Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977. С. 6), определили первый этап формирования мировоззрения русского мыслителя.

В 1829 г. он поступает на словесный факультет Московского университета. Лекции известных профессоров Надеждина, Мерзлякова, Каченовского пользовались особым вниманием Белинского-студента. В конце 1830 г. он закончил драму «Дмитрий Калинин». «В этом сочинении со всем жаром сердца, пламенеющего любовью к истине, со всем негодованием души, ненавидящей несправедливость, я в картине довольно живой и верной представил тиранство людей, присвоивших себе подобных» – так характеризовал Белинский свою драму в письме к отцу (*Белинский В. Г. Полное собрание сочинений*: в 13 т. М., 1959. Т. 11. С. 49).

Цензура не пропустила вольнолюбивое сочинение, поскольку в нем было найдено «множество противного религии, нравственности и российским законам» (Литературное наследство. М., 1948. Т. 55. С. 370–371). Университетское начальство в сентябре 1832 г. исключило Белинского из университета «по слабости здоровья и при этом по ограниченности способностей». Истинной причиной исключения был «недоброжелательный» характер мыслей

студента Белинского. «Совет темных людей (*collegium obscurorum virorum*) Московского университета, исключивший студента Белинского “за отсутствием способностей”, сделал себя смешным на всю Россию», – писал один из иностранных журналов еще при жизни Белинского (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 11. С. 461).

В эти трудные для Белинского дни он сближается со Станкевичем и обретает в его лице друга и наставника.

Два года пришлось будущему критику жить в невероятной нужде, пробиваться случайной работой, грошовыми уроками. Но испытания не сломили Белинского. Более того, свое бедственное положение он снова сделал предметом глубоких философских размышлений. Идея мужественного и терпеливого переживания несчастья и бедствий, неизбежных для человека в существующих условиях, звучит и в письме Белинского к матери от 20 сентября 1833 г.: «Не только не жалею о моих несчастьях, но еще радуюсь им: собственным опытом узнал я, что школа несчастья есть самая лучшая школа. Будущее не страшит меня. Перебираю мысленно всю жизнь мою и, хотя с каким-то горестным чувством, вижу, что я ничего не сделал хорошего, замечательного – зато не могу упрекнуть себя ни в какой низости, ни в какой подлости, ни в каком поступке, клонящемся ко вреду ближнего» (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 104).

Весной 1833 г. он становится сотрудником надеждинского журнала «Телескоп» и газеты «Молва». Начинается период так называемого «телескопского ратования» Белинского. В журнале он поместил свыше пятидесяти критических статей и заметок. Уже первая крупная его работа «Литературные мечтания», опубликованная в конце 1834 г. в «Молве», принесла критику широкую известность. В ней он дает диалектический анализ развития русской литературы, рассматривая одновременно и другие области общественной жизни России. «Литературные мечтания» выразили и философские взгляды молодого Белинского. В этот период он был объективным идеалистом-диалектиком, утверждавшим познаваемость законов бытия. В концентрированной форме философские взгляды Белинского выражены в следующих словах: «Весь беспредельно прекрасный божий мир есть не что иное, как

дыхание единой, вечной *идеи* (мысли, вечного Бога), проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном разнообразии. ...Для этой *идеи* нет покоя: она живет беспрестанно, то есть беспрестанно творит, чтобы разрушать, и разрушает, чтобы творить... Бог создал *человека* и дал ему ум и чувство, да постигает сию идею своим умом и знанием, да приобщается к ее жизни в живом и горячем сочувствии, да разделяет ее жизнь в чувстве бесконечной, жидущей любви!» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 30).

Отталкиваясь от идей русского шеллингянца, московского профессора М. Г. Павлова о борьбе расширительных и сжимательных сил, Белинский формулирует основную идею своего понимания жизнедеятельности человека. Он считает, что «нравственная жизнь вечной идеи», проявляясь в человеке, может выбрать два пути. «Проявление ее – борьба между добром и злом, любовью и эгоизмом, как в жизни физической противоборство силы сжимательной и расширительной. Без борьбы нет заслуги, без заслуги нет награды, а без действия нет жизни!» (Там же. С. 32). Итак, человек, чтобы жить, должен действовать и действовать двояко. Он либо уничтожает свое Я и служит на общее благо, либо служит своему Я, подчиняя ему ближних. Утверждение жизни как деятельности и борьбы послужило Белинскому критерием оценки русской литературы. В «Литературных мечтаниях» еще в рамках идеалистического понимания природы искусства он формулирует идею народности литературы: «Литература непременно должна быть народной, если хочет быть прочною и вечною!» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. С. 61), составившую позже основу русской материалистической эстетики.

После отъезда в 1835 г. за границу Н. Надеждина В. Г. Белинский фактически единолично редактирует «Телескоп», превращая его в орган передовой общественной мысли. Но уже в следующем году после опубликования «Философического письма» П. Я. Чаадаева журнал был закрыт, и Белинский опять остался без средств к существованию. По разным причинам кончились неудачей его попытки стать домашним учителем за границей, сотрудничать в пушкинском «Современнике», в «Литературных прибавлениях». В «безработную» зиму 1836–1837 г. он заканчивает «Основания

русской грамматики», которые, хотя и были напечатаны в том же году, не улучшили материальное положение Белинского.

В 1838–1839 гг. он по существу возглавляет журнал «Московский наблюдатель». В этот период в журнале было помещено много статей с пропагандой гегелевской философии самого Белинского, Бакунина, Каткова. Слабость прогрессивных сил России и своеобразное усвоение гегелевской философии привели Белинского с конца 1837 г. к «насильственному примирению с действительностью», к предпочтению просветительства политике. В известном письме Д. П. Иванову от 7 августа 1837 г. читаем: «Пуще сего оставь политику и бойся всякого политического влияния на свой образ мыслей. Политика у нас в России не имеет смысла, и ею могут заниматься только пустые головы. Люби добро, и тогда ты будешь необходимо полезен своему отечеству, не думая и не стараясь быть ему полезным. Если бы каждый из индивидов, составляющих Россию, путем любви дошел до совершенства – тогда Россия без всякой политики сделалась бы счастливейшею страной в мире. Просвещение – вот путь к счастью... Быть апостолами просвещения – вот наше назначение. Итак, будем подражать апостолам Христа, которые не делали заговоров и не основывали ни тайных, ни явных политических обществ, распространяя учение своего божественного учителя, но которые не отрекались от него перед царями и судиями и не боялись ни огня, ни меча» (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 148, 151).

«Примирение с действительностью» было временным, эфемерным. Слишком велика была связь демократа с народом, слишком гнусной была николаевская действительность; сама же эта действительность и разрушила мечты о мировой гармонии и справедливости существующего порядка.

В 1839 г. В. Белинский переезжает в Петербург и работает в «Отечественных записках» А. Краевского. Это был самый плодотворный этап его деятельности. Освободившись от слепого «примирения с действительностью», он в сентябре 1841 г. пишет В. П. Боткину: «Черт знает, как подумаешь, какими зигзагами совершалось мое развитие, ценою каких ужасных заблуждений купил я истину, какую горькую истину – что все на свете гнусно, а особенно вокруг нас... Итак, я теперь в новой крайности, – а идея

социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Все из нее, для нее и к ней. Она вопрос и решение вопроса. Она (для меня) поглотила и историю, религию, и философию» (Там же. Т. 12. С. 66).

По окончании периода «примирения» философия русского мыслителя все больше наполняется материалистическим содержанием. Крепнет научная, диалектическая верность жизни.

Практика повседневной борьбы за передовую русскую культуру, которая в России 30–40-х гг. XIX в. приобретала значение реального фактора исторического прогресса, утверждала материализм и диалектику, или, как он пишет, «диалектика жизни довела до сознания многих истин, казавшихся прежде неразрешимыми».

Белинский не мог примириться с абстрактными построениями немецких философов. В одном из писем к Боткину он замечает, что Гегель «...из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе, над кладбищем. Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее... пощеголяв в нем (субъекте), бросает его как старые штаны...» (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 23–24).

Для Белинского в материализме неприемлемым был его метафизический, механистический характер: «Материалисты XVIII века хотели объяснить происхождение мира механическим сцеплением атомов, механическим процессом взаимодействия тяжести и выходящих из ее математических законов стремлений, но это *объяснение* только *затемнило* сущность дела, потому что, отличаясь внешней ясностью, отличалось внутренним мраком» (Там же. Т. 3. С. 237–238). С этих позиций он оценивает материализм Фейербаха, считая его началом «благодатного примирения философии с практикою». В философии немецкого материалиста Белинский нашел созвучные своим взгляды на религию как основу угнетения человека.

Переход Белинского к материализму закончился в 1845 г., когда он под впечатлением работ К. Маркса и Ф. Энгельса в «Немецко-французском ежегоднике» писал А. И. Герцену: «Истину я взял себе – и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ним четыре» (Там же. Т. 12. С. 250).

Материализм Белинского антропологический. Отвергая идеалистические утверждения об антагонизме души и тела, русский мыслитель писал: «Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действий, есть логическая мечта, мертвый абстракт. Ум – это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом – *личность*» (Там же. Т. 10. С. 27). К анализу сущности человека Белинский подходил как диалектик, что давало ему возможность высказать ряд догадок о роли материальных и социальных факторов в жизнедеятельности людей. «Создает человека природа, – писал он, – но развивает и образует его общество... Самое усилие развиться самостоятельно, вне влияния общества, сообщает человеку какую-то странность, придает ему что-то уродливое, в чем опять видна печать общества же» (Там же. Т. 7. С. 485). Человек в понимании Белинского находится в постоянном развитии, совершенствовании: «Никакой человек в мире не родится готовым, т. е. вполне сформировавшимся, но вся жизнь его есть не что иное, как непрерывно движущееся развитие, беспрестанное формирование (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 4. С. 418).

Преодоление ограниченности антропологического материализма намечается и в гносеологии, где он утверждает активность субъекта, при этом справедливо считая, что у человека «самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не что иное, как результат деятельности мозговых органов, которым присущи известные способности и качества. Давно уже сами философы согласились, что “ничто не может быть в уме, что прежде не было в чувствах”. Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил: “Кроме самого ума”. Но эта прибавка едва ли не подозрительна, как порождение трансцендентального идеализма» (Там же. Т. 10. С. 145).

Белинский положительно решал вопрос о познаваемости мира. «Человек, – утверждал он, – всегда стремился к познанию истины, следовательно, всегда мыслил, исследовал, проверял» (Там же. Т. 6. С. 269). Воинствующий диалектик, Белинский выступал против абсолютизации рационализма и эмпиризма, утверждая, что в мысли без чувства, как и в чувстве без мысли, лишь призыв к знанию, а не само знание. Материалистически подходил он

и к решению проблемы истины, находящей свое подтверждение в практике жизни. Для него утверждения «все, что не подходит под мерку практического применения, ложно и пусто» (Там же. Т. 7. С. 389) или «практика родила теорию, факт возбудил потребность сознания» (Там же. Т. 6. С. 601) были аксиомами. Так, анализируя нравственность в седьмой статье о Пушкине, он утверждает, что при этом необходимо исходить из «практической деятельности», а не из «рассуждений»: «Так как сфера нравственности есть по преимуществу сфера практическая, а практическая сфера образуется преимущественно из взаимных отношений людей друг к другу, что здесь-то, в этих отношениях, – и больше нигде – должно искать примет нравственного или безнравственного человека, а не в том, как человек рассуждает о нравственности или какой системы, какого учения и какой категории нравственности он держится» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 392). Истина конкретна и постигается она постепенно. Так, «идея истины и добра признавалась всеми народами, во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век. Поэтому безусловный или абсолютный способ суждения есть самый легкий, но зато и самый ненадежный» (Там же. Т. 10. С. 23).

Период работы в «Отечественных записках» был самым плодотворным для Белинского. Ежегодно в журнале он публиковал около 200 статей, заметок, рецензий. Статьи Белинского ждали, их горячо обсуждали, восхищались глубиной и смелостью идей, высказываемых им. Имя Белинского стало символом прогрессивных сил русского общества. «Он имел на меня и на всех нас чарующее действие, – вспоминал К. Д. Кавелин. – Это было нечто гораздо больше оценки ума, обаяния таланта, – нет, это было действие человека, который не только шел далеко впереди нас ясным пониманием стремлений и потребностей того мыслящего меньшинства, к которому мы принадлежали, не только освещал и указывал нам путь, но всем своим существом жил для тех идей и стремлений, которые жили во всех нас, отдавался им страстно, наполнял ими всю свою жизнь» (Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977. С. 172).

«Неистовым Виссарионом» называли друзья Белинского; он был человеком, способным «собственные промахи и глупости назвать

настоящим их именем и с такою же откровенностью, как и чужие грехи» (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 108). Один из лучших портретов-характеристик Белинского нарисовал в «Былом и думах» Герцен: «В этом застенчивом человеке, в этом хилом теле обитала мощная, гладиаторская натура; да, это был сильный боец! Он не умел проповедовать, поучать, ему надобен был спор. Без возражений, без раздражения он не хорошо говорил, но когда он чувствовал себя уязвленным, когда касались до его дорогих убеждений, когда у него начинали дрожать мышцы щек и голос прерываться, тут надобно было его видеть: он бросался на противника барсом, он рвал его на части, делал его смешным, делал его жалким и по дороге с необычайной силой, с необычайной поэзией развивал свою мысль. Спор оканчивался очень часто кровью, которая у Белинского лилась из горла; бледный, задыхающийся, с глазами, остановившимися на том, с кем говорил, он дрожащей рукой поднимал платок ко рту и останавливался, глубоко огорченный, уничтоженный своей физической слабостью. Как я любил и как жалел я его в эти минуты!» (Герцен А. И. Былое и думы. С. 31).

Последние два года своей жизни Белинский возглавлял критический отдел «Современника». Здесь им опубликованы «Взгляд на русскую литературу 1846 года», «Ответ “Москвитянину”», «Взгляд на русскую литературу 1847 года» и большое количество других статей, в которых он окончательно сформулировал основные постулаты материалистической эстетики. Верность жизни, диалектическое ее осмысление позволили Белинскому выработать классическое материалистическое по своей сущности определение искусства: «Искусство есть воспроизведение действительности; следовательно, его задача не поправлять и не прикрашивать жизнь, а показывать ее так, как она есть на самом деле» (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 415).

Для Белинского-материалиста искусство – одна из форм общественного сознания, специфически «воспроизводящая» объективный мир, действительность. «Мысль о каком-то чистом, отрешенном искусстве, живущем в своей собственной сфере, не имеющей ничего общего с другими сторонами жизни, есть мысль отвлеченная, мечтательная. Такого искусства никогда и нигде не бывало», – констатирует Белинский (Там же. Т. 10. С. 92–93). Эстетика

русской революционной демократии служила оружием в общественной борьбе, звала к активному вмешательству искусства в практику революционной борьбы. «Отнимать у искусства право служить общественным интересам, – писал он, – значит не возвышать, а унижать его...» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 311). Искусство, по мысли Белинского, могучий фактор социального прогресса, «провозвестник братства людей». Оно должно служить интересам народа, быть народным. «Всякая поэзия только тогда истинна, когда она народна, т. е. когда она отражает в себе личность своего народа» (Там же. Т. 5. С. 154).

Партийность, революционный демократизм определили не только характер его эстетики, они легли в основу его социологических взглядов, определили специфику его социалистических идей.

Белинский хорошо был знаком с произведениями Сен-Симона, Кабе, Леру, Фурье, Прудона. Однако он не разделял предположений французских социалистов-утопистов о мирном и как бы само собой совершающемся переходе общества к социализму. «Смешно и думать, – пишет Белинский, – что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов» (Там же. Т. 12. С. 71). А некоторое время спустя эту мысль он еще более заостряет, облекая ее в метафорическую форму: «Тысячелетнее царство божие утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекрасной Жиронды, а террористами – обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов» (Там же. С. 105).

С не меньшей резкостью В. Г. Белинский выступает против тех, кто отрицал значение народа в развитии общества. «Люди, которые презирают народ, – писал он, – видя в нем только невежественную и грубую толпу, которую надо держать постоянно в работе и голоде, такие люди теперь не стоят возражений: это или глупцы, или негодяи, или то и другое вместе» (Там же. С. 369). В народе – жизненная сила общества, он – двигатель общественного прогресса, «народ – почва, хранящая жизненные соки всякого развития: личность – цвет и плод этой почвы» (Там же. С. 368). Между личностью, обществом и народом нет и не должно быть противоречий, «тут единство, а не разделение, не двойственность». Конкретно-исторический ана-

лиз истории европейского общества показал, что народ «еще слаб, но он один хранит в себе огонь национальной жизни и свежий энтузиазм убеждений, погасший в слоях “образованного общества”» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 173).

В 1847 г. Белинский совершает поездку за границу (Германия, Франция). Знакомство с буржуазной действительностью заставило его обратить внимание на ужасное положение пролетариата и на роль буржуазии в историческом развитии общества. К оценке роли буржуазии он подходит как диалектик, утверждая, что «пока буржуазия есть и пока она сильна, я знаю, что она должна быть и не может не быть. Я знаю, что промышленность – источник великих зол, но знаю, что она же – источник и великих благ для общества. Собственно, она только последнее зло во владычестве капитала, в его тирании над трудом» (Там же. Т. 12. С. 452). Буржуазия обрекла себя на гибель именно как антагонист народа. Ее участь предрешена, о чем Белинский пророчески пишет за несколько месяцев до смерти: «Я допускаю, что вопрос о bourgeoisie – еще вопрос и никто пока не решил его окончательно, да и никто не решит – решит его история, это высший суд над людьми. Но я знаю, что владычество капиталистов покрыло современную Францию вечным позором» (Там же. С. 447).

За границей, в Зальцбруне, 13–15 июля 1847 г. он пишет свое знаменитое «Письмо к Гоголю», которое по праву расценивается как политическое завещание Белинского. В этом письме он критикует религиозность и мистицизм Гоголя, доказывая в противоположность ему, что русский народ видит свое спасение от гнета самодержавия не в мистицизме, а в проявлении и успехах цивилизации.

После поездки «на воды» здоровье Белинского не поправилось. 26 мая 1848 г. на 37-м году жизни он умер от чахотки (туберкулеза).

СОЧ.: Избранные философские сочинения: в 2 т. М., 1948; Избранные эстетические работы. М., 1986.

ЛИТ.: *Соболев П. В.* Эстетика Белинского. М., 1988; *Тихонова Е. Ю.* Белинский в споре со славянофилами. М., 1999; *Тихонова Е. Ю.* Человек без маски. В. Г. Белинский. Грани творчества. М., 2006; В. Г. Белинский: pro et contra. СПб., 2011.



БЕЛОСЕЛЬСКИЙ-БЕЛОЗЕРСКИЙ Александр Михайлович

Александр Михайлович Белосельский-Белозерский принадлежал к старинному княжескому роду Рюриковичей. Родился он в 1752 г. Юношей начинает военную службу в гвардейском Измайловском полку, но из-за болезни легких ее оставляет.

Образование Белосельский-Белозерский получил в Лондоне, в семье своего дяди графа П. Г. Чернышева, посла России в Британии и в Берлине, где его воспитателем был француз А. Тьебо – член Берлинской академии наук и секретарь Фридриха II.

С 1775 г. Белосельский-Белозерский живет в Италии, посещает музеи, увлекается музыкой и пишет сочинение «О музыке в Италии» (1778). Первой опубликованной его работой было письмо и посвящение в стихах Вольтеру (1775). Одновременно он завязывает знакомство и переписку с известными деятелями французской культуры – Бомарше, Мармонталем, Делилем, Сент-Пьером, Лагарпом и др. В Париже Белосельский-Белозерский издает сборник стихов, два из которых – «Послание к французам» и «Послание к англичанам» – получили известность.

Когда Екатерина II прочитала одно из писем Белосельского-Белозерского, она посчитала его достойным занять одну из дипломатических должностей. С 1779 по 1790 г. он занимает пост посланника в Дрездене, выполняет дипломатические миссии в Вене (до 1792) и Сардинии (до 1793). Интересны его письма из Турина с рассказами о Французской революции, якобинском терроре, причинами которого, по его мнению, является «атеизм, материализм и олигархия, прикрытые личиною красноглагольствия сумасшедших» (Русский архив. 1877. Кн. 3. С. 5). Резкие отзывы Белосель-

ского-Белозерского о происходящих во Франции событиях послужили причиной его отставки. Дальнейшая служба его проходила при дворе Павла I, который наградил его командорским орденом Иоанна Иерусалимского, и Александра I. В Петербурге Белосельский-Белозерский пишет трагедию «Лжедмитрий», водевиль «Олинька» и поэму об истории России, оставшуюся неоконченной. Заслуги А. М. Белосельского-Белозерского были отмечены избранием его членом Петербургской академии наук, Академии художеств, Российской академии словесности, Академии древностей в Касселе, Академии словесности в Нанси, Болонского института.

Скончался Белосельский-Белозерский 28 декабря 1809 г. в Петербурге, похоронен в семейном склепе Невской лавры.

По верному наблюдению Т. В. Артемьевой, «судьба распорядилась так, что князь Белосельский-Белозерский родился и прожил свою жизнь в богатстве, занимал высокие и почетные должности, был любим окружающими, его дети были красивы и талантливы, тексты остроумны и интересны. Как-то странно вписывать такого персонажа в российскую духовную историю, где все сплошь герои и мученики. Но, может быть, это одно из свидетельств того, что и наша интеллектуальная история была *нормальной* и в ней есть действующие лица, достойные не только уважения, но и любования» (*Артемьева Т. В. Посланник Российской империи. Формирование дворянского интеллектуала // А. М. Белозерский-Белосельский и его философское наследие. СПб., 2008. С. 53*).

А. М. Белосельский-Белозерский не был чужд философии. Главный его философский труд «Дианиология, или Философская схема интеллекта» был опубликован на французском языке в Дрездене в 1790 г. Был он издан также на немецком и английском языках (оба в 1791 г.) и трижды переводился на русский язык: в XVIII в. (перевод не закончен), в 1869 г. (П. А. Вяземский) и в 80-е гг. XX в. (И. И. Кравченко). Два последних перевода отличаются различным толкованием философских терминов, употребляемых Белосельским-Белозерским, и прежде всего термина «дианиология». Это новообразование автор составил от греческого слова «дианойа», означающего состояние души, которое толкуется по-разному, имеет разное историческое выражение: беззвучная беседа души с собой (Платон), размышление (Аристотель), сила мысли, энергия интеллекта. Отсюда

и разный перевод названия работы: «Дианиология, или Философское изображение понимания» – у П. А. Вяземского, «Дианиология, или Философская схема интеллекта» – у И. И. Кравченко.

Основная идея Белосельского-Белозерского – выяснить потенциальные возможности познания, которые, по его мнению, у людей различны, поскольку они не равны по своим умственным способностям.

В специальной «схеме А» он по окружности обозначил сферы интеллекта. В центре круга находится «инертная неопределенность», являющаяся потенциалом познания, далее по окружности идут пять сфер:

- первая сфера – тупости, в ней первенствуют инстинкт, память и чувственность;
- вторая сфера – простоты или суждения, когда человек руководствуется житейской смекалкой, здравым смыслом, интуицией;
- третья сфера – рассудка, демонстрирующая ясность, последовательность, осторожность;
- четвертая сфера – прозорливости или трансценденции, стремление к познанию предмета или явления в их целостности, размышление, глубина, философия;
- пятая сфера – духа, ее особенность – пронизательность, воображение, вкус, гений.

Между сферами Белосельский-Белозерский поместил «пространства», демонстрирующие рубежи их действия, за которыми они превращаются в свою противоположность: за сферой тупости следует пространство опрометчивости, за сферой простоты – пространство ошибок, безрассудства («Ум, который хотят приобрести, портит тот, которым обладают»), за сферой рассудка – пространство безрассудства, ошибок и глупости («Ученый дурак глупее дурака неученого»), за сферой прозорливости или трансценденции – пространство все тех же ошибок и глупости, а за сферой духа – пространство вымыслов. Все пространства по объему больше сфер, а значит, безрассудства и глупости у людей больше.

Для того чтобы проиллюстрировать проявление этих сфер (кроме первой сферы тупости, естественно) историческими примерами жизни и деятельности знаменитых людей, Белосельский-Белозерский поместил в своей работе схему Б «Дианиологическая

классификация некоторых знаменитостей». В высшей сфере духа он расположил из философов Декарта, Гельвеция, Монтеня, Вольтера, Руссо, Платона; во второй – трансценденции – из философов находим Спинозу, Локка, Паскаля, Сен-Симона, Мальбранша, в третью сферу рассудка автор включает Эпикура, Юма, Кондильяка; и наконец, в сфере суждения мы находим одного Эпиктета.

По мнению Белосельского-Белозерского, в обществе существует «принцип неравенства». Но «размышление, к которому склонен каждый человек, стремится исправить глубокое неравенство, существующее в гражданском обществе. Человек, который взрастил свои моральные способности, сколь бы малыми они ни оказались, несомненно, полезнее человека, наделенного умом и энергией, но оставившего их на невспаханной борозде» (*Белосельский-Белозерский А. М. Дианиология, или Философская схема интеллекта // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 276*).

Каждый может выйти за пределы своей природной ограниченности и проявить себя в любой из сфер интеллекта, но при одном ограничении. Автор пишет: «Человеческий ум не знает границ, но ему свойственны присущие ему природные пределы. Это пределы, положенные Сферой, в которой мы рождены. Иначе говоря, ничто не мешает нам на деле двигаться в пределах нашей Сферы, совершенствовать рассудок, которым нас наделила природа, приобрести все знания, которые нам доступны. Но нам отнюдь не позволено выйти из нашей Сферы и перейти в другую. Перст самого Бога начертал эти пределы» (*Белосельский-Белозерский А. М. Дианиология. С. 278*).

Несомненный интерес представляет девятый раздел книги, в котором автор ищет ответ на вопрос: как человеку определить сферу своего интеллекта? Для каждой сферы свои представления о ее сути. Самое обширное рассуждение автор посвящает сфере духа: «Если в сосредоточенности вашей души вы ощущаете в ней семена всех истин и всех чувств, если ничто не поражает вас как нечто абсолютно новое, если ничто не надоедает вам как что-то абсолютно тривиальное, если вы часто находите нечто оригинальное в самых знакомых людях и в самых обыденных вещах, если вы судите о них, руководствуясь более чувством, нежели рассуждением, если вы излагаете свои идеи пылко, образно, с чувством, если вы умеете нравиться самому себе, то ли благодаря игре воображения и изобрета-

тельным вольностям общества, то ли при посредстве философских бесед в духе той уравновешенной во всех отношениях философии, которая состоит в восхождении от следствий к их причинам с той легкостью, которой Лафонтену достаточно для сочинения басни, если вами движет желание скорее убеждать, нежели принуждать, как сделали бы вы в Сфере прозорливости, или доказывать, как подобает в Сфере рассудка, – тогда вы можете признать, что ваше естественное место – в Сфере духа» (Там же. С. 285).

Свою «Дианиологию» Белосельский-Белозерский послал Канту, который автору ответил. Вначале в черновике своего письма он написал: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет, – метафизическое определение границ познавательных способностей человека, человеческого разума в его чистой спекуляции, – но только с иной, а именно с антропологической стороны, которая приучает различать границы предназначенной для каждого индивида сферы посредством разделения, которая основывается на прочных принципах и столь же нова и глубокомысленна, как и прекрасна и понятна» (Кант – Белосельскому (набросок) // А. М. Белосельский-Белозерский и его философское наследие. СПб., 2008. С. 176–177). И еще: «Это замечательное, никем надлежащим образом не понятое, еще менее столь хорошо изложенное наблюдение, что каждому человеку для применения его рассудка дана природой определенная сфера, в которой он может развивать себя, и что таковых четыре и никто не может выйти за пределы своей без того, чтобы не очутиться в промежутках, которые, как и соседние сферы, названы весьма удачно (если не считать сферу, общую для человека и животных, – сферу инстинкта)» (Там же. С. 177).

Кант увидел в «Дианиологии» анализ тех же, что и у него в «Критике чистого разума», познавательных способностей человека. Исследуя общность гносеологических позиций Канта и Белосельского-Белозерского, известный историк философии А. Гулыга пришел к выводу: «Главное открытие Канта в теории познания состояло в признании определяющей роли воображения для познавательного процесса. До него воображение считалось прерогативой поэтов, сухой же педант из Кёнигсберга увидел поэтическое начало в процессе образования понятий. Белосельский близок Канту

своей высокой оценкой роли воображения и трезвой – его границ. Для Канта продуктивное воображение – своего рода главный конструктор всех его философских построений. В теории познания это сила, осуществляющая не только синтез чувственности и рассудка, но создающая и сами рассудочные категории. Априорное происхождение категорий, о котором говорит Кант в “Критике чистого разума”, возможно вследствие того, что существует время, а последнее возникает благодаря действиям воображения.

Для Белосельского “сфера духа”, равнозначная кантовскому “продуктивному воображению”, – высшая познавательная способность. Единственная граница для нее – сама жизнь: воображение должно оперировать только реальным материалом, не фантомами, иначе на своих крыльях (выразительно венчающих схему) оно может легко унести в “пространство вымыслов”, выродиться, как говорит Кант, в “пустое умничанье”» (*Гулыга А. В.* А. М. Белосельский и его трактат «Дианиология» // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 269).

Сравнивая свои позиции и позиции русского мыслителя, Кант высоко оценивает конструкцию и содержательное наполнение ее сфер, предложенную Белосельским-Белозерским, считая его работу «поучительным уроком», который он извлек для себя. Но есть и принципиальное различие в трактовке познавательных способностей. У Канта они присущи любому человеку как таковому, у Белосельского-Белозерского, как мы видели при характеристике сфер, они ограничены объемом сферы, в которой человек себя совершенствует, но за пределы которой выйти не может.

В настоящее время в научный оборот введен еще один отзыв на «Дианиологию». Дрезденский аббат Ружмонт в своем письме содержание работы и оба ее приложения (схемы А и Б) проанализировал и пришел к выводу: «Господин Белосельский не усомнился отыскать новым способом великие истины, представленные им в картине, он даже и сам в том признается с таким чистосердечием, каковое свойственно людям, вникающим во все ими творимое. Те, как уже читатели заметят из его образа философствования так, как я, что ум он имеет великий и весьма обширный, сведения многочисленные и очень хорошо связанные, поступь, стремящуюся к величайшим открытиям, но судить о достоинстве и пользе его творения по справед-

ливости остается разве великим умам нашего века, приобвыкшим к Метафизическим Идеям. *Дианиология*, по моему мнению, есть без прекословия наипревосходнейшее из всех творений как по глубоко-мыслию, так и по благу, имеющему произойти для наиважнейшей, для первой из всех наук, которая есть *наука о человеке*. *Дианиология* для ней может служить руководством» (Перевод письма аббата Ружмонта, Дрезденского богослова // А. М. Белосельский-Белозерский и его философское наследие. СПб., 2008. С. 181).

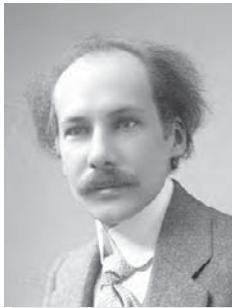
Белосельскому-Белозерскому принадлежат еще несколько интересных работ, решающих проблему человека. В 1794 г. в Петербурге на русском языке он опубликовал «Диалог на смерть и на живот», в котором два аристократа, барон А и князь В, ведут разговор о смерти. Современное эмблематическое представление о ней их не удовлетворяет. Главный вопрос, который их волнует: когда, в какой момент происходит расставание души с телом и наступает смерть? И «что такое смертный час»: «последнее мерцание какого-нибудь предыдущего состояния» или «самое жестокое зло», сопровождающееся «несносными томлениями» и болезнями? (Там же. С. 127). И наконец, в связи с этим важен, по их мнению, вопрос: каково время жизни и смерти? На него князь В имеет ответ: «как много ни живи, а не уменьшить того вечного времени, что осталось быть усопшим. Геометрия того света с нашей не клеится. И так все тоже равно отсюда выбраться туда, кряхтя на костылях или улыбаясь в люльке» (Перевод письма аббата Ружмонта. С. 130). Что же касается долготы жизни, то она зависит от человека: «Полезность жизни не в долготе, а в употреблении. Славный князь Потемкин рано умер, а жил долго» (Там же). Другими словами, если человек добродетельный и не замарал себя грехами, ему смерть не страшна: «умирать страшно одному злодею, а твердому в частности человеку никогда» (Там же).

И еще одну важную проблему затрагивают в конце своей беседы князь В и барон А: полезно ли просвещение, особенно для простого народа? Мысль, которую они утверждают, достойна их положения в социальной иерархии. Просвещение «не всех должно осенять»: оно благо для верхних слоев общества и зло для низших. По мнению князя В, «народ истлевет по мере его просвещения» (Там же. С. 135). Пример этого – французский народ, который революционизировали именно «общенародные учения»,

«блестки наук». Знаменателен конец разговора, его итог, утверждение: «жизнь есть первый цвет природы, смерть сама собою ничто, философия, мать-кормилица, но философия не умственная, а сердечная и чувствительная. Она то одна знает, что страсти наши слепыя, но необходимые орудия нашего удовольствия. Умеряя их, она им придает новую остроту, разделяя все, она пригнетает иных, а других поощряет. Слава, красота, любовь, виноград, трапеза, все на свете веселости для нас и с нами созданы вдруг. Наслаждаться всем досыта, а не до усталости есть нам первый наказ любому-дрия, так как и самой природы» (Там же. С. 136).

СОЧ.: Дианиология // Историко-философский ежегодник. М., 1988.

ЛИТ.: *Гулыга А. В.* А. М. Белосельский-Белозерский и его трактат «Дианиология» // Историко-философский ежегодник. М., 1988; А. М. Белосельский-Белозерский и его философское наследие. СПб., 2008.



БЕЛЫЙ **Андрей**

Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев) родился 14 ноября 1880 г. в Москве в семье известного математика и философа, декана физико-математического факультета Н. В. Бугаева. В 1891–1899 гг. Белый учился в московской частной гимназии Л. И. Поливанова, по окончании которой поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета.

Уважение к точным наукам и возможность использовать их данные в своих работах А. Белый пронес через всю жизнь. Еще в гимназические годы он обнаружил тягу к гуманитарным наукам,

особенно к литературе и философии. Не без влияния семьи Соловьевых он увлекся философией буддизма, творчеством А. Шопенгауэра, Ф. Ницше. В 1904–1905 гг. А. Белый учился также на историко-филологическом факультете Московского университета.

В русскую литературу А. Белый вошел как автор «Симфоний» – ритмизированных бессюжетных повествований, в которых воплотились идеи символического искусства: идея двоимирия и соотнесенности миров ноуменального и феноменального, вера в интуицию, способную познать запредельное. Всего им было написано четыре «симфонии»: «Северная» (1901), «Драматическая» (1901), «Возврат» (1901–1904), «Кубок метелей» (1902–1907). С этого времени его стихи, статьи, рецензии публикуются в декадентских журналах «Мир искусства», «Новый путь», «Золотое руно» и др. В них он печатает теоретические статьи программного характера, составившие основы его представлений о символизме как миропонимании: «О теургии» (Новый путь. 1903. № 9), «Формы искусства» (Мир искусства. 1902. № 12), «Символизм как миропонимание» (Там же. 1904. № 5) и др.

В 1903 г. А. Белый сплотил вокруг себя кружок единомышленников – «аргонавтов» (Эллис, А. С. Петровский, С. Соловьев и др.), разрабатывавший проблемы «жизнетворческой» мифизации бытия. В следующем году на страницах главного журнала символистов «Весы» он начинает публиковать многочисленные статьи и заметки, в которых разрабатываются теоретико-познавательные проблемы символизма. Одновременно начинает испытывать интерес к «точным» наукам, особенно к теоретической психологии и философии, штудирует работы Канта и неокантианцев Когена и Риккерта.

9 января 1905 г. А. Белый приезжает в Петербург и становится очевидцем первых революционных событий. Принимает их восторженно, читает социал-демократическую литературу, интересуется политическими вопросами, но трактует их в духе богоискательства. Свои представления этого периода он изложил в статье «Социал-демократия и религия» (Перевал. 1907. № 5).

Вернувшись в 1907 г. в Москву, А. Белый включился в полемику между петербургскими и московскими символистами вокруг «мистического анархизма» Г. И. Чулкова. Консолидировавшись

с В. Брюсовым, начал активно участвовать в деятельности таких организаций, как «Общество свободной эстетики», «Московский литературный кружок», «Московское религиозно-философское общество» и др. В это же время А. Белый становится членом редколлегии издательства «Мусагет», в котором выходят сборники его трудов по проблемам философии и эстетики символизма «Символизм» (1910) и «Арабески» (1911), а также работы, посвященные проблемам стиховедения, родоначальником которого он является.

Осенью 1913 г. А. Белый в Мюнхене знакомится со Штейнером, несколько лет слушает курс его лекций «Христос и иные миры» в Германии, Норвегии, Дании, становится «посвященным» в антропософском обществе. Всего А. Белый прослушал около 30 курсов (более 400 лекций) Штейнера. В 1914–1916 гг. он участвовал в строительстве в Дарнахе (Германия) антропософского центра Гетеанума. Результатом знакомства с антропософией является работа А. Белого «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности» (1917). Позже он осуществил переоценку идей антропософии.

А. Белый является автором двух наиболее значительных прозаических произведений русского символизма – романов «Серебряный голубь» (1910) и «Петербург» (1913), а также цикла литературно-философских этюдов «На перевале» (1918), включающего главы «Кризис жизни», «Кризис мысли», «Кризис культуры» и ненапечатанную главу «Кризис сознания» (1920).

С подъемом он встретил революцию 1917 г. Свое отношение к ней выразил в очерке «Революция и культура» (1917), поэме «Христос воскрес» (1918) и книге стихов «Звезда» (1922).

Близко знавший А. Белого русский писатель-эмигрант Б. Зайцев вспоминал: «Он всегда был, с ранних лет, левого устремления. Что-то в революции ему давно нравилось. Он ее предчувствовал, ждал. Когда она пришла, очень многое в ней принял. В те годы (20–21) всегда был ближе к левым эсерам» (*Зайцев Б.* Далекое. Вашингтон, 1965. С. 33).

В послереволюционный период А. Белый участвует в работе литературной студии московского пролеткульта, работает в многочисленных культурно-просветительских организациях, в том числе в Отделе охраны памятников старины. Вместе с тем он стал одним из создателей идеалистически ориентированной Вольной

философской ассоциации, был председателем ее ленинградской, московской и берлинской ассоциаций.

Большое познавательное значение для истории русской философии и литературы имеют три тома мемуаров А. Белого «На рубеже двух столетий» (1930), «Начало века» (1933), «Между двух революций» (1934).

Скончался А. Белый 8 января 1934 г. от инсульта в Москве, похоронен на Новодевичьем кладбище.

Для А. Белого символ – «альфа и омега» творчества и бытия. Его нужно понимать диалектически: он есть «все», но это «все» может быть и чистым единством, и дискретным множеством. А чтобы привести хаотичное множество жизненного материала к единству, требуется некоторое действие – символизация. Таким образом, возникает триада: символ, символизм, символизация. Любой символ соединяет вечное с его пространственно-временными проявлениями, что становится возможным благодаря микрокосмичности символа, изоморфности его структуры структуре универсума. Итак, символ одновременно относителен и абсолютен, ограничен и бесконечен, он «конечен неразложимой конечностью». Если это утверждение применить к положению символа во времени, то «неразложимой» можно считать такую конечность, которая выше всего, что в ней наличествует дискретного и текучего. Такую конечность являет собой пребывающий образ бесконечного. В этом смысле символ наличествует во временном процессе, но одновременно отвлечен от времени как своеобразное «окно в вечность».

Первый член названной выше триады – символ – представляет собой сферу высшего единства, которое можно выразить формулой «Слово есть Плоть». Он – предел возможных единств, принцип имманентной символичности бытия, а гносеологически он является «эмблемой эмблем», «абсолютным пределом для всяческого построения понятий» (Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. М., 1994. Т. 2. С. 95). В этом смысле он – ценность, лежащая за гранью познания и творчества.

В онтологическом плане символ подобен «единому» неоплатоников, однако он лишен «эйдетической» ясности, т. е. внутренней категориальной различности последнего. Он ипостасно неопределим и содержательно пуст: «Сам Символ, конечно, не символ,

понятие о Символе, как и образ его, суть символы этого символа; по отношению к ним он есть воплощение» (Там же. С. 133). Символ – это мировой принцип, реализующий себя в явлениях, он структура отрицательная, апофатическая: это бесконечный предел творчества, не достижимый в творчестве, первопринцип бытия, не данный в бытии. Он безличен, абстрактен, ничто.

Символизм А. Белого можно рассматривать как своеобразную безрелигиозную, эсхатологическую религию Символа. Ее можно назвать «религией конца мира, конца земли, конца истории» (Там же. С. 108). Центральным догматом этой религии выступает Символ как всеобщий «категорический императив» жизни, предшествующий любому суждению, любой идее, в том числе – идее Бога. Все предшествующие религии и ныне существующие являются ступенями восхождения к этой религии Символа. Их роль не абсолютна, хотя и велика.

Символ у Белого не столько божество, сколько *путь к божеству*. Поэтому он не проявлен конкретно, в нем еще ничего не дано, но все «будет». А. Белый обожествляет не начало пути, а сам путь, в котором Символ – бесконечная цель. Символ, таким образом, понимается как своеобразный принцип творчества, он динамичен, деятелен. Как цель пути он дан творческому восхождению, без которого он утрачивает свою ценность и, в конечном итоге, – способность проявляться в бытии. Без творчества Символ – ничто, с ним – он все. Прочитав «Эмблематию смысла» А. Белого, где излагается его религия Символа, Н. Бердяев проникновенно заключает, что «А. Белый обоготворяет лишь собственный творческий акт. Бога нет как сущего, но божественен творческий акт, Бог творится, Он есть творимая ценность, долженствование, а не бытие. И в процессе творчества нет конца, нет завершения в абсолютном бытии... Остается чистым творческий акт, но без носителя, без субстрата, без сущего. А. Белый пребывает в том поистине страшном заблуждении, что можно *прийти* к Абсолютному, к истинному бытию, к свободе. Но из Абсолютного, из истинного бытия, из свободы можно лишь исходить. К Абсолютному нет путей, которые начинались бы не с Абсолютного, на первой же ступени нужно уже быть с Богом, чтобы подняться на следующие ступени, и нельзя познать без изначальной связи с Абсолютным, без присутствия

Логоса в познании» (*Бердяев Н. А. Русский соблазн. По поводу «Серебряного голубя» А. Белого // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 434–435*). Бердяев указал на главную особенность религии Символа А. Белого: она не является подлинно христианской. В ней догмат подчинен творчеству, в ней нет Абсолютного (Бога) в начале пути, следовательно, его не может быть и в конце. Поэтому движение, путь к Абсолюту у него абсолютизируется и представляет движение в никуда.

А. Белый, однако, оставаясь на своей точке зрения, связывает Символ с «раскрытием» Христа и Софии в человеке. София в его символизме присутствует и трактуется в духе философии всеединства. Символ как вершина единства выражается двояко: как мировая душа, которая соответствует внутреннему «Я» человека, и как Христос, являющийся «центром соединения всех соединений», соответствующим самой цели творчества. София – мировая душа, мудрость, абсолютная Красота. Как мировая душа она связана с человеком, который посредством творчества поднимается «до надындивидуального начала». Последнее А. Белый понимает как имманентную богочеловечность любого «Я». Раскрывая в себе эту потенцию, человек и воплощает в себе абсолютное, и одновременно наново творит его. В этом смысле реализация человеком собственной божественности понимается как боготворчество. «Богочеловек в понимании символистов есть одновременно София и Христос, он женоподобен. София как внутреннее “Я” есть “целое” мудрости, сущность духовного “тела”. Конкретно взятая, она, – считает А. Белый, – нам показывает, как существенное заключается не в одной истине, а в созвучии всех их. Христос же – внешнее “Я” – явление плоти Воскресшей, олицетворяющей стихию творчества» (*Чистякова Э. И. «Эстетическое христианство» Андрея Белого // Вопр. философии. 1990. № 11. С. 88*).

Рассматривая Софию как мудрость, А. Белый считает, что «мудрость – наиболее широкая ступень познания. Символизм – область ее применения» (*Белый А. Священные цвета // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. Т. 2. С. 117*). Познавательная мощь мудрости заключается в том, что она может видеть в единичном общем, осуществлять «цель познания». София входит в определение философии как любви к мудрости. В Древней Греции фило-

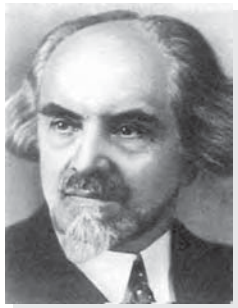
софия была синкретичной, носила образный характер, была в некотором роде «художественным творчеством». «Психология, мифология, физика, метафизика были некогда в одном целостном стремлении человеческого сознания. Это целостное стремление и было той протянутостью мудрости, всякой мудрости, которая, собственно, вдохновляла и воодушевляла на всякую философскую деятельность» (*Белый А. Пути культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 313*). По мере развития философского знания образное мышление в философии было заменено абстрактной мыслью, «по мере того, как жизнь философии концентрировалась лишь на одной стороне умственной деятельности, на абстрактном мышлении, на готовых кристаллизованных понятиях, она стала частью раннего объема... Философия стала рассудочна, между тем как область мысли шире рассудка; рассудок есть известная способность, известная часть всего того процесса, который нас охватывает, когда мы мыслим в более широком смысле слова» (Там же. С. 315). Современное развитие знания требует, считает А. Белый, не просто разумного знания, а знания мудрого, включающего помимо рассудка образность, интуицию. Символизм, понятый как творчество, как раз и дает возможность такого познания в единстве чувства, понятия и воли, а Символ выражает это единство. «Символ, выражая идею, не исчерпывается ею, выражая чувство, несводим к эмоции, возбуждая волю, неразложим на императивы... Отсюда... трехчленная формула: 1) символ как образ видимости, 2) символ как аллегория, 3) символ как призыв к творчеству жизни. Символ – неразложимый комплекс “abc”, где “b” – форма, “c” – содержание, “a” – формосодержание, первичная данность (исход процесса), или – действие творения (результат процесса) – символ – 1) образ, 2) идея, 3) живая связь их» (*Белый А. Между двух революций. М.; Л., 1934. С. 213*). Образно система символизма представлялась его теоретику в виде пирамиды, гранями которой являются наука и религия, поэзия и естествознание, техника и искусство, познание и творчество. А в ее вершине сходятся монизмы: материализм, идеализм, позитивизм, рационализм, мистицизм.

А. Белый как теоретик символизма не принял одностороннего, по его мнению, деления символизма на реалистический и идеалистический, предложенного Вяч. Ивановым. Он неоднократно вы-

сказывался против такого деления. В частности, в статье «Смысл искусства», обосновывая возможности символизма в искусстве и принимая за основу приведенную выше триаду, А. Белый доказывает, что «живой символ искусства, пронесенный историей сквозь века, преломляет в себе многообразные чувствования, многообразные идеи. Он – потенциал целой серии идей, чувств, волнений. И отсюда-то разворачивается трехчленная формула символа, так сказать, трехсмысленный смысл его: 1) символ как образ видимости, возбуждающий наши эмоции конкретностью его черт, которые нам заведомы в окружающей действительности; 2) символ как аллегория, выражающая идейный смысл образа: философский, религиозный, общественный; 3) символ как призыв к творчеству жизни. Но символический образ есть ни то, ни другое, ни третье. Он – живая цельность переживаемого содержания сознания. В зависимости от такого трехчленного понимания смысла нам становится понятно разнообразие символических построений художников». И далее: «Часто художник-символист более сосредоточивается на одном из членов трехчленного символического построения... Способ отношения каждого из членов формулы друг к другу создает разнообразие методов символического творчества» (*Белый А. Смысл искусства // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 123–124*). Отсюда становится понятной та сложность и даже невозможность отнесения художников-символистов к реалистам либо идеалистам. А. Белый считает, что идеализм и реализм – это моменты в процессе творчества, но не сами пути творчества. «И поэтому-то всякое художественное творчество *идео-реалистично*; мы называем это творчество “*идеалистическим*”, когда ремесленная сторона искусства играет несколько большую роль (а она играет эту роль у всех гениев), и “*реалистическим*”, когда ремесленная сторона творчества сводится к *возможному* минимуму; то и другое определение, конечно, условно» (Там же. С. 130).

СОЧ.: Критика, эстетика, теория символизма: в 2 т. М., 1994; Символизм как миропонимание. М., 1994.

ЛИТ.: Андрей Белый. Проблемы творчества. М., 1988; А. Белый: pro et contra. СПб., 2004.



БЕРДЯЕВ
Николай Александрович

Николай Александрович Бердяев – самый известный русский философ, эволюция которого проходила в рамках религиозного экзистенциализма. «Не будет преувеличением, если мы поставим его имя наряду с именами наиболее сейчас известных и значительных философов – таких, как Ясперс, Макс Шелер, Николай Гертман, Хайдеггер», – писал хорошо знавший Бердяева-философа Лев Шестов.

Н. А. Бердяев родился 6 марта 1874 г. в Киеве в старинной дворянской семье. В 1894 г. он поступил на естественный факультет Киевского университета Св. Владимира, а через год перевелся на юридический факультет, где занимался философией в семинаре Г. И. Челпанова. За участие в революционной пропагандистской работе был арестован (в 1897 и 1898 гг.) и исключен из университета.

В 1901 г. находился в ссылке в Вологодской губернии. В этом же году была опубликована первая крупная работа Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: критический этюд о Н. К. Михайловском». Наметившийся в ней отход от марксизма через несколько лет привел его в лагерь богоискательства.

В 1902 г. ему разрешили жить в Житомире. Несколько месяцев Бердяев изучал философию в Гейдельбергском университете. С 1904 г. он жил в Петербурге, где познакомился с Д. С. Мережковским и принял участие в его журнале «Новый путь», совместно с С. Н. Булгаковым издавал журнал «Вопросы жизни».

Н. А. Бердяев сотрудничал с Союзом освобождения, ставшим вскоре кадетской партией, был участником религиозно-философ-

ских собраний, автором известных сборников «Проблемы идеализма» (1903), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918).

В 1908 г. Н. А. Бердяев переезжает в Москву, где становится одним из руководителей Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. С этого момента начинается напряженное религиозное самоопределение философа. В 1916 г. он выпускает книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», в которой, как писал сам Н. А. Бердяев, «впервые нашла себе выражение моя оригинальная философская мысль». В ней представлены многие темы и проблемы философского антропологизма, которые он будет развивать в последующие годы.

В 1915 г. суд Синода за одну из статей в защиту монахов Нового Афона, обвиненных в ереси, приговорил его к вечной ссылке в Сибирь. Революция помешала привести в исполнение этот приговор.

Октябрьскую революцию он не принял, дав ей отрицательные оценки в работах «Философия неравенства: письма к недругам по социальной философии» (1923), «Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1933). Осенью 1919 г. Бердяев создает Вольную академию духовной культуры, читает лекции в Московском университете, участвует в диспутах. Столь активная деятельность философа вызвала негативную реакцию властей. В 1921 г. его арестовывают, а в 1922 г., после второго ареста, вместе с группой выдающихся русских философов, писателей, ученых высылают в Германию. Два года он живет в Берлине, создает Религиозно-духовную академию, преподает в университете.

В 1924 г. Н. А. Бердяев переезжает в Париж, где вплоть до Второй мировой войны редактирует журнал «Путь», участвует в деятельности различных международных обществ и конгрессов.

Одна за другой выходят его книги: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы Богочеловеческой духовности» (1937). В них, и особенно в последней, как об этом писал Г. Федотов, «в терминах экзистенциальной философии он нашел себе оружие для своей извечной борьбы за свободу духа, которая достигла теперь предельного радикализма в отрицании всякого объективного мира, всякой онтоло-

гии, статики, даже бытия, как отвердевших и окаменевших состояний подлинной реальности – духа» (Федотов Г. [О Бердяеве] // Современные записки. Париж, 1937. Т. 65. С. 444–445).

В 1947 г. он получил почетное звание доктора Кембриджского университета, а незадолго до смерти обсуждался вопрос о присуждении ему Нобелевской премии.

Н. А. Бердяев скончался 23 марта 1948 г. в Кламаре, пригороде Парижа, за письменным столом над рукописью своей последней книги «Царство Духа и царство кесаря».

В ходе длительной эволюции философских взглядов Н. А. Бердяева, смены объектов философствования неизменной оставалась его главная установка – сделать свою философию сознательно антропологической. Он пытался создать объективно-идеалистическую «свободную христианскую философию», чуждую научности. Философия, в представлении Бердяева, есть учение о духе, т. е. о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Философия должна быть основана на духовном опыте: она субъективна, а не объективна. Поскольку наука изучает внешний мир и его феномены, она не имеет никакого отношения к внутреннему духовному миру человека, который и становится подлинным предметом философии. Философия должна быть только «личной» и начинаться с размышления над «моей» судьбой, над «я», а не с объекта.

Она должна выйти из «мировой данности», освободиться от внешнего для нее авторитета, как теоретического, так и практического. Только такая философия, антропологическая и антропоцентрическая, считает Н. А. Бердяев, сможет спасти человека.

По Бердяеву, экзистенциальная философия есть утверждение познания мира в человеческом существовании и через человеческое существование. Говоря о познании, нельзя противопоставлять его бытию, оно – событие, внутри бытия. Бердяев пишет: «Познание не есть отражение бытия в познающем субъекте. Познание носит творческий характер и представляет собой акт постижения смысла. Противопоставление познающего субъекта объекту познания ведет к уничтожению бытия как субъекта, так и объекта». Идея бытийственного познания включает в себя, помимо отражения бытия, реакции или рефлексии, сам фактор человеческого бытия, его приращение посредством познания. Познание тайны

бытия возможно только через познание тайны человека. Человек стоит перед абсолютным бытием и стремится познать его. Сделать это он может либо погрузившись во внешний мир, представив себя его частью (но это тупиковая ситуация, так как часть не способна постичь целое), либо осознав свою значимость для него, следовательно, погрузившись прежде всего в глубины своего бытия, предполагая себя активным центром бытия. В этом случае человек и окружающий его мир предстают друг перед другом как целое перед целым, они «меняются своими силами как равные» (*Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 295*).

В основе этой гносеологической установки лежит простая схема: равное познается равным. Вселенная – это целое, которое может быть постигнуто только целым. Человек дерзает познать и действительно познает это целое, поскольку он соразмерен Вселенной как малая вселенная, микрокосм. Путь к познанию бытия пролегает через исследование человеком глубин собственного бытия. Для Бердяева человек дан себе первично, переживает себя как факт внеприродный. «Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после себя и через себя» (Там же). Таким образом, самосознание трансцендентно природному миру.

Чтобы сохранить бытие и в познающем субъекте, и в познаваемом объекте, надо объект заменить понятием объективации. Есть разные ступени познания и соответственно разные ступени объективации. Чем больше объективировано познание, тем больше его логическая общеобязательность, имеющая социальную природу, тем ниже ступень духовной общности людей. Истинность и реальность отнюдь не тождественны объективности. Объективированное познание, соответствующее падшести мира, т. е. внутренней разорванности и разобщенности, имеет дело с общим, а не с индивидуальным. Невозможно объективирование метафизики, основанной на системе понятий. Будучи философией человеческого существования, метафизика неизбежно субъективна, а не объективна. Это, однако, не означает, что ей чужда онтологическая проблематика.

Главным онтологическим началом в философии Н. А. Бердяева является свобода: «Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима» (*Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 36*).

Утверждаемый философом примат свободы над бытием определяет основные постулаты его философского видения мира: примат духа над природой, субъекта – над объектом, личности – над обществом, творчества – над эволюцией и т. д.

Свобода, считает Бердяев, это абсолютная, иррациональная категория, она несоизмерима ни с какими другими категориями. Ее уникальность состоит в том, что она добытийственна и существует как нечто, «бездна» (понятие заимствовано Бердяевым у средневекового мистика Я. Беме), представляет собой иррациональную субстанциональную силу, способную творить из ничего. Эта «бездна» (Ungrund) – основа бытия, из нее рождается Боготворец, который, в свою очередь, рождает мир. Философ утверждает дуализм Бога-Творца и несотворенной свободы. Это утверждение – самое оригинальное в философии Бердяева – освобождает Бога от ответственности за зло, происходящее в мире. Таким образом, Бог у Бердяева всеблаг, но не всемогущ: он никакой власти не имеет.

Свобода сама дает (или не дает) согласие на вхождение в Царство Божие. Да и акт первотворения – это тоже акт свободы: несотворенная свобода согласилась на бытие. Человек же – дитя Божье и дитя свободы, «творение Бога через Премудрость, через Божию идею и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия» (*Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 34*).

Свобода пронизывает всю человеческую деятельность, становится состоянием его творящего сознания, которое нельзя рационально, научно объяснить, а можно только пережить. Вне свободы возникает только имитация мысли. Свобода как состояние познания имеет потенцию прорываться в трансцендентное; она «положительная творческая мощь», источник энергии, не подчиняющейся началам термодинамики. Вне сознания свобода – некая ничем не детерминированная трансцендентная реальность, некоторый предел, «безосновная основа бытия».

Основная онтологическая категория философии Н. Бердяева – человек, поскольку он стоит в центре мира, «и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него». Человек и мир обогащают Божественную жизнь, потому что «Бог с человеком есть нечто большее, чем Бог без человека и мира». Человек становится

единственным носителем духа (духовным существом), носителем добра и красоты, реализует высшую Божественную правду. Он высокая материальная структура (микрокосм), содержащая все элементы мира (макрокосма). Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, микрокосму.

Итак, человек двойствен: с одной стороны, он – природа, органическое существо, с другой – образ и подобие Бога, т. е. не только личность, но и индивидуум. По Бердяеву, «личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая», или, другими словами, как индивидуум человек – часть природы и общества, а как личность человек – целое, соотносимое с обществом, природой и Богом. «Духовная основа в человеке не зависит от природы и общества и не определяется ими» (Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание // Философские науки. 1990. № 6. С. 86).

Столь значительное место человека в мире определяется тем, что он носитель добытийной свободы. Первенство человека в мире – его главная, т. е. абсолютная, характеристика. Он, кроме того, экзистенциальный субъект, некая данность, собственно сознание, стремящееся к самоутверждению. Это объясняет происхождение зла в мире и возможности творчества и новизны в нем. Подлинное бытие человека (экзистенция) первично по отношению к любому возможному вне его бытию, как природному, так и социальному. Этот мир объективирован, превращен в объект, материализован экзистенцией. Поэтому мир человека есть его объективированная духовность. Каков дух человека, таков и его мир. Стать личностью – задача человека.

Как субъективный идеалист, Бердяев считает, что объективной реальности не существует, она всего лишь иллюзия сознания. Реальность есть не что иное, как объективация, порожденная известной направленностью духа. Она не само бытие, а качество бытия. Всякая сущность и смысл существуют лишь в духе, а не в материи, бытии, которые суть категории объективированного духа. Поэтому «дух не есть объект», «объективного духа не существует». Объективация существует как неподлинное состояние подлинного бытия, потерявшего свободу.

Наиболее наглядно объективация проявляется в социальном мире. В книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество

и объективация» Н. А. Бердяев определяет объективацию как социальное царство механических коллективов, как отчужденность в них субъекта, поглощенность личным общим, подавление свободы, господство детерминации, как социализацию человека. Н. А. Бердяев вводит в свою концепцию понятие «объективация», родственное терминам «опредмечивание» и «отчуждение». Мир объективации – мир явлений. Объективация есть отчуждение и разобщение. В объективации нет «приобщения». Она оставляет субъекта в одиночестве, а вместе с тем принуждает к сцеплению и связанности с другими и с другим. «Объективация есть утеря свободы духа, хотя она выражает события духа. Мир объективации не духовный мир» (*Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1937. С. 57*). Объект – нечто чуждое свободе и духу. В результате постоянного проявления этой несвободы от мира человек страдает. Страдание – это собственно человеческое состояние («Я страдаю, следовательно, существую»), показывающее, что дух человека, хотя и угнетен, но не сломлен. Страдание порождает у человека страх, а страх – надежду, тоску, скуку. Это неподлинное состояние прерывается лишь смертью.

Для человеческого существования, по мнению Бердяева, характерно прежде всего чувство одиночества. Оно не было свойственно древнему человеку, жившему в коллективном родовом быте. Ограниченное пространство сплавляло людей, предохраняло их от подобного состояния. Теперь, писал Бердяев, люди вообще начинают жить во вселенной, в мировом пространстве с мировым горизонтом, а это обостряет чувство одиночества и покинутости. В этом остром и мучительном переживании он ощущает свою личность, свою собственность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни с кем и ни с чем на свете. Все ему кажется чужим и чуждым. Он не у себя на родине, не на родине своего духа, а в чужом ему мире. И люди воспринимаются им как относящиеся к другому, чужому, не его миру. Мир и люди для него – объекты. Объективированный мир никогда не выводит его из одиночества: человек тоскует по общению не с объектом, а с «другим», но и боится встречи с ним. «Болезнь одиночества есть одна из основных проблем философии человеческого существования как философии человеческой судьбы» (Там же. С. 116).

Н. А. Бердяев рассматривает различные формы объективированного мира: экономику с ее товарным производством, технику, государство, церковное устройство и т. п., – все это анализируется им под углом зрения человеческого существования, воздействия на его духовность. Так, техника – этот продукт человеческого духа, вызвавший мощные силы природы и заставивший их служить ему, – очевидным образом превращает тело человека в средство, в инструмент, в техническую функцию. Техника обратилась против человека. Машина требует, чтобы человек принял ее образ и подобие; техника «хочет» овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомат, поработить его. «Машина и техника наносят страшные поражения душевной жизни человека, и прежде всего жизни эмоциональной, человеческим чувствам. Душевно-эмоциональная стихия угасает в современной цивилизации... Сердце с трудом выносит прикосновение холодного металла. Оно не может жить в металлической среде. Для нашей эпохи характерны процессы разрушения сердца как ядра души... Все разложилось на элемент интеллектуальный и на чувственные ощущения... Техника наносит страшные удары гуманизму, гуманистическому миросозерцанию, гуманистическому идеалу человека и культуры. Машина по природе своей антигуманистична» (*Бердяев Н. А. Человек и машина (проблемы социологии и метафизики техники)* // *Вопр. философии.* 1989. № 2. С. 156).

Самые разные экономические системы оказываются связанными с отчуждением, враждебны духу; в них сильны стремления к превращению человека в бездуховный объект. «Эксплуатация человека человеком, как и эксплуатация человека государством, есть превращение человека в объект. Преодоление же эксплуатации есть раскрытие “ты”. Но “ты” не раскрывается ни в капитализме, ни в материалистическом коммунизме» (*Бердяев Н. А. Я и мир объектов.* С. 169). В объективации экономики дух поработен. Это более всего обнаруживается в экономике капиталистической. Власть денег есть лживый предел объективации, отчуждения человеческого существования: «Социализм восстает против этого, и смысл социализма должен бы быть в субъективации человеческого существования, но социалистическая экономика может также оказаться не соответствующей замыслу духа о ней... Отчуждение духа от самого себя и ведет к перерождению духа в насилие. Такова

объективация духа в государстве, такова природа власти, которая приписывала себе духовный источник и почиталась священной» (*Бердяев Н. А. Духи реальности. Париж, 1937. С. 56*).

Объективация духа в церкви приводила, по словам Бердяева, к ложным сакрализациям, к ложным святыням. Есть религии, в которых дух переходит в свою противоположность, почитается за объект: Бог – все, человек – ничто. Человек всегда несет в себе, хотя и потенциально, искру Божью: свободу и творчество. Поэтому человек, если он этого хочет, опираясь на них, свободно творит себя, выбирая между добром и злом. В акте творчества человек становится соравен Богу, потому что творчество есть продолжение миротворения; «продолжение и завершение миротворения есть дело Богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом». Творчество – это акт перехода из небытия в бытие, творчество из ничего в творчество из свободы. В отличие от Бога человек в этом процессе нуждается в материале.

Творчество и свобода взаимосвязаны: «Пробуждение творческой энергии человека есть внутреннее освобождение и сопровождается чувством свободы. Творчество есть путь освобождения. Освобождение человека не может образовать в нем пустоты. Освобождение человека не от чего-то, но и “для” чего-то. Вот это для и есть творчество человека» (*Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 158*).

Важнейшей задачей творчества становится антроподицея. Только в творчестве проявляются суть человека, истинное назначение, глубинная экзистенция: «Я совсем не ставил вопроса об оправдании творчества, я ставил вопрос об оправдании творчеством. Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея» (*Бердяев Н. А. Самосознание: Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 205*).

Творческий поиск трагичен, поскольку в нем всегда наблюдается несоответствие замысла и воплощения. И все же творчество, в противоположность эволюции, которая основана на детерминизме, исходит из свободы; в нем еще не заверченный мир продолжает твориться.

Творчество осуществляется во времени, и смысл его задается конечным результатом, т. е. выходом за пределы конечного, выходом из времени в вечность.

Оба понятия – «время» и «конец» – важны для историософии Н. А. Бердяева. Говоря о них, он рассуждает эсхатологически: если все существующее конечно, то творчество преодолевает конечное, выходит за его пределы; в противном случае множится дурная бесконечность конечного существования. Творчество имеет в идеале вечность и преодолевает смертоносный поток падшего времени, разорванного на прошлое, настоящее и будущее. Но вечность означает не бесконечность времени, а качество, преодолевающее время. Иначе и быть не может, поскольку нельзя принять идею бесконечного прогресса в истории. Обретение «рая на земле» последним в истории поколением людей невозможно в замкнутом круге времени. Неприятие полноты прошлого, его культуры делает нереальным наступление абсолютного состояния человеческой жизни в будущем.

«Религия прогресса» отрицается Бердяевым и из этических соображений. Такой прогресс «рассматривает все человеческие поколения, все человеческие эпохи как не имеющие ценности и цели в себе, не имеющие значения сами по себе, а лишь как орудия и средства для грядущего» (*Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 147*). Эта тенденция обесмысливает историю. Смысл же истории дает признание ее конца – эсхатология. Пока же история длится, в ней возможна прерывность (например, в кризисах, революции), которая свидетельствует о неудачах всех исторических замыслов и осуществлений.

Н. А. Бердяев различает время космическое, историческое и экзистенциальное. Время космическое – бесконечное время, вечное круговращение, характеризующее творческую деятельность Бога. Время историческое не подлинное: преступное время человеческой истории, длящееся как линия от прошлого через настоящее к будущему. Это время ищет и не находит процесса, который невозможен, так как он означал бы превращение настоящего в средство для будущего. Для исторического времени финал, «конец мира и истории есть прежде всего преодоление объективации (отяжеления и материализации подлинного, экзистенциального бытия), преодоление мира отчужденности, необходимости, безличности, вражды» (*Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1945. С. 19*). Это конец не во времени, а конец времени, в котором исчерпываются вражда, абсурд существования, разь-

единенность. Конец мира означает преобразование, создание Царства Божьего. А это становится возможным, когда человек встречается с Богом и начинается третье время – экзистенциальное. Оно характеризуется творчеством, переживанием мига как бесконечности. Это некая точка времени, означающая самоуглубление.

Бердяевское учение о свободе и творчестве выявляется не только через историю, но и через этику. В книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (Париж, 1931) философ развивает эти идеи. Бог не отвечает за зло мира, поскольку его источник в несотворенной свободе. Над свободой особым образом существует творческий акт, присущий как Богу, так и человеку. Он – осуществление свободы. Не добро, как считают христианские богословы, а творчество, по мнению Бердяева, противоположно греху. В этой антитезе содержится вся глубина его парадоксальной этики.

Н. А. Бердяев утверждает, что этика начинается с грехопадения, т. е. с момента появления добра и зла, возникновения страданий, пороков и т. п. С этого момента начинается поиск виновных за зло мира. Религиозные представления определяли виновным человека, гуманистические концепции сформировали представление о виновности Бога и отреклись от него. В результате возник парадокс атеизма: Бога нет, потому что он виновен. На этих противостояниях философ строит свою этику, различая три ее формы: этику закона, этику искупления и этику творчества. Первая из них – этика закона – соответствует начальному природно-органическому, дохристианскому периоду человеческой духовности, периоду ветхозаветного Бога, требующего от человека абсолютной покорности и любви. Эта этика обращена не столько к человеку, сколько к роду человеческому, она носит запретительный характер и представляет безличный кодекс всевозможных вето, порожденных страхом вернуться в животное состояние.

Этика искупления соответствует культурно-органическому периоду человеческой духовности. Это этика Бога Сына. Этика всепрощения, любви и сострадания, в отличие от этики закона, обращается к конкретным людям, грешникам, предлагая им путь искупления. Это евангельская мораль, неподвластная закону, ставящая человека выше добра и зла. В ней, правда, есть опасность превратить заботу о собственном состоянии в самоценный «транс-

цендентный эгоизм», который засушивает любовь к ближнему, а в предельных проявлениях ведет к религиозному фанатизму. Предотвращает это состояние этика творчества, поскольку творец больше заинтересован в акте творения, чем в предметах творчества, т. е. он любит не себя, а свое творение. Творящий не скован религиозным страхом. В человеке-творце снимается печать первоначального греха и раскрывается творящая Божественная энергия, человек становится свободным соучастником миротворения.

Этика творчества знаменует начало новой исторической эпохи, в которой начался последний раунд борьбы добра и зла. Человек творящий стоит «по ту сторону добра и зла», и от него зависит конечный результат этой борьбы. «Этика закона и нормы, – считает Бердяев, – не понимает еще творческого характера нравственного акта, и поэтому неизбежен переход к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность» (Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 141).

Этика Н. Бердяева персоналистична, поскольку основной ценностью в ней является человеческая личность. И даже критерии добра и зла не абсолютны, а символизируют лишь состояние личности: если она с Богом – торжествует добро, если оторвана от него – торжествует зло. Философ считает, что спасение невозможно, если человек изолирован от других, если хоть одна душа мучается в аду. Поэтому спасение, т. е. рай, может быть только соборным, в братстве, общении всех со всеми. Если этого нет, если личность изолирована от других, ад сохраняется. Но трагедия личности даже не в этом. Настоящее испытание – постоянная тирания общества. Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, но выступает как безличная сила, противостоящая человеку. В преодолении этого трагизма суть социальной философии Бердяева. Итак, общество – часть личности, власть его ограничивает права и свободу человека. Общество – результат объективации общественных отношений, и его реальность определяется реальностью человеческого общения. В обществе «я» может не встретиться с «ты» и не стать «мы». Из-за вторжения масс, развития техники органичный режим жизни нарушается, и человечество из теллургического (земного) переходит в новый, космологи-

ческий период. Человек живет уже не среди тел неорганических и органических, а среди организованных.

Н. А. Бердяев – оптимист, он верит, что человечество не только должно, но и может развиваться на основе духовного возрождения. Высшее общественное устройство, названное философом персоналистическим социализмом, должно, по его мнению, соединить при своем устройстве два принципа: аристократический, утверждающий качественные характеристики личности, и демократический, утверждающий социалистический принцип справедливости и братского сотрудничества людей.

Существует, наконец, еще один аспект историософской концепции Н. А. Бердяева, связанный с признанием эволюции духовной культуры, смыслом исторического прогресса человечества. Русский философ предлагает свое оригинальное понимание духовной культуры. Он различает и противопоставляет понятия «культура» и «цивилизация», где «культура» – это наивысший потенциал духовного развития общества, проявляющийся в ценностях религии, философии, в «цветении наук и искусства», углубленности и утонченности мысли, в высшем подъеме художественного творчества, в «созерцании святых и гениев». В культуре не только осуществляются новые ценности. Ее достижения поэтому не реалистичны, а символичны, однако она не дана раз и навсегда, так как циклична: за расцветом и усложнением культуры следует постепенная убыль ее духа, когда ее стержень – творческое начало – отрицается стремлением к практической организации жизни. Бескорыстие культуры разрушается эгоистической цивилизацией.

Цивилизация – это социальное, материальное развитие «реальной жизни», господство экономических интересов, прагматизм, понимаемый как торжество средств над целью. Цивилизация по своей природе технична; всякая идеология, духовная культура в ней лишь надстройка, иллюзия. Цивилизация обезличивает индивидуальное творчество, его вытесняет коллективный труд. Цивилизация противостоит человеку, опасна для него, особенно в эпоху «заката Европы» и возникновения машинной техники. «Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становит-

ся искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу... В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер... В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры» (Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 256–259). Техника неузнаваемо преобразует жизнь общества, превращаясь в своеобразный космос человеческого существования со своим ритмом, законами жизни, главный из которых – подчинение человека технике.

Культура и цивилизация противоположны во всех своих основаниях. К примеру, переход культуры в цивилизацию связан с коренным изменением отношения человека к природе. От органического единства с ней, от ее созерцания, свойственных культуре, человек переходит к организованному овладению природой, ее машинному порабощению. В цивилизации техника господствует не только над природой, но и над духом.

Цивилизация, как капиталистическая, так и социалистическая, «буржуазна» по своей природе. При этом буржуазность понимается Бердяевым как отрицание духовного, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью, культ спекулятивного функционализма. Для буржуа главное – материальные блага, деньги, власть. «Царство буржуазности, отделенное от духа, стоит под знаком власти денег. Деньги и есть сила и власть мира, отделенного от духа, т. е. от свободы, от смысла, от творчества, от любви... Деньги направлены прежде всего против целостной духовности, охватывающей всю жизнь человека... Царство денег и есть царство объективации... царство фикции» (Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 153).

«Дела» затемняют для буржуа и цели, и смысл жизни. Буржуа любит «положение» в жизни, имеет вкус к власти и могуществу. И когда он дорывается до власти, нет пределов его самодовольству. Повсюду он вносит свою сковывающую волю – в семью, государство, мораль, религию, науку. Он создает авторитеты, культы, насаждает идолопоклонство. Буржуазность не классовая категория, она касается не только капиталистов: есть буржуазность дворянства, крестьянства, духовенства, пролетариата. «Буржуа является и в образе ученого и академика, самодовольного, напыщенного и ограни-

ченного. И достоинство научности и академичности приспособляется к уровню буржуа. В этом своем образе он боится творческого движения мысли» (*Бердяев Н. А. О духовной буржуазности // Филос. науки. 1991. № 5. С. 114*). Буржуа не знает свободы духа.

Буржуазность агрессивна в том смысле, что поглощает все большее число человеческих душ. В далеком прошлом она встречалась лишь изредка. Но в XIX – XX вв. она широко распространилась, стала почти всеобщей. «На этой почве революции становятся буржуазными, коммунизм перерождается в царство буржуазности. На этой почве торжества при помощи силы и охранения, при помощи лжи христианство стало буржуазным... Буржуазность социального происхождения, она всегда означает господство общества над человеком, над неповторимой, оригинальной, единственной человеческой личностью, тиранию общественного мнения и общественных нравов. Буржуазность есть царство социальной обыденности, царство большого числа, царство объективации, удушающее человеческое существование» (*Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 106–107*). Бердяев полагает, что распространенность буржуазности по всем классам и социальным слоям общества делает утопичными все проекты ее ликвидации посредством замены лиц и даже классов, социальных групп, стоящих у власти. Он не верит в возможность преобразования социальной жизни также и на путях бесклассового общества. «Уничтожение всех классов, которое социально желательно, приведет, вероятно, к царству всеобщей буржуазности. Демократия есть один из путей кристаллизации царства буржуазности» (Там же. С. 106).

Цивилизация не истребляет культуру полностью: свои качественные характеристики она меняет на количественные, ее «кристаллизованные формы» служат потенцией противостояния прагматизму цивилизации, сохраняя за культурой ее самоценность.

Н. А. Бердяев полагает, что в пространстве истории человечества существует четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и «религиозное возрождение». Исторически этапы могут находиться в различной соотнесенности. Но при этом важно, что религия – как символ воли к преобразованию и вера в него – существовала всегда. Именно она выражает магистральную линию развития человеческой истории.

Россия с ее особой судьбой демонстрирует две тенденции в развитии культуры: а) социальное преобразование жизни в цивилизации; б) религиозное преобразование жизни. Цивилизаторский этап развития России в рамках социалистических преобразований прагматизировал и нивелировал культуру. Необходимо ее восстановление, и религия призвана стать важнейшим инструментом этого дела.

СОЧ.: Собрание сочинений: в 4 т. Париж, 1983–1991; Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002; Философия свободы. М., 2004; Русская идея. М.; СПб., 2005.

ЛИТ.: *Дмитриева Н. К.* Философ свободного духа. Н. Бердяев: Жизнь и творчество. М., 1993; Н. А. Бердяев: pro et contra: ант. СПб., 1994. Кн. 1; *Титаренко С. А.* Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006.



БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна

Елена Петровна Блаватская – уникальное явление в истории русской культуры: необыкновенная личность, путешественница, писательница, философ и мистик, создательница Международного теософского общества. Она была загадкой, сфинксом XIX в. и во многом остается таковой, хотя сейчас и опубликованы все ее произведения, а также воспоминания и работы о ее творчестве.

Елена Петровна Блаватская родилась 31 августа 1831 г. в Екатеринославе в семье артиллерийского полковника Петра фон Гана и известной писательницы Елены Петровны Фадеевой, писавшей под псевдонимом Зенеида Р-ва.

После смерти матери она воспитывалась в семье деда – саратовского губернатора. Уже в юности Е. П. Блаватская проявила себя как богато одаренная личность, имеющая сильное влияние на окружающих. В 17 лет она сочетается по существу фиктивным браком с Н. В. Блаватским, будущим вице-губернатором Эривани, а три месяца спустя через Константинополь уезжает в свое первое путешествие в Тибет. В Тибет, правда, Елена Блаватская не попала, однако посетила ряд стран Малой Азии, была в Египте, Греции, а также в Смирне.

В 1851 г. она уезжает в Англию и в Лондоне встречает своего духовного учителя – Махатму Морию, который определил ее дальнейший жизненный путь.

Чтобы верно оценить эту встречу и последующее «ученичество» Блаватской, необходимо пояснить, что вкладывается в понятия «Учитель» и «ученичество» на Востоке. Для европейцев, утративших всякое представление об эзотеризме, они весьма непривычны. На Востоке же в течение многих веков такие понятия существовали и продолжают существовать. Учитель – это адепт Божественной мудрости, обладающий сверхнормальными психическими способностями. Такие способности у многих людей находятся в скрытом состоянии, но со временем могут развиваться до полноты проявления, считают современные психологи. А если это так, то нелогично отрицать возможность достижения отдельными людьми более высоких ступеней психической и духовной эволюции.

Учителя сами находят себе учеников. Ученичество не предполагает сидения за партой и даже не всегда носит характер прямого общения. Часто это обмен письмами, ясновидяще-психическое общение, возможность которого ученые также не отрицают. Ученики никогда не говорят о своей принадлежности к школе и оккультному обучению. Причина этого одна: оккультная школа развивает в учениках высшие силы, которые ни в коем случае не должны стать достоянием недобрых людей.

В том же 1851 г. Е. П. Блаватская уезжает в Канаду и до 1853 г. путешествует по Северной и Южной Америке, Мексике. Затем через Цейлон она добирается до Индии, откуда вновь пытается попасть в Тибет, но неудачно. В конце 1855 г. через Японию Блаватская еще

раз посещает Индию, и на этот раз через Кашмир и Ладакх она наконец добирается до Тибета, где под руководством своего Учителя начинает изучать оккультизм.

В 1858 г. Елена Блаватская возвращается на родину и до 1863 г. живет у родных в Одессе, Пскове, Тифлисе. Затем снова отправляется в путешествие – посещает Балканы, Грецию, Египет, Сирию, Италию. С 1868 г. несколько лет живет в ашрамах Тибета. В 1872 г. Блаватская в последний раз посещает Россию и со следующего года поселяется в Америке, где встречается со своим будущим сподвижником и помощником Генри Олькотом. 7 сентября 1875 г. она с небольшой группой приверженцев организует Всемирное теософское общество, которое ставило перед собой следующие задачи:

1) сформировать ядро всемирного братства человечества без различий по расе, национальности, полу, касте или цвету кожи;

2) поощрять сравнительное изучение религии, философии и науки;

3) исследовать неизвестные законы природы и скрытые в человеке силы (см.: *Оккультный мир Блаватской*. М., 1996. С. 16–17).

Теория всеобщего совершенного братства формируется на уровне высшей личности, а не на уровне расовых, социальных и умственных различий и антипатий. «Когда мы постулируем идею всеобщего братства, – писала Блаватская, – мы хотим, чтобы она не понималась лишь как утопия, хотя мы и не мечтаем о ее быстром воплощении на пути общественных или национальных отношений. Скорее всего, если этот взгляд на родство всех людей в масштабе человечества получит всеобщее признание, то чувство моральной ответственности, порожденное им, могло бы привести к исчезновению большинства общественных бед и международных жестокостей, поскольку миром тогда руководил бы истинный альтруизм вместо совершенного эгоизма» (*Блаватская Е. П. Новый Панарион: Современный прогресс в теософии*. М., 1994. С. 222–223).

Вторая задача была поставлена в связи с тем, что древняя литература Индии, Тибета, Китая и других восточных стран содержит в скрытом виде большое количество истин, которые могли бы стать полезными для многих поколений людей, если сделать эти истины доступными. Для такой работы предполагалось привлечь восточных ученых и богословов, знающих древние языки, скрытое

значение имен, выражений и рисунков. Поскольку никогда до сих пор они не работали вместе в интересах человечества, поскольку их личные взгляды большей частью были антагонистичны, а их религии и философские книги часто противоречили друг другу, то их кооперация могла быть реализована только на основе идеи всеобщего братства между людьми в плане высшей личности и на основе политики невмешательства в то, что касается взаимоотношений на уровне низшей личности, т. е. физического человека.

Третья задача предполагала попытку хотя бы в некоторой степени адекватно понять природу человека. «В течение многих лет человечество, смутно чувствуя свое происхождение и предвидя свою участь, – пишет Блаватская, – протянуло к Востоку свои пустые руки, которые может наполнить одна лишь духовная философия, стремясь уйти от всякой розни, подозрительности, ненависти, которые разрывают саму его жизнь, оно просило о каком-нибудь надежном фундаменте, на котором можно было построить солидарность, какую-либо метафизическую основу, на которой могли бы произрастать самые возвышенные общественные идеалы. Только Учителя Восточной мудрости могут создать такой фундамент, который одновременно удовлетворит и интеллект и дух и сможет уверенно провести человечество через ночь к “зарю великого дня”» (*Блаватская Е. П.* Новый Панарион: Современный прогресс в теософии. М., 1994. С. 227–229).

В Америке Е. П. Блаватская приступает к публикации своих теоретических трудов, в которых излагает основы теософского учения. Первым таким изданием стала двухтомная работа «Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам древней и современной науки и теологии», которая вышла в Нью-Йорке в 1877 г. Первый ее том – «“Непогрешимость” современной науки» – посвящен доказательству того, что в природе имеется много тайн, не известных ученым-естествоиспытателям. Только оккультное знание может постичь эти тайны, считает автор книги. Второй том – «“Непогрешимость” религии» – посвящен критике богословского христианства, которое Блаватская обвиняла в подавлении свободной мысли. По ее мнению, основой мистического христианства является религиозная философия брахманизма, проникшая в Европу через Египет и Вавилонию задолго до появления христианства. «Разобла-

ченная Изида» была признана интереснейшей книгой века и имела широкий общественный резонанс.

Американский период жизни Елены Блаватской проходил в общении ее со множеством людей. И все они отмечают железную волю, отвагу, преданность идее и энтузиазм Блаватской. К. Воннегут, например, пишет: «Это замечательная женщина. Без таких вот необычных людей мир стал бы скучным и бледным. Во-первых, она была очень смелая: не каждый решится в одиночку совершить такие далекие путешествия. Во-вторых, у нее был талант к языкам: чтобы узнавать иноземные премудрости из первых уст, она выучила больше десятка языков. И кроме того, она отличалась бескорыстием: о собственном благополучии она не заботилась, главное – сделать духовную жизнь человечества как можно богаче и глубже» (*Воннегут К. Таинственная мадам Блаватская // Соловьев В. С. Современная жрица Изиды. М., 1994. С. 326*).

В июле 1878 г. Е. П. Блаватская получила гражданство США, а в декабре того же года через Лондон она отправилась в Индию, где вначале в Бомбее, а затем в 1882 г. в Адьяре, близ Мадраса, открыла штаб-квартиру теософского общества. Тогда же в Мадрасе начал выходить журнал «The Theosophist», издаваемый и поныне.

В феврале 1884 г. состояние здоровья Е. П. Блаватской ухудшилось, и она вернулась в Лондон, где вплотную приступила к написанию главной своей книги под названием «Тайная доктрина». Два тома этого фундаментального труда были завершены и опубликованы в 1888 г., а на следующий год вышла книга «Ключ к теософии. Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество» – своеобразный энциклопедический словарь истории, философии и теории теософии. В том же году была издана книга «Голос безмолвия», содержащая почерпнутые из древнеиндийских религиозных источников рекомендации по очищению ума от всего, что мешает познанию истины.

26 апреля 1891 г. за письменным столом Елена Петровна Блаватская скончалась. Тело ее было кремировано, а прах хранится в трех теософских центрах – в Адьяре, Лондоне и Нью-Йорке. В нью-йоркском «The Herald Tribune» был помещен некролог «Госпожа Блаватская», в котором, в частности, говорилось: «Почти

двадцать лет своей жизни она посвятила распространению доктрин о фундаментальных принципах Бытия, которые обладают самыми возвышенными этическими чертами...

Госпожа Блаватская была убеждена в том, что возрождение человечества должно основываться на развитии альтруизма. В этом она была заодно с величайшими мыслителями не только наших дней, но и всех времен... Можно сказать, никто среди нынешнего поколения не сделал большего для того, чтобы заново открыть так давно скрывавшиеся под семью замками сокровища восточной мысли, мудрости и философии. Определенно, никто не сравнится с ней ни по широте охвата светоносной и глубокой мудрости религии, что стала результатом трудов вечно Мудрого Востока, ни по охвату тех древних литературных трудов, чьи диапазон и глубина настолько ошеломили Западный мир...

Она сама обладала исчерпывающими знаниями в области восточной философии и эзотеризма. Ни один искренний человек, прочитавший две основные ее работы, не сможет усомниться в этом...

Когда-нибудь, может быть очень скоро, возвышенность и чистота ее намерений, мудрость и широта ее учений будут осознаны более полно и ее памяти будет воздана та честь, которая принадлежит ей по праву» (цит. по: *Оккультный мир Блаватской*. С. 451–452).

В своих трудах Е. П. Блаватская предприняла попытку синтезировать различные религии, мифологию, магию, оккультизм, естественно-научные представления как древних народов, так и выдающихся ученых XIX в. Истина во всех них едина, утверждает она. Отражая все сущее на Земле и в Космосе, эта истина обладает такой мощью, что неразумное ее использование может нанести вред Вселенной, поэтому истина доступна немногим избранным – посвященным.

В основе учения Е. П. Блаватской лежит идея «вселенского космоса», имеющего своей задачей строительство различных космических тел, в том числе и Земли, а также человечества. Цель учения Блаватской определена в главном ее труде «Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии» следующим образом: «...доказать, что Природа не есть случайное сочетание атомов, и указать человеку его законное место в схеме Вселенной; спасти от извращения архаические истины, являющиеся основой всех

религий; приоткрыть до некоторой степени основное единство, откуда все они произошли; наконец, показать, что оккультная сторона Природы никогда еще не была доступна науке современной цивилизации» (*Блаватская Е. П. Тайная доктрина. М., 1991. Т. 1. Космогенезис. С. 23*).

Даже сейчас, более ста лет спустя, «Тайная доктрина» Е. П. Блаватской все еще представляет собой сложнейший труд, основанный на тайных учениях, которому еще предстоит дойти до сознания человечества. Во введении к «Тайной доктрине» автор предсказывает: «Никто, называющий себя ученым в какой-либо области точной науки, не позволит себе серьезно рассматривать эти учения, они будут осмеяны и отвергнуты а priori; в этом столетии, но только в этом. Ибо в двадцатом столетии нашей эры ученые начнут признавать, что Тайная доктрина не была вымышлена, или преувеличена, но, напротив, лишь просто набросана, и наконец, что учения эти предшествуют Ведам. Это не притязание на пророчество, но просто утверждение, основанное на знании фактов. Каждое столетие делается попытка показать миру, что оккультизм не есть бесполезное суеверие. Раз только дверь осталась приоткрытой, она будет раскрываться шире с каждым новым столетием. Время назрело для более серьезного ознакомления, чем это до сих пор было разрешено, хотя, все же, даже сейчас очень ограниченного» (Там же. С. 23–24).

Религиозно-философские сочинения Е. П. Блаватской, содержащие огромный объем сведений из всех областей знаний, в том числе эзотерических, трудны для восприятия. Вместе с тем «можно говорить о целостной философской концепции Е. П. Блаватской, потому что все ее основные положения составляют систему, в которой каждое положение не противоречит другим и подкрепляется ими. Поскольку основные философские сочинения Е. П. Блаватской посвящены проблемам происхождения Вселенной, мира и человека, а проблемы эти и по сей день остаются неразрешенными, постольку есть все основания говорить о том, что Е. П. Блаватская в своих сочинениях излагает одну из гипотез о происхождении мира и человека» (*Пазилова В. П. Современна ли «жрица Изиды»? М., 1991. С. 41*).

Космическая философия Е. П. Блаватской строится на нескольких основополагающих утверждениях.

Первое. Мир един. Основу его единства составляет трансцендентная, не имеющая атрибутов безличная реальность – Абсолют. Все существующее – проявление Абсолюта. Абсолют вечен во времени и беспределен в пространстве. Он является одновременно и Предвечной космической субстанцией, и духом Вселенной, и Логосом, и Космической Мыслеосновой.

Второе. В Космосе существует иерархия: низшее подчиняется высшему. Есть семь планов иерархического бытия Космоса. Они проникают друг в друга и вместе образуют единое мироздание. Первые три плана – физический, астральный, ментальный – материальны. Но у каждого из них своя материальная плотность. Самый плотный – физический план. Эти три плана – область жизнедеятельности большинства людей. Меньшая часть людей может достичь двух последующих планов – духовного и нирванического. И только посвященные достигают Божественного плана высших существ, порожденных семью лучами Логоса.

Третье. Субстанциональное единство, или Духо-Материя, присутствует на всех уровнях дифференциации Космоса. Материя – это кристаллизованный дух, а сознание – сублимированная материя, оно проникает и одухотворяет материю. Любая форма материи обладает жизнью, которая не уничтожается со смертью материальных форм.

Четвертое. В Космосе все развивается по восходящей и нисходящей линиям. Характер развития спиралевидный и представляет собой раскрытие в вечности Абсолюта по циклам активного и непроявленного Космоса. Этот процесс осуществляется при помощи Монад – носителей единства бытия. Каждая Монада одновременно является лучом Абсолюта и как таковая вначале проходит инволюцию – нисхождение Духа в Материю. В материальных формах бытия она обретает сознание, которое эволюционирует в высшие планы бытия.

Пятое. Участником инволюции и эволюции по спирали является также человечество, развивающееся вместе с планетой. До-разумное состояние человечества составляло его Первую и Вторую Расы. С Третьей, жителей Лемурии, начинается разумная стадия в развитии человечества. Четвертая – жители Атлантиды, которые уже обладали высокоразвитой цивилизацией и эзотериче-

скими знаниями. Наша Раса – Пятая, в ее недрах вызревает более духовно развитая Шестая Раса. А Седьмая Раса еще только грядет.

Шестое. В Космосе существует Закон Справедливости, или Закон Причинности; на уровне человеческого рода и индивидуального человека он действует как Закон Кармы. Человек, человечество и мир имеют различные уровни духовности. Достигнутый уровень духовности зависит от количества усилий, затраченных на это человеком как в нынешней его жизни, так и в предыдущих. Поскольку в природе ничего не исчезает, то добрые (и злые) поступки накапливаются и определяют уровень духовности человека. Закон Кармы (Возмездия) связан с теорией реинкарнации, т. е. перевоплощения душ, которая распространена во многих религиях Востока. Сама же философия Кармы состоит в том, что каждое существо – бессмертная частица бессмертной материи, никакая причина не остается без следствия; следствия же в эволюционном потоке становятся причинами и снова порождают следствия. И так бесконечно.

Седьмое. Существует Всемирное единение Великих душ (Махатм) – особо «продвинутых», духовно великих Учителей, приобщенных к тайному вселенскому знанию. Посвященными были Будда и Христос, Пифагор и Платон. Центр этого единения, хранящий тайны и знание исчезнувших культур, находится в неприступном районе Тибета.

Елена Петровна Блаватская стоит у истоков новой эры в духовной жизни планеты. Она была первой из русских, постигших духовную мудрость Востока. Ее наследие оказало огромное влияние на жизнь, деятельность и творчество таких выдающихся людей, как А. Скрябин, М. Чюрленис, М. Волошин, М. Ганди, Н. и Е. Рерихи, Дж. Неру и др. «Не за горами то время, – писала Е. И. Рерих, – когда русские поймут все величие того учения, которое принесла миру Е. П. Блаватская, и воздадут должное почитание этой мученице за идею. Я преклоняюсь перед великим духом и огненным сердцем нашей соотечественницы и знаю, что в будущей России имя ее будет поставлено на должную высоту почитания. Блаватская, истинно, наша национальная гордость» (цит. по: *Дмитриева Л. «Тайная Доктрина» Елены Блаватской в некоторых понятиях и символах.* Магнитогорск, 1992. Ч. 1. С. 15).

Сегодня это время пришло. Книги и учение Елены Блаватской возвращаются на Родину. Более того, все острее становится современная актуальность ее идей. Нельзя не согласиться со следующими наблюдениями одного из нынешних исследователей творчества Блаватской: «Если вдуматься в те три главные цели, которые основательница Теософского общества поставила на его знамени, мы найдем в них поразительное соответствие главным духовным нуждам нашего времени.

Мы исстрадались от вражды партий, классов и народов; Теософия ставит на своем знамени всеобщее братство без различия национальности, религии и касты.

Мы жаждем примирения между мыслью и сердцем, слияния Идеала с действительностью. Теософия приносит нам научно-религиозный синтез Древнего Востока, в котором все стороны человеческой жизни, и материальной и духовной, представляют нечто цельное, неразрывно связанное единством религиозного сознания.

Мы переросли наши психологические понятия, усложнившаяся душевная жизнь современного человека требует новых приемов воспитания, новых методов внутренней культуры. Теософия дает нам совершенно новую для европейского сознания психологию, опытно проверенную и научно обоснованную на законе духовной эволюции» (*Дмитриева Л.* «Тайная Доктрина» Елены Блаватской в некоторых понятиях и символах. Магнитогорск, 1992. Ч. 1. С. 388).

СОЧ.: Тайная Доктрина; СПб., 2012. Т. 1–2; Избранные статьи: в 2 ч. М., 1994–1996; Ключ к теософии. М., 2009.

ЛИТ.: *Писарева Е. Ф.* Елена Петровна Блаватская: биограф. очерк. Киев, 1991; *Оккультный мир Блаватской.* М., 1996.



БОГДАНОВ
Александр Александрович

Александр Александрович Богданов вошел в историю науки оригинальным мыслителем-марксистом, предложившим на основе достижений мировой философской мысли свой вариант развития философии марксизма, за что был подвергнут критике со стороны Г. В. Плеханова и В. И. Ленина.

А. А. Богданов (настоящая фамилия Малиновский) родился 10 августа 1873 г. в г. Соколка Гродненской губернии в семье народного учителя.

Окончив гимназию с золотой медалью, будущий ученый поступил на естественный факультет Московского университета. В студенческие годы началась его революционная деятельность. В декабре 1894 г. он был арестован как член Союзного совета землячеств и выслан в Тулу.

Осенью 1895 г. А. А. Богданов поступает на медицинский факультет Харьковского университета. Живет он в это время в Туле, а в Харьков ездит для сдачи экзаменов и прохождения медицинской практики. В 1898 г., стремясь дать ответ на вопросы рабочих, касающиеся мировоззренческих проблем, он пишет свою первую философскую книгу «Основные элементы исторического взгляда на природу». После окончания университета его вновь арестовывают и высылают сначала в Калугу, а затем в Вологду.

Осенью 1903 г. А. Богданов примыкает к большевикам, эмигрирует в Швейцарию, где входит в первый большевистский центр – Бюро комитета большинства. С этого момента он становится профессиональным революционером, участвует в съездах партии, избирается в ее ЦК.

Если по вопросам партийной работы у А. А. Богданова и В. И. Ленина разногласий не было, то в решении философских проблем они резко расходились. Для того чтобы эта философская конфронтация не повлияла на единство партийных действий, между ними был заключен договор не касаться вопросов философии на страницах партийной печати. Вот как об этом вспоминает В. Д. Бонч-Бруевич: «Когда вопрос об А. А. Богданове впервые обсуждался в нашей женеvской большевистской группе, стоявшей в центре всего тогдашнего нашего движения за границей, было решено по предложению Владимира Ильича ни его, ни Богданова, ни других более или менее с ним солидарных товарищей отнюдь не отталкивать, так как во всех остальных вопросах в то время они шли совершенно в ногу с большевистской фракцией социал-демократической партии, но философских споров с ними не затевать... По философским вопросам мы условились, что он никаких споров поднимать не будет, а равно и выступать на собраниях с изложением своей философской системы или участвовать в устной или в печатной полемике по этим вопросам, тем более в партийной прессе, и что для этих философских вопросов страницы нашей партийной печати будут совершенно закрыты. А. А. Богданов вполне принял эту нашу точку зрения и выполнил в то время все взятые на себя обязательства пунктуально и честно, никогда не поднимая разговоров об эмпириокритицизме даже в частных беседах между нами» (*Бонч-Бруевич В. Д. Женевские воспоминания // Под знаменем марксизма. 1929. № 1. С. 37.*)

Однако ученый продолжает интенсивно работать над философскими проблемами, одну за другой публикует свои книги, в том числе «Эмпириомонизм» (1904–1906), «Из психологии общества» (1905), первый том «Курса политической экономии» (1910), написанный совместно с И. И. Скворцовым-Степановым.

В 1908 г. Богданов пишет утопический роман «Красная Звезда», который получает высокую оценку, в том числе и в партийной печати. Роман содержал много интересных и впоследствии нашедших подтверждение догадок о синтетических материалах, об использовании атомной энергии в мирных и военных целях, о роли вычислительных машин, автоматизации и т. д. В 1913 г. выходит в свет второй роман автора – «Инженер Мэнни». В этот же

период идет интенсивная работа над созданием «всеобщей организационной науки» – тектологии.

Популярность Богданова росла. Большинство его работ, особенно учебные «Курсы», неоднократно переиздавались. «Первые два-три года после Октябрьской революции приходится считать эпохой необычайной его популярности в широких кругах, всколыхнутых Октябрем: т. Богданов считался общепризнанным представителем “пролетарской идеологии”, как бы официальным ее философом» (*Удальцов А. К.* К теории классов у А. А. Богданова // Под знаменем марксизма. 1922. № 7–8. С. 82).

Когда началась Первая мировая война, А. А. Богданова мобилизовали в качестве полкового врача.

С весны 1917 г. Богданов занимается культурно-просветительной работой. В 1918–1921 гг. читает лекции по политической экономии в Московском университете, а также становится одним из основателей и членом президиума Социалистической, а затем Коммунистической академии. Как известный политэконом, он участвовал в экономических дискуссиях 1920-х гг., пропагандировал научную организацию труда. Как видный идеолог Пролеткульта, он с 1918 по 1920 г. был членом его ЦК. Работы Богданова, собранные в книге «О пролетарской культуре» (М.; Л., 1924), показывают, что в его взглядах на предмет исследования было много верного. Он ратовал за демократизацию науки, за привлечение трудящихся к искусству, за открытие учебных заведений и создание книг для рабочих. В отличие от своих товарищей по Пролеткульту, он не выступал против классического культурного наследия человечества, призывал изучать и использовать его в новой общественной ситуации. В 1923 г. он был арестован по указанию Ф. Дзержинского. Рукопись «Пять недель в ГПУ» пропала.

Осенью 1921 г. А. А. Богданов отходит от Пролеткульта и всецело посвящает себя научной работе, организует в 1926 г. Институт переливания крови, носящий в настоящее время его имя. Он исследует механизм переливания крови, влияние этого медицинского метода на функционирование организма. Теоретическое обоснование механизма действия обменных переливаний крови исследователь излагает в труде «Борьба за жизнеспособность».

Будучи ученым-новатором, он пытается доказать правоту выдвигаемых им положений опытами на себе, проходит одиннадцать процедур. Двенадцатая, когда он пытался спасти жизнь человека, закончилась трагически. 7 апреля 1928 г. ученый скончался. На гражданской панихиде Н. И. Бухарин, хорошо знавший А. А. Богданова, дал ему проникновенную характеристику: «Он не был ортодоксален. Да, он, с нашей точки зрения, был еретиком. Но он не был ремесленником мысли. Он был ее крупнейшим художником... В лице Александра Александровича ушел в могилу человек, который по энциклопедичности своих знаний занимал исключительное место не только на территории нашего Союза, но и среди крупнейших умов всех стран. Это – поистине редчайшее качество среди работников революции. Богданов с одинаковой свободой парил на высотах философской абстракции и давал конкретные формулировки теории кризисов. Естественные науки, математика, общественные науки имели в нем настоящего знатока, и он мог выдерживать бои во всех этих областях, как “свой человек” в любой из этих сфер человеческого знания. От теории шаровидной молнии и анализа крови до попыток широчайших обобщений “Тектологии” – таков радиус познавательных интересов Богданова. Экономист, социолог, биолог, математик, философ, врач, революционер, наконец, автор прекрасной “Красной Звезды” – это во всех отношениях совершенно исключительная фигура, выдвинутая историей нашей общественной мысли. Ошибки Богданова вряд ли когда-нибудь воскреснут. Но история, несомненно, отсеет и отберет то ценное, что было у Богданова, и отведет ему свое почетное место среди бойцов революции, науки и труда. Исключительная сила его ума, бурлившая в нем, благородство его духовного облика, преданность идее заслуживают того, чтобы мы склонили перед его прахом свои знамена» (*Бухарин Н. И.* Памяти А. А. Богданова // *Богданов А. А. Тектология. Кн. 2. М., 1989. С. 345–346.*)

Можно выделить несколько этапов философского развития А. А. Богданова. На четыре из них, приходившиеся на девять лет его исследований (1899–1908), указал В. И. Ленин в 4-й главе работы «Материализм и эмпириокритицизм».

Первый, начальный, этап нашел свое отражение в двух книгах – «Основные элементы исторического взгляда на природу»

(1899) и «Познание с исторической точки зрения» (1901). Как пишет В. И. Ленин, «он был сначала «естественно-историческим» (т. е. наполовину бессознательным и стихийно верным духу естествознания) материалистом» (*Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 243). Первую из названных книг Ленин прочитал в сибирской ссылке и назвал ее «энергетической», верно подметив, что Богданов в рамках естественно-научного материализма ищет объяснения динамизма исторического развития природы и общества и находит его во всеобъемлющей, всепроникающей энергии. Она как онтологическое начало осуществляет и развитие мира, и равновесие в нем, как методологический принцип – через процесс аккумуляции, трансформации рассеяния энергии – дает представление обо всех явлениях в мире природы и общества. В 1897 г. Богданов публикует «Краткий курс экономической науки», принесший ему популярность. Книга выдержала десять изданий до революции и пять – до 1926 г. В рецензии на эту книгу В. И. Ленин писал: «Книга г-на Богданова представляет замечательное явление в нашей экономической литературе... Мы намерены поэтому в настоящей заметке обратить внимание читателей на выдающиеся достоинства этого сочинения... Главное достоинство “курса” господина Богданова – полная выдержанность направления от первой до последней страницы книги» (Там же. Т. 4. С. 35).

Второй этап был связан с а б с о л ю т и з а ц и е й э н е р г е т и з м а. В результате получилось, как пишет Ленин, «модная в конце 90-х годов прошлого века “энергетика” Оствальда, т. е. путаный агностицизм, спотыкающийся кое-где в идеализм» (Там же. С. 243). Действительно, энергия у Богданова вырастает до принципа всеобщей активности. Он «поверил крупному химику и мелкому философу Оствальду, будто можно мыслить движение без материи» (Там же. С. 284).

Третий этап становится определяющим, поскольку в этот период Богданов изменил свое представление об энергии и, используя понятие «опыт», построил свою философскую систему, названную им э м п и р и о м о н и з м о м. Главной работой, которая отразила содержание философских взглядов Богданова этого периода, явился «Эмпириомонизм» (в трех книгах, 1905–1907), а главной категорией, разрабатываемой в этих книгах, был о п ы т.

Богданов считал, что философия марксизма требует дальнейшей разработки, преобразования на основе тезисов Маркса о Фейербахе. Она должна стать «философией действия», призванной не только объяснять мир, но и изменять его. В 1904 г. в одной из своих статей ученый пишет: «...за последние полвека на сцену выступили две новые философские школы, связанные с именами К. Маркса и Э. Маха. Философы-“специалисты”, с высоты своих сверхгималайских абстракций, просто не замечают этих школ, но здесь, внизу, они растут и крепнут и завоевывают все больше влияния на умы земных людей, особенно первая... Я имею честь принадлежать к первой из этих философских школ, но, работая в ее направлении, стремлюсь, подобно некоторым моим товарищам, гармонически ввести в идейное содержание этой школы все, что есть жизнеспособного в идеях другой школы» (Замечания автора статьи «Философский кошмар» // Володин А. И. Бой абсолютно неизбежен. 2-е изд. М., 1985. С. 34).

Являясь приверженцем марксистской философии, он понимал, что ее развитие требует обновления через обобщение достижений естественных наук, чего, кстати, не замечал его оппонент и критик Г. В. Плеханов. Поэтому-то Богданов и обратился к позитивизму, абсолютизирующему естественно-научную сторону философского знания. В специальной статье «Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха?», которую он поместил в качестве предисловия к его книге «Анализ ощущений и отношений физического к психологическому» (М., 1907), а в 1908 г., в семидесятилетний юбилей Маха, опубликовал в «Neue Zeit» (№ 20) под названием «Эрнст Мах и революция», А. А. Богданов объясняет причину необходимости обращения к махизму. Он пишет: «Роль философии заключается, вообще говоря, не в том, чтобы давать непосредственные директивы для жизни и борьбы, а в том, чтобы вырабатывать деятеля жизни и борьбы – человека – в существо, могучее своей внутренней цельностью и определенностью, широтой и ясностью взгляда, неуклонностью своей логики... И в этом смысле строгая и стройная, богатая научным содержанием философия естествознания имеет громадное значение... У Маха, разрабатывающего “философию естествознания”, многому можно научиться. А в наше бурное время, в нашей залитой кровью стране особенно дорого то, чему он

учит всего больше: спокойная неуклонность мысли, строгий объективизм метода, беспощадный анализ всего принятого на веру, беспощадное истребление всех идолов мысли» (Богданов А. Что искать русскому читателю у Эрнста Маха // Мах Э. Анализ ощущений и отношений физического к психическому. М., 1907. С. VI–VII).

Несмотря на это, Богданов – «махист» (именно махист в кавычках). У Маха он взял лишь «представление о нейтральности элементов опыта по отношению к “физическому” и “психическому”, о зависимости этих характеристик только от связи опыта» (Богданов А. Эмпириомонизм. СПб., 1906. Кн. 3. С. XII). А далее он развивает собственное представление об элементах опыта. Махистскую двойственную связь элементов опыта, которую он считал дуализмом, Богданов заменяет двумя типами, двумя фазами организации опыта, определяя каждую из них. По его мнению, основная постоянная характеристика понятия «физическое» – его объективность. А объективность какого-либо переживания сводится к общезначимости, которая, в свою очередь, определяется как «согласованность» опыта различных людей, взаимное соответствие их переживаний. Проведя исследования генезиса и сути этого соответствия и согласованности, философ делает вывод, что та согласованность коллективного опыта, которая выражается в этой «объективности», могла явиться лишь как результат прогрессивного согласования опыта различных людей при помощи взаимных высказываний. Объективность физических тел, с которыми мы встречаемся в своем опыте, устанавливается в конечном счете на основе взаимной проверки и согласования высказываний различных людей. Вообще, физический мир – это социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом – с о ц и а л ь н о о р г а н и з о в а н н ы й опыт. Вот почему он неразделим для нас с абстрактным пространством и временем – основными формами, в которых выражается социальная организованность опыта (См.: Богданов А. Эмпириомонизм. СПб., 1906. Кн. 3. С. 36).

А «психический» мир, считает Богданов, не обладает характером общезначимости: «...мои восприятия и представления, взятые в их непосредственности, существуют только для меня и лишь косвенно приобретают познавательное значение для других людей, да и то только отчасти. То же самое относит-

ся к моим эмоциям и стремлениям. Все эти факты “внутреннего опыта” отмечаются величайшей несомненностью, но только для меня, только для того, кто их переживает. Они “субъективны”, т. е. не согласованы с переживаниями других людей, не переведены в гармонию с их опытом и потому не имеют для других людей “объективного” характера. Они лишены той социальной организованности, которая свойственна физическому опыту» (Там же. С. 38). Но психический опыт не хаотичен, а организован и н д и в и д у а л ь н о. Его элементы ассоциируются в специальные формы организации: мысли, желания, представления, которые, в свою очередь, создают комплекс воспитания, чувств, настроений, т. е. всего того, что составляет «я». А через музыку, речь, искусство индивидуально организованный психический опыт передается другим, но от этого психическое не становится физическим. «Сообщать свои переживания другим – еще не значит достигать согласованности, гармонии их с чужими переживаниями; от этого психическое от отдельного лица еще не становится интегральной, организованной составляющей частью коллективного опыта, оно остается личным опытом» (Там же. С. 39).

Итак, если все существующее у Богданова – это непрерывная цепь развития, низшие его элементы находятся в «хаосе элементов», то «высшие, нам известные звенья, представляют опыт людей, – “психический” и – еще выше – “физический” опыт, причем этот опыт и возникающее из него познание соответствуют тому, что обыкновенно называют “духом”» (Там же. Кн. 1. С. 36). Материя в этом смысле понимается как «общезначимое сопротивление человеческим усилиям, объект коллективного труда» (Богданов А. Философия живого опыта. М., 1920. С. 46). Человек постоянно сталкивается с материальностью природы, с ее сопротивлением его активной, преобразующей деятельности. Эта деятельность требует соответствующей организации в виде понятий, мыслей, идей, объединенных общим понятием духа. «Процесс их выработки противопоставляется непосредственному труду, имеющему дело с внешней природой, как идеологический процесс техническому, но принципиальной разницы между ними нет: усилия людей в их идеологической работе также имеют дело с сопротивлениями, только с теми, которые лежат в собственной природе человека.

Как объект этих усилий, сама трудовая природа человека представляется “материальной” в том смысле, в каком вообще одна активность выступает как материя по отношению к другой, действующей на нее» (*Саранчин Ю. К.* Философия русского махизма. Екатеринбург, 1996. С. 19–20).

Марксистская философия привлекала А. А. Богданова практически действенным отношением к миру. Во введении к книге третьей «Эмпириомонизма» он ставит перед собой задачу «марксистски обосновать философию», применяя понятие «практика» и по отношению к обществу, и по отношению к природе. Практика для него не только критерий истины, но и методологическое основание для объяснения бытия через социальную жизнь. Другими словами, объективное в жизнедеятельности людей (практика, труд, производство) он отождествлял с объективным в природе и даже шире – в общефилософском смысле – с бытием вообще. В результате природа, материя превращалась в социальную категорию. Такое отождествление стало возможным благодаря применению некоторых положений махизма, чего философ не скрывает: «От эмпириокритицизма мне было что взять для своего мировоззрения. Его критика была самой удобной точкой для дальнейшей работы» (*Богданов А.* Эмпириомонизм. Кн. 3. С. XX). Как и махисты, Богданов отказался от противопоставления психического и физического бытия: «Элементы психического опыта тождественны с элементами всякого опыта вообще» (Там же. Кн. 1. С. 36). Психическое и физическое бытие организовано энергией в опыт и проявляет себя через «элементы опыта». В мире психического осуществляется индивидуальная организация опыта, в мире физического – социальная. Их нельзя противопоставлять: «Это просто две ступени одного генетического ряда, две стадии одного процесса – прогрессивная организация элементов в комплексы опыта» (*Богданов А. А.* Философия современного естествоиспытателя // Очерк философии коллективизма. Сб. 1. СПб., 1909. С. 128). Другими словами, содержание и форма физического и психического мира не различаются, поскольку элементы опыта имеют общую организацию – практику. В результате образуется м о н и з м о п ы т а (эмпириомонизм), утверждающий тождество природы и общества, общественного сознания.

Четвертый этап философской эволюции Богданова характеризуется попыткой снять «удвоение мира», обеспечить мировоззренческий монизм.

Сами по себе элементы опыта нейтральны. В зависимости от его разновидности они могут быть либо психическими, либо физическими проявлениями единого человеческого опыта. Психическое – это индивидуальный опыт, а физическое – опыт коллективный, социально организованный. Различие между данными элементами Богданов «устраняет» сведением одного опыта к другому через «всеобщую подстановку». Суть ее состоит в том, что психическое, выступая основой, «непосредственными комплексами ощущений», «подставляется» под физическое, которое есть не что иное, как результат организации восприятий. Противоположность материального и идеального, таким образом, якобы исчезает. Богданов пишет: «Психическое исчезает в объединяющих формах, созданных познанием для физического, но и физическое перестает быть физическим, как только у него нет его постоянной антитезы – психического. Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания. Это – эмпириомонизм» (*Богданов А. Эмпириомонизм. 3-е изд. М., 1908. С. 52*).

Принцип подстановки Богданов применяет для утверждения тождества общественного бытия и общественного сознания: «Воспринимая действия и высказывания других людей, каждый человек ассоциативно связан с ними, “подставляет” себя под их чувства, мысли, желания, восприятия, вполне подобные тем, какие сам переживает в связи с однородными действиями и высказываниями. Эта “подстановка” жизненно необходима для людей и лежит в основе их практики» (*Богданов А. Страна идолов и философия марксизма // Очерки по философии марксизма. М., 1910. С. 223*).

А. Богданов отказывается от материализма, для которого такие понятия, как материя, дух, абсолютная истина не что иное, как «идолы и фетиши познания», поскольку они существуют независимо от опыта. Он считает, что объективный мир может быть лишь комплексом наших ощущений, порожденных опытом, «трудовыми отношениями людей», а материя – объектом труда, сопротивляющимся человеческой активности.

Богданов понимает, что подобное определение материи ведет его к солипсизму. Он пытается определить материю не через инди-

видуальный опыт, как нечто сопротивляющееся активности человека, а через опыт человечества.

Критика богдановского эмпириомонизма, с его энергетическими и биологическими терминами, его релятивизмом и субъективизмом как в рецензии Н. А. Бердяева на его книгу «Познание с исторической точки зрения» (Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 64), так и в книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) была во многом справедливой. Но не до конца и не во всем. Богданова задел безапелляционно-ругательный тон книги Ленина, и он ответил ему большой статьей «Вера и наука», помещенной в его же книге «Падение великого фетишизма» (1910), которая явилась, по сути, единственным аналитическим разбором ленинских философских воззрений. В ней ученый противопоставил ленинской нетерпимости к инакомыслию свою позицию свободного философского поиска, самокритики, терпимости. Одним из объектов богдановской критики была ленинская концепция абсолютной истины. Ленин разделял абсолютную и относительную истину и тем как бы придавал абсолютной истине онтологический статус, независимость от реального процесса познания, опирающегося на истины относительные, хотя и не лишённые элементов истины абсолютной. Богданов сделал вывод, что Ленин абсолютизирует марксизм, что в его работах «неизменно звучит один и тот же мотив – требование остановки научного познания на известном пункте, декретирование невозможности идти далее, если не в целом, то хоть в ее частях, если не в исследовании, то в методе... Всюду статика, опирающаяся на веру, объект которой – абсолютное» (Богданов А. А. Падение великого фетишизма. М., 1910. С. 160).

Анализируя философию Богданова, сложно говорить о гносеологии как таковой. В первых своих работах он утверждал, что познание безотносительно к объективному миру и представляет собой лишь «момент пластики и координации форм общественного труда» (Богданов А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С. 159), а позже вообще отрицал гносеологию. В частности, он писал: «Так называемую гносеологию, или философскую теорию познания, не как жизненного и организованного процесса в ряду других, а отвлеченно, как процесса, по существу, отличающегося от практики, тектология, конечно, отбрасывает, признавая

это бесплодной схоластикой» (*Богданов А.* Тектология: всеобщая организационная наука. М., 1989. Кн. 1. С. 140).

После критики эмпириомонизма Г. В. Плехановым и В. И. Лениным А. А. Богданов более целенаправленно приступил к разработке тектологии – «всеобщей организационной науки». В 1913 г. выходит первая часть книги «Тектология», в 1917-м – вторая, в 1921 г. – «Очерк всеобщей организационной науки», а в 1922 г. в Берлине все три части публикуются одной книгой.

Современные исследователи утверждают, что тектология как идея организации в самом широком смысле пронизывает все теоретическое наследие А. А. Богданова, она является как бы пятым этапом его философского творчества, выходит за рамки обозначенных Лениным границ и является вершиной философского наследия русского мыслителя.

Идея «организационной науки» появилась у исследователя еще в период его эмпириомонистических построений, увлечения энергетизмом. Опираясь на данные естественных наук, он утверждал идеи взаимодействия и борьбы систем, их подвижного равновесия со средой.

Эти идеи позже вошли в «организационную науку». В «Эмпириомонизме» он высказывал неудовлетворенность диалектикой, которая якобы не отвечала уровню нового системно-структурного подхода. Сложным было его решение вопроса о соотношении философии и тектологии. Богданов размышлял следующим образом. Эмпириомонизм не является в полном смысле философией, поскольку исследует организованный опыт. Философия в конечном итоге должна быть заменена наукой об организации элементов: «тектология не должна стать делом философов-специалистов, среди которых она вряд ли может найти какую-нибудь почву, а делом всех широко образованных людей научной и практической мысли» (*Богданов А.* Тектология: всеобщая организационная наука. М., 1989. Кн. 1. С. 58).

Н. И. Бухарин, прочитав «Тектологию», обменялся с В. И. Лениным записками. Дело в том, что Ленин не имел возможности ознакомиться с последними работами Богданова, и поэтому во втором издании «Материализма и эмпириокритицизма» (1920) анализ этих работ был произведен В. И. Невским во вступительной статье «Диалектический материализм и философия мертвой реакции». Н. И. Бухарин,

прочитав эту статью, прислал В. И. Ленину записку, в которой говорилось, что Невский не понял «Тектологии» Богданова: «Раньше Богданов стоял на точке зрения признания философии. Теперь он философию уничтожает... “Тектология” есть, по Богданову, замена философии. Она исключает “гно(!)сеологию”. Ход рассуждения таков: 1. Все можно рассматривать как системы, т. е. элементы в определенном типе связи. 2. Если это так, то можно вывести некоторые общие законы. 3. Тогда философия становится излишней и заменяется всеобщей организационной наукой. Эта постановка вопроса лежит в иной плоскости, чем эмпириомонистическая. С ней можно спорить, но ее нужно хотя бы понять. А этого *minimum*’а у Невского нет» (Ленинский сборник. Т. 12. С. 384). Ответ Ленина на эту записку был таков: «Богданов Вас обманул, переменяв и постаравшись передвинуть старый спор. А вы поддаетесь!» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 51. С. 292).

Многие годы над тектологией и ее отношением к философии тяготело это замечание Ленина, напрямую связывающее тектологию с эмпириомонизмом. Богданов же считал философию умозрительной наукой, так как ее положения и выводы нельзя проверить точными методами, и утверждал, что в тектологии этих недостатков нет: это точная, практически ориентированная наука, использующая эксперимент. Философия и диалектика исчерпали свое методологическое значение. Настала очередь организационной науки, которая, опираясь на философию и диалектику, оперирует другими понятиями. Ее важнейшими принципами являются **п р и н ц и п о б р а т н о й** связи между системой и средой (биорегулятор – двойная взаимная регулирующая связь), принцип эмерджентности, т. е. нередуцируемости качеств системы к сумме свойств, составляющих эти системы элементов, **п р и н ц и п с а м о р а з в и т и я** систем, или гомеостаза, и др. Эти идеи и принципы, без сомнения, интересны и являются в настоящее время точками роста философии знания.

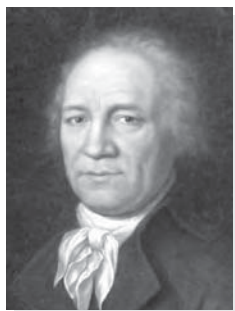
Термин «тектология» Богданов заимствовал у Э. Геккеля, который рассматривал тектологию как науку об организации живых существ. У русского философа тектология – это всеобъемлющая систематическая наука о **з а к о н а х с т р у к т у р н о й о р г а н и з а ц и и и д е з о р г а н и з а ц и и л ю б ы х с и с т е м, о х в а т ы в а ю щ и х в с е о б л а с т и ч е л о в е ч е с к о г о з н а н и я.**

Она представляет мир как организационное целое во всем его объеме – от явлений микромира до идеологии. При этом она использует материалы других, частных наук, а также практики, но «со стороны метода, то есть интересуется повсюду способом организации этого материала» (Богданов А. А. Тектология. Кн. 1. С. 127). Тектология А. Богданова предвосхитила идеи кибернетики и теории систем, создала новое направление в медицине, поставила вопросы, ответы на которые лежат на пересечении магистральных направлений развития естествознания и философии.

Выступая на международной конференции «Истоки и развитие организационной теории в России» (1995), академик Л. И. Абалкин дал следующую характеристику тектологии: «Современники не сумели, да и вряд ли могли по достоинству оценить значимость тектологии для формирования новой научной парадигмы. Лишь время способно отсеять рациональные зерна и отделить их от плевел. Признание научной значимости тектологии отнюдь не предполагает безоговорочного согласия со всеми ее положениями и выводами. Такое согласие вообще присуще отнюдь не научному, а религиозному мышлению. И для того чтобы лучше оценить значение тектологии как этапа или звена научного поиска, нужно четко разграничить два ее среза: тектологию как таковую и тектологию как особый тип или способ мышления. Тектология как таковая, по замыслу ее создателя, – наука, объединяющая организационный опыт человечества, это теория организационных систем, изучающая каждую из них с точки зрения отношений между ее частями, а также отношения системы как целого с внешней средой. Качественно новым в тектологии явился переход от метода аналогий, широко и плодотворно использовавшегося в науке, к выявлению общих закономерностей становления и функционирования систем. Высказанные А. Богдановым суждения и полученные им выводы во многом предвосхитили рождение теории систем и кибернетики и были интегрированы ими» (Абалкин Л. И. Тектология Богданова: на пути к новой парадигме // *Вопр. философии*. 1995. № 8. С. 4).

СОЧ.: Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990; Познание с исторической точки зрения. М.: Воронеж, 1999; Тектология: всеобщая организационная наука. М., 2003.

ЛИТ.: Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры, исследования. М., 1989. Вып. 2: А. А. Богданов; Неизвестный Богданов: в 3 кн. М., 1995; *Новоселов В. И., Шаранов Ю.* Ленин и Богданов: От сотрудничества к противостоянию. М., 1998.



БОЛОТОВ **Андрей Тимофеевич**

Андрей Тимофеевич Болотов родился 7 октября 1738 г. в деревне Дворяниново Алексинского уезда Тульской губернии в семье полковника Измайловского полка. Детские годы провел в постоянных переездах вместе с полком, куда отец записал сына в десятилетнем возрасте солдатом и где вскоре получил чин капрала. Грамоте мальчика обучал крепостной дядька, а немецкому языку выучил полковой унтер-офицер. Для дальнейшего обучения отец отдал его в известный петербургский пансион Ферре, где Болотов изучал не только языки, но и географию, брал уроки рисования. После смерти отца ему пришлось покинуть пансион, поселиться в доме своего дяди и вместе с сыновьями генерала Маслова изучать математику, фортификацию, французский язык.

В 16 лет началась военная служба Болотова в Архангелогородском полку. Он участвует в боевых действиях русской армии против Пруссии, в том числе в сражении под Гросс-Егерсдорфе. Четыре года (с апреля 1758 по март 1762 г.) Болотов служит в Кёнигсберге письмоводителем и переводчиком в канцелярии генерал-губернатора Пруссии Н. А. Корфа, что давало ему свободное время для самообразования. «Мне пришел тогда двадцать первый год от рождения, – вспоминает Болотов, – и с самого того времени

началось прямо мое чтение книг, которое после обратилось мне в толикую пользу. До сего времени хотя я и читывал книги, но все мое чтение было ущипками и урывками и только по времени; а с сего времени присел я, так сказать, вплотную и принялся читать почти уже беспрерывно и не сходя с места» (*Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. М., 1986. С. 277*). Среди книг, прочитанных им, были не только романы и книги «нравоучительного» содержания, но и книги по этикету, географии, философии. Свои впечатления о прочитанных книгах он заносил в специальную записную книжку («Памятная книжка, или Собрание различных нравоучительных правил»), дополняя их размышлениями на все случаи жизни. В это же время он продолжает учиться рисованию. По его эскизу была отчеканена новая российская монета для Пруссии. А знакомство и дружба со студентами Московского университета, обучавшимися в Кенигсберге (Малиновским, Зыбелиным, Карамышевым и др.), позволили ему посещать лекции в кёнигсбергском университете, принимать участие в философских диспутах. В эти годы Болотов знакомится с немецкой философией. Сначала он увлекся широко распространенной тогда философией Христиана Вольфа, особенно после прочтения книги вольфианца И. Г. Готшета «Начальные основания философии». Позже под влиянием этой книги Болотов написал семь вечерних размышлений на каждый день недели – «Чувствование христианина при начале и конце каждого дня недели относящиеся к самому себе и к Богу».

В 1762 г. Болотову был пожалован чин капитана, и в качестве флигель-адъютанта генерала Корфа, которого назначили столичным генерал-полицмейстером, он отправляется в Санкт-Петербург. После опубликования Манифеста о вольности дворянской он подает в отставку и, получив ее, уезжает в свое имение Дворяниново, которое постепенно перестраивает по собственному проекту, закладывает парк и питомник.

В середине 1768 г. Болотов становится членом Вольного экономического общества к поощрению земледелия и домостроительства (ВЭО), публикует в его «Трудах» работы по агрономии и лесоводству. В 1770 г. за сочинение «Наказ, или наставление управителю или приказчику, коим образом управлять ему деревня-

ми в небытность господина» Болотов получает Большую золотую медаль ВЭО, а через год – серебряную за внедрение семипольной системы севооборота. Болотов по праву считается основателем отечественной сельскохозяйственной науки. Подчеркивая его заслуги перед сельским хозяйством, ВЭО в 1777 г. вторично наградила его Большой золотой медалью.

В 1773 г. Болотов от князя Б. В. Гагарина получает предложение стать управляющим Киясовской, а затем и Богородицкой волостями в Коломенском уезде, принадлежащими Екатерине II. В них он создает усадебный комплекс, великолепный парк, открывает пансион для детей служащих, основывает Богородицкий театр, в котором ставит и свои пьесы «Награждение добродетели», «Честохвал», «Несчастливая сирота». В 1778 г. Болотов приступает к изданию собственного журнала в 16 страниц небольшого формата «Сельский житель, экономическое в пользу деревенских жителей служащее издание», а после знакомства 2 сентября 1779 г. с Н. И. Новиковым вместе с ним издает «Экономический магазин, или Собрание всяких экономических известий, отзывов, открытий, наставлений, записок и советов...». Этот журнал на 10 лет стал трибуной итогов сельскохозяйственных опытов и открытий Болотова. В нем он поместил более 400 статей, заметок и переводов.

За устройство богородицкой усадьбы Екатерина присваивает ему чин коллежского асессора. В 1797 г. Болотов покидает Богородицк и возвращается в Дворяниново. Во время своей поездки в 1803 г. в столицу он принимает участие в заседаниях ВЭО, Александр I награждает его алмазным перстнем. До конца своей жизни все свои дни Болотов проводил в трудах по дому, саду, за письменным столом, заканчивая свою знаменитую книгу «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков». Известный литературовед С. А. Венгеров считает, что Болотова «следует считать самым плодовитым русским писателем... Общее количество написанного и переведенного Болотовым достигает, по нашим соображениям, 350 томов обычного формата» (Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1897. Т. 5. С. 107). Это книги по лесоводству, агрономии, животноводству, а также трактат «Краткие и на опытности основанные замечания о электризме и о способностях элек-

трических махин к помоганию от разных болезней», опубликованный в 1830 г. Им написаны также три философские работы: «Детская философия, или Нравоучительные разговоры» (Ч. 1–2. М., 1776–1779), «Чувствование христианина при начале и конце каждого дня на неделе, относящиеся к самому себе и к Богу» (М., 1781) и «Путеводитель к истинному человеческому счастью, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и средства к приобретению оногo» (Ч. 1–3. М., 1784).

Скончался А. Т. Болотов в 1833 г., не дожив трех дней до своего 95-летия.

Приобщение Болотова к философии началось в Кенигсберге. Было как минимум три философских источника, повлиявших на его мировоззрение. Это книга немецкого эстетика И. Г. Зульцера «Разговоры Зульцера о красоте естества», учебник вольфианца И. Г. Готшеда «Начальные основания философии» и лекции приверженца философии Х. А. Крузия магистра Кёнигсбергского университета Веймана, которые Болотов слушал у него на дому и с которым он неоднократно обсуждал философские проблемы. Для Веймана это был период защиты диссертации «О мире не самом лучшем», где критиковалась идея предустановленной гармонии. Против нее выступил И. Кант, опубликовавший брошюру «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», на которую Вейману, в свою очередь, пришлось отвечать новой брошюрой. А. Гулыга, описывая эту полемику в книге «Кант» (М., 1977), полагает, что А. Т. Болотов в этой полемике принял сторону Веймана и в силу своих служебных возможностей препятствовал И. Канту, который в это время считался российским подданным, занять кафедру в Кенигсбергском университете.

Каждый из названных источников по-своему повлиял на Болотова, на его представление о Боге, мире и человеке. Так, Зульцер укрепил взгляд Болотова на самопознание как сильное средство достижения жизненного благополучия, а эстетические взгляды немецкого философа на природу, восхищение ею, преклонение перед нею, утверждающие гармонию человека и природы, остались у Болотова как его мировоззренческое кредо, подтверждением которого были его собственные произведения «Письма о красотах природы», «Живописатель природы» и др.

Сложнее было с идеями Христиана Вольфа, почерпнутыми у Готшеда. Хотя мощная и стройная философская система Вольфа и увлекла Болотова на какое-то время, две ее идеи: 1) предустановленной гармонии с ее способностью приписать Богу возможность оправдания морально недостойных поступков и 2) объяснения Бога принципами рационалистических операций – оказались для него неприемлемыми. Будучи благочестивым христианином с этими идеями Болотов не мог согласиться. У него даже возник своеобразный «кризис веры», из которого он вышел, когда по рекомендации Веймана познакомился с философией одного из противников вольфианства Христиана Августа Крузия. В его философии Болотова особенно привлекла возможность сочетания рационализма, столь необходимого в познании, с религиозно-нравственными мотивами самосовершенствования. Последнее для него было жизненно важно. В лекциях Веймана, разъяснявших идеи философии Крузия, Болотов усвоил «истинные и ясные понятия как о натуре, так и о свойствах и совершенствах божеских, о натуре и о существе всего созданного мира. Или, короче сказать, спознакомился короче с Богом, миром и самим собою» (*Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986. С. 342*). Болотов на всю жизнь остался верен идеям немецкой философии, в которых сочеталась вера в Бога с божественным откровением и с благодатными возможностями самопознания. Он не принимал модного в России во второй половине XVIII в. «вольтерьянства» с его рационализмом и атеизмом.

Из философских произведений самого Болотова наиболее оригинальным представляется книга «Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одной госпожою и ее детьми, сочиненная для поспешествования истинной пользе молодых людей», которую он писал с 1762 по 1772 г. В ней в форме разговоров между госпожей Г. Ц. и двумя ее детьми, Феоной 14 лет и Клеоном 13 лет, ведется поиск ответов на «великие вопросы» бытия: «Что такое мы? Откуда и отчего взялись? Где и в каких обстоятельствах и зачем живем и что с нами впредь будет? И когда несовершенно все сие знать, так по крайней мере, чтоб не быть в рассуждении сих пунктов совсем незнающими, а иметь хотя бы некоторое о том правильное и по нужде уже достаточное понятие?»

(Болотов А. Т. Детская философия... // Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 332). В результате получилась своеобразная философская энциклопедия, задачи которой автор видит в следующем: «вперить в детей лучшие и совершеннейшие понятия о Боге и о его бесконечных действиях и совершенствах... Во-вторых, познакомить их, колико можно ближе и притом с лучшей и приятнейшей стороны, с устройением и распоряжением мира и всех находящихся в оном известных вещей и связью между оными... В-третьих, познакомить их, колико можно, с собственным своим существом, то есть: самих с собою... В-четвертых, подать им правильные понятия о нашей жизни, о должностях, которыми мы к Богу, к самим себе и другим людям обязаны, и о том, что им вообще в жизнь свою делать и чего не делать следовало б. И наконец, научить их иметь правильные понятия о благополучии и о тех средствах, которые они оному с своей стороны споспешествовать могут и всем тем, колико можно, руководствовать и к исправлению разума и сердца их» (Болотов А. Т. Детская философия... // Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 332–333).

Можно сказать, что основную часть этих задач (из всего произведения Болотову удалось опубликовать только две его части) он выполнил, заострив внимание на понятии Бога и его роли в сотворении мира.

В 6-м «Разговоре» Феона спрашивает мать, что такое Бог? И каков он? Ответ матери: «Его совершенно узнать никакому человеку невозможно. Он чрезвычайно велик, а мы пред ним чрезвычайно малы, и разум нам к тому недостаточен, чтоб мы его, так сказать, насквозь могли провидеть, или, как называется, мыслями своими его постигнуть. Почему он и называется *непостижимым*... Богом называем мы то, от чего мы, отчего свет, и все что на свете есть, начало и бытие свое получило...

КЛЕОН. Бог не человек, а он ДУХ.

ФЕОНА. А какой, матушка, дух? <...>

Г. Ц. Дух такое нечто, чего я тебе описать и пересказать не могу, для того, что здесь в свете ничего такого видимого нет, что бы на дух походило. Обстоятельнее об нем после вам растолкую, а теперь только скажу, что он *не вещество*, но отменное от всякого

вещества... Вещество называется то, что мы либо видеть, либо слышать, либо осязать можем, или другими чувствами ощущать, и всякая такая вещь называется вещественная вещь, или *материя*. Например, землю, воду, пламя, деревья и прочее мы видим, ветер, стук, голос мы слышим... Дух, мы любезные дети, не такой, как сии вещи, но от них отменный...

Итак, знайте, любезные дети! Что Бог – дух невидим, жив и имеет разум и волю и помните, что все сие называется и составляет существо божеское... Существо, которое мы Богом называем, есть существо наисовершеннейшее... Совершеннейшею мы вещь называем тогда, когда она совсем хороша и в ней нет ничего худого и никакого недостатка нет... Таков есть Бог. Он имеет в себе все совершенства и доброты, какие только быть могут в наивысочайшем степени...» (Болотов А. Т. Детская философия... // Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 336–337).

В последующих «Разговорах», особенно в 13-м и 18-м, дети получили информацию о «натуре»:

«Г. Ц. Слово “натура” употребляется во многих и различных случаях, и знаменуются им разные вещи, но в самом деле значит оно не иное что, как сопряжение всех вещей в свете, или, как бы яснее сказать, весь тот порядок, который Богом в свете между вещами установлен; почему, когда говорится, что это натурально, то разумееется, что то уже по устроенному в свете между вещами порядку само собою так следует. Впрочем, надобно вам сказать, что натура по-русски называется *естество*, также иногда и природа; а в иных случаях в разговорах знаменуется и Бог натурою; например, когда говорится, это и это так натура уже произвела, что не иное это значит, как та вещь Богом уже так сделана; и для того ненадобно никогда натуру почитать Богом. Натура сама собою ничего произвести не может, потому что она сама ничто, как порядок, устроенный Богом; а порядок может ли что-нибудь сам собою сделать? <...>

Итак, надобно вам, любезные дети, знать, что материальный свет составлен вообще из вещей двоякого рода. Одни называются *тела* или *корпусы*, а другие *атомы* или *первоначальные частицы*, кои в тесном знаменовании, как я вам, называются *стихиями* или *элементами*... Телами вообще называются все те вещи, которые,

будучи из многих частей составлены, могут раздробляемы или опять на многие части разделяемы быть. Весь свет составлен наиболее из тел, и что мы видим и осязать можем, это все тела... Тела хотя все имеют то общее свойство, что они состоят из многих других частиц, которые между собою связаны, но сия связь между оными частичками не во всех телах одинаковая, но весьма многообразная. У оных она твердая и крепкая, у иных она не такова тверда и слабее, а у третьих, наконец, очень слаба, неприметная и такая, что очень легко может быть уничтожена» (*Болотов А. Т. Детская философия... // Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 338–340*).

Еще одни «разговоры» Болотов посвящает человеку. В неопубликованной работе «Старик со внуком, или Разговоры у старого человека с молодым его внуком» он охватывает большой круг проблем жизнедеятельности, о чем говорит название этих «разговоров»: «Разговор о человеке и о нужных сведениях об нем», «Разговор о слабостях, каким подвержен человек», «О нужном покровительстве Божиим человеку», «О том, зачем человек живет на свете», «Разговор о люблении самих себя», «Разговор о должностях к самим себе», «О люблении других человек вообще», «О должностях общественных ко всем людям», «О должностях общественных, состоящих в деянии» и т. п. Все они утверждают религиозную точку зрения на жизнь человека, на необходимость выполнять божественные заповеди.

Наконец, еще одни «разговоры» – «О душах умерших людей. Разговоры у старика со внуком», как и оставшаяся неопубликованная работа «Предполагаемые наугад происшествия на том свете» (1823) затрагивают проблемы смерти и бессмертия человека. Отвечая положительно на вопрос «бессмертна ли душа?», «Болотов показывает, что доказательства бессмертия души лежат в разных плоскостях знания и основываются на “заклечениях ума”, “откровении Божиим”, “различных случаях, бывших в мире”. Приводя доказательства “первого рода”, он использует традицию метафизико-схоластического дискурса, говоря о том, что само представление о вечности (онтологическое доказательство), желание вечной жизни (психологическое доказательство), наличие сходных представлений о бессмертии души у разных народов (историческое до-

казательство), ощущение “неполноты” счастья в земной жизни (аксиологическое доказательство), несовместимость с бесконечной божественной премудростью и благодатью краткости человеческого бытия (теологическое доказательство) свидетельствуют о том, что душа бессмертна» (*Артемьева Т. В. Жизнь после жизни // Болотов А. Т. О душах умерших людей. СПб., 2006. С. 28*). А затем подробно описывает, где, как, в каких условиях будут жить эти бессмертные души, строя тем самым фантастическую картину жизни душ «за пределами мироздания».

Постепенно в научный оборот вводятся все новые произведения русского мыслителя XVIII в. А. Т. Болотова, подтверждающие оригинальность и разнообразие его взглядов на мир и человека.

СОЧ.: Записки: в 2 т. Тула, 1988; О душах умерших людей. СПб., 2006; Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. М., 2011; Детская философия. СПб., 2012.

ЛИТ.: *Щеблыгина И. В.* Андрей Тимофеевич Болотов: Гармония мира и души. М., 2003. *Глаголева О. Е.* А. Т. Болотов – ученый, писатель, энциклопедист // *Вопр. истории.* 1988. № 11.



БУЛГАКОВ **Сергей Николаевич**

Сергей Николаевич Булгаков родился 16 июля 1871 г. в г. Ливны Орловской губернии в семье многодетного священника кладбищенской церкви Николая Васильевича Булгакова и Александры Косминичны Азбукиной. В десять лет он поступил в Ливенское четырехклассное духовное училище, а по его окончании – в Орловскую семинарию.

За год до ее окончания Булгаков испытал перелом в мировоззрении, приведший к религиозному кризису. Два обстоятельства определили его уход из православия: 1) «связь православия с самодержавием»; 2) «культурное убожество и историческая бескрылость “исторической церкви”» (Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 32, 38). В 1888 г. С. Н. Булгаков оставляет семинарию, чтобы поступить на последний курс Елецкой гимназии, где его учителем станет В. В. Розанов.

После успешного окончания в 1890 г. гимназии он поступает на юридический факультет Московского университета, который оканчивает в 1894 г. С. Булгакова оставляют на кафедре политэкономии и статистики для приготовления к профессорскому званию. В 1895 г. начинается преподавательская деятельность молодого ученого в Московском техническом училище. В этот период он переходит на позиции «легального марксизма», печатает в журналах «легальных марксистов» («Начало», «Научное обозрение») статьи «Закон причинности и свобода человеческих действий», «Классическая школа и историко-этические направления в политической экономии» и др. Первая книга С. Н. Булгакова «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) получила одобрительный отзыв В. И. Ленина.

В 1897 г. Булгаков успешно сдает магистерские экзамены и на два года уезжает в командировку за границу (Германия, Франция, Англия). Там он изучает не только политэкономия, но и труды Канта и Шеллинга. В Германии Булгаков лично знакомится с немецкими социалистами Каутским, Бебелем, Либкнехтом, принимает участие в деятельности социал-демократической партии.

В Германии же он пишет свою магистерскую диссертацию – двухтомный труд «Капитализм и земледелие» (1900), в котором настаивает на жизнеспособности мелкого крестьянского хозяйства. Ленин по этому поводу указывал, что Булгаков «покончил все счеты с марксизмом и довел свою “критическую эволюцию” до ее логического конца» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 100). Ленин точно определил эволюцию взглядов философа, который достаточно быстро перешел к идеализму не только в философии, но и в социологии. Пафос публикаций философа 900-х гг. связан с идеей дополнения «Маркса Кантом», концентрированно выражен-

ной в статье «Основные проблемы теории прогресса», напечатанной в имевшем широкий резонанс сборнике «Проблемы идеализма» (1903). Статьи этого периода философ опубликовал в сборнике с символическим названием «От марксизма к идеализму» (1903).

В 1901 г. он защищает магистерскую диссертацию и уезжает в Киев, где получает должность профессора политэкономии Киевского политехнического института и приват-доцента университета.

В 1906 г. С. Н. Булгаков возвращается в Москву, становится приват-доцентом Московского университета, профессором Московского коммерческого института и всецело отдается просветительской деятельности как религиозный философ, активно участвует в деятельности религиозно-философского общества В. Соловьева, организованного по его инициативе, вместе с Н. Бердяевым редактирует идеалистические журналы «Новый путь» (1904–1905) и «Вопросы жизни» (1905). Многочисленные статьи, опубликованные в этих и других периодических изданиях, он переиздает в двухтомном сборнике «Два града» (1911). С. Н. Булгаков в это время вырабатывает идеи «христианской политики». Он вспоминает: «Я уже с того времени отделился от революции и отгородился от нее утопической и наивной мыслью о создании христианского освободительного движения, для чего нужно создать “Союз христианской политики” (ранний прототип “Живой церкви”）」 (*Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. С. 76*). Идеи «Союза» он излагает в статье «Неотложная задача (О союзе христианской политики)» (1905) и нескольких публикациях под общим названием «Без плана» (1905). Участвует он и в деятельности предшественника кадетской партии – либерального Союза освобождения.

Предложения, которые излагает философ в названных работах, весьма просты: наполнить «реальное» христианство политическими интересами, придать им классовый характер защиты рабочих от их угнетателей. Христианская политика, по его мысли, должна проникать во все стороны жизнедеятельности человека. Сильное влияние на выработку нового философского мирозерцания С. Н. Булгакова оказали В. Соловьев, Ф. Достоевский и П. Флоренский.

Ведет С. Н. Булгаков и политическую деятельность. В начале 1907 г. его избирают депутатом во II Государственную думу от Орловской губернии в качестве беспартийного «христианского социа-

листа». В Думе он выступает с осуждением как правительственного, так и революционного террора. Однако вскоре философ убеждается в бесперспективности думской деятельности. Терпит крах и его идея духовного и социального союза религии и либерализма.

В 1912 г. С. Н. Булгаков издает книгу «Философия хозяйства», за которую Совет Московского университета присуждает ему звание профессора. Социально-политические взгляды Булгакова этого периода нашли свое отражение в веховской статье «Героизм и подвижничество». Итогом религиозно-философских исканий мыслителя стали сборники его статей «Свет Невечерний» (1917) и «Тихие думы» (1918). В них он вводит в научный оборот понятие Софии, которое будет разрабатывать всю последующую жизнь.

В 1917 г. С. Н. Булгакова избирают членом Всероссийского поместного собора. Как помощник и секретарь вновь избранного патриарха Тихона он готовит доклад и документы о правовом положении церкви, ее отношении к государству, а также текст первого послания о вступлении на патриаршество. От имени патриарха Булгаков выступает на I Всероссийском съезде духовенства и мирян, 9 июня 1918 г. в Даниловском монастыре он принимает сан священника, выходит из профессорского корпуса Московского университета и начинает служить в одной из небольших московских церквей. Как вспоминает Булгаков, «в среде интеллигенции принятие священства, по крайней мере в состоянии профессора Московского университета, доктора политической экономии и проч., являлось скандалом, сумасшествием или юродством и, во всяком случае, самоисключением из просвещенной среды» (Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. С. 37). Священником в Москве Булгаков пробыл всего месяц, в июле 1918 г. ему пришлось оставить старшего сына и выехать в Крым, чтобы вывезти оттуда семью: жену, дочь и младшего сына. Гражданская война помешала Булгакову вернуться в Москву. Он поселяется в Симферополе, преподает политэкономии и богословие в Таврическом (Симферопольском) университете, а после разгрома Врангеля служит протоиереем Ялтинского собора.

30 декабря 1922 г. вместе с семьей С. Н. Булгаков покидает Советскую Россию и поселяется в Константинополе, а через полгода, в мае 1923 г., переезжает в Чехословакию, где становится профес-

сором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института в Праге. После создания в Париже Православного богословского института он в июле 1925 г. занимает в нем кафедру догматического богословия. В это время Булгаков много пишет, в основном богословские труды, самым крупным из которых является трехтомное исследование «О богочеловечестве». Разрабатываемое им учение о Софии вызвало критику со стороны официальной церкви, формально было осуждено Московской Патриархией и Архиерейским собором в Карловцах как ересь. Однако после длительных разбирательств и специальной докладной записки протоиерея Сергия (Булгакова) «О Софии премудрости Божией» все выдвинутые против него обвинения были сняты. В 20–30-х гг. он принимает активное участие в многочисленных экуменических конференциях и съездах, участвует в духовном руководстве Русского студенческого христианского движения. «До конца дней своих» он сохраняет «верность свободе и хранение человеческого достоинства, с непримиримостью к всякому “тоталитаризму”», хочет «остаться в рядах русской “прогрессивной” (не хочу отрицать также и этого слова) общественности» (Там же. С. 27).

В 1939 г. у отца Сергия (Булгакова) был обнаружен рак горла, и ему удалили голосовые связки. Вскоре он, однако, восстановил голос и продолжал читать лекции. Скончался С. Н. Булгаков в Париже 13 июля 1944 г. от инсульта. Похоронен на русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа.

Философское творчество С. Н. Булгакова, нашедшее свое отражение в его теоретическом наследии, распадается на два периода: дореволюционный, носящий в основном научный и социально-философский характер, и послереволюционный, с преимущественной разработкой религиозно-философских и богословских проблем. Но и во второй период он больше философ, чем богослов. Существуют и другие периодизации творчества Булгакова. Так, В. А. Кувакин делит его на четыре периода: ранний (1896–1900), переходный (1901–1903), религиозно-философский, т. е. богоискательский и веховский (1904–1920-е гг.), и богословский (1920-е гг. – 1944) (см.: Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980. С. 190). Эта периодизация, думается, не противоречит нашей, а лишь детализирует первый период творчества Булгакова.

На формирование философских взглядов С. Н. Булгакова несомненное влияние оказали философия всеединства, утверждавшая необходимость союза науки, философии и богословия, и софиология, о чем он говорит в своей статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева». А из зарубежных учений, по его признанию, большое влияние оказала философия Шеллинга и Канта. Как он писал в предисловии к сборнику «От марксизма к идеализму», «Кант всегда был для меня несомненно Маркса, и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот» (От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XI).

Первый период творчества С. Н. Булгакова – научный, социально-философский – отмечен динамизмом и постоянным обращением к проблемам хозяйственной жизни, общественного прогресса и идеала, все возрастающим стремлением распространить влияние религиозной формы общественного сознания на все стороны жизни общества. Его больше всего интересует бытие, материальный (тварный) мир во всей его конкретности и объеме – от проблем пола до проблем социального устройства общества, но обязательно рассматриваемых через призму христианского миропонимания со всем его понятийным аппаратом. Естественно в этой связи решение Булгаковым прежде всего проблем соотношения Абсолюта (Бога) и мира, т. е. проблем онтологических. Гносеологической проблематики у Булгакова почти нет. Она утверждается в рамках трансцендентального разума с исключительным вниманием к антиномизму в мышлении, а в последующем – к откровению.

Основных посылок при решении вопроса о соотношении мира и Бога у него две: 1. «Миру не принадлежит его бытие – оно ему дано» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 176). 2. «Мир есть нуль в смысле самобытности своей перед лицом божества, но этот нуль включен в Божью вечность, и Бог не может быть постигаем помимо отношения к миру» (Булгаков С. Н. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 143). Мир и Бог не могут быть поняты вне соотнесенности друг с другом. Итак, существует некоторое Абсолютное (Бог), понимаемое как Начало «становящееся», и мир «сотворенный», «тварный». Сотворение мира происходит не из Бога, как его «истечение», эманация, а из «Ничто», обладающего потенциалом бытийственности, называемым «меоном». В мире, считает

Булгаков, существует два вида «ничто». Первое – чистое «ничто» (укон) – представляет полное отрицание бытия, второе – потенциальное, невыявленное «ничто» (См.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 183). А само творение представляет акт поднятия укона до меона и наделение последнего бытийственностью. Таким образом, меон – это и небытие, и бытие – основа всего многообразия мира, «общая материя тварности», «первоматерия», потенциальное сущее, «матерь-земля», из которой все рождается и в которую все исходит (Там же. С. 184).

Реальный сотворенный мир представляется Булгакову живым, а следовательно, обладающим «душой мира». Субстанционально она едина («она единяющий центр мира»), феноменологически – многолика, поскольку организует «мировую множественность»: «мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связанность мира, как бы она ни осуществлялась... феноменально она многолика, пребывая субстанционально единой» (Там же. С. 225). Душа мира содержит в потенции «семенные логосы» бытия. Реализуясь, они создают многообразие тварного мира. Кроме того, душе мира «свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинаясь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее свободно, т. е. не как вещь, но как живое существо» (Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 143).

Бог и мир связаны генетически через акт его Божественно-го творения и фактически путем постоянного присутствия Бога во всех явлениях мира, придающего им смысл и ценность. Связующим звеном между Богом и миром выступает София – другое название «души мира», о чем Булгаков говорит в «Философии хозяйства» (Там же. С. 119).

София – важнейшая философская интуиция Булгакова. В многовековую историю софиологии он вписал свою страницу, представив Софию «Божественной Премудростью Сущей в тварном мире». Первый набросок софиологии дан им в «Философии хозяйства» (1912), когда философ пытался осмыслить «онтологические и космологические стороны христианства», соотнести абсолютное и относительное, божественное и природное. Булгаков считает, что

София связывает Бога, человека и мир, она – промысел Бога о мире, его провидение. Эта идея нашла дальнейшую разработку в статье «Софийность твари (космодицея)», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» (1916. Т. 132–133). Ей же по преимуществу посвящены страницы работы «Свет Невечерний» (1917). Наконец, в фундаментальном трехтомном исследовании «О Богочеловечестве» (1933–1945) он завершает свою софиологию, предлагая ряд существенных уточнений и дополнений.

У софиологии было много наименований в истории философии, несколько из них Булгаков принимает: «создание и дочь Божия», «невеста сына и жена агнца», «церковь», «сердце церкви», «матерь сына», «идеальная душа твари», «красота» и др. (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 113–114). Все они выражают одну, важнейшую задачу Софии – осуществить связь между Богом и миром. Из множества определений Софии, встречающихся у Булгакова, приведем одно, хотя и пространное, но раскрывающее многообразие Софии: «В Софии нет никакого *нет* (здесь и далее курсив в цитате мой. – Б. Е.), а есть только *да* всему, нет небытия, которое есть грань обособляющегося, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство. София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога или *абсолютным образом*, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предикат бытия в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. Как таковая она вплотную к нему примыкает, однако, чуждая его ограниченности, она есть непреодолимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества, – ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое – все, одно *да*, без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то, чего нет в бытии*, значит, и *есть* и *не есть*, одной стороной причастна, другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем ни другим или являясь обоими зараз» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 214).

Итак, София – некоторый «первообраз» мира, тварного бытия, воплощенный Богом в акте творения. Поскольку она «единое

и все», в ней присутствуют все идеи мира духовного и материального во всем их многообразии. Тварь воспринимает божественное в его многообразии через Софию: «Она есть начало множества тварной многоипостасности, ибо через нее и за ней могут последовать и действительно следуют многие ипостаси (люди и ангелы), находящиеся к Божеству в софийном отношении, воспринимающие Его в Софии и через Софию» (Булгаков С. Н. Софийность твари (космодицея) // Вопросы философии и психологии. 1916. Т. 132–133. С. 84).

В первых софиологических работах, до «Света Невечернего» включительно, философ стоит на позициях монистической «небесноземной» софиологии и трудностей в ее утверждении у него не встречается. Они возникают позже, когда ему пришлось решать вопрос о Софии божественной, о ее отношении к Богу и соотношении с ним и его ипостасями (лицами), т. е. Отцом, Сыном и Духом. С работы «Ипостась и ипостасность» (1925) Булгаков начинает выяснять это соотношение. В «Свете Невечернем» он считает Софию четвертым лицом, ипостасью, а в другой интерпретации – совпадающей с одним из трех лиц. Но София не может быть «четвертой ипостасью», так как у Троицы не может быть четыре лица. Это была уже ересь, и Булгаков, оправдываясь, утверждал, что такое представление о Софии формальное, «нумерическое»: божественная Троица имеет три лица, а четвертое, пятое и т. д. – это лица тварного мира. Если же говорить о Софии как совпадающей с одной из божественных ипостасей, то здесь возникает другая трудность, поскольку нарушается идея несводимости Софии, ее самостоятельность.

В результате разбора булгаковского учения о Софии в официальной церкви возник известный «спор о Софии», когда Булгакова обвинили в ереси. Он попытался найти выход из создавшейся трудности тем, что несколько изменил толкование ипостаси. В православии утверждается, что Бог имеет Сущность (усию) и три Лица (ипостаси). Булгаков вводит понятие Софии как «усии в откровении», т. е. она не ипостась, а «ипостазированное» состояние Божественного. Философ понимает, что это «разъяснение» не снимает проблемы, но ничего другого выдвинуть не может. Таким образом, София, с одной стороны, нечто «живое и живущее», с другой – неипостасное, т. е. не имеющее лица.

Меньше противоречий у Булгакова, когда он исследует в рамках «религиозного материализма» и «христианской социологии» тварный мир, «физический коммунизм бытия». Исследование ведется с позиций философии всеединства, наиболее последовательным сторонником которой он является. Конструкция видения тварного мира у философа достаточно проста. Мир связан с Богом и является его творением, причем абсолютным творением, т. е. творением из ничего. Этим устраняется мысль о каком бы то ни было небожественном варианте бытия. В результате творения мир превратился в «становящееся божество». «Сотворение мира метафизически состоит именно в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле он срастил его с ничто, погрузив в становление, как в иной образ бытия одного и того же божественного мира... София божественная стала Софией тварной. Бог, так сказать, повторил самого себя в творении, отразил себя в небытии... Всеединство стало Всемножеством раздельного бытия» (*Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 148–149*).

Бог сотворил мир из самого себя, и тварная София в нем стала воплощать божественный замысел об этом мире – Благо, Истину и Красоту. Тварный мир многообразен, он обладает как возвышенными (меоническими), так и падшими (уконическими) сторонами бытия. Наиболее четко это разделение прослеживается в «Философии хозяйства» Булгакова. Он считает, что существует, с одной стороны, «райское хозяйство», представляющее бескорыстный, любовный труд по освоению человеком природы, направленный на ее познание и совершенствование, на раскрытие в ней софийности, с другой стороны – падшее хозяйство, вся экономическая и научно-техническая деятельность человека, где, скованный природной необходимостью, он борется за свое существование, удовлетворение потребностей.

К тварному миру принадлежит и человек, являющийся носителем Софии, ее творческого потенциала. «Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна» (*Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 139*). Именно человек и восстанавливает падший тварный мир

до райского его состояния, очеловечивает природу, актуализирует потенциально прекрасный мир.

Человек – онтологический центр мира, он двуедин, т. е. не только телесен, но и духовен. Это «двойство природ в человеке» есть его «изначальное богочеловечество», то, что делает потенциально возможным обожение природных начал. Другое дело, что эта потенция нереализуема до конца, поскольку в данном случае человек, полностью реализовав себя, превратился бы в Бога. Божественная София демонстрирует предвечный, задуманный Богом потенциал человека, его богочеловеческую сущность. А тварная София в своем идеале и полноте может быть потенциально соравна Богочеловечеству. Таким образом, Богочеловечество, по Булгакову, это положительное всеединство, осуществляя которое человек достигает спасения.

Человек, как и Бог, является творцом. Он осуществляет творчество в рамках хозяйственной деятельности, а также в духовной сфере. В обоих случаях происходит общение с Богом, и либо он нисходит до человека (теургия), либо человек восходит до Бога (софиургия). Человек богоподобен, образ Бога вложен в него изначально. Этот образ требует «делания», постоянного творчества во имя изменения мира, увеличения в нем Истины, Добра и Красоты. Другое дело, что это «делание», понимаемое прежде всего как хозяйственный труд, чуждо пафосу свободы. Как верно замечает друг и сподвижник Булгакова Н. Бердяев, «он совсем как будто бы не сознает, что хозяйственное отношение к природе всегда корыстное и озбоченное, и потому не может быть христианским, евангельским. Христианское, новозаветное отношение к природе и к жизни должно быть бескорыстным и беззаботным, должно быть созерцанием божественной красоты космоса и творчеством новой космической жизни. Хозяйственное же отношение к природе целиком еще ветхозаветно, подзаконно. Ему неведома новозаветная духовная свобода. И Булгакову чужд пафос христианской свободы. В его отношении к жизни, в его философствовании чувствуется ярмо подзаконности» (*Бердяев Н. А. Возрождение православия: (О С. Булгакове) // Бердяев Н. А. О русской философии. Свердловск, 1991. С. 461*).

Отрицание подлинно творческой природы также характерно для Булгакова. Притязание твари на творчество оценивается им как «сатанизм». Для него творчество не более как воссоздание идеаль-

ного первообраза, остальное – от сатаны. Булгаков всегда сохраняет дистанцию между тварью и Богом. В глубине тварного мира нет источников творчества, которые находятся в трансцендентном по отношению к нему Боге-творце. Творить человеку из ничего, т. е. из свободы, не дано, он лишь перераспределяет данные ему состояния тварной природы. Как пишет философ, «человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего метафизически нового, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов, и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также данным уже образцам... Человеческое творчество создает не “образ”, который дан, но “подобие”, которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно есть, как идеальный первообраз. И бунт твари против творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть это различие, стать “как боги”, иметь все свое от себя» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 140–141).

Трансцендентное противоположение твари и Творца не оставляет места свободе. Она поглощена необходимостью. «Свобода... должна быть введена в твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана... Свобода есть общая основа творческого процесса, и постольку предeterminирует свободу, направляет ее путь. И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость, как закон его же собственной жизни» (Там же. С. 236).

Богочеловеческий процесс историчен, поскольку софийное движение человека – «соединение Софии тварной и Софии Божественной» – требует времени. Исходя из теургических и софиургических его характеристик, Булгаков утверждает, и этим он отличается от других русских христианских философов, что Бог принимает участие в этом процессе своей благодатью, открывая тем самым человеку дорогу к себе. Ему остается своим служением Богу принять эту благодать. Естественна в этой связи роль церкви, которая в историософии Булгакова выступает как некая сила, организующая этот богочеловеческий процесс. Более того, Церковь – одно из наименований Софии. Она образ Софии и Божественной, и тварной. Богочеловеческий процесс, захватывающий весь тварный мир, космичен. Соответственно и Церковь «всеохватна», космична.

Богочеловеческий процесс эсхатологичен. Здесь Булгаков придерживается доктрин Нового Завета о Втором Пришествии. История человечества постепенно «вызревает», приближаясь к трагическому завершению. Укажем на одну особенность этой стороны историософии Булгакова. Отрицая за человеком и человечеством свободу, он лишает их исторической активности. Он пишет: «Для Бога человек со скрытыми в нем возможностями и силами истории вполне прозрачен, и именно благодаря этому гарантируется исход истории, отвечающий божественному плану.

Свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 237). Раз исход предreshен, человечеству остается ждать его исполнения. Ощущением конца истории наполнены многие работы русского философа.

Вместе с тем он считает возможным спасение тварного мира. В «Невесте Агнца» он прямо заявляет, что это спасение будет многоступенчатым, но без каких-либо исключений. В итоге спасутся все.

Среди имен Софии весьма многозначным является Красота. Явление Красоты в мире означает его божественное происхождение, а осуществление тварью своей софийной сущности и есть «рождение в Красоте». Основное условие Красоты в мире – переход от форм несовершенных к совершенным. Красота природы – низшая форма прекрасного, а высшей является духовная красота человека. Красота – это в конечном итоге устройство мира в Боге посредством Красоты, но «осияние мира красотой» возможно за пределами теперешнего бытия. Красота – это знак вечности, она абсолютна, трансцендентна, бытийственна. Человек творит мир по законам Красоты, распознавая в нем его софийные первообразы. Софийное преобразование мира есть богодействие (теургия). В тварном мире хозяйство, теургия и искусство разьединены: хозяйство способно преобразовать мир, но не имеет теургических ориентиров. Искусство, наоборот, хотя и софийно по своей сути, но утрачивает возможность действовать на путях преобразования мира и, следовательно, не достигает заложенной в нем софийности. В этом подлинная трагедия искусства. И все же «Красота спасет мир», поскольку Красота представляет ту несомненную реаль-

ность, которая находится в мире и своими чувственными образами просветляет путь человека к Богу.

Как и все русские философы, С. Н. Булгаков был социально ориентирован, и не только когда находился в рядах «легальных марксистов», но и позже, когда стал христианским философом. Другое дело, что его политические рецепты не имели ощутимых последствий для социальной жизни страны и терпели неудачу. Исследуя причины неудач и отсутствия значительных откровений в философии Булгакова, Н. А. Бердяев писал: «Булгаков боится, и по религиозным своим посылкам не может не бояться, утверждать волю к новой жизни. Повсюду видит он человекобожество, скрытое антихристово начало. Зло чувствуется ему во всяком освободительном человеческом движении. Понимание зла у него совершенно трансцендентное, а не имманентное. Он боится всякого свободного раскрытия человеческой природы, как продолжающегося отпадения Адама. Гуманизм для него есть как бы вторичное отпадение Адама в новой истории. Он не понимает неизбежности опыта гуманизма, не хочет видеть в нем момента в откровении человеческой природы. Булгаков никогда и ни в чем не обнаружил понимания имманентных путей человеческого духа, испытаний, неизбежности расщепления и раздвоения. Религиозная истина для него статична, а не динамична, она дана как трансцендентная норма, а не как живой, движущийся опыт. Это отражается и на его отношении к общественной жизни, которую он понимает статически, а не динамически. Путь, пройденный Булгаковым, очень знаменателен и интересен... Весь путь Булгакова есть бегство от человека к Богу, и бегство это внутренне мотивировано испугом перед человеческим, неверием в то, что само человеческое – божественно. На этой почве вырастает религиозно значительная драма. И нужно прямо сказать, что по мере того, как Булгаков делался «реакционнее», он делался религиозно значительнее и подлиннее. В нем живет секулярный общественник, но религиозно оправданного, имманентно освященного общественника в нем нет. И это для него трагично... Для него, экономиста, создателя философии хозяйства, вся сфера социальной жизни представляется тяжелым долгом, бременем, а не вдохновением, не сферой творчества. Он весь – в хозяйстве, но настоящего пафоса хозяйственности он ли-

шен... И очень характерно и знаменательно, что Булгаков, социальный философ по преимуществу, ничего не сделал для постановки и решения социального вопроса с религиозной точки зрения» (*Бердяев Н. А. Возрождение православия. С. 473–474*).

Столь обширная характеристика мировоззрения Булгакова, философа и богослова, думается, извинительна, поскольку подводит итог его философским исканиям.

СОЧ.: Сочинения: в 2 т. М., 1993; Свет невечерний: Созерцание и умозрение. М., 1994; Труды по социологии и теологии: в 2 т. М., 1997; Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997; Философия имени. М., 1997.

ЛИТ.: *Хоружий С. С.* София – космос – материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Вопр. философии.* 1989. № 12; *Творческое наследие С. Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание.* М., 1996; *С. Н. Булгаков: pro et contra:* в 2 т. М., 2003.



БУХАРИН **Николай Иванович**

Николай Иванович Бухарин родился 27 сентября 1888 г. в Москве в семье учителя математики. В школьные годы он был увлечен «писаревщиной», естественными науками, а позже, в гимназические годы, – нелегальной социал-демократической литературой, экономическими трудами Маркса. Время революции 1905–1907 гг. пришлось на последний год учебы в 1-й московской гимназии и первый курс экономического отделения юридического факультета Московского университета. Бухарин принял в ней активное

участие. «В 1906 г., – пишет он в “Автобиографии”, – я официально стал числиться членом партии и начал нелегальную работу... В 1908 г. меня кооптировали в Московский комитет партии. В 1909 г. я по выборам прошел в его следующий состав. Имел в это время известную еретическую склонность к эмпириокритикам, причем прочитал все вышедшее на русском языке по этому предмету. 23 мая 1909 г. был арестован на собрании МК, потом выпущен, потом снова арестован. Затем меня выпустили под залог, но в 1910 г. при разгроме всей Моск[овской] организации (я в это время работал в легальных учреждениях) я был тоже арестован, много месяцев просидел в тюрьме, был выслан в Онегу, а затем, чтобы не получать каторги по суду (у меня была 102 ст.), убежал за границу» (*Бухарин Н. И. Автобиография // Бухарин Н. И. Избр. труды. Л., 1988. С. 9).*

Эмигрантская жизнь Н. И. Бухарина, продолжавшаяся до мая 1917 г., была насыщена событиями. В Кракове осенью 1912 г. он знакомится с В. И. Лениным и с этого времени становится ближайшим его соратником, сотрудником большевистских изданий. За границей Н. И. Бухарин много занимается самообразованием. В «Автобиографии» он пишет: «За границей начинается новая полоса в моей жизни. Я первое время жил обычно в рабочих семьях, а целые дни проводил в библиотеках. Если в России я приобрел общие познания и довольно специальные познания в аграрном вопросе, то, несомненно, основной капитал дали мне заграничные библиотеки. Во-вторых, я познакомился с Лениным, который, конечно, оказал на меня огромное влияние. В-третьих, я приобрел знание языков и знание практики европейского рабочего движения. За границей же началась по-настоящему и моя литературная деятельность (корреспонденции в “Правду”, статьи в “Просвещении”, первая печатная работа в “Neue Zeit” – о Туган-Барановском и т. д.). Повсюду старался принимать практическое участие в рабочем движении. Перед войной был арестован в Австрии, где, между прочим, слушал Бем-Баверка и Визера, и был выслан в Швейцарию; с большими трудностями перебрался потом (с промежуточным арестом в Нью-Кестле) в Швейцарию, где вместе со своим ближайшим другом Пятаковым усиленно работал в библиотеках, пока арест (так называемый процесс

Хеглунда) не положил этому конец. Затем жил одно время в Норвегии (принимал ближайшее участие в издании “Klassenrampen”, органа “Молодых”), а затем вынужден был нелегально бежать в Америку. Там был редактором “Нового мира”, принял участие в формировании “левого крыла” соц[иалистического] движения и т. д. После революции приехал через Японию в Россию» (Бухарин Н. И. Автобиография. С. 9–10).

За границей были написаны первые крупные работы Н. И. Бухарина политэкономического характера: «Политическая экономия рантье. Теория ценности и прибыли австрийской школы» (1914) и «Мировое хозяйство и империализм» (опубликована как статья в 1915 г., вышла отдельной книгой в 1918 г.). В первой из них он использовал критику австрийского политэконома Бем-Баверка для противопоставления политэкономической теории Маркса, которую он изложил обстоятельно и систематически, особенно проблемы товарного общества, ценности, цены, капитала, прибыли. Большую известность получила вторая работа Бухарина, предисловие к которой написал Ленин.

После Февральской революции Бухарин возвращается в Москву. Его избирают членом Московского комитета РСДРП(б), членом Учредительного собрания, а на VI съезде партии, для которого он пишет Манифест, его избирают в состав ЦК партии.

После Октябрьской революции, зимой 1918 г., Н. И. Бухарин возглавил оппозицию «левых коммунистов», выступавших против подписания Брестского мира с Германией. Позже он считал эти свои выступления «крупнейшей политической ошибкой».

На VIII съезде РКП(б) Бухарина избирают кандидатом в члены политбюро, а в 1924 г.— членом политбюро. В эти же годы он много сил отдает Коминтерну, являясь его членом, затем заместителем председателя, а с 1926 г.— председателем.

Как теоретик и идеолог партии, Н. И. Бухарин выпускает в это время несколько известных работ. Самой популярной была «Азбука коммунизма», написанная совместно с Е. А. Преображенским, также одним из бывших «левых коммунистов». Бухарин был автором первой ее части («Развитие капитализма и его гибель») и начала, а также нескольких глав второй («Условия строительства коммунизма в России»). Популярностью пользовались две его политэ-

кономические работы – «Экономика переходного периода» (1920) и «Новый курс экономической политики» (1921), а также главный философский труд «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии» (1920).

Вторая половина 1920-х гг. – апогей политической и теоретической деятельности Н. И. Бухарина. Помимо руководящих постов в партии и Коминтерне, редактирования «Правды» он много сил отдает работе в Институте красной профессуры, Коммунистической академии и Институте Маркса – Энгельса – Ленина. В конце 1928 г. Н. И. Бухарин был избран действительным членом Академии наук СССР. На него было возложено руководство идеологической работой партии. Правда, продолжалось это недолго. Начиная с XV съезда партии (декабрь 1927 г.) взгляды Бухарина подвергаются критике, его обвиняют в руководстве так называемым «правым уклоном», в пропаганде «теории вставания кулака в социализм» и «затухания классово́й борьбы». Решением X пленума Исполкома Коминтерна Н. И. Бухарин был выведен из состава ИККИ, а затем решением Пленума ЦК ВКП(б) исключен из состава политбюро и снят с поста редактора «Правды».

Начиная с 1930 г. Н. И. Бухарин работает заведующим научно-техническим управлением в ВСНХ СССР, а после его реорганизации – в Наркомате тяжелой промышленности, а также возглавляет академический Институт истории науки и техники. В 1931 г. начал выходить журнал «Сорена» («Социалистическая реконструкция и наука»), основателем и редактором которого он был. Кроме того, он редактировал «Архив истории науки и техники».

В июне 1931 г. Бухарин возглавил советскую делегацию на II Международном конгрессе по истории науки и техники в Лондоне, где выступил с докладом «Теория и практика с точки зрения диалектического материализма». Он неоднократно выступает на юбилейных торжествах: на общем собрании АН СССР, посвященном 50-летию со дня смерти Маркса; на торжественном собрании, посвященном 50-летию со дня смерти Чарльза Дарвина; на юбилейных торжествах Гёте и Гейне. С докладом «О поэзии, поэтике и задачах поэтического творчества в СССР» Н. И. Бухарин выступает на I Всесоюзном съезде советских писателей в 1934 г.

XVII съезд ВКП(б) (январь – февраль 1934 г.) выводит Бухарина из состава членов ЦК, а позже его назначают редактором «Известий». Это была его последняя официальная должность. Финальным публичным выступлением Бухарина стал доклад на заседании Ассоциации по изучению советской культуры в Париже (апрель 1936 г.) на тему «Основные проблемы современной культуры».

27 февраля 1937 г. Пленум ЦК ВКП(б) рассмотрел «дело Бухарина и Рыкова», обвинив их в антипартийной деятельности. Оба были исключены из состава кандидатов в члены ЦК ВКП(б) и из рядов партии. Прямо в зале заседания они были арестованы. На процессе, проходившем 2–13 марта 1938 г., возглавляемого Бухариным «антисоветского правотроцкистского блока» он был приговорен к расстрелу. 15 марта он был расстрелян, место захоронения неизвестно.

В 1988 г. Н. И. Бухарин был реабилитирован, восстановлен в звании академика АН СССР и в рядах партии.

Бухарин не был профессиональным философом. Его интересы, обозначившиеся еще в юные годы, относились к революционной деятельности и политической экономии. Но он не был чужд и философии. Многие его теоретико-экономические и относящиеся к партийному и государственному строительству труды имеют философские обобщения. И только две его крупные работы: «Теория исторического материализма» и тюремные тетради под названием «Философские арабески (Диалектические очерки)» – сугубо философские.

«Теория исторического материализма», хотя и написана на основе лекций и семинаров Бухарина в Коммунистическом университете и является «популярным учебником марксистской социологии», выходит за рамки учебного пособия и содержит серьезный анализ многих проблем марксистской философии. При этом он считает, что как минимум две проблемы в этой книге – понимание диалектики и теория равновесия – являются новыми.

Свой анализ проблем исторического материализма Бухарин начал с выяснения практического значения общественных наук. Среди них он как наиболее важные выделяет две, отличающиеся наиболее общими представлениями об общественной жизни: «Среди общественных наук есть две важные науки, которые рассматривают

не отдельную область общественной жизни, а всю общественную жизнь во всей ее сложности... Такими науками являются история, с одной стороны, социология – с другой... Социология есть наиболее общая (абстрактная) из общественных наук. Часто ее преподносят под другими названиями: “философия истории”, “теория исторического процесса” и пр. ... История дает материал для социологических выводов и обобщений, потому что эти выводы высасываются не из пальца, а из действительных исторических фактов. Социология, в свою очередь, указывает определенную точку зрения, способ исследования, или, как говорят, метод для истории» (*Бухарин Н. И. Теория исторического материализма. М., 1921. С. 11–12*).

Бухарин заявляет, что исторический материализм – это не история и не политическая экономия, а «пролетарская социология». Иначе она называется материалистическим методом в истории или просто «экономическим материализмом». Хотя Бухарин и называет социологию «экономическим материализмом», он, по сути, первым из марксистов выделяет ее как самостоятельную науку с собственным предметом. Важнейшими проблемами социологии, по его мнению, являются проблемы причинности и цели в общественных науках, а также проблемы соотношения общественной необходимости и свободы воли, необходимости и случайности, предвидения. Решение этих проблем, по его мнению, доказывает существование объективных законов общественного развития.

В первых главах книги Бухарин критикует имманентный телеологизм с его утверждением обязательной цели общественного развития: «Если даже люди все сознательно регулируют и все совершается в обществе так, как они хотят, то и тогда для объяснения явлений необходима не телеология, а рассмотрение причин явлений, т. е. нахождение причинной зависимости. А поэтому в этом вопросе нет никакой разницы между общественными науками и науками о природе» (*Бухарин Н. И. Теория исторического материализма. С. 15*). По мнению Бухарина, любая наука занята поисками и определением причин тех или иных явлений. В основе любой науки лежит причинное объяснение. Социология в этом смысле ничем не отличается от наук о природе. И далее Бухарин защищает всеобщность исторической необходимости и критикует понимание случайности как беспричинности.

Отрицает он и наличие свободной воли, считая, что действие отдельного человека всегда имеет определенную причину. Человек не свободен в своих действиях – они подчинены внешним условиям существования и действию общественных законов. Бухарин сближает причинность и необходимость: «Причинная связь есть необходимая, постоянно и повсеместно наблюдаемая связь явлений и больше ничего» (Там же. С. 27). Для него любые причинно-следственные связи являются связями закономерными. В историческом развитии общества случайных явлений нет. Все исторические события одинаково причинно обусловлены, одинаково причинно необходимы.

Одной из центральных проблем «Теории исторического материализма» является объяснение социальных процессов теорией равновесия, имеющего значение соответствия, хотя в книге встречаются и другие значения: «согласованность», «пропорциональность», «соразмерность». Эту теорию Бухарин строит как единство устойчивости и изменчивости, равновесия и движения. Он пишет: «В мире существуют различно направленные друг против друга силы. Только в исключительных случаях они уравнивают друг друга на некоторый момент. Тогда мы имеем состояние покоя, т. е. их действительная борьба остается скрытой, но стоит только измениться одной из сил, как сейчас же внутренние противоречия обнаруживаются, происходит нарушение равновесия, и если на момент установится новое равновесие, оно установится на новой основе, т. е. при другом сочетании сил, и т. д. Здесь же мы видим форму этого процесса: это есть, во-первых, состояние равновесия, во-вторых, нарушение этого равновесия, в-третьих, восстановление равновесия на новой основе» (Там же. С. 75).

Бухарин видит источник движения в борьбе сил, а не в «саморазвитии». Он считает, что очистил гегелевскую «триаду» (тезис, антитезис, синтез) от идеалистических элементов, заменив новой триадой: первоначальное равновесие, нарушенное равновесие, восстановленное равновесие на новой основе.

В обществе равновесие существует между тремя главными компонентами – вещами, людьми и идеями. Это внутреннее равновесие. Человеческое общество немислимо без равновесия

с природой. Общество приспосабливается к природе, стремясь к равновесию с ней, извлекая из нее энергию посредством процесса общественного производства. При этом общество развивает «искусственную систему органов» – технику, которая есть «точный материальный показатель соотношения между обществом и природой». Бухарин отождествляет общественную технологию с производительными силами («комбинации орудий труда») и рассматривает внутреннюю структуру как функцию внешнего равновесия, сохраняя тем самым монистическую причинность в экономическом детерминизме. Другими словами: «Производительные силы определяют общественное развитие потому, что они выражают собой отношение между обществом... и средой... А отношение между средой и системой есть величина, определяющая в конечном счете движение любой системы» (Теория исторического материализма. С. 264–265).

При рассмотрении равновесия между элементами общества Бухарин много внимания уделяет надстройке. Впервые в марксистской литературе надстройка и ее структура становятся предметом такого тщательного и разнопланового анализа. Много из сказанного здесь должно быть отнесено к несомненным удачам автора: например, проведение разграничения между идеологией и надстройкой, восстановление, как он выражается, забытого всеми понятия Маркса «способ представления», которое является соотносительным с понятием «способ производства», и ряд других суждений.

Н. И. Бухарин был воинствующим материалистом-ленинцем, неоднократно выступавшим и писавшим о Ленине и неизменно защищавшим его. Недаром один из сборников своих теоретических статей он назвал «Атака».

После выхода «Теории исторического материализма» было немало ее критических оценок в стране и за рубежом. На них Бухарин, как правило, особо не реагировал. Но были такие, на которые не ответить было нельзя. Таким, в частности, было выступление Эммануила Енчмена, философствующего биолога, одного из нигилистов от философии. По мнению Енчмена, философия марксизма должна уступить место «теории новой биологии». После публикации его 18 тезисов о «теории новой

биологии», представлявших смесь вульгарного материализма и модных в то время субъективно-идеалистических концепций, Бухарин опубликовал большую статью «Енчмениада». В ней, вскрывая гносеологические корни енчменизма, он пишет о генетической связи между «новой биологией» и некоторыми идеалистическими течениями в философии (Мах, Авенариус, Пирсон и др.). Критикуя эту теорию, Н. И. Бухарин отстаивает сложность диалектико-материалистического познания различных сфер общественной жизни, в частности, психики, которую Енчмен сводил лишь к регистрации рефлексов на внешние раздражения. Н. И. Бухарин обращает внимание также на мелкобуржуазную сущность енчменизма, тяготеющего к индивидуализму в духе Штирнера.

В одиночке лубянской тюрьмы, в ожидании суда Бухарин почти год писал большую (больше 20 авторских листов) работу, названную им «Философские арабески» и состоящую из 40 самостоятельных философских заметок. Каждая из них (например, «О реальности внешнего мира и о кознях солипсизма», «Об абстрактном и конкретном», «О грехах механического материализма», «О диалектике Гегеля и диалектике Маркса», «Об общественном идеале», «О Ленине как философе» и др.) представляет несомненный историко-философский интерес.

Среди тем, рассматриваемых Бухариным в «Философских арабесках», необходимо выделить следующие:

- проблема абстрактного и конкретного;
- трактовка практического, теоретического и эстетического отношения к миру как единого процесса, что вело к более широкому пониманию практики;
- подчеркивание круговорота теории и практики, т. е. непрерывного превращения теории в практику и практики в теорию;
- выявление различных типов связей в природе, не ограничивающееся причинностью, а включающее в себя и функциональное отношение, и статистические связи, и телеологические связи;
- оригинальное понимание телеологии как момента необходимости, когда «познание и производство, как разумные активные процессы, суть телеологические процессы, за спиной которых стоит необходимость»;

– разработка проблем социологии мышления как введения в философию – анализ взаимоотношения способа производства и способа представления, который включает в себя не только критику идеологических форм сознания, но и механизмы репрезентации способа производства знания, названные им «стилевыми особенностями мышления»;

– подчеркивание роли переживания и сопереживания в искусстве и непосредственного знания в науке;

– идея единства теории и истории, для которой теория исторична, а история теоретична. Будучи философом-марксистом, Бухарин считал, что философия марксизма – это философия практики; практика пронизывает все стороны человеческой деятельности, в том числе и познание. Он утверждал, что взаимодействие между теорией и практикой, их единство развивается на основе примата практики:

– исторически: науки появляются из потребности практики;

– социологически: общественное бытие определяет общественное сознание;

– гносеологически: практика воздействия на внешний мир есть первичная «данность». Кроме того, критерием истины является соответствие с действительностью, что подтверждается практикой, т. е. критерий соответствия с действительностью совпадает с практическим критерием.

Оценивая этот труд Бухарина в целом, нельзя не согласиться с выводами известных историков марксистской философии К. Н. Любутина и С. В. Мошкина: «Будь эта рукопись опубликована в 30-е годы, облик советской философии мог быть совсем иным, если бы, конечно, социально-политическая ситуация в стране позволила развить позицию Бухарина» (*Любутин К. Н., Мошкин С. В.* Российские версии марксизма: Николай Бухарин. Екатеринбург, 2000. С. 100–101).

СОЧ.: Избранные труды. Л., 1988; Избранные произведения. М., 1990; Тюремные тетради: В 2 кн. М., 1996.

ЛИТ.: Н. И. Бухарин. Человек, политик, ученый. М., 1989; 1990.



ВВЕДЕНСКИЙ **Александр Иванович**

Александр Иванович Введенский родился 19 марта 1856 г. в Тамбове, в семье судейского чиновника. Окончив Тамбовскую классическую гимназию с золотой медалью, в августе 1876 г. поступает на физико-математический факультет Московского университета. Через год Введенский переводится на второй курс физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета, однако с октября 1877 г. начинает заниматься уже на историко-филологическом факультете, а на последних курсах специализируется на кафедре философии у профессора М. И. Владиславлева.

После окончания в 1881 г. Введенским университета со званием кандидата Владиславлев предложил ему остаться на кафедре философии для подготовки к профессорскому званию. После сдачи магистерских экзаменов он был командирован в Германию (Берлин, Лейпциг, Гейдельберг), где слушал лекции историка философии Куно Фишера.

С 1887 г. А. И. Введенский преподает философию в Петербургском университете, сначала как приват-доцент, а с 1890 г., после смерти М. И. Владиславлева, получает звание экстраординарного профессора и занимает должность заведующего кафедрой философии. В 1886 г. выходит первая статья А. И. Введенского «Учение Лейбница о материи», а в 1888 г. он печатает и защищает магистерскую диссертацию «Опыт построения теории материи на принципах критической философии», написанную с кантианских позиций.

Помимо университета А. И. Введенский читает лекции по философии, логике, психологии, истории философии, ведет семина-

ры по философии Платона, Аристотеля, Канта на Высших (Бестужевских) женских курсах и в других высших заведениях Петербурга. Его преподавательская деятельность имела неизменный успех. Один из его учеников вспоминал: «Он глубоко сознавал важность задачи воспитания нового поколения в любви к идеалу – как к теоретическому идеалу науки, так и к практически-нравственному идеалу чистой человечности. Таким воспитателем, идейным вождем молодых слушателей, ответственным за их будущее, за их душу и верования, он постоянно чувствовал себя. ... Для людей философски одаренных занятия у проф. Введенского служили большей частью прекрасной первоначальной подготовительной школой к самостоятельному, строгому мышлению. Этим отчасти и объясняется, что хотя Александр Иванович и не создал своей собственной “школы”, все же через его школу вышли почти все наиболее выдающиеся современные философы» (*Геллер И.* Профессор А. И. Введенский как философ-учитель // Александр Иванович Введенский: Статьи по философии. СПб., 1996. С. 212–214). Его учениками были известные русские философы С. О. Грузенберг, К. Ф. Жаков, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин и др. Большой популярностью пользовались учебники А. И. Введенского «Логика как часть теории познания», выдержавшая четыре издания (она издавалась также литографированным способом под названием «Логика в связи с критической теорией познания», а его учебник «Логики» для гимназий в 1910 г. был удостоен Министерством народного просвещения премии имени Петра Великого) и «Психология без всякой метафизики», выдержавшая три издания.

А. И. Введенский был известным полемистом. Вокруг его работ трижды возникали дискуссии. Его статью «О пределах и признаках одушевления», опубликованную в 1892 г. в «Журнале Министерства народного просвещения», обсуждали на заседании психологического общества при Московском университете, где возникла полемика между П. Е. Астафьевым, Н. В. Бугаевым, Н. Я. Гротом, Л. М. Лопатиным, С. Н. Трубецким и др. Два года (1894–1895) А. И. Введенский полемизировал с М. И. Каринским по поводу его книги «Об истинах самоочевидных». Еще один спор произошел после выхода в свет статьи Введенского «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (1909).

А. И. Введенский был одним из организаторов и первым председателем Петербургского философского общества, на первом заседании которого 31 января 1898 г. он выступил с докладом «Судьбы философии в России». В 1913 г. он передает заведование кафедрой философии Петербургского университета своему ученику И. И. Лапшину. В 1922 г. Введенского, как и многих других профессоров, увольняют из университета. Умер А. И. Введенский в Петрограде 7 марта 1925 г.

В оценке философской позиции А. И. Введенского у историков русской философии существуют разные точки зрения. В. В. Зеньковский и Н. О. Лосский в своих «Историях русской философии» называют его «неокантианцем». Е. И. Водзинский, которому принадлежит единственная монография о русском неокантианстве (См.: *Водзинский Е. И.* Русское неокантианство конца XIX – начала XX века. Л., 1966), считает его представителем так называемого «академического неокантианства». Современные историки русской философии (А. И. Бродский, И. И. Евлампиев, А. А. Ермичев и др.) полагают, что А. И. Введенский – кантианец, предложивший свою трактовку ряда положений кантовской философии. А. И. Бродский относит философа к сторонникам «логизма – направления, генетически связанного с кантианством, однако существенно отличавшегося как от ортодоксального критицизма, так и от неокантианства начала XX века» (*Бродский А. И.* Русская этика: от онтологизма к логизму // *Русская философия: Новые исследования и материалы.* СПб., 2001. С. 171). Действительно, А. И. Введенский скорее кантианец, популяризатор, защитник основных идей кантовского критицизма, чем неокантианец, пытающийся их каким-то образом изменить и дополнить. У него, как это будет видно дальше, были свои дополнения к кантовской философии, но они не были радикальными.

Как философ-кантианец А. И. Введенский на первое место ставит гносеологию. Философия, по его мнению, имеет две функции: мировоззренческую («философия – это система научно разработанного мировоззрения») и гносеологическую. Как мировоззрение она дает правильный взгляд на мир, а как гносеология гарантирует истинность мировоззрения. Уже в первой крупной своей работе «Опыт построения теории материи на принципах

критической философии» (СПб., 1888) философ пытается построить систему метафизики с опорой на данные естественных наук, объединяя в понятие философии обе ее функции. Он пишет: «Параллельно с естественно-научными исследованиями почти каждый вопрос должен подвергаться также и философской обработке, цель которой состоит в том, чтобы на основании данных естествознания и главным образом анализа самой нашей познавательной способности выделить из первых то реальное, что в них содержится, и построить такие понятия о природе, которые имели бы реальное значение, т. е. которые изображали бы нам связь и законы самих явлений» (*Введенский А. И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888. С. VII).

Этот ключевой момент своей философской установки, что опыт, данные научных исследований зависят от исследования познавательных способностей, философ формулирует как кредо: «Мы знаем только продукты нашего сознания по поводу вещей» (Там же. С. 4). По Введенскому, наука оперирует лишь явлениями как данными сознания, как представлениями. «Вещь в себе», материя, все, что составляет предмет метафизики, – достояние веры. Он пишет: «Пока еще не найден путь к потустороннему миру вещей в себе, до тех пор причинная зависимость сознания от чего бы то ни было – будет ли это Бог, материя и т. д. – составляет предмет религиозного, а не научного убеждения, потому что ее утверждение и отрицание должно быть принято на веру, а отнюдь не может быть доказано» (*Введенский А. И.* Опыт построения теории материи... С. 41).

Свое понимание материи, лишенной онтологического содержания, А. И. Введенский последовательно развивает в ряде статей: «Учение Лейбница о материи» (1886), «Критико-философский анализ массы и связи высших законов материи в законе пропорциональности» (1889), «К вопросу о строении материи» (1890), «Атомизм и энергетизм» (1896). Его суть заключается в том, что материя состоит из атомов, которые по законам нашего сознания мы вынуждены мыслить как субстанции, но они реальны лишь в их взаимодействии. Доказывает он это так. Как основа тел материя порождает все их изменения и свойства, оставаясь неизменяемой. Но это возможно, если приписать материи движение, при котором «движущийся субстрат (материя) может оставаться неиз-

меняемым, а то, что состоит из этого субстрата (тела), благодаря этому движению может подвергаться разнообразным изменениям» (Введенский А. И. К вопросу о строении материи // ЖМНП. 1890. Ч. ССLXX. Июль. С. 24). Тела бывают простые (однородные в своей сущности) и сложные (как механическое сцепление составляющих его сущностей). Введенский считает, что химия, изучающая состав тел, признает сущность тел и тем самым отличает тела от того, из чего они состоят, т. е. допускает реальность материи. Простые тела не способны к превращениям, сложные – выражают себя в превращениях. В опыте мы не находим ничего неизменного, кроме законов перемен, поэтому нельзя исходить из неизменности сущностей, а исключительно из исследования законов изменений, превращений. А так как сила в пределах опыта проявляется в законах взаимодействия, то исследование материи с точки зрения критической философии, заключает Введенский, приводит к выводу, что тела состоят из комплексов закономерно связанных ощущений, которые объективируются в силу законов сознания.

Что же касается сознания, то А. И. Введенский формулирует «основной закон сознания», по которому «я» и «не-я» неотделимы: «я без не-я пусто, так что существует оно только в момент противопоставления друг другу» (*Введенский А. И. Опыт построения теории материи...* С. 301). Другими словами, «я» не может быть в чистом виде, оно обнаруживает себя в противопоставлении с «не-я». Философ утверждает, что «знание о своем я или сознание состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) своим не-я... это есть закон, которому подчинено сознание» (Там же. С. 52). Таким образом, совокупность ощущений, выступающая в акте сознания как сторона «не-я», неизбежно «объективируется» нашим сознанием (Там же. С. 46).

Вслед за Кантом русский философ утверждает, что сознание обладает некоторыми элементами – априорными идеями; они – «неизбежные формы нашего познания» и своеобразные законы, «без подчинения которым невозможно выполнение деятельности нашего познания» (*Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 152*). Существует два вида априорных идей: понятия (причинность, субстанция, «я» и т. п.) и представления (про-

странство, время). Они находятся в самом сознании, логически неотделимы от него, т. е. без них сознание приходило бы к внутреннему противоречию, а между тем сознание подчинено закону невозможности противоречий.

Особенное внимание А. И. Введенский уделяет априорности причинных связей при одновременном внимании к закону противоречия, которые наиболее наглядно проявляют себя в гносеологии. Гносеология, считает он, должна носить научный характер, опираться на логику и определять границы человеческого знания. Гносеология – это учение, «выясняющее условия, благодаря которым становится возможным бесспорно существующее знание, и в зависимости от этих условий устанавливающее границы, до которых может простираться какое бы то ни было знание и за которыми открывается область одинаково недоказуемых мнений» (*Введенский А. И. Логика как часть теории познания. СПб., 1912. С. 29*). Такой областью непознаваемого является «вещь в себе», трансцендентная нашему познанию, и никакое учение о ней, никакая, следовательно, метафизика не может считаться знанием. «Русский способ доказательства невозможности метафизики в виде знания» философ называет *логизмом*. Он пишет: «Так как это учение о границах знания опирается на одну лишь логику, то удобно называть его для отличия от всех других доказательств неосуществимости метафизического знания логизмом» (*Введенский А. И. Логика как часть теории познания. С. 307*). Логизм он называет «новым и легким доказательством философского критицизма» и строит его на логических законах мышления, управляющих движением знания. Законы мышления А. И. Введенский делит на «естественные» (это «законы, которые действуют сами собою, независимо от нашего умысла и часто даже вопреки нашему желанию») и «нормативные» (это «законы, исполнение или неисполнение которых зависит от нас самих, от нашего умысла») (*Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 24*). Все четыре закона логики (достаточного основания, исключенного третьего, тождества и противоречия) «отчасти естественные, а отчасти нормативные» (Там же. С. 25).

Самым важным в гносеологии логизма, считает Введенский, является закон противоречия. Его применение логически возможно только по отношению к нашим представлениям, за пределами которых его правомерность остается недоказанной, т. е. логически мыслить мы можем лишь в пределах наших представлений о кажущемся бытии, «но умозаключения, очевидно, совсем неуместны и логически непозволительны о том, что по существу своему совсем не может считаться представлениями, т. е. о вещах в себе. ...Вещи в себе совершенно непознаваемы. Непознаваемо даже и то, существуют ли они или нет; ибо по самому понятию вещи в себе знать о них что бы то ни было, даже сам факт их существования, можно было бы только посредством умозаключений, а они непозволительны о вещах в себе. Другими словами: метафизика, т. е. учение о вещах в себе, невозможна в виде знания, или науки» (Там же. С. 33). Говоря о «вещах в себе», мы вступаем, считает Введенский, в область веры.

Помимо априорного знания существует знание апостериорное, основанное на опыте. О нем Введенский пишет так: «Сам факт существования апостериорных элементов в познании свидетельствует, что опыт возникает не из одной деятельности познания, а еще из чего-то, т. е. что бытие не ограничивается одной этой деятельностью сознания... Во всяком случае, апостериорные элементы свидетельствуют о существовании такого бытия... т. е. о существовании вещей в себе» (*Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. С. 76*). Это и подобные утверждения позволяют русскому философу избежать противоречий. Если логически, рационально о «вещах в себе», о потустороннем, о Боге мы не имеем права говорить в силу неприменимости к ним закона противоречия, то апостериорно, в непосредственном опыте, в том числе и религиозном, мы можем «прикоснуться» к ним, обнаружить их существование. Введенский пишет: «Что касается потустороннего мира, то о нем можно судить только в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными элементами опыта, т. е. познание его должно быть чисто апостериорным» (Там же. С. 78).

Помимо априорного и апостериорного знания в мировоззрение входит вера как знание, не требующее доказательства. Именно верой или «мистическим знанием», считает философ, объясняется наша уверенность в существовании других вещей, других, кроме моего, сознаний, нравственного долга и т. п. Об этом А. И. Введенский пишет ряд статей: «О видах веры в ее отношении к знанию» (1893), «Условие допустимости веры в смысл жизни» (1896), «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (1901), «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» (1922). В первой из них он определяет веру «как состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании» (*Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 186*) и говорит о наличии «наивной» и «слепой» веры, но утверждает значение лишь «обоснованной» и «сознательной» веры. Если две первые не желают проверять свои постулаты либо принимают их вопреки рассудку, то две вторые участвуют в получении знания о человеческой душе, о Боге, потустороннем посмертном существовании и т. д.

«Обоснованная» вера, сознательно допущенная рассудком, в свою очередь, делится на непрочную «суетную» веру, основанную на поверхностных эмпирических посылках, таких как мода, например, и на сильную «сознательную» веру, покоящуюся на бесспорно ценных мотивах, таких как нравственный долг, например (*Введенский А. И. О видах веры... С. 170–172*). «Сознательная» вера, основанная на безусловности нравственного долга, его абсолютности, является основанием веры в свободу воли, самостоятельность души и ее бессмертие. Она же лежит и в основании веры в Бога: «Итак, для того, чтобы наше признание безусловной обязательности нравственного не сделалось бессмыслицей, мы должны допускать, что и человек, и весь мир назначены для какой-то достижимой и в то же время абсолютно ценной цели. Но для подобного допущения нужно еще другое: оно подразумевает бытие такого существа, которое могло бы назначить, т. е. выбрать такую цель и сделать ее достижимой, т. е. так создать мир, чтобы он исполнил свое назначение; короче сказать – допуская безусловную обязательность нравственного долга, надо допустить еще существование Бога как творца мира, сотворившего его ради безуслов-

но ценной цели» (Там же. С. 180). Таким образом, безусловность нравственного долга ведет к вере в Бога, который гарантирует людям посмертное спасение.

Верой является существование других людей. В специальной работе «О пределах и признаках одушевления» (1892) А. И. Введенский утверждает, что «душевная жизнь не имеет объективных признаков», что «всякий может отрицать существование душевной жизни повсюду, кроме самого себя». Разгоревшаяся полемика по поводу этой статьи вынудила философа уточнить свои позиции, опубликовать еще одну статью «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам» (1893) и краткие тезисы («положения»). Резюмируя позицию А. И. Введенского, Н. О. Лосский писал: «Он доказывает, что наблюдение телесных процессов не может удостоверить факт чужого одушевления. Введенский считает, что не существует мистического чувства, т. е. интуиции, непосредственно созерцающей психический процесс других. В подобной интуиции, говорит он, другие существовали бы в нашем сознании не как другие, что являет собой противоречие. Таким образом, Введенский приходит к выводу, что три постулата практического разума следует дополнить четвертым – убеждением в существовании других “я” – нравственно обоснованной веры» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 216).

СОЧ.: Судьбы философии в России. М., 1898; Логика как часть теории познания. М., 2010; Статьи по философии. СПб., 1996; Опыт построения теории материи на принципах критической философии. М., 2011.

ЛИТ.: Лосский Н. О. Логика профессора А. И. Введенского. М., 1912; Менделеев И. От критицизма к этической гносеологии. Опровержение критицизма проф. А. И. Введенского. Клин, 1914; Нижников С. А. К специфике русского неокантианства: Заметки о философии веры А. И. Введенского // Вестн. РУДН. Сер. Философия. 1998. № 1.



ВЕНТЦЕЛЬ
Константин Николаевич

К. Н. Вентцель родился 24 ноября 1857 г. в Петербурге в дворянской семье. Долгие годы он ищет свое призвание, обучаясь в Петербургском технологическом институте, на юридическом факультете Петербургского университета, в Институте инженеров путей сообщения. Но ни одно из учебных заведений он так и не окончил. К. Н. Вентцель увлекался музыкой, философией, участвовал в деятельности революционного кружка, за что его в 1855 г. арестовали и 13 месяцев продержали в тюрьме, а в 1887 г. сослали в г. Боровск.

Его первые педагогические работы – статьи «Мораль жизни и свободного идеала», «Основные задачи нравственного воспитания», «Среда как фактор нравственного воспитания» – появились в 80-е гг. XIX в. и продемонстрировали приверженность автора идеям свободного воспитания Руссо и Толстого. А в 90-е гг. К. Н. Вентцель предпринимает попытки практической их реализации в Педагогическом обществе при Московском университете, в Комиссии по нравственному воспитанию. В 1906 г. он принимает участие в открытии «Дома свободного ребенка», в котором учителя стремились освободить в ребенке его творческие силы на основе общественно необходимого труда, предлагая ему самому выбирать вид трудовой деятельности. Задачами «Дома свободного ребенка», по мнению К. Н. Вентцеля, являются: 1. Формирование у детей активного отношения к жизни, окружающей природе, получению знаний. 2. Организация всего процесса образования как самообразования. 3. Организация всего процесса воспитания как самовоспитания. 4. Оказание педагогической помощи на основе «собственной работы и на основе собственного личного опыта»

в формировании у ребенка нравственного идеала. 5. Создание свободного сообщества людей на основе самоуправления.

Перед революцией К. Н. Вентцель пишет свои основные педагогические труды: «Борьба за свободную школу», «Как создать свободную школу (Дом свободного ребенка)», двухтомную «Этику и педагогику творческой жизни». Несколько значительных работ были опубликованы им в 1917–1918 гг. и среди них – «Отделение школы от государства и декларация прав ребенка» (1918).

В 1919 г. К. Н. Вентцель уезжает в Воронеж, где работает в губернском отделе народного образования; в 1922 г. он выступает в Воронежском университете с докладом «Революция и нравственность», в котором осуждает насилие как средство социального переустройства. После возвращения в 1922 г. Москву он почти не занимается педагогической работой, его перестают печатать. Именно в эти годы К. Н. Вентцель начинает разрабатывать космическую педагогику, над которой он работал вплоть до своей смерти 10 марта 1947 г. в Доме ветеранов Ивановской области.

Педагогика свободного воспитания и образования К. Н. Вентцеля является особой страницей отечественной педагогической и философской мысли. У нее есть несколько особенностей.

Во-первых, педагогика Вентцеля не есть прямое заимствование и продолжение педагогики свободного воспитания Л. Н. Толстого. С одной стороны, развивая мысли Толстого, он считал, что «родительское и учительское самодержавие должно быть свергнуто» (*Вентцель К. Н. Новые пути воспитания и образования детей*. 2-е изд. М., 1923. С. 61). На смену педагогическому насилию должна прийти педагогика сотрудничества учителей и ученых, покоящаяся на авторитете взрослых. С другой стороны, он не во всем соглашался с Л. Н. Толстым. В неопубликованных мемуарах Вентцель пишет: «1908, 1909, 1910 гг. принадлежит к годам моего отмежевания от Л. Толстого, которого последователем меня почему-то всегда считали, и особенно от Толстого последних лет» (цит. по: *Стеклов М. Е. Подвижник свободного воспитания: К. Н. Вентцель // Стеклов М. Четыре портрета*. М.; Смоленск, 1995. С. 108).

О своих несогласиях с Толстым он заявляет, в частности, в статье «В чем основа воспитания и образования» (1910), где не принимает известной формулы Толстого: «... и воспитание, и образование

нераздельны. Нельзя воспитывать, не передавая знания, всякое же знание действует воспитательно». Кроме того, Вентцель не принимает определения толстовского понятия «образование» как внешнего, простого процесса передачи знания от учителя к ученику. Он пишет: «Между тем образование есть внутренний процесс, совершающийся изнутри путем органического роста, путем творческой работы личности, а не путем наложения извне образовательного материала. Какие бы знания мы ни передали детям, хотя бы это были самые нужные для жизни знания, если эти знания не будут творчески переработаны личностью в одно гармоническое индивидуальное самобытное целое, мы не получим в результате и того, что можно было бы назвать истинным образованием. Центр тяжести в вопросе об образовании, таким образом, не в передаче знаний, а в творческой переработке их» (*Вентцель К. Н. Этика и педагогика творческой личности. М., 1912. Т. 2. С. 614*).

Как известно, Л. Н. Толстой в деле воспитания и образования придавал едва ли не самое важное значение религии. К. Н. Вентцель в той же статье оспаривает позицию Толстого, утверждая: «Религия, в смысле того или другого определенного понимания смысла и назначения человеческой жизни, не может быть таким общим основанием образования, которое одинаково свободно признавалось бы как детьми, так и взрослыми, как дающими образование, так и получающими его, потому что... у детей еще нет и не может быть того или иного сложившегося понимания жизни. Делать религию в этом смысле основанием образования – значит устанавливать в этой области гегемонию взрослого поколения над подрастающим, значит отрицать право молодого поколения на то образование, которое ему нужно, которое оно само хочет и стремится получить. Но тогда не следует и говорить о свободе образования» (Там же. С. 616).

К. Н. Вентцель – принципиальный противник религиозного воспитания и образования, предложенного Л. Н. Толстым, поскольку уверен и доказывает, что «свободное развитие и воспитание на религиозных началах – это две вещи несоизмеримые. Религиозное воспитание, о котором говорит Толстой, как бы возвышенно оно ни было, может воспитать только личностей, скованных «цепями невидимого рабства»» (Там же С. 620). Свою собствен-

ную точку зрения на образование в этой статье он излагает следующим образом: «Единственной истинной основой образования может быть только сама индивидуальная личность... Не религиозно-нравственное, т. е. не пропитанное духом религии и нравственности, не общечеловеческое и гуманное, т. е. имеющее в виду отвлеченного человека вообще, но индивидуальное образование, образование, покоящееся на самобытном своеобразии личности ребенка, должны мы давать нашим детям, если хотим дать истинное и настоящее образование» (*Вентцель К. Н. Этика и педагогика творческой личности. С. 631*).

Целью нравственного воспитания не должно быть подражание или насильственное внедрение в ребенка добра, считает Вентцель, – оно должно автоматически побуждать в них самостоятельную нравственную волю, нравственное творчество. Здесь корениться еще один момент несогласия К. Н. Вентцеля с Л. Н. Толстым, утверждавшим роль авторитета великих реформаторов, мудрецов, пророков в деле воспитания. Но это, по мысли Вентцеля, нарушает сам принцип свободного воспитания, поскольку «на место существующих форм авторитета становится авторитет вечной и абсолютной истины, на место существующей иерархии – иерархия по степени познания этой вечной и абсолютной истины и проникновения ею; на место существующих форм господства и подчинения – господство мудрейших, великих «учителей» жизни и подчинение всех остальных миллионов человечества эти мудрецам, на место прежнего грубого насилия – «цепи невидимого рабства», мягко накладываемые на человеческую душу путем внушения, проповеди и пр.» (Там же. С. 628).

Позиция К. Н. Вентцеля в этом отношении однозначная. Наиболее четко он изложил ее в специальной статье «Принцип авторитета и его значение в жизни и семейном воспитании» (1909), утверждая: «В области мысли нет царей и нет подданных: каждый должен быть свободно самодержавною личностью в духовном отношении» (Там же. С. 584). Этот принцип К. Н. Вентцель считал основополагающим. Оценивая идеологическую ситуацию в России, характеризующуюся абсолютизацией марксистской идеологии, в 1930 г. он записывал в дневнике: «Ничто так не чревато гибельными последствиями и для теории и практики, как возведение

мыслей того или другого учителя жизни, мыслителя, политическо-го деятеля в непреложную абсолютную истину, в догмат, не подлежащий критике. Такие догматы наделали человечеству много вреда, и пагубное влияние преклонения перед ними продолжает сказываться и теперь, вероятно, будет сказываться еще долго» (цит. по: *Стеклов В. Е.* Подвижник свободного воспитания: К. Н. Вентцель. С. 121).

Во-вторых, труды по педагогике К. Н. Вентцеля опирались на солидную философскую базу, о чем говорят почти все его произведения и главное из них – «Этика и педагогика творческой личности». В ней представлена широкая панорама знакомства русского педагога с мировой философской мыслью; среди современных ему философских течений он отдает предпочтение второму – позитивизму Авенариуса, Маха, Петцольда и др. В большой статье «Формула развития жизни», посвященной первому русскому эмпириокритику В. В. Лесевичу, можно встретить немало маховских формулировок, таких как: «Сознание перерабатывает и изменяет природу»; «Простые ощущения являются элементами мира, потому что мышление соединяет беспорядочные хаотические ощущения в образ мира» и т. п. За махизмом, эмпириокритицизмом будущее, утверждал Вентцель. На позитивистских основаниях лежит его отрицание учебных предметов как таковых. Ни наука, ни знание вообще не отражают объективный мир и его законы, считал Вентцель: «Отвергаем ли мы какое-либо суждение или признаем его истинным – зависит от того, насколько оно гармонирует со всеми остальными нашими мыслями... Гармония с остальными мыслями, которые уже получили наше одобрение и которые сохраняются в нашей памяти, является для нас фактически последним критерием истинности» (*Вентцель К. Н.* Этика и педагогика творческой личности. Т. 1. С. 249). Ребенок сам выбирает, какой предмет ему нужен. «Не выбирать для них то, что им, по нашему мнению, нужно, а дать возможность им самим, с полным сознанием и пониманием выбрать в области научного знания, что нужно каждому из них в отдельности как своеобразной и самобытной индивидуальности» (Там же. С. 614–615).

Формируя собственные воззрения на свободное воспитание и образование, К. Н. Вентцель обратился также к интуитивизму

А. Бергсона. В нем педагога привлекла идея эволюции человека благодаря прирожденному стремлению к своей ценности и непротиворечивости в результате свободного развития его генетически обусловленных творческих сил. На основе этой идеи он создал своеобразную «философию творческой воли», через призму которой он и рассматривал проблемы педагогики. По мнению Вентцеля, основной сферой воспитания должны быть душа ребенка, его внутренний мир, который не должен сводиться к законам материального мира с его постоянными противоречиями. Этих противоречий в душе, сознании ребенка не должно быть, поскольку они лишают его личность цельности, гармонии. Если же противоречия в душе наличествуют, личность оказывается раздвоенной и человек страдает. Душа человека, считал Вентцель, это его психический мир, его сознание и воля, его способности к саморазвитию и активности. Она ни в коем случае не атрибут этой деятельности, а самостоятельно развивающееся по собственным законам начало. В неопубликованном «Дневнике» Вентцель записал: «Активность: самодвижение, практика – все это предполагает волю в той или другой формах, и эта воля оказывается основой движения, силой не только человеческой истории, но и развития природы» (цит. по: Современные теории, образования и педагогической науки. М., 1994. С. 100). Человек не автоматически реагирует на внешний мир. Он обладает изначально присущей способностью творческого развития. Поэтому не из внешнего мира он заимствует свое внутреннее духовное богатство, а из себя, из глубин своей души. Таким образом, личность свободна от внешних побуждений и обстоятельств, ее творческая активность принадлежит ей самой.

Вентцель считает, что нужна «организация цельного опыта жизни», т. е. гармония внешних (социальных) и внутренних (психических) детерминант человеческого бытия. В этой «организации» или педагогическом стимулировании не должно быть насилия. Это «не умышленное формирование ребенка сообразно определенному идеалу человека, а деятельное содействие тому, чтобы тот или иной образ индивидуальной человеческой личности, который дремлет в ребенке, во всей его психической и физической организации, принял путем саморазвитого органического роста и развития ясные, резко выпуклые и отчетливые формы».

Такое стимулирование необходимо и в педагогических целях, так как оно обеспечивает «пробуждение дремлющих в самом ребенке творческих сил, содействие их освобождению от всего внешнего, стесняющего их естественный рост, представленные им самим возможности сформировать то идеальное и прекрасное, что заложено в данной индивидуальности» (Современные теории. С. 101).

В-третьих, Вентцель-педагог должен быть поставлен в ряд выдающихся педагогов XIX в. – защитников детей. Он был своеобразным романтиком, хотя и ориентированным практически. В частности, еще в 1905 г. Вентцель замыслил создание Великой Хартии свободы для детей. В 1918 г. в статье «Задачи молодого человека» он подтвердил свое желание создать культ детей. Ему принадлежит «Декларация прав ребенка», написанная 25 сентября 1917 г., а затем для Учредительного собрания он пишет своеобразный документ «Отделение школы от государства и декларация прав ребенка». В 18 пунктах «Декларации» записаны права на жизнь, на существование, на счастье, на свободу. Пафос документа – в требовании оградить школу от политики, утвердить принципы свободного образования и воспитания. В той или иной степени о них говорят все параграфы «Декларации»:

«1. Каждый ребенок, рождающийся на свет, каково бы ни было социальное положение его родителей, имеет право на существование, т. е. ему должна быть обеспечена определенная совокупность жизненных условий, как она устанавливается гигиеною детского возраста, необходимых для сохранения и развития его организма и для успешной борьбы последнего с враждебными жизни влияниями.

2. Забота о доставлении детям требуемых гигиеною детского возраста жизненных условий лежит на родителях, на обществе в его целом, на государстве...

3. Каждый ребенок, каково бы возраста он ни был, есть определенная личность и ни в каком случае не может считаться ни собственностью своих родителей, ни собственностью общества, ни собственностью государства.

4. Каждый ребенок имеет права выбрать себе ближайших воспитателей и отказываться и уходить от своих родителей, если они оказываются плохими воспитателями...

5. Каждый ребенок имеет право на свободное развитие всех заложенных в нем сил, способностей и дарований, т. е. право на воспитание и образование, сообразное с его индивидуальностью...

9. Свобода заключается в возможности делать все, что не наносит вреда физическому и духовному развитию ребенка и не вредит другим людям...

12. Никто, ни родители, ни общество, ни государство, не могут принуждать ребенка обучаться той или другой определенной религии или принудительно исполнять ее обряды – религиозное воспитание должно быть вполне свободно...» и т. д. (*Вентцель К. Н. Декларация прав ребенка // Вентцель К. Н. Теория свободного воспитания и идеальный детский сад. 3-е изд. М., 1919. С. 116–122*).

Эти пункты говорят сами за себя. С того далекого 1917 г. прошло более 100 лет. И если иметь в виду, что Декларация прав и свобод человека и гражданина в России была принята лишь 22 ноября 1991 г., а декларация прав ребенка еще разрабатывается, то станет ясен нравственный и гражданский подвиг К. Н. Вентцеля.

В-четвертых, своеобразное открытие в педагогике представляют разработанные К. Н. Вентцелем принципы космической педагогики. Труды педагога, посвященные ей, остались неопубликованными, и лишь недавно часть их стала достоянием педагогической и философской мысли. Идеи космической педагогики достаточно просты в своей гениальности.

К. Н. Вентцель размышляет следующим образом: в педагогике существует целое течение, называемое «социальной педагогикой», которое занимается проблемами воспитания человека как члена общества. Но человек не только часть социального целого (семьи, народа, класса, человечества), он часть, пусть и малая, Вселенной, Космоса, как своего рода универсального общества, охватывающего все существа, стоящие на различных ступенях развития. Поэтому-то мы можем говорить о воспитании человека и как члена общества, и как члена Космоса, гражданина Вселенной. Правда, в космической педагогике проблемы воспитания трактуются особо, имеют особые цели и методы.

Для того чтобы воспитать у ребенка сознание общности своей жизни с жизнью Космоса, необходимо прежде развить в его сознании три идеи: идею личности, идею общества, в конечном пределе

охватывающую все человечество, и идею Космоса. Другими словами, ребенок должен дорасти до сознания, что он представляет собой творческую личность, что он является членом определенного творческого общества, охватывающего человечество, и что вместе с человечеством он составляет часть творческого Космоса. «Надо научить ребенка сначала чувствовать себя частью маленького доступного ему для охвата сознанием уголка природы, частью поля, леса, луга, постепенно расширяя тот клочок земли, под которым он воспринимает себя как одно целое с природой, до размеров земли как планеты, а отсюда уже переход к Солнечной системе, к звездной системе, составляющей нашу Вселенную, и к безбожной системе вселенных, охватывающих весь безграничный Космос» (*Вентцель К. Н. Заметки о космическом воспитании // Вентцель К. Н. Свободное воспитание: сб. избр. тр. М., 1993. С. 162*). Идеалом подобного воспитания является «свободная творческая личность, осознавшая свое кровное родство с Космосом и Человечеством и стремящаяся тесно и неразрывно слиться с ними в одной общей творческой работе над установлением царства Гармонии в Космосе и свободного братства среди человечества» (Там же).

В другой работе, названной им «Человек – сын Космоса и сын Человечества», Вентцель подчеркивает: «Каждая личность может дорасти до сознания, никогда ее не покидающего, что она не только сын своих ближайших родителей, отца и матери, но и Сын Великого Творящего Космоса и Великого Творящего Человечества. И развитие в себе чувства этой сыновности по отношению к Космосу и Человечеству есть только вопрос времени» (*Вентцель К. Н. Заметки о космическом воспитании. С. 163*). Человек, утверждает Вентцель, должен стоять перед лицом Космоса и искать слияния с ним. У такого человека вырабатывается чувство Космоса, освобождение от всего мелкого, ограниченного, от «цепей невидимого рабства»; душа наполняется свободой, беспредельно широкой творческой любовью к жизни, человечеству. Перед лицом Космоса человек яснее, чем когда-либо, осознает, насколько он несвободен, до какой степени им владеют всякого рода страсти и вожделения, как он слаб перед ними. «Но отнюдь не значит, что мы должны презирать земное, тяготиться слышать о нем и с печалью покоряться нуждам природы. Космос не требует этого. Он требует толь-

ко одного: чтобы, отдаваясь земному и земным переживаниям, мы никогда не забывали о целостной единой космической жизни и о жизни Человечества в целом» (Там же. С. 164).

Человечество есть дитя Космоса. Космосом оно вызвано к жизни. И каждый отдельный человек есть член или сын Человечества и одновременно сын Космоса. Но лишь немногие достигают осознания этой космической сыновности. Эти люди – пример для остальных, указание, что ни для одного из нас не исключается возможность приобрести ощущение этого нерасторжимо, сыновнего единства с Космосом. Мы не пасынки Космоса. Каждый из нас, «не переставая быть индивидуальной личностью, свободной, независимой и самобытной, в конце концов станет сознательным выразителем и олицетворением Творческого Космоса и Творческого Человечества» (Там же. С. 164–165).

Человек, обладающий космическим сознанием, воспитанный на принципах космической педагогики, не может не быть нравственным. «Невозможно совершить злое, порочное, преступное тому, – пишет Вентцель, – кто слился всецело и безраздельно с творческим Космосом, кто преодолел свою отдельность и обособленность, кто не противопоставляет себя Творческому Космосу, Человечеству и составляющим его людям, а рассматривает себя как составляющее с ним одно целое. У такого человека исчезли всякие поводы и мотивы для совершения зла» (Вентцель К. Н. Заметки о космическом воспитании. С. 166).

Вершиной космической педагогики, по нашему мнению, являются написанные в 1937 г. 24 правила свободного самовоспитания, имеющие название «Лучи на пути творчества». Этот катехизис свободного, космического самовоспитания не имеет аналогов в педагогической и философской мысли. Выполняя эти правила, каждое из которых раскрывает отдельные стороны единства человека и Космоса, личность приобретает способность «вчувствования в процессы жизни, происходящие в вещах и существах, находящихся вне» ее, что поможет ей побеждать желания, порождаемые ими, освобождаться от «цепей невидимого рабства», приведет к углубленному знанию Космоса и Человечества, «к пониманию сокровенных тайн Жизни». В результате человек становится «больше, чем Человеком». Его жизнь приобретает Косми-

ческий и Всечеловеческий характер, а его сознание объединяется в гармоничное сознание Человечества и Космоса. Но совершится это не в единой человеческой жизни, а в беспредельном ряду их, «которые будут переживать твое высшее «Я» вечное и бессмертное» через воплощение в другие сознания. Идущим рядом с нами и за нами, пишет Вентцель, надо сказать: «1. Держись крепко за свое высшее «Я», вечное и бессмертное. 2. Слушай только голос твоего свободного творческого сознания. 3. Устремляй свои духовные взоры на самое идеальное, на самое возвышенное, что только можешь представить себе, на то, что еще не имеет бытия и формы, но с необходимостью должно осуществиться в грядущем во всей своей дивной Красоте, во всем своем великолепии, во всей своей Истине и Правде» (Там же. С. 156).

Проведя сравнительный анализ индивидуального, социального и космического воспитания, К. Н. Вентцель строит свою космическую педагогику. Ее суть заключается в следующем: если высшей задачей индивидуального воспитания является наиболее полное и широкое развитие в воспитаннике личного самосознания, если высшей задачей социального воспитания является воспитание в нем социального самосознания, то аналогично с этим высшей задачей космического воспитания является развитие в воспитаннике космического самосознания, т. е. сознания самого себя как неразрывной части Космоса. Поэтому соответственно цель индивидуального воспитания в том, чтобы индивидуум осознал свою личную жизнь в ее цельности и единстве, как ряд последовательных моментов развития; цель социального воспитания в том, чтобы индивидуум осознал свое единство с некоторой социальной группой, все более расширяющейся и развивающейся. В конечном процессе эта социальная форма может стать всем человечеством. А «цель космического воспитания заключается в том, чтобы довести воспитанника до сознания общности своей жизни с жизнью космической, до сознания того, что он со всем Космосом составляет одно нераздельное целое, которое развивается в каком-то направлении, и что он, хочет ли этого или не хочет, так или иначе принимает то или другое участие в этом процессе развития космической жизни» (Там же. С. 202).

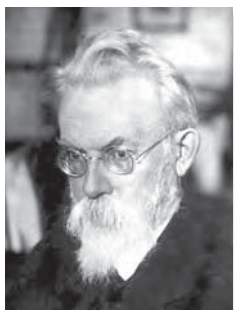
Космическое воспитание личности – непременно творческое. Если в индивидуальном воспитании и самовоспитании творческий характер реализуется через воспитание свободной творческой личности, в социальном – через слияние в одно гармоничное целое с обществом, содействие в преобразовании его в свободное творческое общество, то «в космическом – задача в поднятии Космоса на все более высокие ступени в его развитии» (Там же).

Цели, задачи и основания космической педагогики Вентцель сформулировал задолго до практического освоения Космоса человеком. Отраднo, что в недрах именно русской педагогики родились идеи космической педагогики, столь созвучные современному ее уровню.

К. Н. Вентцель, несомненно, уникальное явление русской философской и педагогической мысли. «В своих книгах и статьях он легко переносится во времени и пространстве, беседует на равных с Л. Н. Толстым, Ф. Ницше, Р. Штейнером, создает по сути одним из первых педагогические проблемы ноосферы, экологию духа. Вентцель оставил труды по философии и богословию, политэкономии и культурологии, педагогике и психологии. Причем в каждой из этих ипостасей творческой личности он шел до крайнего предела, переходя тонкую грань между реальным и иллюзорным. Но как раз этим-то максимализмом, кажущимся утопичным, наивным и всегда несовременным, создавал удивительно притягательную ауру вокруг своей личности» (Богуславский М. В. Слово о Вентцеле // Свободное воспитание. 1992. № 1. С. 15).

СОЧ.: Этика и педагогика творческой личности. Т. 1–2. М., 1911–1912; Свободное воспитание: Избранные труды. М., 1993.

ЛИТ.: Вентцель. М., 1999; Чмырева Е. В. Теория свободного воспитания К. Н. Вентцеля и модернизация современной школы России. Пятигорск, 2001.



ВЕРНАДСКИЙ **Владимир Иванович**

Владимир Иванович Вернадский – ученый-энциклопедист, в творчестве которого отразились и переплелись мощные тенденции к синтезу научного знания. Его называют Ломоносовым XX в., основателем новых естественно-научных дисциплин геохимии, биогеохимии, радиогеологии и др.

Вернадский создал нечто большее, чем новые науки и научные направления: его научный подвиг выходит далеко за рамки естествознания – в область философии и общечеловеческих проблем бытия, их связи с природой и Космосом.

Владимир Иванович Вернадский родился 12 марта 1863 г. в семье петербургского профессора политической экономии Ивана Васильевича Вернадского. По бабушке с отцовской стороны он состоял в родстве с писателем В. Г. Короленко. Когда Володе было пять лет, семья Вернадских переехала в Харьков, где отец занял должность директора Харьковского отделения Государственного банка.

В 1874 г. Владимир Вернадский поступил в Харьковскую гимназию. Через два года, когда их семья вернулась в Петербург, он перевелся в Первую Петербургскую гимназию. В 1881 г. он окончил гимназию и поступил на физико-математический факультет Петербургского университета, где его учителями были Д. И. Менделеев, И. М. Сеченов, А. Н. Бекетов, В. В. Докучаев.

В 1885 г. В. И. Вернадский окончил университет и поступил на должность хранителя минералогического кабинета университета. Спустя два года он сдает магистерские экзамены и уезжает за границу, где в течение двух лет работает в химических и кристаллографических лабораториях Германии, Франции, Англии,

участвует в Лондонском геологическом конгрессе. Его избирают членом-корреспондентом Британской ассоциации наук.

Вернувшись в Россию, В. И. Вернадский получает в 1890 г. кафедру минералогии в Московском университете, защищает в 1891 г. магистерскую, а в 1897 г. докторскую диссертации. В 1898 г. становится экстраординарным, а в 1902 г. – ординарным профессором Московского университета. В 1906 г. его избирают членом-корреспондентом Российской академии наук (академиком он станет шесть лет спустя) и назначают заведующим Минералогическим музеем академии. 29 декабря 1910 г. на годичном собрании Академии наук Вернадский делает доклад «Задачи дня в области радия», положивший начало исследованию в нашей стране радиоактивности и поиску минералов радия и урана.

В. И. Вернадский не стоял в стороне от демократических процессов, происходивших в нашей стране. В 1890 г. он примкнул к левому крылу земского движения, принимая участие в разработке общеземской культурной программы, являлся организатором нелегальных земских совещаний. А в марте 1894 г. он предоставил свою квартиру для проведения Второго земского съезда. В 1905 г. Вернадский становится одним из организаторов Академического союза, боровшегося за демократизацию высшей школы. В 1903 г. за границей он принимает участие в заседаниях «Союза освобождения» – нелегальной организации либеральной интеллигенции, борющейся за установление в России конституционного режима. На основе «Союза освобождения» позднее была создана кадетская партия, в которой Вернадский состоял с 1905 по 1918 г., причем все это время являлся членом ее Центрального комитета. Кроме того, в 1906 г. его избрали в Государственный совет от Академии наук и университетов. Вернадский был одним из наиболее активных участников комиссии, выступавшей против правительственного террора и применения смертной казни. Членом Государственного совета ученый пробыл недолго, выйдя из него в знак протеста против разгона I Государственной думы. В 1917 г., с июля по ноябрь, Вернадский был заместителем министра народного просвещения Временного правительства и возглавлял образованные при министерстве комиссии по ученым учреждениям, по реформе высших учебных заведений.

В. И. Вернадский был инициатором многих начинаний Академии наук. В частности, в январе 1915 г. он совместно с академиком Н. С. Курнаковым, Л. П. Карпинским и другими заявил о необходимости образования при Академии наук постоянной комиссии для исследования естественных производительных сил Российской империи и, когда такая комиссия была создана, возглавил ее.

После Октябрьской революции, опасаясь ареста как член Временного правительства и ЦК партии кадетов, В. И. Вернадский вместе с семьей уезжает в Полтаву. В 1918 г. ученый переезжает в Киев, где становится председателем комиссии по выработке законопроекта об основании на Украине Академии наук, а после ее создания становится ее первым президентом. Оказавшись по делам академии в 1919 г. в Новороссийске, Вернадский попадает в зону боевых действий Гражданской войны. Только в 1920 г. ему удается перебраться в Ялту. Отсюда ученый обращается в Британскую ассоциацию содействия развитию наук с просьбой предоставить ему возможность работать в Англии. Такое разрешение было получено, но в октябре 1920 г. Вернадского избирают сначала профессором, а затем ректором Таврического (Симферопольского) университета, и он остается в России.

В 1921 г. Вернадский переезжает в Москву и включается в работу Академии наук, занимая должность директора геологического и минералогического музеев, заведует также минералогической и радиевой лабораториями. В том же году по его представлению в Петрограде открывается Радиевый институт и он становится его директором.

В 1922–1926 гг. Вернадский живет за границей: читает лекции в Карловом университете в Праге и в Сорбонне, там же пишет и публикует ряд работ, в том числе такие, как «Геохимия» и «Об автотрофности человека», принесшие ему большую известность. Его избирают членом Югославской и Чешской академий наук, Немецкого и Бельгийского минералогических обществ, а позже – Индийского общества биологической химии и ряда других обществ.

По возвращении в Ленинград В. И. Вернадский продолжает руководить Радиевым институтом, а также созданной при его участии Комиссией Академии наук по истории знаний. В 1927–1928 гг. он вновь едет в заграничную командировку в Германию,

Францию, Голландию, Чехословакию, где читает лекции и знакомится с работой радиевых лабораторий.

После начала Великой Отечественной войны В. И. Вернадский переезжает в Боровое (Казахстан), где продолжает интенсивно работать. Здесь были написаны его последняя книга «Химическое строение биосферы Земли и ее окружение» и последняя статья «О ноосфере». В 1944 г. ученый возвращается в Москву и пишет несколько докладов. В декабре 1944 г. он перенес воспалительное заболевание, закончившееся инсультом. Скончался В. И. Вернадский 6 января 1945 г. Похоронен на Новодевичьем кладбище.

В. И. Вернадский занимает одно из ведущих мест в отечественной и мировой науке XX в. Обладая исключительно широким диапазоном интересов, глубокой интуицией и даром предвидения путей развития научной мысли, он заложил основы целого комплекса новых научных проблем и направлений.

В историю философской мысли он также внес значительный вклад, став одним из пророков нового, планетарного мышления. Его учение о биосфере и ноосфере прочно вошло в научный и философский оборот, определив блок перспективных философских проблем, называемых сейчас «глобальными проблемами современности».

Научное и философское наследие В. И. Вернадского продолжает традиции «русского космизма», уходит своими корнями в интуиции русской философии, связано с ними, развивает наиболее плодотворные идеи русской философии. Для историка философии в связи с этим возникают некоторые проблемы, две из них наиболее важны. Это отношение Вернадского как ученого-естествоиспытателя к религии и философии вообще и к марксистской философии в частности, а также его отношение к восточной мудрости.

Отношение к религии у Вернадского было двойственным. Отвергая всякие сверхъестественные силы в природе, резко противопоставляя научное познание религиозному, отбрасывая все формы существующих религий, постоянно подчеркивая реакционную роль религии по отношению к науке и социальной жизни, он еще в юности освободился от веры в Бога и личное бессмертие. Позже исследователь писал: «Уже давно, особенно после моего охвата жизни как планетного космического явления и создания понятия

живого вещества, т. е. после 1916 г., для меня вопрос о личном бессмертии как вопрос научный отпал» (Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М., 1981. С. 349). Вернадский, однако, считал, что религия имеет непреходящее значение, являясь атрибутивной формой человеческого духа. Подчеркивая эмоционально-нравственную роль религии, он полагал, что на ее основе можно построить научную этику. В его представлении религия – как интуиция, эмоциональные переживания, составляющие важнейшие элементы религиозного отношения человека к миру, мистика и непознанное человеком – существует вечно и будет существовать.

Несмотря на подобное понимание религии, ученому удалось найти такие формы мировосприятия, которые не нуждались в идее Бога, первоотлчка и тому подобных гипотезах.

Свое отношение к философии В. И. Вернадский сформулировал уже в начале научной деятельности. В письме к жене от 20 августа 1902 г. он писал: «Я смотрю на значение философии в развитии знания совсем иначе, чем большинство натуралистов, и придаю ей огромное, плодотворное значение. Мне кажется, это стороны одного и того же процесса – стороны совершенно неизбежные и неотделимые. Они отделяются только в нашем уме. Если бы одна из них заглохла, прекратился бы живой рост и другой. Развитие научной мысли никогда не идет дедукцией или индукцией – оно должно иметь свои корни в другой, более полной поэзии и фантазии области: это или область жизни, или область искусства, или область, не связанная с точной дедукцией или индукцией – рационалистическими процессами, – область философии. Философия всегда заключает зародыши, иногда даже предвосхищает целые области будущего развития науки, и только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схематических построений науки. В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного мышления» (Прометей. М., 1988. Т. 15. С. 104).

Ученый понимал, что философия и наука – это разные, хотя и связанные воедино стороны человеческого познания, духовной жизни человечества. Философия утверждает примат человеческого разума, она «строит свои искания прежде всего на строго

проверенном до конца анализе мыслящего аппарата разума. Она имеет дело с понятиями, таким сложным и разнообразным путем полученными, и только с ними. Анализ и синтез понятий являются существом философской мысли. Философия всегда рационалистична, даже если она связана с мистикой. Она строится на самонаблюдении мыслящего человека, на ином ее (мысли) понятии, на достижениях здравого смысла, на переживании жизни личной и социальной, на построениях религиозного и художественного творчества, на интуиции отдельных личностей и мистическом чувстве связи с окружающим, с целым и, наконец, все в большей степени на научных гипотезах и теориях, на научных экспериментах, обобщениях и фактах, на математических и космогонических построениях» (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 301–302).

Развитие знания о мире подводит человека к тому, что все большее значение для него приобретает не философия, а наука. Вернадский считает, что единой философии нет, а наука едина. В «истории философии наблюдается явление, невозможное для научной мысли в наше время: наука одна для всего человечества, философий, по существу, несколько» (Там же. С. 87). В «Записке о выборе члена академии по отделу философских наук» (1928) он специально останавливается на этих размышлениях: «Между научной и философской мыслью есть основные различия. Наука одна и едина. Ее установления в конечном своем развитии общеобязательны. Есть в конце концов одна ботаника, одна зоология, одна геометрия... Вся история науки явно указывает на это единство науки для всего человечества. Научные факты и научные эмпирические обобщения обязательны и для всякого ученого, и для всякого философа; они, и только они одни являются основой науки. Даже в идеальных построениях математики связь с научными основаниями знания не может быть прервана. В этом ее сила и ее значение».

И далее: «В резком отличии от науки, общеобязательности достижений нет в философии. Не только не было эпохи в истории человеческой мысли, когда бы в ней существовала одна единая философия, подобно тому, как все время существовала единая наука в указанных выше пределах. Но едва ли само, столь глубоко проникающее философию вековое ее стремление к достижению

единства – к общеобязательной для всех философских систем и представлений единой базе – не является утопией, которая не достигалась и не может быть никогда достигнута.

Во всяком случае, ее никогда не было. Не было даже в эпоху господства западноевропейской схоластики, как это одно время думали. Ее нет и в настоящее время.

Всегда одновременно существовали и существуют с одинаковым правом и успехом нередко самые противоположные философские системы и построения. Различны коренным образом и проблемы философской мысли. Философская мысль может существовать лишь в многообразии своих проявлений, и сложным путем в этом многообразии идет ее эволюция.

В науке база едина, и ее эволюция идет иным путем.

Это различие бросается в глаза при изучении истории философии и истории научного знания за последние 2000 лет. Медленны и немногочисленны достижения философии. Живы системы отдаленной древности. Коренным образом изменилась за это время наука. Не осталось камня на камне.

Это различие не случайно. Оно коренится в глубоком отличии друг от друга этих двух духовных проявлений человечества» (*Вернадский В. И.* Записка о выборе члена академии по отделу философских наук // *Коммунист.* 1988. № 18. С. 68–69).

Впереди дальнейшее развитие науки и философии, причем, по мысли ученого, наука XX в., развивающаяся интенсивнее по сравнению с философией, сможет не только объяснить единство человека и Космоса, но и осуществить его.

Вместе с тем Вернадский достаточно хорошо представлял опасность сциентизма и позитивизма, постепенно приобретающих в XX в. силу. Он писал: «Иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения и даже созидательная живительная роль философии для человечества кончена и в будущем должна быть заменена наукой. Но такое само представляет не что иное, как отголосок одной из философских схем и едва ли может выдержать научной проверки... Мы не наблюдаем в истории человечества науки без философии, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции... входят как всепроникающий в науку элемент во все времена ее существования. Только в абстракции и в во-

ображении... наука... может развиваться без участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить о замене философии наукой, или наоборот, можно только в научной абстракции» (*Вернадский В. И. О научном мировоззрении // Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 51*). Ученый считал, что философия есть постоянная и непреходящая форма человеческого духа, функции и задачи которой не может заменить ни одна из наук или форм общественного сознания.

Центральной философской интуицией В. И. Вернадского были размышления о жизни и человечестве, важнейшим итогом которых стало учение о биосфере и ноосфере. Свои работы о живом веществе, о космическом значении жизни ученый начал создавать в 1916 г. Подытоживая первые шаги в этой новой для него области знания спустя четыре года, он писал: «Я ясно стал сознавать, что мне суждено сказать человечеству новое в том учении о живом веществе, которое я создаю, и что есть мое признание, моя обязанность, положенная на меня, которую я должен проводить в жизнь, – как пророк, чувствующий внутри себя голос, призывающий его к деятельности».

Основные принципы учения о жизни, о биосфере В. И. Вернадский изложил в многочисленных статьях, книге «Биосфера» (1926), издававшейся неоднократно, в том числе и за рубежом, и в посмертно опубликованной работе «Химический состав биосферы Земли и ее окружения» (1965).

Выход ученого на проблемы биосферы обусловлен его глубоким анализом двусторонней взаимосвязи живого вещества и среды с применением к этому анализу данных биологии, химии, геологии. Один из важнейших выводов этого анализа заключается в том, что «между косной безжизненной частью и живыми веществами, ее населяющими, идет непрерывный материальный и энергетический обмен, материально выражающийся в движении атомов, вызванный живым веществом» (*Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1970. Кн. 2. С. 12*). Этот вывод разрушал господствовавшие в биологии представления морфологического направления об исключительном влиянии среды на организм, без учета обратного влияния организма на среду. Саму биосферу В. И. Вернадский определил в ранних

своих работах как область Земли, охваченную жизнью, но потом отказался от этого определения, полагая, что понятие «жизнь» может пониматься в разных аспектах. Он вводит в науку интегральное понятие «живое вещество» и область существования на Земле этого «живого вещества» называет биосферой.

Термин «биосфера» был введен в оборот в 1804 г. Ламарком для обозначения совокупности живых организмов, населяющих земной шар. Русский ученый расширил объем этого понятия. Совокупность земных живых организмов он стал называть живым веществом, а биосферой – ту среду, в которой оно находится: Мировой океан, нижнюю часть атмосферы и литосферу – верхнюю часть земной коры. Биосфера, таким образом, это наружная оболочка Земли, которая пронизана жизнью, сформирована ею. Развитие биосферы определяется постоянным воздействием солнечной энергии.

Между косной, безжизненной частью Земли и ее живым веществом происходит постоянный материальный и энергетический обмен, выражающийся в движении атомов. Важно подчеркнуть, что уже в начале своего труда «Биосфера» Вернадский определяет биосферу и как космическое явление: «Своеобразным, единственным в своем роде, отличным и неповторяемым в других небесных телах представляется нам лик Земли – ее изображение в космосе, вырисовывающееся извне, со стороны, из дали бесконечных небесных пространств. В лице Земли выявляется поверхность нашей планеты, ее биосфера, ее наружная область, отграничивающая ее от космической Среды». Биосферу пронизывает и в какой-то степени создает биогенный ток атомов, переносящий энергию. В этом процессе и проявляется планетное, космическое значение живого вещества как единственной земной оболочки, которая через воздействие космических излучений, и прежде всего солнечных, поддерживает свое существование, то есть динамическое равновесие и организованность.

Биосферой Вернадский называет также собственно геологическую оболочку Земли, где происходит преобразование облика планеты благодаря деятельности живого вещества, биогеохимическому круговороту вещества и энергии, где возникает иерархическая система ценностных саморазвивающихся комплексов – почвы,

биогеоценозы, ландшафты, природные зоны, являющиеся необходимыми природными предпосылками самых разных сторон жизни общества – материальной, научной, культурной.

Одновременно с разработкой учения о биосфере ученый вводит понятие человечества как особой области живого вещества. Эмпирических обобщений данных о природной среде, в которой осуществляется жизнедеятельность человека, до Вернадского было сделано немало, но только он подошел к ней как к природному явлению, имеющему свою историю.

Сначала В. И. Вернадский человеческую деятельность по отношению к биосфере рассматривал как процесс наложения, чуждый биосфере по своей сути. Такое понимание обуславливалось техногенным характером человеческой деятельности, нарушающей естественно-исторические процессы в природе. Однако более тщательная проработка проблемы привела ученого к выводу, что в эволюцию живого вещества должно быть включено и появление человека, его влияние на окружающую среду с ее последующим изменением, появление научной мысли как планетного явления и коллективного труда объединенного человечества, направленного на удовлетворение многочисленных потребностей людей. Размышляет он следующим образом: «В биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе. Эта сила, по-видимому, не есть проявление энергии или новых особенных ее форм. Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно и должно, следовательно, иметь отражение в бытии самой планеты. Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного» (*Вернадский В. И. Биогеохимические очерки. М., 1940. С. 47*).

Единство человечества и биосферы является центральной темой учения Вернадского о ноосфере. В основе этого учения лежит утверждение, что человек не изолирован от природы, а живет внутри нее, являясь ее частью. Вернадский как ученый-биохимик показал, что существование человека и природы функционально неразрывно. Природа оказывает влияние на человека, но и человек оказывает влияние на природу. Эта взаимосвязь и взаимообуслов-

ленность в XX в. обострилась, приобретает глобальные масштабы. Ученый пишет: «Мы все больше и ярче видим в действии окружающие нас геологические силы. Это совпало, едва ли случайно, с проникновением в научное сознание убеждения о геологическом значении *Homo sapiens*, с выявлением нового состояния биосферы – ноосферы – и является одной из форм ее выражения. Оно связано, конечно, прежде всего с уточнением естественной научной работы и мысли в пределах биосферы, где живое вещество играет основную роль» (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 26). Таким образом, напрашивается вывод, что геологической силой является не *Homo sapiens*, а его разум, научная мысль человечества. «Мы как раз переживаем ее яркое вхождение в геологическую историю планеты. В последние тысячелетия наблюдается интенсивный рост влияния одного видového живого вещества – цивилизованного вещества – на изменение биосферы. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – в ноосферу» (Там же. С. 27).

Идеи ноосферы ученый сформулировал в статье «Несколько слов о ноосфере» незадолго до смерти. Свою детальную разработку они получили в работе «Научная мысль как планетное явление». По мысли Вернадского, ноосфера представляет собой такой этап развития биосферы, при котором «проявляется как мощная все растущая геологическая сила роль человеческого разума (сознания) и направленного им человеческого труда» (Труды БИОГЕЛГЕОХИ АН СССР. 1980. Т. 16. С. 218).

Итак, биосфера, считает Вернадский, это единая, не имеющая границ природная основа человеческой цивилизации. Биосфера и цивилизация представляют собой единый и неуничтожимый естественно-исторический процесс: «Цивилизация культурного человечества, поскольку она является формой организации новой геологической силы, создающейся в биосфере, не может прерваться или уничтожиться, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее геологически, сложившейся организованности биосферы. Образую ноосферу, она всеми корнями связывается с этой земной оболочкой, чего раньше в истории человечества в сколько-нибудь сравнительной мере не было» (Там же. С. 46). Цивилизация образует ноосферу Земли, являясь новой

геологической и, следовательно, природной силой биосферы. Биосфера же, о чем было сказано выше, является также особым космическим явлением, планетарно-космической мерой выражения разума человечества, его связи со всем живым, с Космосом. Вернадский выдвинул идею научной мысли как планетарного явления, в основу которой положено представление о разуме как закономерном явлении Космоса. Человечество является единым целым, призванным действовать и мыслить в общепланетарном масштабе.

Это единство человечества – основная предпосылка ноосферы. Ученый пишет: «Событие, совершившееся в Индии или Австралии, может резко и глубоко отразиться в Европе или Америке и произвести там следствие неисчислимого для человеческой истории значения. И, может быть, главное – материальная, реально непрерывная связанность человечества, его культуры – неуклонно и быстро углубляется и усиливается. Общение становится все интенсивнее, разнообразнее, постояннее» (*Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Кн. 2. С. 63*). Человечество должно беречь не только себя, но и биосферу – свой дом. Особая ответственность лежит на ученых. Они «не должны закрывать глаза на возможные последствия их научной работы, научного прогресса. Они должны связать свою работу с лучшей организацией всего человечества» (*Вернадский В. И. Очерки и речи. Пг., 1922. Вып. 1. С. 11*). Обращает на себя внимание оптимизм ученого, который считал, что человек – не случайное, независимое от биосферы свободно действующее природное явление, а неизбежное проявление закономерного, длиною в миллиарды лет природного процесса. Поэтому неглубоки утверждения о «крушении цивилизации, самоистреблении человечества» и т. п. «Научное знание, – пишет Вернадский, – проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является» (Там же. С. 28).

В. И. Вернадский основными чертами ноосферы считает единство человека и биосферы, объединение людей под знаком равенства, независимости и демократии, гуманизацию социальных процессов, рост научного знания, планомерность и рациональность управления социоприродными процессами. Такое понимание ноосферы в последние десятилетия все больше внедряется

в сознание людей, которые начинают осознавать, что они являются жителями планеты и должны мыслить планетарно, а не личностно. Люди в настоящее время все чаще увязывают события, происходящие на планете, в единое целое. «Увеличение вселенскости, спаянности всех человеческих обществ непрерывно растет и становится заметным в немногие годы чуть не ежегодно» (*Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. С. 99).

Учение о биосфере и ноосфере Вернадского внесло свой вклад в методологию анализа общенаучной картины мира, глобальных проблем. Ученый сформулировал биогеохимический принцип, связавший природу и человека, который является теоретическим основанием интеграции частных естественно-научных картин мира. Вернадскому вообще был свойствен синтез идей, особое внимание к интеграционным процессам в науке, что нашло свое отражение в «синтезированных» науках, чье развитие связано с его именем: геохимии, биогеохимии, радиогеологии и др. Через идею единства человечества и его связи с Космосом В. И. Вернадский пришел к пониманию планетарного или даже космического характера научной мысли человечества. Он писал: «Мы находимся в условиях единого исторического процесса, охватившего всю биосферу планеты... материальная, реально непрерывная связанность человечества, его культуры – неуклонно и быстро углубляется и усиливается... Научная мысль и та же научная методика, единые для всех, сейчас охватили все человечество, распространились по всей биосфере, превращают ее в ноосферу» (Там же. С. 88). Геологический всеохватный характер науки проявился не вдруг, он имеет свои основания в темпе ее развития, в площади, ею захваченной (а это вся планета), в глубине затрагиваемых проблем, в мощности изменений, определяемых научными открытиями (См.: Там же. С. 72).

Не менее значительна и другая характеристика планетарной научной мысли человечества. Она должна вобрать в себя все разнообразие познавательных устремлений человека – не только его достижения в науке, но и в философии, искусстве, а также обыденный и религиозный опыт. В лучших традициях русской философии Вернадский утверждал необходимость союза истины, справедливости и красоты. В незавершенном наброске статьи «Научное мировоззрение и философия», относящемся к 30-м гг., ученый

развивает эту тему, подчеркивая, что «философская мысль и религиозное творчество, общественная жизнь и создания искусства теснейшими и неразрывнейшими узами связаны с научным мировоззрением» (Прометей. Т. 15. С. 295). Работы самого ученого как раз и являют собой пример планетарного мышления.

СОЧ.: Биосфера и Ноосфера. М., 2008; Научная мысль как планетарное явление. М., 1991; Философские мысли натуралиста. М., 1988.

ЛИТ.: Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993; Яншина Ф. Т. Эволюция взглядов В. И. Вернадского на биосферу и развитие учения о ноосфере. М., 1996; В. И. Вернадский: pro et contra. СПб., 2000.

ГАЛИЧ **Александр Иванович**

Александр Иванович Галич родился 4 июля 1783 г. в г. Трубчевске Орловской губернии в семье дьячка. С 1793 по 1803 г. обучался в Севской духовной семинарии, где ему дали фамилию деда – Никифоров. По окончании семинарии был направлен в Петербургскую учительскую семинарию, преобразованную вскоре в Педагогический институт. Великолепное знание языков и философской литературы выделяли Галича (в институте он окончательно сменил свою фамилию) среди других студентов. В 1808 г. он в числе двенадцати выпускников был послан в Германию для приготовления к профессорскому званию. В течение двух лет Галич слушает философские лекции в Гельштедте у профессора Г. Э. Шульце.

А затем, согласно имеющейся у него инструкции, переезжает в Геттинген, где слушает лекции по философии права у Гуго, а собственно философию у Бутервека, читает в оригинале все вышедшие к тому времени книги Канта, Фихте, Шеллинга. По некоторым сведениям, после обучения он в течение года путешествует по Европе, посещая города Германии, Австрии, Франции.

По возвращении из научной командировки Галич подвергся экзамену по широкому кругу философских дисциплин, «идеальной и естественной философии, философии прав, истории философии, истории человечества и всеобщем органе наук». А перед экзаменом он написал специальную философскую работу, получившую положительный отзыв Д. Велланского. Наконец, для экзаменационной комиссии Галич написал диссертацию в виде «Письма к Агатону», в которой раскрыл пути философского познания, делая при этом обширные историко-философские экскурсы с древности до настоящего времени. Комиссия, в которую выходили многие известные петербургские профессора – Я. К. Кайданов, К. Ф. Герман и др., диссертацию одобрила, но печатать не рекомендовала «по множеству новых умозрений».

После испытания Галич получил должность адъюнкт-профессора и приступил к чтению лекций по логике, метафизике, психологии, этике, а позже и истории философии. В 1814–1815 гг. он преподает латинский язык и российскую словесность в Царско-сельском лицее. Лицеисты любили его, а А. С. Пушкин посвятил ему два послания: «К Галичу», «Где ты, ленивец мой?» (См.: *Емельянов Б. В.* Учителя Пушкина А. И. Галич и А. П. Куницын // *Гуманитарный вектор.* 1999. № 1. С. 5).

После того как Главный педагогический институт был преобразован в университет, Галич становится его профессором и читает, как и прежде, все философские дисциплины, преподает также философию в Петербургском благородном пансионе и русский язык в Немецкой школе св. Петра. В эти годы Галич издает двухтомную «Историю философских систем» (1818–1819), во второй книге он опубликовал «Опыт философского словаря» с 217 терминами.

В 1821 г. возникло Дело о вредном преподавании, инспирированное известным гасителем просвещения Д. П. Руничем. Галич

пострадал больше всех: его обвинили в «безбожном и вредном преподавании», отстранили от преподавания, но оставили при университете с сохранением жалованья и казенной квартиры. Для Галича начались трудные годы: он много пишет, на дому читает желающим платные философские лекции. Именно в эти годы он издает свои основные книги: «Опыт науки изящного» (1825), «Черты умозрительной философии» (1829), «Герлаха наука нравов, или Философические наставления в добродетели» (1833), «Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий» (1834).

В 1837 г. Галича окончательно уволили из университета, лишив жалования и пенсии. Только через год его ученикам удалось найти для опального профессора место переводчика в Министерстве государственных имуществ, а затем начальника архива при провиантском департаменте.

В 1840 г. Галича постиг новый удар: в пожаре сгорела его большая библиотека, а главное – подготовленные к печати рукописи, среди которых две были результатом многолетнего труда: «Философская история человечества» и «Наука общих нравов». Друзья помогли ему деньгами, а Н. И. Греч предоставил квартиру.

Галич до последних дней не прекращал работать. Последней его работой стал «Лексикон философских терминов» (СПб., 1845. Вып. 1). Скончался А. И. Галич от холеры 9 сентября 1848 г.

На становление Галича-философа определяющее влияние оказала философия Шеллинга, которая для него «не есть только отвлеченная, мертвая, определенная для одних кабинетов, но светская и житейская, проводящая истинный опыт в связь с различным видением, которая посему многообразнее и живее других новейших систем» (*Галич А. И. История философских систем.* СПб., 1819. Кн. 2. С. 297). Как объективный идеалист, Галич основой мира, его сущностью признает бесконечное «вечное самопоставление в истинном бытии», являющееся основой «единства основания и сущности» мира (См.: *Галич А. И. Картина человека.* СПб., 1834. С. 65). Его привлекает диалектика философии тождества Шеллинга, поскольку «сия философия выставляет не только верное начало, но и такую же верную методу – соединяющую разнообразные противоположности в яв-

лениях» (*Галич А. И.* История философских систем. СПб., 1819. Кн. 2. С. 269). Поэтому для объяснения явлений мира и познания Галич еще в первых своих работах применяет шеллингианский комплекс диалектических идей тождества, единства, «индифференциации» (безразличия) и различения. Целостность бытия, его единство, как вечно развивающегося и противоречивого, выражается в абсолютном. Абсолютное понимается тройко: 1) как «безусловное бытие вещественного рода», т. е. материальная основа мира; 2) как «безусловное бытие», которое «есть духовное», т. е. духовная основа мира; 3) как «ни чисто вещественное, ни чисто духовное; в нем вещественное и духовное начало от века необходимо соединены», как «безусловное единство с двойственностью» (*Галич А. И.* Картина человека. С. 4). Как философ-идеалист и диалектик он считает, что единство материального и духовного изначально и должно привести к Богу как первооснове и первотолчку этого единства. Но в любом случае природа вторична, она «второобраз» духовного, т. е. воплощение, отражение творческого активного духовного начала. Природа, кроме того, находится в постоянном «возбуждении», т. е. в движении и развитии от низших ступеней к высшим. Точно так же развивается и чувственность, по мере того как «совершенствуется организм» человека: «из сферы простого чувства» она поднимается до осознания «самостоятельного достоинства Я», «самопознания» себя как «личности» (Там же. С. 245–251).

С чувственностью связано «мысление», приводящее чувства и воображение «в порядок по собственным своим правилам»: «чувства верно передают нам временные явления... и разум есть не менее надежный руководитель в отыскании сущности вещей, и поелику та и другая сила для полного познания последних необходима, то они имеют и равно высокую цену» (*Галич А. И.* Картина человека. С. 192–193). При этом Галич подчеркивает деятельную сторону процесса познания, связывая теорию с практикой.

Диалектический взгляд на мир и познание позволяет Галичу утверждать равновозможности двух философских наук – трансцендентального идеализма и натурфилософии как способов теоретического освоения единого в его различиях. В своей диссертации

он пишет: «Два пункта определяют всегда твое движение – натура и дух, и ты носишься необходимо между реализмом и идеализмом. Все сии измы, конечно, истинны, потому что каждый содержит возможный какой-нибудь способ рассматривания мира, но и вместе ложны, потому что берут одну только какую-нибудь сторону, тогда как во вселенной все стороны имеют равное достоинство и значение» (цит. по: *Каменский З. А. А. И. Галич. М., 1995. С. 27*). Идеализм как философия включает логику, психологию, метафизику, этику, государственную науку, педагогику и историю философии, а реализм объемлет физику всеобщую, растительную и животную, а также человеческую жизнь. Кроме того, как бы отдельно существует «философия религии» и «математическая философия», названная им «органом наук (зрелой методой)». Исходя из такого деления, Галич выстраивает четвероякую структуру мира и соответственно философии: Бог, дух, природа и «зрелая метода», т. е. методология. Таким образом «философия объемлет ценность познаваемых вещей вообще» (Там же. С. 29).

Что же касается человека, то его «душевная сфера», по Галичу, состоит из трех отделений: «смысла», выражающего «наружную», объективную сферу деятельности; «разума», выражающего «внутреннюю», субъективную сторону деятельности, и «ума», выражающего цельность этой «душевной» сферы.

В отличие от профессоров-шеллингианцев Велланского и Павлова Галич свои философские представления развивает в рамках диалектического идеализма, выявляя диалектику развития «самопоставления» философии и ее истории, логики, эстетики.

Эстетике Галич посвятил одну из лучших своих книг «Опыт науки изящного» (СПб., 1825), которая считалась первым систематическим изложением романтической эстетики. Книга состоит из двух частей: «Науки изящного, часть общая, или чистая, содержащая в себе теорию изящного» и «Науки изящного, часть прикладная, или особенная, содержащая в себе теорию изящных искусств». Первая часть посвящена собственно эстетике, вторая – проблемам искусствознания и отдельным видам искусства. Эстетику Галич определяет как «философию изящного». О ее задачах во «вступлении» он пишет следующим образом: «Пояснить общие условия и законы, по коим изящное, существуя в ряду прочих

предметов окружающего нас мира, занимает место и между явлениями человеческого сознания, то есть в порядке наших мыслей и чувствований, есть задача науки изящного» (*Галич А. И. Опыт науки изящного // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: в 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 209*).

Одна из главных проблем, которые Галич решает в «Опыте», – диалектическая связь искусства и природы. На многих страницах книги автор утверждает эту связь. Будучи идеалистом, он искусство по отношению к природе считает первичным, его сущность «состоит во владычестве духа над природой, преобразении ее по своим видам и потребностям». И вместе с тем, хотя изящное возвышается «над обыкновенною, действительною природою», оно «отнюдь не выходит из круга естественного. Ибо природу составляют не одни явления, но еще законы и самообразы, кои, будучи по себе только возможны, приводятся в действительное бытие воображением» (*Галич А. И. Опыт науки изящного. С. 217*).

Галич указал на большое значение идеи (первообраза, самообраза). Размышляя о ней, он пишет: «...идея духовно-нравственных вещей есть достояние разума, который обрабатывает оную идею в мысленном представлении; идея же изящного принадлежит фантазии, которая, заимствуя представления свои от разума, облекает оные в форму, подлежащую созерцанию. Сей соответственно идее составляемый образ вещи есть ее первообраз (самообраз), идеал, видение... Все изящное есть идеальное, образцовое, то есть такое, в котором устраняются случайные черты, временные и местные ограничения, а удерживается только существенный характер целого рода или класса» (Там же. С. 216–217).

Наконец, составными частями изящного Галич определяет «истинное, доброе и приятное», которые проявляются в виде трех видов красоты: «красоты умозрительной» (или «высокой»), «красоты нравственной» (или «доблестной») и «красоты чувственной» (или «прелестной»). Противоположностью прекрасного он считает «дурное» (Там же. С. 220–221).

Многие философские идеи Галича в концентрированном виде сформулированы им в книге «Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех об-

разованных сословий» (СПб., 1834). Именно здесь он выражает свое представление о сущности и существовании человека, определяет основные мировоззренческие проблемы, поскольку «все радиусы, все крайние точки огромного круга, который мы называем Мирозданием, находят в его природе сборное место» (Галич А. Картина человека. С. 2).

Историко-философский анализ решения проблем «человекознания» убеждает философа, что его европейские варианты «односторонни», «но вместе с тем они указывают нам и на первоначальный источник Человековедения, – на жизнь, которая при всем многообразии форм, остается сама себе равною, нераздельною, – на жизнь, которая... должна схватывать, или обнимать мыслью порядок, закон и дух временных движений» (Там же. С. 35).

Идею комплексного изучения природно-духовной природы человека Галич мотивирует теософски: человек состоит из «первоначального», вложенного Богом, это и есть «сущность», «идея человека»; и «производного», т. е. телесного, природного. Поэтому «наука не вправе разлучать то, что Бог сочетал» (Галич А. Картина человека. С. 4).

Итак, сущность человека по Галичу – это «божественная, единая, простая, невещественная, бессмертная душа» (Там же. С. 67). Но поскольку человек – природное существо, «телесное его существование, находясь в гармонии с общей природой, состоит с нею в противоположении, потому что должно в ней и по его же уставам выдерживать в борении с нею существа особенного» (Там же. С. 48). Эта особенность человека состоит в его сознательном воздействии на природу в своей практической деятельности: «Я знаю, что и живу, не иначе как обнаруживая свою деятельность (хотя бы то было и по поводу внешних раздражений), не иначе как проявляя свою жизнь для себя и для других, не иначе как выводя на позорище временные, отдельные порождения внутреннего моего средобежного могущества, которое везде и остается основанием последних составляющих совокупность или сумму моего бытия исторического... В практике мы действительно и существуем, и знаем про себя лишь столько, сколько удастся нам высказывать свои силы, высказать то, что мы есть и чем бы могли быть» (Там же. С. 37).

Помимо «особенности» человека как существа природного у Галича есть вторая сущностная характеристика человека – его социальность. Человек может проявлять себя не иначе как в общезитии, он «то, что мы делаем из себя в истории или позволяет из себя делать влиянием общезития, к которому призваны» (Там же. С. 4). Равноправие и «однородность» людей от природы делают возможным, по Галичу, достижение некоего гармонического соответствия природного и общественного начал. Правда, такого соответствия в наличии пока нет: «Жизнь человеческая и сама по себе, и в своих отношениях рассматриваемая находится в таком состоянии, которое не соразмерно ее сущности, ее врожденным потребностям и стремлениям, следственно, в состоянии, которому бы быть надлежало» (Там же. С. 61). Естественно, «историческая жизнь» человека, его деятельность должны быть направлены на устранение этого несоответствия.

Но прежде чем наметить пути его устранения, философ исследует причины нарушения «гармонии» и приходит к выводу, что они коренятся в различии интересов и стремлений людей и в конечном итоге в «эгоизме» человека. А для того чтобы его искоренить, человек как разумное существо должен развиваться, воспитываться так, чтобы его интересы не противоречили интересам других людей, а в обществе бы было «единодушие». Другими словами, нужно, чтобы человек был «во внутреннем своем быте все согласнее с самим собою» и тем самым содействовал «постепенному шествию к цели» общества – «соразмерному благоустройству жизни» (Галич А. Картина человека. С. 62).

СОЧ.: Опыт науки изящного. СПб., 1825; Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834; Опыт философского словаря. СПб., 2008.

ЛИТ.: *Никитенко А. В.* Александр Иванович Галич. СПб., 1869; *Каменский З. А.* А. И. Галич. М., 1995.



ГЕРЦЕН Александр Иванович

Александр Иванович Герцен родился в Москве 25 марта 1812 г.

Первоначальное образование, полученное от домашних учителей и гувернеров, было весьма разносторонним. Он был знаком с произведениями русских и западноевропейских писателей (Жуковского, Пушкина, Рылеева, Вольтера, Гёте и др.), с работами известных естествоиспытателей Кювье, Сент-Илера.

Сильное влияние на формирование мировоззрения молодого Герцена имели декабристы. «Рассказы о возмущении, о суде, ужас в Москве сильно поразили меня, мне открывался новый мир, который становился больше и больше средоточием всего нравственного существования моего; не знаю, как это сделалось, но, мало понимая или очень смутно, в чем дело, я чувствовал, что я не с той стороны, с которой картечь и победы, тюрьмы и цепи... Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребячий сон моей души», – писал позже Герцен (*Герцен А. И. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 61*). Со своим другом Н. П. Огаревым он поклялся отомстить за казненных и сосланных борцов, поднявшихся на борьбу против самодержавия.

В 1829 г. Герцен поступает на физико-математический факультет Московского университета. «Я избрал физико-математический факультет потому, что в нем уже преподавались естественные науки, а к ним именно в это время развилась у меня сильная страсть» (Там же. С. 109). В 1833 г. с серебряной медалью он оканчивает университет. Студенческие годы Герцена отмечены интенсивными занятиями естественными науками, увлечением философией. Он пишет ряд работ «О месте человека в природе» (1832), «Анали-

тическое изложение солнечной системы Коперника» (1833), в которых пытается найти единственно правильный метод для естественных наук. А для этого, как он считает, необходимо преодолеть разрыв между эмпиризмом и рационализмом.

Интересуют его и социально-политические учения. Особенно те, в которых утверждается «ненависть к всякому насилию, к всякому правительственному произволу». Неудивительно, что, как вспоминает позже Герцен, «сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно остался в существенном» (*Герцен А. И.* Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 162). Студенческому кружку, который он организовал вместе с Огаревым, Герцен придавал большое значение: «Мы были уверены, что из этой аудитории выйдет та фаланга, которая пойдет вслед за Пестелем и Рылеевым, и что мы будем в ней» (Там же. С. 117). Члены кружка, хотя и занимались политической пропагандой, не имели еще ни четкой программы, ни ясности во взглядах. «...Что мы собственно проповедовали, трудно сказать, – писал Герцен. – Идеи были смутны, мы проповедовали декабристов и французскую революцию, потом проповедовали сенсимонизм и ту же революцию, мы проповедовали конституцию и республику, чтение политических книг и сосредоточение сил в одном обществе» (Там же. Т. 10. С. 318).

Летом 1834 г. члены кружка Герцена – Огарева за «пение дерзких песен» были арестованы. После следствия в марте 1835 г. Герцена ссылают в Пермскую губернию (Пермь, Вятка, Владимир). В ссылке он много работает, участвует в выпуске газет, пишет ряд этнографических и художественных произведений.

Еще до ссылки Герцен начал изучать религию, считал раннее христианство гуманистически-демократическим учением. В ссылке интерес к религии усиливается не без влияния его религиозно-экзальтированной невесты Н. А. Захарьиной и глубоко верующего друга – ссыльного архитектора А. Л. Витберга. Однако к концу ссылки он преодолевает религиозное мировоззрение. Его произведения конца 30-х гг. («Линиций» и «Вильям Пен») – конкретное воплощение того пути, которым религиозное воззрение, по словам самого Герцена, «перерабатывалось не в мистицизм, а в революцию» (*Герцен А. И.* Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 337).

Так заканчивается период становления мировоззрения Герцена. В письме к Огареву от 14 ноября – 4 декабря 1839 г. он пишет: «Кончились тюрьмою годы ученья, кончились ссылкой годы искусства, пора наступать времени Науки в высшем смысле и действующая практического» (Там же. Т. 22. С. 53–54).

В 1839 г. Герцен возвращается в Москву, где быстро сближается с Белинским, Бакуниным, Грановским, участвует в литературных и философских дискуссиях. Споры в кругу московских друзей Герцена шли вокруг философии Гегеля, приведшей некоторых из них (Бакунина, Белинского) к «примирению» с николаевской действительностью. Изучение гегелевской философии убедило Герцена, что Гегель силен не своими консервативными разглагольствованиями о прусской монархии, а диалектическим методом.

Переезд в Петербург весной 1840 г. был кратковременным. Жандармы, перлюстрировавшие его письма, обвинили Герцена в распространении «вредных слухов» и сослали в Новгород, где он и прожил до 1842 г. Здесь он знакомится с «Сущностью христианства» Фейербаха (эту работу привез ему Огарев) и с восторгом принимает основные идеи немецкого материалиста.

По возвращении из ссылки и вплоть до отъезда за границу в январе 1847 г. Герцен живет в Москве. Этот период жизни русского мыслителя отмечен интенсивной работой, созданием двух наиболее известных его философских работ – циклов статей «Дилетантизм в науке» (1842–1843) и «Письма об изучении природы» (1844–1845). В этих произведениях он отстаивал материализм, связь философии с естествознанием, диалектику, понятую им как «алгебра революции», подчеркивая необходимость «союза современной философии с социализмом». Новое время, указывал Герцен, требует новой науки, которая способствовала бы строительству новой жизни. В это же время он создает известные художественные произведения «Кто виноват?», «Сорока-воровка», «Доктор Крупов». В них он выступает как писатель-реалист, непримиримый противник крепостничества и самодержавия.

В философском развитии, по словам Ленина, «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом». Свою философскую систему он называет реализмом, поскольку его не удовлетворял не только идеализм

(Герцен был его непримиримым противником), но и материализм. Для Герцена «идеализм не что иное, как схоластика протестантского мира», он оторван от науки и практики повседневной жизни.

Герцен, будучи революционным демократом, провозглашает необходимость активного, революционного действия, связанного с наукой. Он пишет: «...Человек призван не в одну логику, а еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный; у него не одна способность отрешающего понимания, но и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим; человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он должен действовать в своем месте, в своем времени – в этом его всемирное признание, это его *conditio sine qua non*». Этот и подобные призывы, провозглашаемые Герценом во второй период его творчества, носят абстрактный характер некоего императива, не выражающего обоснования конкретного действия.

В противоположность идеалистам русский мыслитель считал, что «мысль без дела мертва, как вера. Чем более она расходится с жизнью, тем она становится суше, холоднее, бесстрастнее, ненужнее». Для него было аксиомой, что философия и частные науки могут существовать лишь в единстве; «философия, не опертая на частных науках и эмпирии, – призрак, метафизика, идеализм», а «эмпирия, довлеющая себя вне философии, – сборник, лексикон, инвентарий» (Герцен А. И. Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 101). Дальнейший путь развития философии и естествознания русский мыслитель видел в их соединении с диалектическим методом.

Материалистов же (Герцен имеет в виду механистический материализм XVII – XVIII вв.) русский материалист критикует за непонимание самодвижения материи, идеи развития, а в гносеологии – активности мышления, его объективной природы, социально-исторической сущности. Поэтому для них, например, «теория чувственного мышления была своего рода механическая психология, как воззрение Ньютона – механическая космология». В гносеологии «материалисты никак не могли понять объективность разума, и оттого, само собою разумеется, они ложно определяли не только историческое развитие мышления, но и вообще отношение разума к предмету, а с тем вместе и отношение чело-

века к природе. У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом» (*Герцен А. И.* Полное собрание сочинений. С. 301). Неудивительно поэтому, что «материализм со стороны сознания, методы стоит несравненно ниже идеализма» (Там же. С. 266).

«Реалист» Герцен не только материалист, доказывающий первичность объективного мира, но и диалектик, пытающийся с материалистических позиций обосновать тождество бытия и сознания.

Для Герцена-диалектика материя не только первична, она – процесс, «такая же абстракция вниз, как логика – абстракция вверх; ни того ни другого нет собственно в конкретной действительности, а есть процесс, а есть взаимодействие, борьба бытия и небытия, есть *warden*-вещество-субстрат, деятельная форма». Несомненным для него является признание развития, «брожения» природы, приводящее в конечном итоге к возникновению сознания. Он пишет: «Движение невозможно, если вещественность – только немое, недейтельное, страдательное наполнение пространства; но это совершенно ложно: вещество носит само в себе отвращение от тупого, бессмысленного, страдательного покоя; она разъедает себя, так сказать, бродит, и это брожение, развиваясь из формы в форму, само отрицает свое протяжение, стремится освободиться от него, – освобождается, наконец, в сознании, сохраняя бытие» (*Герцен А. И.* Полное собрание сочинений. С. 249–250). Философ неоднократно возвращается к доказательству «естественности мысли», утверждая, что мышление является этапом развития природы.

Как материалист и диалектик, Герцен большое внимание уделял теории познания, пытаясь преодолеть односторонность, крайности эмпиризма и рационализма. Проанализировав достоинства и недостатки двух ступеней познания, русский мыслитель утверждает их неразрывную связь, сравнивая опыт и умозрение с «магдебургскими полушариями». В «Письмах об изучении природы» он пишет: «Опыт и умозрение – две необходимые, истинные, действительные степени одного и того же знания: спекуляция – больше ничего, как высшая развитая эмпирия, взятые в противоположности, исключительно и отвлеченно, они так же не приведут к делу, как анализ без синтеза или синтез без анализа. Правильно развиваясь, эмпирия непременно должна перейти в спекуляцию, и толь-

ко то умозрение не будет пустым идеализмом, которое основано на опыте. Опыт есть хронологически первое в деле знания, но он имеет свои пределы, далее которых он или сбивается с дороги, или переходит в умозрение» (Там же. С. 97).

Критикуя метафизическую однородность эмпиризма и рационализма, Герцен, однако, неправомерно отождествил первый с материализмом, а рационализм – с идеализмом. Это, в свою очередь, привело к неверным историко-философским выводам. Например, для Герцена Юм – материалист (!) «бэконовского направления».

В гносеологии русский мыслитель диалектически подходит не только к анализу взаимосвязи чувственного и логического, но и логического и исторического («логическое развитие природы идет теми же фазами, как развитие природы и истории»), абсолютной и относительной истины.

Однако не во всех областях философского знания Герцен остается верен диалектике. Так, в определении категории истины он явно склоняется к рационализму, утверждая, что критерием истины является лишь разум: «Что разумно, то признано человеком; другого критериума человек не ищет; оправдание разумом – последняя безапелляционная инстанция» (Герцен А. И. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 125).

Вся сознательная творческая деятельность Герцена характеризуется попыткой найти теоретическое обоснование социалистическому переустройству общества. Его социологические взгляды тесным образом связаны с непрекращающимися поисками революционной теории.

В работах французских социалистов-утопистов Герцена привлекали прежде всего идеи социального равенства и социального преобразования на основе совершенствования человеческого рода, идеи исторической закономерности в развитии общества, понимание социализма как нового христианства. И если первая идея вошла в арсенал его социологии, то от религии, от мистических увлечений периода вятской ссылки, как мы знаем, Герцен постепенно, не без влияния Л. Фейербаха, освободился. Его мировоззрение, как он пишет, «перерабатывалось не в мистицизм, а в революцию, в социализм».

Плодотворной для русского мыслителя оказалась и сенсимонистская идея «реабилитации плоти», т. е. материальных

потребностей. Она давала ему возможность начать философские и социально-политические поиски новой теории, обратить внимание, во-первых, на народ как движущую силу социальных изменений; во-вторых, на необходимость революционных действий, правда, в рамках просвещения народа. Особое значение русский мыслитель придавал науке, философии, понимая их как орудие социальных преобразований и постепенно утверждаясь в мысли о необходимости соединения социализма с философской теорией. Он пишет: «Социализм нам представляется самым естественным философским силлогизмом, приложением логики к государству» (Там же. Т. 7. С. 252).

Критическое усвоение гегелевской философии позволило ему углубить мысли о закономерном поступательном характере исторического развития. Но Герцена не удовлетворял панлогизм Гегеля, его понимание истории как «прикладной логики». По мнению русского философа, необходимо «одействование» знания практикой и направление последней на дальнейшее преобразование жизни. Носителем (субъектом) «деяния» при этом выступает человек, который «не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него», поскольку в этом его «всемирное призвание».

В 1847 г. Герцен уезжает за границу «демократом, революционером, социалистом» (Ленин). Знакомство с буржуазным Западом убеждало его в мысли о необходимости экономических преобразований. Однако он увидел несостоятельность, абстрактность идеалов западноевропейских социалистов-утопистов: «Они были сами по себе полны желанием общего блага, полны любви и веры, полны нравственности и преданности, но не знали, как навести мосты из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение». Не знал этого и Герцен. Хотя он видел противоположность буржуазии и пролетариата, но был преисполнен иллюзий о мирном их содружестве.

Поражение европейских революций 1848 г., свидетелем которых он стал, явилось причиной «крушения буржуазных иллюзий в социализме», причиной духовной драмы Герцена. Глубокий идейный кризис, начавшийся у Герцена с поражением революции 1848 г., привел прежде всего к потере веры в прогресс и науку, веры в народ. Он начинает сомневаться в скором построении социализма. Осмыс-

ление опыта революции, причин ее поражения утвердили Герцена в мысли, что «революционная идея нашего времени *несовместима* с европейским государственным устройством» (*Герцен А. И. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 178*). Другими словами, он почувствовал, что проблема государства, проблема «слома» буржуазной государственной машины стала центральной в социализме.

Правильно угаданная проблема, однако, решена была абстрактно, ее анализ далек от конкретного, научного исследования сущности буржуазного государства и возможных путей его разрушения. Надклассовые иллюзии Герцена, его антиисторизм, проявились и здесь. Для русского мыслителя «единственным догматом и условием республики является вера в человеческую природу», а идеалом, задачей социалистического переустройства – безгосударственный общественный порядок. В конце жизни в «Письмах к старому товарищу» он преодолевает эту неверную точку зрения, указывая, во-первых, на преходящий характер государства и, во-вторых, на возможность его использования для социалистических преобразований.

В 1850 г. Герцен отказывается возвратиться в Россию и объявляется царским указом «вечным изгнанником из пределов Российского государства». В письмах к друзьям он писал: «Я остаюсь здесь не только потому, что мне противно, переезжая через границу, снова надеть колоды, но для того, чтобы работать. Жить, сложа руки, можно везде; здесь мне нет другого дела, кроме нашего дела». В Европе Герцен сближается со многими революционными и социалистическими деятелями – Мацинни, Гарибальди, Прудон, Мишле, Л. Бланом и др.

Недолго продолжалась полоса герценовского пессимизма. Уже в 1853 г. он открывает первую русскую вольную типографию. «Основание русской типографии в Лондоне, – писал он, – является делом наиболее практически революционным, какое русский может сегодня предпринять». А с 1857 г. зазвучал гневный набат его «Колокола». В своих противоречивых и мучительных поисках революционной теории Герцен часто ошибался, подчас апеллировал и к «верхам», многократно обращался с увещательными письмами, которые «нельзя... читать без отвращения» (Ленин). Но демократизм и революционность, к чести Герцена, взяли верх.

Теоретические поиски социальной теории позволили Герцену сформулировать вывод: «Современная революционная мысль – это социализм. Без социализма нет революции». На основании изучения революционного опыта Европы он развивает идею о «старой» Европе, не имеющей сил для социальных изменений, и «молодой» России, которая через русскую сельскую общину придет к социализму. «Все революции не удалась в Европе потому, что они не касались ни поля, ни мастерской, ни даже семейных отношений».

Размышления о социальных судьбах России поставили вопрос: должна ли она «пройти всеми фазами западной жизни для того, чтобы прийти в поте лица, с подгибающимися коленями через реки крови до того же выхода, до той же идеи будущего устройства и невозможности современных форм, до которых дошла Европа?». Ответом на этот вопрос и была утопическая теория «русского» общинного социализма, развитая им в ряде статей («Россия», «Русский народ и социализм», «Письмо русского к Маццини», «Старый мир и Россия » и др.).

Герцен считал, что для России характерен специфический путь построения социализма, минуя капиталистическую стадию развития. Он писал: «Мы русским социализмом называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, – идет вместе с работничьей артелью навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука» (Герцен А. И. Полное собрание сочинений. Т. 19. С. 193). А для этого необходимо развить демократические тенденции крестьянской общины и присущие ей принципы общинного владения землей. Но при этом необходимо путем внедрения в нее науки ликвидировать разрыв между «старой» европейской цивилизацией и «молодой» Россией.

В конце 60-х гг. сошлись так долго расходившиеся пути Маркса, Энгельса и Герцена. В своем последнем цикле – в письмах «К старому товарищу» (1869) – он, как и Маркс, критикует анархизм М. А. Бакунина, порывает с ним и развивает ряд положений большого теоретического значения: о роли экономического фактора и закономерностях исторического развития, о государстве,

об исторической роли пролетариата и т. д. «Герцен обратил свои взоры не к либерализму, а к Интернационализму, к тому Интернационалу, которым руководил Маркс».

Для Герцена характерно глубоко развитое сознание необходимости социальных перемен, постоянное движение мысли в поисках революционной теории, враждебное отношение к рутине, метафизическому застою. Основные тенденции его развития по направлению совпадали с деятельностью основоположников марксизма. «...Ум Герцена работал в том же самом направлении, – писал Г. В. Плеханов, – в каком работал ум Энгельса, а стало быть, и Маркса» (Плеханов Г. В. Сочинения. М.: Л., 1926. Т. 23. С. 377).

Умер Герцен 9 января 1870 г. в Париже.

СОЧ.: Избранные философские сочинения: в 2 т. М., 1948; Собрание сочинений: в 30 т. М., 1954–1964; Сочинения: в 2 т. М., 1985.

ЛИТ.: Дрыжакова Е. Герцен на Западе: В лабиринте надежд, славы и отречений. СПб., 1999; Отечественная философия: опыт, проблемы, исследования. М., 1993. Вып. 11: Александр Герцен; Хестанов Р. Александр Герцен: импровизация против доктрины. М., 2001.



ГЕССЕН Сергей Иосифович

Сергей Иосифович Гессен родился 16 августа 1887 г. в семье ссыльного студента-юриста. Когда ссылка окончилась, семья переехала в Петербург, где в 1905 г. Гессен оканчивает гимназию. Дальнейшее его обучение проходило в Германии. В университетах Берлина, Гейдельберга он слушает лекции Виндельбанда, Ланца, Риккерта. В 1908 г.

Гессен во Фрейбурге защищает диссертацию «Об индивидуальной причинности». Вернувшись в Петербург, он преподает не только в университете, но и в женской гимназии М. Н. Стоюниной, мужских и женских классах Петер-Шуле при лютеранском приходе. Там ему пришлось заниматься, помимо истории философии, логики, психологии, еще и педагогикой. Как признавался С. И. Гессен, «педагогика была для меня совершенно неизвестной областью, однако я намеревался заняться ею всерьез» (*Гессен С. И. Мое жизнеописание // Вопр. философии. 1994. № 7–8. С. 159*). В 1916 г. на летних курсах учителей он прочел свой первый курс педагогики. И с этого времени читал его до конца дней во многих учебных заведениях России и Европы.

Осенью 1917 г. Гессен уезжает в Томск, где в течение четырех лет преподает в университете логику, историю философии, этику и философию права. В годы Гражданской войны он эмигрирует и преподает в университетах Берлина, Варшавы, Праги. В 1923 г. в Берлине Гессен издает свое основное сочинение «Основы педагогики. Введение в прикладную философию», которое выдержало несколько изданий, в том числе на иностранных языках.

Во время войны в Варшаве погиб его архив с рукописями нескольких работ и уже набранная в типографии книга «Мнимое и подлинное преодоление капитализма». Скончался С. И. Гессен 2 июля 1950 г. в Лодзи.

Основным научным интересом философа была педагогика. Исходные посылки, цель и задачу своих педагогических работ С. И. Гессен определил уже в «Основах педагогики»: «Как теоретика педагогики меня привлекала задача показать, что даже чистые и конкретные вопросы педагогики возводятся в последних своих основах к чисто философским проблемам и что борьба различных педагогических течений между собою есть только отражение более глубоких философских противоположностей. Изложить философские основы педагогики – это значило для меня не ограничиться общими положениями, но, оставаясь в области чисто педагогических вопросов, вскрыть заложенный в них философский смысл... Как философа меня именно привлекала возможность явить в этой книге практическую мощь философии, показать, что самые отвлеченные философские вопросы имеют прак-

тическое жизненное значение, что пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы» (Гессен С. И. Основы педагогики. М., 1995. С. 20). Здесь же С. И. Гессен определился с методом своего исследования, обозначив его «как попытку синтеза разума и интуиции, монизма и плюрализма, рационализма и иррационализма». По поводу этого метода, названного его учителем Риккертом «гетерологией», русский философ высказал следующее соображение: «Если существо “гетерологии” видеть в том, что противоборство двух начал она превращает в единство двух моментов и что для нее “одно” постигается и сохраняет себя, как то же самое лишь через обнаружение в нем “другого”, то можно сказать, что в ней, в сущности, обновляется вечный мотив философской мысли, мотив диалектики...» (Там же. С. 21).

Именно диалектика, содержащая тезис, антитезис и синтез, пронизывает все положения «Основ педагогики» С. И. Гессена, что проявляется в его исходных философских позициях. Будучи философом-неокантианцем, Гессен считал, что помимо физической и психической реальности двух царств есть «еще третье царство, царство ценностей и смысла» (Там же. С. 249). Педагогическая теория С. И. Гессена построена на теории ценностей. Философ размышляет следующим образом. Цели образования тесно связаны с целями жизни. Здесь взаимодействие: жизнь определяет образование, а образование воздействует на жизнь. Целью существования современного человека по сравнению, например, с первобытным (для него цель жизни – самосохранение), является культура. Понятие культуры многозначно и сопоставимо с образованностью, гражданственностью и цивилизацией. Они-то и составляют три слоя культуры. Образованность в этом случае выявляет «духовное» содержание культуры и включает науку, искусство, нравственность, религию.

Жизнь каждого человека определяется целями. Это цели *условные* (есть, пить, одеваться, работать), которые ценны не сами по себе, а как отражение высоких, *абсолютных*, безусловных целей. К ним относятся те цели, которые входят в понятие культуры: наука, искусство, нравственность, хозяйство и т. п. Эти культурные ценности ценны сами по себе, они являются «целями-задачами,

т. е. задачами высшего порядка, неисчерпаемыми по самому существу своему и открывающими для стремящегося к ним человечества пути бесконечного развития» (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 83). Отсюда философ дает следующее определение культуры: она «есть деятельность, направленная на осуществление безусловных целей-заданий» – науки, искусства, государства, права, хозяйства (Там же. С. 34). В этом смысле образование и культура соотносятся, поскольку «образование есть не что иное, как культура индивида. И если по отношению к народу культура есть совокупность неисчерпаемых целей-заданий, то по отношению к индивиду образование есть неисчерпаемое задание. Образование по существу своему не может быть никогда завершено» (Там же. С. 35). Соответственно «задача всякого образования – приобщение человека к культурным ценностям науки, искусства, нравственности, права, хозяйства, превращение природного человека в культурного» (Там же. С. 36). Таким образом, «цели образования – культурные ценности, к которым в процессе образования должен быть приобщен человек» (Там же).

Эти ценности как абсолютные ценности человеческой культуры исследует философия, им посвящены основные разделы философии.

Здесь наблюдается прямая соотнесенность: сколько культурных ценностей, столько разделов философии. С. И. Гессен в традициях своего учителя Риккерта и гейдельбергской школы неокантианства заявляет, что «философия есть наука о самих этих ценностях, их смысле, составе и законах. Но эти ценности и суть цели образования. Следовательно, каждой философской дисциплине соответствует особый отдел педагогики в виде как бы прикладной ее части: логике – теория научного образования, то, что многими не особенно удачно называется дидактикой; этике – теория нравственного образования, эстетике – теория художественного образования и т. д.» (Там же. С. 37).

Для последующего анализа педагогики С. И. Гессена, понимаемой им как прикладная философия, важно указать на его внимание к идеям структурализма. «Основой “принципа структуры”, – пишет А. Валицкий, – были для него: 1) идея единства, направленная против атомизма XX в., конкретного единства, т. е. соединяющего единство с плюрализмом и принципиально отличающегося

от моноизма, являющегося тоталитарным искажением единства; 2) идея “иерархии слоев”, направленная против редуccionистского генетизма, и 3) идея автономии, противопоставленная натурализму и психологизму. Эти элементы соединялись в его интерпретации диалектической связью, которая противостояла перерастанию единства в тоталитарность, автономии – в автократию. Таким образом, структурализм оказывался неотделимым от диалектики, имманентно содержащимся в ней. Кроме того, структурализм служил Гессену в главном для него философском вопросе: преодолении исторического кризиса путем воссоздания иерархической структуры мира ценностей, их упрочения как объективных ценностей, независимых ни от субъективных воззрений индивида, ни от сверхиндивидуального сознания общественных групп. Ценности связаны между собой диалектически и пронизывают одна другую, в низших ценностях “просвечивают” высшие, а в высших ценностях низшие сохраняются как диалектический “момент”. Философия является самопознанием человека как существа, реализующего ценности и, таким образом, участвующего в процессе общего строительства Царства Божия» (Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 183).

Опираясь на эти философские основания, С. И. Гессен и приступает к анализу педагогического процесса обучения и воспитания во всем их разнообразии. В «Основах педагогики» он исследует теорию нравственного, правового и научного образования. Каждую из них он рассматривает как диалектическое единство противоборствующих точек зрения. Первой С. И. Гессен рассматривает теорию свободного воспитания, представленную именами двух выдающихся философов и педагогов – Руссо и Толстого. Такое начало оправдано уже тем, что «анализ отрицания культуры и вытекающего из него идеала свободного воспитания введет нас тем самым в основные вопросы теории нравственного образования» (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 38). Он верно подметил, что у Руссо и Толстого свобода и принуждение исключают друг друга, не могут существовать вместе. Однако принуждение, если оно, конечно, не абсолютизируется, как это имеет место в некоторых педагогических теориях – закономерный элемент воспитания. Оно не вне ребенка, а в нем самом, и уничтожается воспитанием в человеке внутренней силы сопротивления принуждению.

Вывод С. И. Гессена как философа и педагога, диалектически подошедшего к проблеме свободы и принуждения в воспитании и образовании, следующий: «Принуждение может быть действительно отменено только самой постепенно растущей личностью человека, свобода есть не факт, а цель, не данность, а задание воспитания... Принуждение есть факт жизни, созданный не людьми, а природой человека, рождающегося не свободным, вопреки слову Руссо, а рабом принуждения. Человек рождается рабом окружающей его действительности и освобождение от власти бытия есть только задание жизни и, в частности, образования... Пронизать принуждение, этот неизбежный факт воспитания, свободой как его существенной целью – вот подлинная задача воспитания» (Там же. С. 61–62).

Для С. И. Гессена анализ проблем свободного воспитания послужил отправной точкой для исследования проблем свободы и принуждения (дисциплины) на новом, современном философском уровне, выводящем на проблему личности, а в конечном итоге – на цели нравственного образования. В определении Гессена, принуждение или дисциплина «есть организованное принуждение, организованное не только в том смысле, что она сама есть нечто упорядоченное, но и упорядочивающее, имеющее своей целью организацию. Это есть, можем мы сказать, согласование усилий для получения с имеющимися в наличии средствами максимального эффекта» (Там же. С. 64). Дисциплина связана с понятием работы и труда и означает умение согласовывать свои способности с определенными требованиями. В этом смысле в дисциплине с неизбежностью существует свобода; лишенная свободы дисциплина разрушает себя, превращая человека в бездушный механизм. Таким образом, «дисциплина возможна через нечто иное, чем она сама, – через свободу как высшее просвечивающее в ней начало» (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 67).

У свободы есть одно немаловажное свойство: она – созидание нового, прокладывание новых, ранее не существовавших путей. И еще: «Если существо свободного действия состоит в том, что, будучи творчеством нового, оно незаменимо на своем месте, то значит, в отличие от произвольных поступков, свободные действия носят устойчивый характер, кроют в себе некоторую внутреннюю последовательность и неуклонность» (Там же. С. 69). Свобода для

человека – это как бы линия поведения, она не столько факт жизни, сколько долг, задание, закон, который личность сама себе положила.

Последнее утверждение служит для С. И. Гессена определением личности, которая есть не что иное, как «дело рук самого человека, продукт его самовоспитания» (Там же. С. 73). Хотя человек обладает определенным набором психофизических доминант, отличается темпераментом, как личность он определяется не ими, «а работой над сверхличными задачами, творчеством, направленным на осуществление сверхличных целей науки, искусства, права, религии, хозяйства, и измеряется совокупностью сотворенного человеком в направлении этих заданий культуры» (Там же. С. 74).

Человек как личность и внешняя по отношению к нему культура не равновесны, имеют различные направления своего существования: личность центростремительна, внешняя культура – центробежна. Равновесие между ними нарушено в силу постоянного роста культуры, которая начинает подавлять личность. Есть два направления, две точки зрения, осмысляющие эту взаимосвязь и предлагающие равные рецепты установления гармонии между ними.

Первая точка зрения – отрицание культуры под лозунгом «назад к природе». Господство идеологии, философии опрощения в истории культуры наблюдалось у киников, Франциска Ассизского, Руссо и Толстого. Однако, как мы видели, «отрицание культуры есть не столько отрицание культуры, сколько борьба за нравственный идеал свободной и целостной личности» (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 82). То есть во имя внутренней – нравственной культуры, свободы, как положительного идеала целостной личности, отрицается внешняя – интеллектуальная, правовая, художественная – культура. Пытаясь сохранить нравственность, представители этой точки зрения как бы замораживают ее аскетизмом и опрощением, не представляя вариантов ее последующего развития.

Вторая точка зрения, наоборот, ратует за постоянное и последовательное развитие нравственности, за нравственное образование, синтезирующее принуждение и свободу. Это путь систематического усиления центростремительной силы личности, путь роста внутренней свободы ее. Эта точка зрения наблюдалась у Платона, Канта, разделяет ее и С. И. Гессен, предлагая свой вариант нравственного воспитания личности.

Нравственное образование, по мнению русского философа, есть развитие в человеке свободы, а значит – личности в человеке, его индивидуальности. С рождением человек обладает только темпераментом, от природы подвержен принуждению, внутренне не свободен. Это принуждение необходимо отменить, но не так, как это предлагают теоретики свободного воспитания, а через постановку перед человеком сверхличных целей, устремляясь к которым он приобретает личностные начала, индивидуальность, свободу. Этот процесс нельзя ни ускорять преждевременным воспитанием, ни замедлять изоляцией человека от культуры. Русский философ с позиций неокантианской этики выделяет три основные ступени нравственного образования: аномию, гетерономию и автономию. Их краткие характеристики состоят в следующем:

– аномия – ступень и теория дошкольного образования, где ведущими являются законы природы. Это естественное воспитание через игровую деятельность;

– гетерономия – ступень воспитания, где действуют начала общественной жизни. Это воспитание, связанное с проблемами труда, учения, свободы, наказания, авторитета, самоуправления;

– автономия – ступень свободного самообразования. Она не связана с внешними по отношению к морали целями, условиями, интересами и направлена на выработку у человека нравственных принципов. «Каждый из этих этапов Гессен наполняет конкретным теоретическим, историческим, этико-философским и практическим содержанием. Его нельзя обвинить в отрыве от социальной практики, как это обычно делается в отношении неокантианства. Ему не откажешь в глубоком философском осмыслении реалий жизни, политики, образования» (Осовский Е. Г. С. И. Гессен: странности судьбы // Педагогика. 1993. № 6. С. 58).

Анализируя эти три ступени нравственного воспитания с позиций не только педагогики, но и философии, С. И. Гессен считает, что в начале своего существования человечество подчинялось только законам природы. Однако его эволюция привела к замене собственно природных законов социальными законами должного. Но и в этом случае законы должного представляются человечеству сначала объективно, вне его существующими. И только на третьей ступени своего развития человечество начинает осознавать себя

своим законодателем, формулирующим законы должного. Таким образом, мы в истории человечества имеем все те же стадии развития: аномии, гетерономии и автономии. Но при этом нужно помнить, что в чистом виде ни одна из них не существует.

Отдельный человек, как и человечество в целом, проходит стадии аномии, гетерономии и автономии, которые являются тремя ступенями образования: дошкольного, школьного и внешкольного. Итак, дошкольный период характеризуется как аномный характер детства, когда ребенку еще непонятен язык должного и он подчиняется лишь природным проявлениям силы и беспомощности. Анализ этих первых лет ребенка показывает, что они проходят преимущественно в игре, которая является для него своеобразной деятельностью.

При переходе от дошкольного воспитания (аномии) к школьному начинается период внешнего, общественного принуждения (гетерономии). Его С. И. Гессен обозначает как переход от природы к праву, поэтому в школе нравственное образование есть воспитание правового чувства и общественного сознания в человеке. Вместе с тем школьное гетерономное воспитание должно расцениваться и как переходная ступень к образованию и воспитанию автономному как свободному самоопределению человека. Наконец, в школе осуществляется еще один переход – от игры к творчеству. «Прежде чем осуществлять поставленные себе самим цели, – подчеркивает С. И. Гессен, – человек должен научиться вообще самостоятельно осуществлять цели деятельности, хотя бы эти цели и были предписаны ему другими» (*Гессен С. И. Основы педагогики. С. 122*).

Опираясь на подчеркиваемый многими исследователями прагматизм детского мышления, русский философ считает, что он лучше всего реализуется в трудовой школе. С. И. Гессен является одним из значительных сторонников трудовой школы, представляя в своей книге «Основы педагогики» своеобразную философию трудового воспитания и образования. Ее суть заключается в нескольких педагогически значимых утверждениях. Самое важное из них – акцент на принципе целостности, когда «совокупная работа над общим заданием отводит каждому ученику его индивидуальное место в трудовой общине класса, делает его труд равноценным с трудом товарища, незаменимым трудом другого, хотя бы

даже учителя. Она дифференцирует класс, делает из класса организованное, дружное, но работающее общество, а из ученика – индивидуальный и незаменимый орган целого» (Там же. С. 132).

Автономия, которая уже «просвечивала» в творческом потенциале гетерономной школы, полностью реализует себя лишь на ступени свободного, нравственного самообразования. Главная философская посылка и основной принцип автономии как исключительно творческой работы заключается в том, что она не знает пределов достижения. Поэтому главная характеристика автономии – внутренняя свобода личности, когда фактическая линия поведения сливается с идеальной линией долженствования.

Но это, считает русский философ, проект, идеал, бесконечное задание для самовоспитания. Есть у нее (автономии) еще одна черта, делающая ее бесконечной. Человек – часть общественного организма и, по большому счету, человечества. Но человечество как культурная целостность не есть простая сумма ныне живущих людей, поскольку в нем существует живая связь поколений и как бы живут в своих трудах и подвигах наши предки. Поэтому человечество – это целостность, бесконечно раздвигающаяся в процессе истории «сотворенного и заданного». «Но если так, то это значит, что общество, как та среда культурной работы, в которую человек вступает после школы, кроет в себе момент бесконечности. Чем больше углубляется труд человека, т. е. чем более профессия его вырастает до призвания, тем больше раздвигаются рамки самой окружающей его среды: ремесленник превращается в члена класса, представитель класса – в гражданина, гражданин – в человека» (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 201). Поэтому найти себя, стать индивидуальностью и означает стать свободным, разрешить для себя автономию.

В общем контексте философско-педагогических представлений С. И. Гессена лежит разрабатываемая им теория научного образования. Ее особенностью, по нашему мнению, является сочетание национально-русских и неокантианских представлений в области теории знания. Философ считает, что наука, знание, истина являются такой же целью образования, как и рассмотренные ранее личность, свобода и право.

Формулировка целей обучения разбила философов и педагогов на два лагеря – приверженцев формального (классического)

и реального образования. У каждого из них есть свои достоинства и недостатки, которые к концу XIX – началу XX в. вполне проявили себя. За антиномией этих двух педагогических теорий лежит, считает С. И. Гессен, старая как мир гносеологическая антиномия эмпиризма и рационализма. Она прошла длинный путь противостояния, имея выдающихся приверженцев. Эмпиризм утверждает, что опыт является единственным основанием знания, знание ограничено пределами чувственного опыта по известной формуле: в уме нет ничего, чего раньше не было бы в чувстве. Кроме того, в эмпиризме знание представляет собой механическое соединение отдельных представлений, восприятий.

Противоположная позиция у рационализма, считающего, что знание не субъективно, а объективно, получает свою достоверность не из опыта, а из присущих человеку врожденных идей, являющихся сверхчувственными.

С. И. Гессен – философ-неокантианец, приверженец «третьей» гносеологической линии «критицизма», выступающей против ограниченности как эмпиризма, так и рационализма. Еще в ранней своей статье «Мистика и метафизика» (Логос. 1910. № 1) он высказывает мысль о том, что критицизм является гносеологической теорией современности, а в «Основах педагогики» в специальной таблице доказывает это применительно к задачам обучения. Развернутая в другой плоскости, эта таблица представляет следующее:

Эмпиризм: 1) знание происходит из опыта, 2) следовательно, достоверность знания основана на одном только опыте, 3) следовательно, знание ограничено пределами опыта и 4) есть простая совокупность восприятий, 5) назначение которой быть полезным орудием жизни; 6) поэтому задача обучения – приобретение сведений.

Рационализм: 1) знание происходит из врожденных, заложенных в душе человека до всякого опыта идей, так как 2) достоверность его не может быть оправдана опытом; 3) знание не ограничено пределами опыта и 4) есть продукт анализа и дедукция из немногих априорных начал; 5) назначение его – оправдать мир как законченное в себе, разумное и справедливое целое; 6) задача обучения – формальное развитие мышления.

Критицизм: 1) вопрос о происхождении знания не имеет ничего общего с вопросом о смысле и существовании знания; 2) достовер-

ность знания не может быть оправдана опытом, она может быть оправдана только априорными началами, являющимися, однако, лишь формами чувственного материала, поэтому 3) знание ограничено пределами опыта, который представляет собою, однако, 4) целостное и синтетическое единство; 5) назначение знания в нем самом; 6) задача обучения – усвоение метода науки (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 397).

В этой таблице обозначены все стороны представлений С. И. Гессена в области гносеологии с выходом на проблемы обучения. «Животворящим» началом обучения, по его мнению, является метод науки, потому им порождаются отдельно научные системы, им же они низвергаются, если не обеспечивают задач научного построения.

Почему именно овладение методом составляет утверждаемую С. И. Гессеном «критическую диалектику»? Отвечая на этот вопрос, философ говорит, что «от простой передачи сведений усвоение метода научного знания отличается тем, что всякое отдельное знание передается здесь как бы *не ради себя*, а ради некоего более глубокого начала, лежащего *позади того, что преподается, и его порождающего*» (Там же. С. 245). Другими словами, факты, законы могут устареть и забыться, метод выше их; он не забывается и не устареваает. Он – «нить», которую даст учитель ученику в его путешествии в неизведанные дали науки.

Метод является синтетически-творческим началом обучения, поскольку, овладевая им, ученик снимает противоположности эмпиризма и рационализма, формального и реального образования. «Методом научного знания можно овладеть только на сведениях, в связи со сведениями, а не отвлеченно от них» (Там же. С. 247). Только метод воспитывает свободу мышления, так как ученик не получает его извне, а сам настраивает себя на овладение знаниями. Он и не вне ученика, т. е. объективен как предмет окружающего мира, и не субъективен, как нечто психическое (ум, чувство, память, внимание). Именно метод, считает неокантианец С. И. Гессен, подчеркивает, что кроме физического и психического мира есть мир ценностей и смысла, в котором наряду с формами знания пребывает свобода человека.

Задачи обучения, обозначенные критической дидактикой, имеют практические следствия. Раз задачей является овладение методом

науки, то наиболее пригодным материалом преподавания должны быть те науки, в которых метод научного исследования проявляется ярко и отчетливо, дает лучшие результаты. Русский философ рассмотрел порознь все возможные, в том числе и философские, аспекты нравственного, правового и научного образования. Однако философия образования предполагает нечто целое, их объединяющее. Диалектика признает единство абсолютного и относительного: абсолютное открывается в относительном, а относительное предстает как момент абсолютного. Правда, С. И. Гессен, будучи неокантианцем, считает, что сущность непознаваема, т. е. философия, «которая позади отдельных ценностей знания, добра и красоты, познавала бы еще и тождественную их сущность как их последнюю и абсолютную первооснову или целое природы» (Гессен С. И. Основы педагогики. С. 329). Однако, будучи отдельными, философские дисциплины представляют единое целое, которое проявляется в методе, в единстве подхода философских дисциплин к своему предмету.

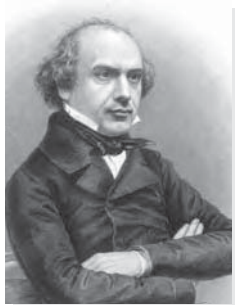
Так же и в образовании. Его сущность не может быть познана отдельно от его видов, но метод, который тождествен всем видам, является единосущим. «Образование в последней своей сущности едино... как целые культурные эпохи часто живут под знаком ожесточенной борьбы между собою отдельных культурных ценностей (науки и религии, религии и искусства, нравственности и “внешней культуры, так и отдельные виды образования едины только в идее... образование существенно едино, но эта тождественная сущность образования непознаваема. Это и значит, что она есть только идея, т. е. предмет нашего творческого действия» (Там же. С. 329–330). В действительности между видами образования постоянно возникают конфликты, которые есть не что иное, как *живая действительность* образования. Образование не мертвая схема, а функционирующий, меняющийся, развивающийся организм, в котором разные части его взаимодействуют и по-разному соотносятся. В нем словно разные плоскости. К примеру, кроме плоскости нравственного, правового и научного образования есть весьма важная для теории и философии образования плоскость национального и физического образования.

«Основы педагогики» не единственный труд С. И. Гессена, посвященный философии образования. В годы войны, во время

Варшавского восстания 1944 г., погибла рукопись большого труда «Философия воспитания», в которой он углубил свои основные педагогические идеи, основанные на оригинальной разработке проблем философской антропологии, о чем говорят несколько уцелевших заметок.

СОЧ.: Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995; Избранные сочинения. М., 1999.

ЛИТ.: *Пургина Е. И.* Сергей Иосифович Гессен: Интеллектуальная биография и философия. Екатеринбург, 2004; *Сапов В. В.* Сергей Гессен – русский философ // Вестн. РАН. 1993. Т. 63, № 6; *Осовский Е. Г.* С. И. Гессен: странности судьбы // Педагогика. 1993. № 6.



ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич

Тимофей Николаевич Грановский родился 9 марта 1813 г. в Орле в дворянской семье чиновника соляного управления. Домашнее воспитание его было бессистемным, он много читал, изучал французский и английский языки. В 1826 г. Грановского определяют в московский пансион Ф. Кистера, в котором он пробыл два года, а затем три года проводит в отчем доме «в совершенной пустоте и бездеятельности». И только в январе 1831 г. Грановский едет в Петербург, где поступает на службу в департамент иностранных дел, но уже через полгода подает в отставку и начинает готовиться к поступлению в университет. В августе 1832 г. он становится студентом философско-юридического факультета Петербургского университета. Учеба в университете не принесла удовлетворения Грановскому, слишком слаб

был состав преподавателей. Как вспоминает П. Н. Кудрявцев, «Грановский прошел трехгодичный университетский курс как добрую солидную школу, в которой имел случай познакомиться со многими науками и собрать хороший запас фактических сведений разного рода, но в которой не состоял ни под каким влиянием, так что, выходя из нее, не вынес никакого решительно направления» (цит. по: *Левандовский А. А.* *Время Грановского: У истоков формирования русской интеллигенции.* М., 1990. С. 36–37). Правда, за годы учебы он прочитал почти все доступные сочинения историков, начал писать стихи, интересовался современной журналистикой.

После окончания университета в 1835 г. Грановский служит секретарем 1-го отдела гидрографического департамента Морского министерства и одновременно публикуется в ряде отечественных журналов. К послеуниверситетским годам относится знакомство с А. С. Пушкиным, Я. М. Неверовым, а через него – с Н. В. Станкевичем. Через год попечитель Московского учебного округа граф Г. С. Строганов предложил Грановскому продолжить образование в Берлинском университете с целью получения профессорского звания. Это предложение он с радостью принял и в середине мая 1836 г., усовершенствовав свои знания немецкого языка, начинает слушать лекции крупнейших профессоров Берлинского университета: основателя исторической школы права Ф. К. Савиньи, географа К. Риттера, историка Л. Ранке, философа К. Вердера, который пробудил у Грановского повышенный интерес к философии истории. У него он вскоре стал брать частные уроки философии. Еще в годы учебы в университете Грановский в 1837 г. совершил поездку в Дрезден, Прагу, Вену, где познакомился с учеными-славистами Шафариком и Палацким.

Вернувшись в Россию в 1839 г., Грановский приступил к чтению лекций по всеобщей истории в Московском университете и вскоре стал самым выдающимся лектором. Его лекции были настолько популярны, вызывая неподдельный интерес студентов, что заставляли университетское начальство и духовенство, в частности митрополита Филарета, критиковать Грановского за вольнодумство. Известно, что и Строганов требовал от него читать лекции в «православном духе», избегая говорить о революции. Особый интерес у слушателей вызывали публичные курсы

Грановского, собиравшие более 200 человек. Первый курс 1843 г. он посвятил истории Средних веков, второй (1845–1846) – сравнительной истории Франции и Англии, третий (1851) – четырем историческим характеристикам (Тимур, Александр Великий, Людовик IX, Фр. Бэкон).

Популярность лекций Грановского была необычайно высока. Они разделили московское общество на два лагеря. Большинство высоко оценивало эрудицию автора, прогрессивный характер его идей. А. И. Герцен написал в Петербург два больших письма «Публичные лекции г. Грановского» и «О публичных чтениях г-на Грановского». Весьма примечательно одно из его свидетельств: «“Лекции Грановского, – сказал мне Чаадаев, выходя с третьего или четвертого чтения из аудитории, битком набитой дамами и всем московским светским обществом, – имеют историческое значение”. Я совершенно с ним согласен» (*Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М., 1987. Т. 13. С. 113*). А вот Строганов критиковал Грановского именно за популярность его лекций. В свою очередь, авторы и издатели «Московитянина» выговаривали ему за то, что он читает свои лекции «по Гегелю» и не обращается в них к России и православию. Отвечая им, Грановский в одной из лекций заявил: «Я считаю необходимым оправдаться перед вами в некоторых обвинениях на мой курс. Обвиняют, что я пристрастен к Западу; я взялся читать часть его истории, я это делаю с любовью и не вижу, почему мне должно бы читать ее с ненавистью. Запад кровавым потом выработал свою историю; плод ее нам достается почти даром, какое же право не любить ее? Если б я взялся читать нашу историю, я уверен, что и в нее принес бы ту же любовь. Далее меня обвиняют в пристрастии к каким-то системам; лучше было бы сказать, что я имею мои ученые убеждения; да, я их имею, и только во имя их я явился на этой кафедре» (*Герцен А. И. Собрание сочинений. Т. 3. С. 147*).

Еще осенью 1844 г. Грановский написал свою магистерскую диссертацию «Волин, Иомсбург и Винета», посвященную одному из вопросов исторической географии и направленную против славянофилов. Защита ее состоялась 21 февраля 1845 г. Оппонентами на диспуте выступали профессора Погодин, Шевырев и Бодянский, отстаивавшие позиции официальной народности. Грановский защищался блестяще, вызвав бурю восторга у присутству-

ющих. А. И. Герцен подробно описал это событие: «Третьего дня Грановский защищал свою диссертацию о Иомсбурге и Винете. Это было публичным и торжественным поражением славянофилов и публичной овацией Грановского... Когда кончился диспут и граф Строганов поздравил Грановского, раздались: *vivat, vivat!* На лестнице потом увидели как-то Грановского, и новые рукоплескания, даже перед университетом собралась толпа студентов, ожидавшая его выхода, но ее уговорили разойтись. Этот день торжества Грановского да вместе с тем торжество всего университета» (цит. по: *Левандовский А. А. Время Грановского. С. 118*).

Осенью 1849 г. Грановский защищает докторскую диссертацию «Аббат Сугерий». Значительным событием в интеллектуальной жизни Московского университета стала его речь на торжественном собрании университета 12 января 1852 г. «О современном состоянии и значении всеобщей истории», объясняющая мировоззренческую платформу ученого.

В 50-е гг. Грановский выполнял ряд поручений Министерства народного просвещения по созданию программы и учебника по всеобщей истории. В мае 1855 г. его избирают деканом историко-филологического факультета. Однако завершить свои многочисленные научные начинания ему не удалось. 4 октября 1855 г. Грановский скончался.

Т. Н. Грановский был в прекрасных отношениях со славянофилами, особенно с братьями Киреевскими и К. С. Аксаковым, был знаком с А. С. Хомяковым. В одном из писем Я. М. Неверову он писал: «Я от всей души уважаю этих людей, несмотря на совершенную противоположность наших убеждений. В них так много святости, прямоты, веры, как я еще не видал ни в ком. Жаль только, что богатые дары природы и сведения, редкие не только в России, но и везде, гибнут в них без всякой пользы для общества» (Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. 2. С. 402).

Заслуга Грановского как западника состояла не в личной полемике со славянофилами и не в критике их доктрин, а в разработке методологии философии истории. В определенном смысле он был одним из первых русских историков, создавших такую методологию. Прежде всего он постоянно подчеркивал влияние философии на историю, заявляя, что «теперь философия стала необходимым

пособием для истории, она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиться» (Лекции Т. Н. Грановского по истории Средневековья. М., 1961. С. 42). Далее, он разграничивает понятия «всемирная история», «всеобщая история» и «философия истории». Первая изучает историю отдельных стран, вторая анализирует общие, существенные моменты в истории отдельных народов, а философия истории дает «направление к всеобщему», она – общее мировоззрение и методология истории как науки.

Помимо философии на историю большое влияние оказывают науки естественные, прежде всего география, антропология, а также политическая экономия и статистика. Лекции и труды историка демонстрируют его приверженность к идее «органической жизни». Он убежден, что философия истории в XIX в. обогатилась рядом идей и «самая плодотворная из этих идей есть взятая из естествознания идея органической жизни... Она сообщила внутреннее единство, существенное условие всеобщей истории» (Там же. С. 43). Идея «органической жизни», вобрав в себя «шеллингианско-гегелевскую концепцию тождества бытия и мышления» (Каменский) как мировоззренческая конструкция в философии истории Грановского занимает ведущее место.

Вторая его идея – единство человеческого рода. Грановский считает, что история любого народа, независимо от степени его цивилизованности, подчинена единым законам исторического развития. Общечеловеческое имеет первенствующее значение над национальным, находящимся с ним в диалектическом единстве.

Наконец, третья его идея – неизменно аксиологическая установка в оценке исторических событий и роли исторических деятелей. Исторические события, социальные процессы, жизнь и деятельность отдельных людей сам историк в своих работах и лекциях всегда оценивал с социально-нравственных позиций.

Грановский был западником, но как патриот он неоднократно обращался к истории России в ее отношении к истории Европы. Его выводы из этого сравнения следующие. Принятие христианства Киевской Русью позволило ей войти в мировую цивилизацию. Однако геополитические и исторические обстоятельства определили иной, чем у европейских стран, путь ее цивилизационного

развития, ее социальную структуру. Уже в Средние века обнаружилось это различие: на Руси не было, как в Европе, феодализма, а церковь и город имели иной уровень влияния на жизнь общества. Иным было соотношение личности и государства; на Руси государство подчиняло личность, в Европе личность была выше государства. Поэтому государство стало у нас формообразующим началом. Таким образом, Грановский утверждал единство человеческого рода в рамках единой истории, говорил о своеобразии русского цивилизационного пути и, в конечном итоге, вхождения России в мир общечеловеческих ценностей благодаря усвоению социально-политического и культурного опыта Европы.

СОЧ.: Полное собрание сочинений: в 2 т. СПб., 1905; Лекции по истории Средневековья. М., 1986; Исторические характеристики. М., 2013.

ЛИТ.: *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский. М., 1988; *Левандовский А. А.* Т. Н. Грановский в русском общественном движении. М., 1989.



ГРОТ
Николай Яковлевич

Николай Яковлевич Грот родился 18 апреля 1852 г. в Гельсингфорсе в семье известного русского филолога, профессора русской литературы и истории Гельсингфорского университета, впоследствии академика Петербургской академии наук Якова Карловича Грота, автора трудов по русской, шведской, финской литературе, фольклору, мифологии, лексикографии.

На следующий год семья переезжает в Санкт-Петербург, где Я. К. Грот становится профессором Александровского (бывшего

Царскосельского) лицея и воспитателем детей великого князя Александра Николаевича.

Получив хорошее домашнее воспитание, Н. Я. Грот в 1868 г. окончил гимназию Видемана, а в 1871 г. курс Ларинской гимназии. В этом же году он поступил на историко-филологический факультет (отделение психологии и философии) Санкт-Петербургского университета. От других студентов его отличало неизменное трудолюбие, увлеченность сначала историей, а затем философией. Выбор последней в качестве специализации отчасти был определен философскими лекциями профессора М. И. Владиславлева и проходившей в это время дискуссией между К. Д. Кавелиным и И. М. Сеченовым. Именно Кавелин, друживший с дядей Николая Яковлевича – Константином Карловичем, стал его учителем, библиотека которого и долгие беседы с которым изменили интересы студента Грота. С этого времени его научные интересы занимают философия и психология. Правда, незадолго до окончания университета Н. Я. Грот получил приглашение, на которое дал согласие, занять должность преподавателя русского языка в русской филологической семинарии в Лейпциге. Но после окончания университета с золотой медалью, которую он получил за сочинение «Опровержение Платона и пифагорейцев по метафизике Аристотеля», он был назначен на должность экстраординарного профессора философии Нежинского историко-филологического института имени кн. Безбородко. Для подготовки к чтению лекций Н. Я. Грот целый год изучал философию в Германии (Берлин и Страсбург), где слушал лекции К. Фишера, М. Вебера, М. Либмана, выступал с докладами в Берлинском философском обществе.

Вернувшись в Россию в 1876 г., 24-летний Н. Я. Грот приступил к чтению лекций по логике, психологии и истории философии, пользующихся большим успехом у студентов. Позже, вспоминая об этих лекциях, он писал: «В лекциях я обходил тщательно всякую метафизику, отождествляя еще метафизику с философией, как общем учении о мире» (*Грот Н. Я. О направлениях и задачах моей философии. По поводу статьи архиепископа Никанора // Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. СПб., 1904. С. 149*). Для чтения лекций Н. Я. Грот неоднократно выезжал в Киевский университет, где сдал магистерские экзамены и в мае 1880 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «Психология чувствований

в ее истории и главных основах». Вернувшись после защиты в Нежин он был избран ординарным профессором.

Через год в сентябре 1881 г. Н. Я. Грот вновь уезжает в научную командировку в Германию для подготовки докторской диссертации. В Тюбингене он слушает лекции Зигварта и готовит диссертацию на тему «К вопросу о реформе логики. Опыт новой теории умственных процессов». Отпечатав ее в Лейпциге, Грот защищает диссертацию в феврале 1883 г. в Киевском университете. Оппонентами его были С. С. Гогоцкий и А. А. Козлов. Защита была успешной, хотя второй оппонент, с которым он был в длительной полемике, заявил: «Я здесь спорить с вами не буду и не буду препятствовать вам получить докторский диплом: вы имеете на него право, доказав свою эрудицию. В печати же я докажу вам, что в вашей “Реформе логики” совсем нет логики и что вы, может быть, прекрасный психолог или какой там другой специалист, но что философ вы никакой» (Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 75. Примеч.).

Работа в провинциальном Нежине постепенно перестала удовлетворять Грота. Стремясь занять кафедру в Санкт-Петербургском или Московском университете, он вступил в переписку с профессором философии Московского университета М. М. Троицким, который заинтересовался творчеством Грота и прочил его себе в преемники. Но свободной должности профессора в Московском университете не было и тогда Грот принял предложение занять кафедру философии в Новороссийском (Одесском) университете. Там он проработал с 1883 по 1886 г., читая курсы логики, психологии, истории философии и этики. Там он создал философский кружок, членом которого был Г. И. Челпанов. За курс лекций по философии Платона Грот получил благодарность Министерства народного просвещения. Тогда же произошло важное событие: студенты Римского университета избрали его почетным членом комитета по сооружению памятника Джордано Бруно, что заставило Грота внимательно ознакомиться с сочинениями итальянского гуманиста и литературой о нем, а позже написать две интересные работы: «Джордано Бруно и пантеизм» и «Задачи философии в связи с учением Дж. Бруно».

В Одессе Гроту работать было интереснее, чем в Нежине, однако его деятельная натура рвалась в Москву. Сохранилось его письмо

от 5 апреля 1885 г. известному языковеду и этнографу профессору В. Ф. Миллеру, содержащее обоснование своего стремления стать профессором Московского университета в связи с открывавшейся вакансией: «Надеюсь, что факультет Моск[овского] Унив[ерситета] поддержит меня. У меня самое скромное желание: попасть к Вам в экстраординарные... Я стремлюсь к Вам не ради выгоды материальной, не ради повышения или другого матер[иального] расчета, а единственно из научных интересов и для того, чтобы попасть, наконец, после десятилетнего странствования по провинциям в интеллигентную, мыслящую среду» (цит. по: *Архангельская Н. Д.* Н. Я. Грот и первый в России философский журнал // Вопросы истории. 2000. № 3. С. 130).

Осенью 1886 г. осуществилась мечта Н. Я. Грота – он приступил к чтению лекций по психологии в Московском университете. Курс этот был основан на глубоком знании философии, уже первая лекция его называлась «К вопросу об истинных задачах философии». Помимо психологии он читал лекции по этике и философии Платона и Аристотеля. Эти его лекции и семинары пользовались большой популярностью у студентов и коллег по кафедре. По воспоминаниям одного из студентов, а впоследствии приват-доцента Московского университета Д. В. Викторова, «при неудержимой текучести и чрезвычайной эластичности его философских взглядов, им недоставало известной дозы инертности, необходимой для того, чтобы окончательно остановиться на определенном курсе... Если, благодаря этому, его лекции теряли в систематичности и полноте, то, с другой стороны, они выигрывали в своей непосредственности. Мы присутствовали всегда при живом росте философской мысли, видели, что сам профессор живо заинтересован в том, как складываются его воззрения, к каким возможным выводам они приведут» (Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 176).

Н. Я. Грот был хорошим организатором: на кафедре, которую он возглавлял после ухода М. М. Троицкого, при нем работали известные русские философы Л. М. Лопатин, А. Н. Гиляров, С. Н. Трубецкой, Г. И. Челпанов, П. Е. Астахов.

Для распространения в русском обществе психологических и философских знаний М. М. Троицкий основал в 1885 г. при Московском университете первое в России ученое общество философ-

ского характера – Московское психологическое общество. В силу специфических культурно-исторических и особенно политических условий в России острые проблемы социально-экономического и духовного развития страны осознавались и выражались через исследование внутреннего мира человека. Поэтому многие русские мыслители приходили к философии через «главный вход – психологический» (*Ярмитедт В.* Миросозерцание Кружка Станкевича и поэзия Кольцова // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 94). Это обстоятельство и было причиной того, что новое общество было названо не «философским», а «психологическим». М. М. Троицкий тем самым «хотел подчеркнуть свое глубокое убеждение в том, что основой всех философских теорий и построений... должна быть психология (в широком смысле как теория познания), а не онтология – научное изучение и анализ содержания сознания или опыта» (*Ивановский Вл.* Троицкий Матвей Михайлович (1.08.1835–22.03.1899) (Некролог) // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 47. С. 14).

В августе 1886 г. Троицкий уехал в научную командировку за границу, и 6 октября на заседании психологического общества в первый раз председательствовал Н. Я. Грот. 24 января 1888 г. его официально избирают председателем общества. При нем общество завоевало популярность не только у московских ученых, но и у широкой публики, для которой проводились открытые заседания, такие как «Пушкин как психолог», «Опыт истории внутренней жизни Лермонтова по его произведениям», «Общие условия свободной самостоятельности человека» и др.

Общество постепенно из психологического все более превращается в «метафизическое», философское. Это превращение сыграло заметную роль в развитии научных исследований в области психологии и философии, равно как и в повышении философской культуры интеллектуальной элиты России, в распространении работ классиков мировой философии – Канта, Лейбница, Шопенгауэра и др. 14 февраля 1888 г. состоялось публичное заседание общества, посвященное памяти Шопенгауэра, а уже 10 марта было решено напечатать отдельной книгой произнесенные в этом заседании речи, и тем было положено начало издательской деятельности Московского психологического общества.

Первое время рефераты его членов печатаются в «Трудах» этого общества. Однако обилие материалов и, главное, проявленный к ним неожиданно повышенный интерес образованной публики, заставляет поднять вопрос об издании философского журнала. Позднее Н. Я. Грот вспоминал, что стали раздаваться голоса в пользу создания «специального органа философии», который «должен удовлетворять некоторым несомненным умственным и нравственным потребностям, назревшим в нашем обществе.., в пределах свободного и всестороннего теоретического обсуждения основных вопросов жизни и знания» (*Грот Н. Я.* От редакции // *Вопросы философии и психологии.* 1890. Кн. 3. С. 1).

Действительный член Московского психологического общества кондитерский фабрикант А. А. Абрикосов заявил о своем желании взять на себя издание задуманного Н. Я. Гротом нового журнала, для которого Николай Яковлевич стал не только инициатором и (вместе с А. А. Абрикосовым) основателем, но и первым редактором в течение первых шести лет его существования. Им была проделана большая работа, ибо кроме формирования коллектива сотрудников журнала издание требовало больших расходов, и при этом никто не был уверен, что они окупятся, поскольку, как правило, такие издания не выдерживали конкуренции с «мелкой» прессой, а в России в тот период наступило время газет. Позднее ученый секретарь журнала В. Н. Ивановский в 51-й книге журнала «Вопросы философии и психологии», посвященной памяти Николая Яковлевича, напишет: «Кто знаком с положением редактора русского журнала, тот знает все трудности этого дела. И надо отдать справедливость Николаю Яковлевичу: он мастерски справился с этой работой... нужно было объезжать массу лиц, упрашивая их, настаивая на том, чтобы они сделали все, что могут, сноситься с массой официальных учреждений, с цензурой, типографиями и т. д.» (*Ивановский В. Н.* Очерк жизни и деятельности Н. Я. Грота // *Вопросы философии и психологии.* 1889. Кн. 1. С. 10).

Помимо лекций и семинаров в Московском университете Н. Я. Грот работал для дополнительного заработка в Архиве московского дворянства, руководил Московским психологическим обществом, редактировал журнал, имел массу общественных должностей и поручений. Вся эта работа подрывала и без того слабое здо-

ровье Грота. Чтобы поправить его, он решил уехать из Москвы в более спокойный и благоприятный по климату Харьков. Кроме того в его окрестностях в селе Кочетка находилась дача Грота. На этой даче он и скончался 23 мая 1899 г., прожив 47 лет и один месяц. Похороны философа совпали с широко отмечавшимися в эти дни пушкинскими юбилейными торжествами. 29 мая вдова Грота через газету «Русские ведомости» поблагодарила всех, откликнувшихся на смерть ее мужа. В своих соболезнованиях они написали великолепный портрет Н. Я. Грота – человека и философа: «В его натуре, как и в наружности, было много артистического... Это был человек страшно впечатлительный и порывистый... Вся его личность являлась как бы воплощением той “психической энергии”, которую он положил в основу своего учения о душе... Он чувствовал философию и всегда придавал ей яркую эмоциональную окраску... Однажды взявшись за какое-нибудь дело, он всегда доводил его до конца... Он любил и мог ставить вопросы только широкие, основные... Даже в том случае, когда он заимствовал чужие мысли, он налагал на них печать своей индивидуальности и таланта... В способности поставить новые точки зрения, изобрести новое сочетание данных, наличных аргументов Николай Яковлевич усматривал главную особенность философского склада ума... Как деятель, посвятивший свою жизнь распространению философии в России и возбуждению интереса к ней в самых широких кругах, он не знает соперников... Он обладал загадочным искусством заставлять тех, с кем сошелся он, подружиться между собою... Никто не умел объединять, подобно ему, людей различной специальности. Это можно было сделать при широкой терпимости ко взглядам других» (цит. по: Архангельская И. Д. Н. Я. Грот и первый в России философский журнал // Вопросы истории. 2000. № 3. С. 133).

Философские взгляды Грота с начала их формирования претерпели значительные изменения. «Воззрения Н. Я. Грота не составляли раз и навсегда сложившейся, законченной и неподвижной системы. Напротив, они у него неоднократно менялись и в частности, и даже в самом существе» (*Лопатин Л. М. Николай Яковлевич Грот // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1995*). В исследовательской литературе в зависимости от интереса к тем или иным сторонам философского знания выделяют раз-

личные этапы в эволюции мировоззрения Грота: психологический и метафизический (Лопатин, Лосский), позитивистский, метафизический и этап примирения позитивизма и идеализма (Соколов), позитивизма, перехода к пантеизму Дж. Бруно, перехода ко взглядам Платона и Аристотеля (Соловьев). Действительно, первоначальный этап философской эволюции Грота был связан с позитивизмом, который в 70–80-е гг. XIX столетия безраздельно господствовал в отечественной философии. Философ, исходя из позитивистских установок, выступал против метафизики, считая философию способной лишь синтезировать цельное мировоззрение: «Философия как особая наука о мире в его целом, выходящая из общих положений других наук, не только не нужна, но и невозможна, как с теоретической, так и с практической точки зрения» (*Грот Н. Я. Философия и общие задачи.* СПб., 1908. С. 10). Философия поэтому представляет собой своеобразное искусство давать субъективную оценку явлениям мира. Если же она претендует на выработку некоего абсолютного знания о сущности мира и тем более научного знания, она не более чем лженаука. Но при этом Грот считает, что исторически философия свою миссию выполнила, представляя на определенных этапах своего развития варианты синтеза представлений о мире. Поэтому история философии должна быть сохранена, как и психология.

В своей первой большой работе «Психология чувствований в ее истории и главных ее основах», отправляясь от идей Спенсера, Грот трактует чувствование как субъективную оценку гармонии или дисгармонии между тратой вещества в нашем организме и ее искажением. Тогда же он создает теорию «психического оборота», суть которой заключается в том, что душевые процессы проходят четыре цикла: объективной восприимчивости внешних впечатлений, субъективной восприимчивости, затем субъективной деятельности, вызывающей волевые движения, и наконец, объективной деятельности, выражающейся во внешних движениях. Как позитивист, Грот о «сознании» не говорит, считая его областью метафизики, и для его обозначения вводит понятие «сенсоризм».

Свою психологическую точку зрения философ распространял и на логику. В докторской диссертации «К вопросу о реформе логики. Опыт новой теории умственных процессов» он все внимание акцентировал на психологии мышления, а не на собственно логи-

ке, которую он представлял лишь как эмпирическую науку о познании. Свою задачу он видел в том, чтобы «из логики сделать науку естественную, одну из наук об организме человека, т. е. найти методы и основы для точного изучения нашей познавательной деятельности. Для этого я, – заявил Грот на защите диссертации, – становлюсь на современную точку зрения всех наук об организме, на точку зрения идеи “развития” и пытаюсь расширить и сделать вполне научную старую, но весьма еще несовершенную психологическую теорию ассоциаций» (Там же. С. 42).

Поворот от позитивизма к «метафизике» у Грота начался со знакомства с эстетическим пантеизмом Джордано Бруно, который дал ему «идею *сознания вселенной*, без которой красота и добро были бы только пустым звуком», то есть идею мирового субъекта. Философ уже по иному, чем прежде, начинает понимать философию, он «приходит к убеждению, что философия должна занимать особое, ей только принадлежащее место среди других проявлений духовного творчества и что она имеет свои самостоятельные задачи. В объяснение самобытной роли философии в умственной области он выдвигает учение о чувстве, как способности непосредственного проникновения во внутреннее существо вещей. Философия не искусство, но и не наука – она должна представлять всеобъемлющий синтез всех данных сознания: она есть чувство всемирной жизни, переведенное в отчетливые понятия об истинно существующем в его идеальных нормах. Основа философии есть метафизика; она представляет науку, которая стремится умозраительно определить абсолютно достоверные отношения явлений как внутреннего, так и внешнего опыта» (Лопатин Л. М. Николай Яковлевич Грот. С. 211).

В работах, посвященных Дж. Бруно, и в статье «О душе в связи с современными учениями о силе. Опыт философского построения» он рассматривает познавательные возможности не только науки и философии, но и едва ли не впервые – религии. Поскольку религия основана на чувствах, она находит себе место в душе человека. Философию, науку и религию можно считать однопорядковыми в познавательных возможностях человека. Только философия выполняет роль своеобразного синтезатора науки и религии, «стремится и науке указать ее истинные пределы, и религию уложить в те рамки, в каких ее роль является вполне законною

и плодотворною. Другими словами, философия стремится к разработке такого мировоззрения, которое, принимая в соображение все несомненные выводы феноменального, научного изучения мира, в то же время освещало бы самую сущность и внутренний мир его» (Грот Н. Я. Джордано Бруно и пантеизм. Одесса, 1885. С. 16).

Окончательную формулировку своих философских представлений Грот излагает в статье «Что такое метафизика?», где метафизика – это своеобразный элемент философии, задачей которого дать умозрительное определение абсолютно достоверных отношений внешнего и внутреннего опыта, ума и объективной деятельности. Свое мировоззрение он называет *монодуализм*, а главным его понятием *силу*, объединяющую силы духа и силы материи. В его представлении «монодуализм или пантеизм считает материю и дух *различными действиями* или проявлениями одной общей, хотя бы неизвестной или трудно определяемой для человеческого ума причины» (Грот Н. Я. О душе в связи с современными учениями о силе, опыт философского построения. Одесса, 1886. С. 22). Другими словами, в основе всех явлений находится единая душа мира, но в природе она двоятся на два начала: силу духа, которая представляет активное начало действительности (оно порождение духа) и силу материи – пассивную силу сопротивления. Между этими силами идет постоянная борьба, в которой неизменно побеждает духовная сила. Применяя закон сохранения энергии, Грот основой прогресса считает превращение низших форм энергии в высшие. Таким образом, прогресс он понимает как акт не исторический, а космический: «Прогресс в жизни вселенной есть увеличение нравственной ценности этой жизни, происходящее от роста в ней самосознания, которое зависит от превращения мировых энергий из низших форм в высшие через их экономизацию и накопление» (Грот Н. Я. Критика понятия прогресса // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 45. С. 791).

Духовное активное начало играет большую роль не только в жизни вселенной, но и в жизни отдельного человека, определяя его возможности реализовать свои сущностные силы, изменить не только себя, но и окружающий мир. Человек обладает свободной волей, которая открывает ему возможность пойти одним из двух путей: либо реализовать свое животное, эгоистическое начало, либо слиться с высшей «мировой волей», наполненной нравственным содержанием.

Грот был одним из тех русских философов, которые специально размышляли о русской философии, ее возможностях и национальных особенностях. В программной статье «О задачах журнала», помещенной в первом номере «Вопросов философии и психологии», он русской философии посвятил несколько страниц. Вот как философ оценивает ее возможности: «Что же русский народ даст философии? – Идеал философии состоит в примирении разума, чувства, воли, науки, искусства, религии. Но осуществим ли этот идеал для отдельного народа? Трудно не дать перевеса одному из элементов, и мы, русские, если судить по прежней истории нашего самосознания, по-видимому, склонны давать в своем мировоззрении перевес элементу религиозно-этическому, то есть направлению воли в отношении к ее цели – благу. Славянофилы проповедовали философию “веры”. Господство этических интересов проявлялось и другими способами как в самых лучших, так и в самых уродливых направлениях нашего самосознания. Этические интересы лежат в основании наших лучших художественных явлений (Гоголь, Лермонтов, Достоевский, Тургенев, гр. Л. Толстой, Островский, Щедрин). Этические интересы ведут нас даже иногда к отрицанию искусства и науки как самостоятельных областей деятельности человеческого духа. Этический интерес общего блага давал своеобразное и иногда даже слишком резкое направление нашей общественной жизни в различные периоды нашей истории. Наконец, мы могли бы указать и на влияние этического момента в развитии нашей русской науки... Таким образом, по всей видимости, нашему народному мирозерцанию суждено выдвинуть на первый план нравственные интересы жизни. Но это не мешает нам надеяться достигнуть известного общего синтеза всех запросов человеческого духа под этим новым углом зрения. Философия греков сумела же гармонически связать идеалы истины, добра и красоты под углом зрения этой последней; философские учения европейских мыслителей нового времени пытались гармонически сочетать те же идеалы под углом зрения истины. Не состоит ли историческая задача русских мыслителей в таком же, не менее глубоком, синтезе идеалов с точки зрения высших интересов блага; и, может быть, даже господство идеала добра над другими идеалами – законное господство? Главнейшие интересы человеческой жизни лежат в деятельности человека, а деятель-

ность человека имеет источником его волю и ее цели. Высшая же цель – благо... Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования не будет ли именно нашей особой философией? От самой красоты мы ждем “спасения”, от истины – также» (Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. XV).

Памятником Н. Я. Гроту, оценкой его философского творчества и вклада в развитие отечественной философии служит сборник «Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей» (СПб., 1911).

СОЧ.: Философия и ее общие задачи. Сб. статей. СПб., 1904; Основные моменты в развитии новой философии: от Джордано Бруно до Канта. М., 2011.

ЛИТ.: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911; Павлов А. Т. Н. Я. Грот, его место в истории русской философии // Вопросы философии. 2003. № 10.



ГУМИЛЕВ
Лев Николаевич

Этнограф, историк Лев Николаевич Гумилев, сын известных поэтов Серебряного века Н. С. Гумилева и А. А. Ахматовой, родился 1 октября 1912 г. в Царском Селе. Когда в 1921 г. был расстрелян как участник контрреволюционного заговора его отец, мальчика забрала бабушка, А. И. Гумилева, у которой он жил в г. Бежецке вплоть до 1929 г. Закончив девять классов местной школы Гумилев переезжает в Ленинград, где после окончания средней школы пытается

поступить на отделение немецкого языка в Педагогический институт им. Герцена. Но в поступлении ему было отказано по двум причинам: отсутствие «трудового стажа» и дворянское происхождение. С этого времени начинается трудовая жизнь Л. Н. Гумилева. Он работает чернорабочим в трамвайном депо (1930), коллектором в Геологоразведочном институте (1930–1933), научно-техническим сотрудником в геологическом институте АН СССР (1934–1938). В эти годы он становится участником ряда геологоразведочных экспедиций в Забайкалье, в таджикской комплексной экспедиции, где он изучал таджикский язык. В 1934 г., после «восстановления» исторического факультета Ленинградского университета, Л. Н. Гумилев становится его студентом. Но уже в 1935 г. комсомольская ячейка факультета решила, что он, как «антисоветский элемент», недостоин учиться в университете. В августе 1935 г., в период массовых репрессий после убийства С. М. Кирова, Гумилев вместе с мужем своей матери, искусствоведом Н. Н. Пуни, был арестован. Заступничество Ахматовой, Пастернака, написавших письма Сталину, освободили Гумилева от суда и следствия, он вновь был принят в университет. Будучи студентом, он много занимается изучением источников по истории древних тюрков в библиотеке Института востоковедения АН СССР. И тогда же делает доклад на тему «Удельно-лествичная система тюрков в VI – VIII веках», который был опубликован лишь спустя 20 лет.

В марте 1938 г. Гумилева и еще двух студентов по доносу вновь арестовали и обвинили ... в попытке физического устранения Сталина, Ежова, Молотова и Жданова и свержения советской власти (!). Военный трибунал приговорил Гумилева к десяти годам лагерей и четырем годам «поражения в правах». Лагерная жизнь Гумилева началась на лесоповале Беломорканала. Вскоре его вернули в Ленинград для пересмотра дела, и там, в Крестах, его озарила идея, позже названная пассионарностью. Об этом эпизоде он вспоминал много лет спустя: «Кресты казались мне после лагеря Беломорканала ... обетованной землей. Там можно было залезть под лавку и лежать. И у меня возникла мысль о мотивации человеческих поступков в истории. Почему Александр Македонский шел в Индию и Среднюю Азию, хотя явно там удержаться не смог и грабить эти земли не мог, не мог доставить награбленное обратно

к себе, в Македонию, и вдруг мне пришло в голову, что его что-то толкало, что-то такое, что было внутри него. Я назвал это “пассионарность”. Я вскочил из-под лавки, побежал по камере. Вижу: на меня смотрят как на сумасшедшего, и залез обратно. Так мне открылось, что у человека есть особый импульс, называемый пассионарностью... Это не просто стремление к иллюзорным ценностям: власти, славе, алчность, стремление к накоплению богатств, стремление к знанию, стремление к искусствам» (цит. по: *Лавров С. Лев Гумилев: Судьба и идеи. М., 2000. С. 70*). Справедливости ради нужно отметить, что у Гумилева были и другие варианты происшедшего озарения. Смещение Ежова сократило лагерный срок Гумилева до пяти лет. Отбывал он его в Норильском лагере.

После окончания лагерного срока Гумилев работал в геологических экспедициях на Хантыйском озере и в бассейне Нижней Тунгуски (1944). К физическим лишениям в эти годы добавилась полная оторванность от научной жизни. В одном из писем из Туруханска он писал: «Из всех моих лишений тягчайшим была оторванность от науки и научной академической жизни» (Там же. С. 73).

С зимы 1944 г. и до победы (лето 1945 г.) Л. Н. Гумилев находился в действующей армии. В составе артиллерийского полка I Белорусского фронта он участвовал в боях в Польше, Померании, брал Берлин. Вернувшись в Ленинград, он восстанавливается в университете, где экстерном сдает десять экзаменов за 4–5 курсы и в марте 1946 г. получает диплом. А уже через месяц поступает в аспирантуру Института востоковедения АН СССР.

В судьбу Л. Н. Гумилева трагически вмешалось известное Постановление ЦК ВКП(б) «О журналах “Звезда” и “Ленинград”» (1946), в котором резкой критике подверглась его мать – А. А. Ахматова. Л. Гумилева, несмотря на почти готовую диссертацию, в декабре 1947 г. исключили из аспирантуры. Защитить свою диссертацию «Политическая история Тюркского каганата» он смог лишь в 1948 г. в Ленинградском университете, но получить диплом кандидата наук ему не удалось, так как 6 ноября 1949 г. Гумилев был вновь арестован. И хотя в его защиту выступали И. Эренбург, академики В. В. Струве, Н. И. Конрад, А. П. Окладников и др., Гумилева признали виновным и осудили на пять лет лагерей. Свой срок он отбывал в Омском лагере, где ему, в отличие от других

его «голгоф», разрешили переписку, и он имел возможность получать и читать научную литературу. В мае 1956 г., после XX съезда КПСС, Гумилев был освобожден, а позже полностью реабилитирован из-за «отсутствия события преступления».

Из лагеря ученый привез рукописи двух монографий – «Хунну» и «Древние тюрки». После освобождения он работал старшим научным сотрудником в Эрмитаже, а затем в Институте географии. С этого времени начинаются археологические экспедиции Гумилева на Ангару под руководством академика А. П. Окладникова (1957), а затем на территорию древней Хазарии. О результатах этих уникальных экспедиций он написал в книге «Открытие Хазарии» (1966). В 1961 г. Гумилев защитил докторскую диссертацию «Древние тюрки VI – VIII вв.». Одну за другой он издает книги своей «степной трилогии»: «Хунну» (1960), «Древние тюрки» (1967), «Поиски вымышленного царства» (1970), а затем несколько работ, в том числе «Древняя Русь и Великая степь» (1989), посвященные развенчанию европоцентристской «черной легенды» о монголо-татарском иге, доказывающие не враждебность, а естественность контактов русского, татарского и монгольского народов. Эти его идеи, высказанные в духе евразийства, и особенно фраза «никакого татарского ига не было», подверглись критике, которая не прекращается до сих пор.

Постепенно Гумилев меняет ориентацию своих научных работ и на основе прежних этнографических трудов, обобщая их, занимается до конца жизни проблемами этногенеза. В течение без малого десяти лет в специализированных малотиражных изданиях он публикует цикл статей «Ландшафт и этнос», а затем на их основе публикует монографию «Этносфера: история людей и история природы» (1993).

Проблемы этногенеза Гумилев исследовал во второй своей докторской диссертации – «Этногенез и биосфера Земли», которую он успешно защитил в 1972 г. в Ленинградском университете. Но ВАК отказала ему в утверждении ученой степени. Лишь спустя несколько лет Гумилев получил искомую степень, но уже по совокупности опубликованных работ. Работа «Этногенез и биосфера Земли» сначала была депонирована в ВИНТИ (1979). За три года по запросам читателей только официально книга была воспроиз-

ведена две тысячи раз, а по неофициальным каналам – тридцать тысяч. После запрещения ее воспроизведения книга распространялась нелегально. В 1990 г. ученый совет Ленинградского университета за монографию «Этногенез и биосфера Земли» присудил ему первую премию. В этом же году Минвуз РСФСР признал ее лучшей книгой года и выдал автору диплом и премию. А Книжная палата признала лучшей книгой СССР 1990 г. монографию Л. Н. Гумилева «Древняя Русь и Великая степь».

Много и плодотворно Л. Н. Гумилев работал как популяризатор науки. В течение почти двадцати лет он читал лекции по природоведению на разных факультетах Ленинградского университета, в новосибирском Академгородке, по этногенезу и пассионарности – в Московском университете. Часть лекций была прочитана на центральном телевидении.

Скончался Л. Н. Гумилев 16 июня 1992 г. Похоронен в Александро-Невской лавре. Первой посмертной и весьма символичной его книгой была «Ритмы Евразии» (1993).

В историю русской философии Л. Н. Гумилев вошел как «последний евразиец», чьи работы не просто продолжили, а значительно дополнили многие идеи теоретиков евразийства, дав им в ряде фундаментальных исследований, и особенно в теории этногенеза, научную, доказательную основу.

Главная особенность идей и трудов ученого состоит в том, что они создавались на стыке, на границах многих наук – истории, археологии, биологии, географии и этнографии. Ученый использовал инструментарий научного поиска одних наук в анализе проблем других. Это приводило к настоящим открытиям. Гумилев неоднократно описывал пути и этапы научного поиска, которые привели его к открытию этногенеза, те методы и приемы, которые он использовал. В частности, в предисловии к книге «Древняя Русь и Великая степь», которое он назвал «оправданием» книги, он констатировал: «Еще на первом курсе истфака автору пришла в голову мысль заполнить лауну во Всемирной истории, написав историю народов, живших между культурными регионами: Западной Европой, Левантом (Ближним Востоком) и Китаем (Дальним Востоком). Задача оказалась сверхсложной; ее нельзя было решить без помощи географии, потому что границы регионов за истори-

ческий период неоднократно передвигались, этническое наполнение Великой степи и сопредельных с нею стран часто менялось как вследствие процессов этногенеза, так и из-за постоянных миграций этносов и вытеснения одних мировоззрений другими. Не оставалась стабильной и физико-географическая обстановка. На месте лесов возникали степи и пустыни как из-за климатических колебаний, так и из-за хищнического воздействия человека на природную среду. Вследствие этого людям приходилось менять системы хозяйственной деятельности, что в свою очередь влияло на характер социальных взаимоотношений и культур. Да и культурные связи приносили в мироощущение населения Евразийского континента разнообразие, в каждую эпоху специфическое» (Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 3).

Гумилев понимал, что все эти компоненты тесно связаны и нельзя в анализе упустить ни один из них. Более того, нужно для полноты картины включить хронологические, генеалогические, социологические и другие составляющие. И еще один прием применил ученый. Он разбил свое исследование на три этапа.

На первом этапе (эмпирическом) в десятках статей, написанных в традициях исторических исследований, он искал ответы на вопросы «что?» и «кто?».

На втором этапе для обобщений и поиска ответа на вопросы «как?», «почему?» и «что к чему?» Гумилеву пришлось провести пять значительных широкопанорамных исследований: «Хунну», «Хунны в Китае», «Древние тюрки», «Поиски вымышленного царства» и «Открытие Хазарии». Написанные популярно, они завоевали огромную читательскую аудиторию.

Наконец, на третьем этапе потребовалось уже сугубо теоретическое обобщение, чтобы найти ответы на вопрос, где «начала и концы?», то есть границы историко-географического феномена. Это и было подготовительной базой создания теории этногенеза, позволившей обосновать связь и закономерность процессов в биосфере и социосфере. Этногенез и этнология, изучающие рождение, становление и угасание народов (этносов), стали настоящим научным открытием Л. Н. Гумилева.

Ключевое понятие своей теории – **этнос** – Л. Н. Гумилев определял неоднократно, изменяя и дополняя его. Неизменным при

этом оставалось утверждение, что этнос – это объективное явление природы, коллективная группа вида *Homo sapiens*. Особо он подчеркивал, что это не биологическая категория, хотя все люди, составляющие этнос, организмы.

Этнос – биосоциальное образование. Этноты слагаются естественно, на основе оригинального стереотипа поведения коллектива людей. Это своеобразная энергетическая система, или структура, по-разному реагирующая на другие подобные коллективы. Стереотип поведения – важная характеристика этноса, который определяет «навыки быта, приемы мысли, восприятие предметов искусства, обращение со старшими» (Гумилев Л. Н. *Этногенез и этносфера* // *Природа*. 1970. № 1. С. 11).

Итоговым можно считать следующее определение этноса Гумилевым: «Этнос – коллектив особей, выделяющий себя из всех прочих коллективов. Этнос более или менее устойчив, хотя возникает и исчезает в историческом времени. Язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда – нет. Вынести за скобки мы можем только одно – признание каждой особью: “Мы – такие-то, а все прочие – другие “» (Гумилев Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли*. Л., 1990. С. 95). Позднее он даст еще одно определение, в которое опять-таки включает противостояние «мы– они»: этнос – это «природные коллективы людей с общим стереотипом поведения и своеобразной внутренней структурой, противопоставляющие себя (“мы”) всем другим коллективам (“не мы”))» (Гумилев Л. Н. *Конец и начало*. М., 1994. С. 60).

Этнос – динамические структурные образования, которые могут иметь следующую иерархическую соподчиненность субэтнических групп: суперэтнос, этнос, субэтнос, консорции и конвиксии. Их различие в следующем:

– суперэтнос – это этническая система, состоящая из нескольких этносов, возникших одновременно. Это, например, «христианский мир» романо-германской Европы XVI в. или современный Китай;

– субэтнос – это этнографические группы, сословия, конфессиональные общины старообрядцев, консорции путешественников-землепроходцев;

– консорции – это небольшие группы людей, объединенные общей исторической судьбой, целью. Это кружки, секты, артели, банды;

– конвиксии – это консорции длительного (на протяжении нескольких поколений) существования, имеющие однохарактерный быт, семейные отношения.

Л. Н. Гумилев считает, что существует три вида энергии, питающих биосферу Земли: энергия Солнца (солярная), энергия радиораспада внутри Земли и космическая энергия. По его мнению, только последняя влияет на поведение людей как часть биосферы: «Мы живем не оторванными от всего мира, а внутри огромной галактики, которая тоже воздействует на нас, как и все другие факторы, определяющие развитие биосферы» (*Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 24*).

Этносы возникают, живут и умирают. Срок их жизни, как правило, 1200–1500 лет. Их рождение происходит на границах ландшафтных регионов, в зонах интенсивных этнических контактов. По Гумилеву, имеется восемь универсальных признаков рождения этноса:

1. Появление сверхактивных людей (пассионариев) в статистически значимых количествах в ареале этногенеза.
2. Смена этнического стереотипа поведения в ареале.
3. Территориальное расширение вновь рожденного этноса, его миграционная активность.
4. Демографический взрыв в ареале этногенеза.
5. Жесткая регламентация поведения членов вновь рожденного этноса, контроль брачных отношений, охрана кормящего ландшафта.
6. Повышенная активность во всех сферах жизнедеятельности – политической, военной, административной, религиозной, культурной.
7. Рост числа субэтносов, внутриэтническое деление стереотипа поведения с появлением его субэтнических вариантов.
8. Одновременность и пространственная непрерывность отмеченных признаков по всей полосе зоны этногенеза у этносов-ровесников.

Как видим, новый этнос возникает в результате появления в популяции своеобразного толчка, ситуации, отдельного пассионария,

то есть энергичного, инициативного, волевого человека, придающего этносу новый импульс поведения. Когда появляются его сподвижники, растет мера пассионарности, ее «напряжение». От начала этногенеза до пассионарного толчка проходит около 150 лет. «Формирование нового этноса всегда связано с наличием у некоторых индивидов необратимого внутреннего стремления к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни» (Гумилев Л. Н. Этногенез и этносфера // Природа. 1970. № 2. С. 47).

На одной из встреч в редакции журнала «Литературная учеба», размышляя о пассионариях, Гумилев говорил: «И не отдельные пассионарии делают великие дела, а тот общий настрой, который я бы назвал уровнем пассионарного напряжения. И без пассионариев невозможны не только войны, но и поддержка хозяйства, развитие науки, ремесел – всего того, где необходимы жертвенность и творчество, умение найти выход из безвыходной ситуации, способность на сверхнапряжения.

Образы пассионариев могут быть самыми разными – это и Наполеон, и Александр Македонский, и Люций Корнелий Сулла, и Ян Гус, Жанна д'Арк, протопоп Аввакум, и Гоголь, и Достоевский» («Славянские ль ручьи сольются в русском море?»: Петербургские встречи // Литературная учеба. 1990. № 6. С. 78).

Динамика этногенеза, связанная с пассионарным напряжением, различна. Существуют определенные его состояния, фазы. Первая фаза – *пусковой момент*, когда в популяции появляются пассионарии. Затем идет фаза подъема, сопровождающаяся быстрым увеличением пассионарных особей в результате их размножения либо инкорпорации. За ней следует *акматическая* фаза, характеризующаяся максимальным числом пассионариев и наивысшим пассионарным напряжением. В этот период создается и закрепляется общий для всех стереотип поведения и мировоззрения. Эта фаза кратковременна. Внешне спад напряженности идет медленно. Наступает период «золотой посредственности». Меняется этническая система и наступает фаза надлома, когда число пассионариев уменьшается, система распадается на несколько частей, появляются руководители, не по-

нимающие, что система приходит в упадок. Индикаторами надлома могут быть люди с повышенным реформаторским и творческим потенциалом, призывающие к реформам, перестройкам, революции.

Следующая фаза – *инерционная*, названная Гумилевым «золотой», так как в этот период люди пожинают плоды своей деятельности, обозначается всплеск культуры, мыслительного потенциала, но пассионарность медленно убывает. Чаще всего эта фаза носит название *цивилизации*.

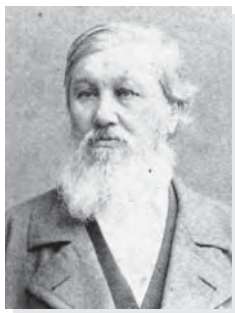
Последняя – фаза *обскурации*, когда пассионарии почти полностью заменяются субпассионариями, которые подвергают сомнению трудолюбие, интеллектуальные успехи; появляется коррупция, падает дисциплина, расцветает невежество. Этнос ослабевает и гибнет. Но бывают случаи, когда этнос как бы «замораживается» в состоянии гомеостаза, становясь реликтовым.

Иногда после фазы обскурации появляется возможность *регенерации*, то есть частичного восстановления этнической структуры. Она, как правило, кратковременна и полностью структуру этноса не восстанавливает. В этот период некоторое время существует фаза, названная Гумилевым *мемориальной*, когда люди живут воспоминаниями о былом величии. И, наконец, наступает окончательное вырождение этноса.

Л. Н. Гумилев на большом количестве примеров мировой истории обосновывал правильность этих фаз этногенеза различных этносов Европы и Азии. «Наконец-то можно будет построить историю Евразии, – писал он в одном из писем теоретику евразийства П. Савицкому, – с такой же полнотой, какая есть в истории Европы и Ближнего Востока. Тогда сама идея европоцентризма будет скомпрометирована, ибо она основывалась на том, что об Азии и Сибири знали мало, а неизвестное считали несущественным» (цит. по: *Лавров С.* Лев Гумилев: Судьба и идеи. С. 162). Теория этногенеза позволила Гумилеву по-новому взглянуть и на историю русского народа, подтвердить многие идеи евразийцев.

СОЧ.: Этносфера: история людей и история природы. Л., 1990; Собрание сочинений: в 9 т. М., 2003–2004.

ЛИТ.: *Лавров С.* Лев Гумилев: Судьба и идеи. М., 2002; Лев Гумилев: судьба и идеи. Антология. М., 2008.



ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич

Николай Яковлевич Данилевский родился 28 ноября 1822 г. в селе Оберец Ливенского уезда Орловской губернии. Его отец, отставной бригадный генерал, был героем Отечественной войны 1812 г. Образование Н. Я. Данилевский получил в частных пансионах Дерпта и Москвы, а в 1836 г. он поступил в Царскосельский лицей, который успешно окончил в 1843 г. В этом же году Данилевский поступил вольнослушателем на естественное отделение физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета. По окончании его в 1848 г. он сдал магистерские экзамены и начал готовиться к защите магистерской диссертации «Орловская фауна».

В 1844 г. Данилевский познакомился с Петрашевским и стал посещать его кружок, на заседаниях которого встретил своих давних знакомых – поэта А. Плещеева и Ф. Достоевского. В библиотеке Петрашевского Данилевский, великолепный знаток европейских языков, прочитал все труды теоретиков утопического социализма Ш. Фурье, К. Сен-Симона, Р. Оуэна, прославив в кружке их большим знатоком.

Весной 1849 г. Данилевский уехал в экспедицию, которую ему закончить не удалось. 22 июня 1849 г. Данилевский, как член кружка петрашевцев, был арестован и помещен в Петропавловскую крепость, где провел четыре месяца. На суде, умело защищаясь, «Данилевский трактовал учение Фурье не как революционное, а как чисто экономическое» (*Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 79*). Он доказывал, что учение Фурье в России не запрещено, а по своей сути не представляется социально опасным, являясь своеобразной формой организации производи-

тельного труда. После суда в ноябре 1849 г. Данилевского освободили из Петропавловской крепости и сослали в Вологду, где он пробыл несколько лет, выполняя обязанности чиновника по особым поручениям при губернаторе. Там он написал и опубликовал два больших научных труда «О движении народонаселения в России» (СПб., 1851) и «Климат Вологодской губернии» (СПб., 1853). Лишь в 1853 г. Данилевскому было позволено покинуть ссылку и принять участие в экспедиции знаменитого натуралиста Карла фон Бэра по исследованию рыболовства на Волге и Каспийском море, которая продолжалась четыре года. С этого времени и в течение 18 лет Данилевский занимался изучением рыбных запасов и промыслов большинства водоемов России, опубликовав десятки работ и получив за них главную награду императорского Русского географического общества Большую Константиновскую медаль. Данилевским было выработано законодательство о рыболовстве во всех водах европейской России.

Помимо ихтиологии его интересовала ботаника, зоология, этнография, статистика и языкознание, в частности, топонимика и географическая терминология. За работы в этой области Данилевский в 1876 г. был избран членом Общества любителей российской словесности. В 80-е гг. он проявил себя известным публицистом, печатая статьи на злобу дня в центральных журналах и газетах. Они были собраны и опубликованы посмертно в его «Сборнике политических и экономических статей» (СПб., 1890).

Незадолго до смерти Данилевский начал публиковать, но так и не закончил, фундаментальный труд «Дарвинизм. Критическое исследование» (Т. 1–2. СПб., 1885–1889). Его опубликованная часть составила 1400 страниц большеформатного текста. «Всем содержанием своего фундаментального труда “Дарвинизм” Н. Я. Данилевский, убедительно аргументируя, старался показать, что вопреки утверждениям Ч. Дарвина в эволюции животных и растений борьба за существование играет отнюдь не главную роль, что немалую роль в исчезновении видов и их эволюции сыграли геологические катастрофы, а не межвидовая борьба, что изменения видов, трансмутация происходят как внутривидовые явления, и поэтому в природе и в искусственных условиях никогда не было случая превращения одного вида в другой, что естественного отбо-

ра (“подбора”) в природе не существует, ибо приобретенные якобы в результате борьбы за существование более совершенные свойства вида нивелируются из-за стихийного скрещивания, что если бы такой отбор происходил, то мы имели бы сейчас дело только с самыми совершенными представителями видов» (*Балуев Б. П.* Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». М., 1999. С. 42–43). Полемика вокруг этого труда продолжалась вплоть до 1917 г.

Но мировую известность Н. Я. Данилевскому принесла книга «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому», которую он писал с перерывами с 1865 по 1868 гг., а опубликовал в журнале «Заря» в 1869 г. Отдельные издания книги были осуществлены в 1871 г., а затем еще трижды в 1888, 1889 и 1895 гг. Эта книга вызвала большой интерес в русском обществе, в ее обсуждении приняли участие Н. Н. Страхов, В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, Н. К. Михайловский, В. В. Розанов, Н. И. Кареев и многие другие русские философы, историки, публицисты.

Скончался Н. Я. Данилевский от инфаркта 7 ноября 1885 г., находясь в очередной командировке в Грузии. Похоронен он был на южном берегу Крыма, в своем имении.

Н. Я. Данилевский по своим научным интересам был естествоиспытателем, что повлияло на формирование его философских предпочтений, с ориентацией на науку, а также телеологические представления его учителя К. Бэра, который пытался совместить идею божественной воли и законы природы. Вслед за ним и Данилевский утверждал, что «фактическую опору» религии и идеализма составляют явления «бесконечной разумности и целесообразности, которые обнаруживаются в приспособлении разнообразнейших растительных и животных организмов к условиям неорганического мира, друг к другу, и отдельных частей организмов – органов к целому» (*Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. Т. 1. СПб., 1885. С. 6). В своих философских представлениях он был органицистом и, следовательно, любые органические образования рассматривал как состоящие из двух начал: материального и идеального в виде определенных морфологических конструкций. Социальные процессы Данилев-

ский также рассматривал через призму органицизма, считая, что и они подчинены закону фаз органического развития. Учение Дарвина подчиняло явления органического мира, его целесообразного устройства закону естественного отбора, без ссылок на идеальное и, по сути, материалистически, что не устраивало Данилевского. Защищая телеологическую точку зрения на природу, он выступал с критикой дарвинизма.

Органицизм и натурализм стал методологическим основанием для исторических представлений Данилевского, построения его знаменитой теории культурно-исторических типов. Суть этой методологии в том, что искусственную классификацию объектов науки, которая располагает их в направлении от менее развитых к более развитым, необходимо заменить на естественную, располагающую их по типу развития. Эта естественная классификация «работает», по его мнению, и в гуманитарных науках. Поскольку в любой из наук «пока факты не сопоставлены сообразно их естественному средству, не приведены в естественную систему, они не дадут правильных выводов, не выкажут своего настоящего полного смысла» (*Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 78). Такая методологическая установка дала ему возможность заменить однолинейную трехфазовую модель исторического развития (Древний мир – Средние века – Новое время) на представление об истории как совокупности исторических самобытных образований, названных им «культурно-историческими типами». Необходимо отметить еще одну изначально утверждаемую методологическую установку Данилевского – необходимость преодоления европоцентристской парадигмы при конструировании представлений о мировой истории. Данилевский разводит понятия «развитие и прогресс», а также «степень развития» и «тип развития». Под развитием он понимает «ряд изменений, необходимо одно из другого проистекающих, как бы в силу определенного, постоянного закона, хотя бы в сущности мы этой необходимости и не понимали, как на деле действительно никогда не понимаем, а заключаем о ней лишь из постоянства повторения» (*Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Т. 1. Ч. 1. С. 194). Развитие осуществляется от рождения до угасания, а прогресс осуществляется по-иному: «Прогресс состоит не в том, чтобы все шло в одном направлении, а в том, чтобы

все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходит в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся» (Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 73). Степень же развития может быть разной на протяжении жизни организма, а на тип развития, если иметь в виду человеческую историю, влияют уже социально-исторические факторы, которые и формируют в итоге культурно-исторический тип. Поэтому степень развития, к примеру, России уступает европейским странам, но по типу развития она как молодой, становящийся многоосновой культурно-исторический тип их превосходит.

Данилевский разводит также понятия «общечеловеческое» и «всечеловеческое». Поскольку «человечество» не является конституированным, идущим к единой цели началом, то и «общечеловеческое» «не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно уже, теснее, ниже понятия о племенном или народном; ибо это последнее, по необходимости, включает в себя первое и, сверх того, присоединяет к нему нечто особое, дополнительное, которое именно и должно быть сохраняемо и развиваемо, дабы родовое понятие о человечестве во втором (реальном) значении его получило все то разнообразие, но и желать быть им – значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности – одним словом, довольствоваться невозможной полнотою» (Там же. С. 103). «Всечеловечество» как понятие более конкретно, но и о нем, как перспективе развития, говорить нельзя, поскольку «это недостижимый идеал, или лучше сказать, идеал достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем» (Там же. С. 104).

Н. Я. Данилевского называют «систематизатором славянофильства», а его труд «Россия и Европа» – «катехизисом или кодексом славянофильства» (Н. Страхов). Действительно, он принял многие идеи славянофильства, особенно историософскую концепцию А. С. Хомякова, рассматривавшую историю через призму двух духовных начал – иранства и кушитства. Однако у Данилевского исчезает универсализм славянофилов, их гегельянство. Он предложил иную формулу понимания истории не как процесса

общего дела для человеческой цивилизации некоего Разума, а как развития локальных культурно-исторических типов, каждый из которых представляет социально-исторический организм, реализующий две взаимосвязанные «программы»: 1. Прохождение определенных фаз жизненного цикла. 2. Прохождение определенных фаз исторического развития. При этом внешние воздействия (природные и исторические условия) не исключаются, что в конечном итоге определяет национально-самобытный тип культуры. При благоприятных условиях любой культурно-исторический тип проживает естественный тип развития, т. е. рождается, живет и умирает. Но могут быть и исключения: одни культурно-исторические типы в силу исторических условий перестают развиваться, оставаясь на уровне доисторического существования, другие прекращают свое развитие насильственно. Самые значительные культурно-исторические типы – это те полноценные типы, которые прошли все стадии органического и исторического развития. «Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древне-семитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американских типа – мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составляющие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу» (Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 74).

Полноценные культурно-исторические типы могут быть, по мнению Данилевского, либо замкнутые, как китайский и индийский, либо преемственные, как греческий, римский и романо-германский. Он допускает большее или меньшее воздействие одних культурно-исторических типов на другие. Эти воздействия могут иметь вид колонизации, которая сравнима с пересадкой растения

на иную почву, либо прививки, сравнимой с садовой прививкой растений, при которой «глазок» и «дичок» живут своей жизнью (например, жизнь Александрии на теле Египта). Третий этап воздействия сравним с влиянием почвы на растения, когда организм, сохраняя себя, питается результатами чужой деятельности (например, Древняя Греция питалась культурой Египта и Финикии).

Каждый культурно-исторический тип проявил себя в своеобразной социально значимой деятельности – религиозной, культурной, политической, общественно-экономической, характеризующей этот тип. Поэтому культурно-исторический тип может быть одно-, двух-, трех- и четырехосновным с указанием этих основ. Например, одноосновные культурно-исторические типы: еврейский (у него религиозная основа), греческий (у него культурная основа), римский (у него политическая основа); двухосновной – романо-германский (у него политическая и культурная основы). Четырехосновным, по Данилевскому, будет грядущий славянский культурно-исторический тип. Этот тип еще только зарождается, хотя многое (культуру, религию) он уже заложил в свою основу.

Основную задачу Данилевский видел в сравнительной характеристике уходящего романо-германского культурно-исторического типа и нарождающегося славянского культурно-исторического типа. У каждого из них свои характерные, ему присущие черты, не меняющиеся на протяжении длительного времени. У романо-германского культурно-исторического типа главная черта – *насильственность*, когда интересы индивида ставятся выше общественных интересов, что ведет к подчинению одного другому, а в социальном плане – «к угнетению народностей или к безграничной, ничем не умеряемой свободе, к крайнему политическому дроблению; в религии – к нетерпимости или к отвержению всякого авторитета» (Там же. С. 150). Вся европейская история являет пример захватнических войн, а католическая церковь – пример религиозных войн в виде крестовых походов. Даже в теоретическом плане насилие в Европе выступает научной парадигмой: у Т. Гоббса это война всех против всех, у А. Смита – теория свободного соперничества, у Ч. Дарвина – борьба за существование.

Для славянского культурно-исторического типа основной чертой выступает противоположная насилию *терпимость*, которая

также доказывается всей русской историей: выбором веры, отсутствием колониальных войн, освобождением крестьян от крепостной зависимости в 1861 г. С терпимостью связано *бескорыстие*, когда духовное главенствует над материальным, общее – над индивидуальным, что нашло отражение в соборности и общинном землепользовании. В результате «русский народ перешел через различные формы зависимости, которые должны были сплотить его в единое тело, отучить от личного племенного эгоизма, приучить к подчинению своей воли высшим, общим целям – и цели эти достигнуты» (Там же. С. 220).

Каждая из *четырёх основ* важна для развивающегося славянского культурно-исторического типа.

Православная религия – основа духовной жизни славян. Эта религия достаточна консервативна и поэтому сохранила свои начала неискаженными.

Политика русского народа характеризуется привычкой доверчивого уважения власти; у него отсутствует жажда властолюбия, т. е. «и по отношению к силе и могуществу государства, по способности жертвовать ему всеми личными благами, и по отношению к пользованию государственною и гражданскою свободою русский народ одарен замечательным политическим смыслом» (Там же. С. 416).

Общественно-экономические отношения в России покоятся на общинном землепользовании, которые позволяют ей, считает Данилевский, избежать социальных противоречий.

Культура, несмотря на ее относительно Европы молодость, богата талантами и достижениями в различных областях – науке, искусстве, литературе.

Преимущества становящегося славянского культурно-исторического типа перед заканчивающим свое историческое развитие европейским (романно-германским) культурно-историческим типом для Данилевского очевидны. Но в русской жизни наблюдается разрушительная для нее болезнь, названная им «европейничество», означающая проникновение в русскую жизнь различных европейских начал. Их влияние «разбило» русское общество на два слоя: высший – европеизированный и низший – собственно русский. В результате европейничество породило как унижение народного духа, так и недоверие народа к высшим слоям общества.

У европейничания четыре варианта проявления. *Первый* – «искажение народного быта и замена форм его формами чуждыми, иностранными», в результате чего «нижний слой остался русским, высший сделался европейским – европейским до неотличимости» (Там же. С. 232). *Второй* – стремление перенести в Россию «благо» «чужеземных учреждений», поскольку считается, что они несоизмеримо лучше. *Третий* – оценка международных событий не с русской, а с европейской точки зрения. *Четвертой* – заискивание перед Европой, боязнь ее отрицательного мнения. «Вместо одобрения народной совести признали мы нравственным двигателем наших действий трусливый страх перед приговорами Европы, унизительно-тщеславное удовольствие от ее похвал» (Там же. С. 248). В совокупности европейничание может нанести непоправимый вред русскому народу: «Болезнь эта в целом препятствует осуществлению великих судеб русского народа и может наконец (несмотря на все видимое государственное могущество), иссушив самобытный родник народного духа, лишит историческую жизнь русского народа внутренней зиждательной силы, а следовательно, сделать бесполезным, излишним самое его существование; ибо все, лишенное внутреннего содержания, составляет лишь исторический хлам, который собирается и в огонь вметается в день исторического суда» (Там же. С. 253).

Свои социально-политические взгляды Данилевский конструирует исходя из деления общества на два типа: в одних население – это обезземеленная масса народа, в других – большинство населения обладает землей. В государствах первого (европейского) типа экономика основана на «нужде большинства граждан», которые продают свой труд как наемную рабочую силу. Эта обезземеленная масса трудящихся концентрируется в городах, накапливая большой революционный потенциал, который со временем перерастает в социальную революцию. Правда, в определенных обществах революция терпит поражение и в них устанавливается военная диктатура.

В государствах второго типа (для Данилевского это Россия) граждане «экономически обеспечены», в них нет противоречия между экономическими и политическими идеалами, поскольку юридической состоятельности граждан соответствует «экономическая состоятельность». Крестьяне, обладающие наделом в общинном владении землей, превращаются в России в «самые консервативные

классы», исключаяющие революционные выступления. Поскольку «основное строение всякого государства есть выражение воли народа его образующего» (*Данилевский Н. Я.* Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С. 223), то выражением воли русского народа, считает Данилевский, является самодержавный политический строй. Защита монархии у русского мыслителя не исключала идеала свободы и необходимости его реализации в русском обществе. Такое совмещение противоположных идей вызвало и критику, и защиту со стороны приверженцев этих идеалов.

СОЧ.: Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 2003; Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890; Горю победителям: Политические статьи. М., 1998.

ЛИТ.: *Балуев Б. П.* Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». 2-е изд. Тверь, 2001; *Султанов К. В.* Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. СПб., 2001; *Баринов А. И.* Социально-философские идеи Н. Я. Данилевского. М., 2008.



**ДЕ РОБЕРТИ
ДЕ КАСТРО ДЕ ЛА СЕРДА
Евгений Валентинович**

Родовые корни Е. В. де Роберти находились в Испании и Франции. Его прадед, испанский гранд Жак де Кастро де ла Серда, поступил на службу к русской императрице Елизавете Петровне. Участвовал в подавлении восстания Пугачева. В конце XVIII в. женился на бельгийке княжне де Крой. Свою карьеру закончил при Александре I военным генерал-губернатором Ревеля (Таллина).

Второй прадед Е. В. де Роберти, французский дворянин Франсуа де Роберти, предложил свои услуги Екатерине II. Его храбрость в войне с турками была отмечена наградами и высокими званиями. После окончания войны его сын Карл принял русское подданство и служил при дворе Павла I, который посадил его в Петропавловскую крепость. Освобожденный Александром I, он отказался служить при дворе, и был назначен комендантом Ревельской крепости. Там он и женился на дочери графа де Кастро. Их сын Валентин, будущий отец Е. В. де Роберти, пошел по стопам своего отца, но по состоянию здоровья оставил военную службу. В начале 40-х гг. он женился на Анне Дмитриевне Ермолаевой, чей род упоминается с XIV в. Евгений Валентинович был их вторым сыном, родившимся 25 декабря 1843 г. Вполне естественно, что такое «смешение» кровей дало свои результаты: «Евгений де Роберти соединил в себе самые несовместимые черты: выступающую челюсть монгола, высокий и прямой лоб арийца, надменность испанца» (*Verrier R. Roberty. Paris, 1934. P. 13*).

Детские годы Евгений Валентинович провел в имении матери в Тверской губернии, а затем, с 1852 по 1855 гг., учился в московской гимназии, после чего поступил в знаменитый привилегированный Александровский (бывший Царский) лицей, где и получил высшее образование. Самым значительным событием лицейских лет было его знакомство с графом Григорием Николаевичем Вырубовым, приехавшим из парижского лицея получать высшее образование в России. Начавшаяся дружба продолжалась всю их жизнь. В лицее товарищи, как вспоминал Вырубов, читали герценовский «Колокол», а через своего учителя французской литературы Е. Поммье познакомились с творчеством французских позитивистов О. Конта и Литтре.

По окончании лицея, в конце ноября 1862 г., они уже лично посетили Литтре в Париже, а с мая 1863 г. Вырубов, Роберти и два его брата начали слушать лекции в популярном среди русских студентов демократичном Гейдельбергском университете. Роберти избрал для себя экономические и политические науки и сразу же принял участие в жизни Гейдельберга: собирал пожертвования в пользу Гарибальди, помогал создавать русскую библиотеку-читальню, а затем с А. О. Преженцевым, Я. В. Сабуровым и другими

выпустил семь номеров журнала, имевшего эпатазирующее французское название «На первого встречного мне наплевать» и русский подзаголовок «Бог не выдаст, свинья не съест». В нем под псевдонимом Ваша мать Матрена он печатал статьи на политические темы, доказывая, что освобождение России невозможно без освобождения Польши. Вполне естественно, что де Роберти попал под подозрение III Отделения и был исключен из университета (См.: *Черняк А.* Журнал русских студентов в Гейдельберге // Вопросы литературы. 1959. № 1. С. 173–183). Учебу он продолжил в известном Иенском университете, где 24 ноября 1864 г. защитил докторскую диссертацию по философии «Некоторые разъяснения внутреннего устройства Великого Новгорода в средние века». После этого в 1864–1865 гг. в Берлине вместе с Вырубовым перевел на русский язык и издал книгу Литтре «Несколько слов по поводу положительной философии».

В 1866 г. де Роберти уехал в Россию и несколько лет жил в родной Валентиновке, где занимался политэкономией, пытался издавать в Петербурге «Политический, экономический и финансовый журнал». В письме к Вырубову от 20 декабря 1866 г. он писал: «Мы хотим обращаться только к интеллигенции русской, к какому бы сословию или партии она ни принадлежала. В политике мы хотим создать партию и политику интеллигенции, а в экономических и финансовых вопросах постараемся быть глашатаями della Scienza nuova – новой науки (прозвище, данное социологии, еще задолго до ее обоснования Контом, итальянцем Вико)» (цит. по: *Ковалевский М. М.* Страница из истории нашего общения с западной философией // Вестник Европы. 1915. Кн. 6. С. 161–162). Это начинание оказалось неосуществленным. А когда в 1867 г. Вырубов начал издавать в Париже «Журнал позитивной философии», то де Роберти стал на протяжении всех 14 лет существования его активным автором и администратором. Свои первые статьи в нем он посвящает разбору «Капитала» К. Маркса и критике его политэкономического учения («Политическая экономия и социальная наука», две статьи «О некоторых законах политэкономии»). Эти и другие статьи де Роберти издал на русском языке в книге «Политико-экономические этюды» (СПб., 1869). Содержащаяся в них критика марксизма вызвала негативную реакцию в демократических кругах России, о чем

свидетельствует, например, разбор его рецензии в письме П. Л. Лаврова редактору журнала «Позитивная философия» Вырубову (См.: *Володин А. И., Итенберг Б. С.* Из истории полемики вокруг «Капитала» в России (по новым материалам) // *Вопросы философии* 1975. № 3. С. 108–118). Последующие годы он сотрудничает в газетах «Санкт-Петербургские ведомости», «Биржевые ведомости», «Новости», в журналах «Знание», «Слово», «Критическое зрение».

Отказавшись от карьеры чиновника в Управлении финансов, де Роберти посвятил свою жизнь не экономике, а философии и социологии. Этот поворот он обозначил статьей «Наука и метафизика» (См.: *Роберти Е. В. де.* Наука и метафизика // *Знание.* 1875. № 5), в которой высказал идеи своих будущих представлений о философии. Позднее он написал об этой статье: «Она важна для формирования моих философских идей. Она содержит в зародыше несколько основополагающих взглядов, которые позднее приобретут более разработанную, более определенную форму, особенно закон об отношении науки с философией, закон трех типов философии (идеализм, материализм, сенсуализм), критике контовского закона “трех состояний”. Кроме того, там развиты следующие идеи: не только метафизические, но и теологические идеи находятся в тесной зависимости от научных идей. Не вызывает никакого сомнения экспериментальное происхождение тех и других. Но философия всегда безразлична к науке больше, чем что-либо находящееся вне науки, служащее для заполнения там пустот и становящееся объектом философских гипотез» (цит. по: *Verrier R. Roberti.* P. 69).

В то же время де Роберти начинает пропаганду социологических идей Конта, публикуя в 1876–1878 гг. в «Журнале позитивной философии» девять статей под общим заголовком «Социологические заметки», в которых пишет о социологических проблемах, о месте социологии в ряду наук, о ее структуре, излагает свою точку зрения на отношение общественных наук с биологией и психологией. Собранные воедино с изменениями и дополнениями, они составили первое русское издание его книги «Социология» (СПб., 1880), которая в следующем году была издана на французском языке. Впоследствии она еще трижды переиздавалась во Франции. Работа вызвала неоднозначные оценки критиков в России и Европе. Против нее выступили Л. Е. Оболенский, В. В. Лесевич, П. Н. Ткачев. Как

писал сам де Роберти, «моя книга была объектом для многочисленных и горячих критиков в России... Впрочем, эти атаки показались мне весьма естественными, так как шли со стороны, где путаница общих идей уже давно на повестке дня» (Там же. С. 79).

В это же время де Роберти активно участвует в жизни Тверского земства. На одном из его собраний в декабре 1880 г. он высказал ряд радикальных предложений. «Когда в 1880 я предложил в выступлении, опубликованном в свое время всеми русскими газетами, на Собрании дворянства Тверской губернии составить петицию о всеобщей отмене последних дворянских привилегий и предоставлении национального представительства, Собрание отнеслось благосклонно к моим идеям», – вспоминал он позже (Там же. С. 87). Его радикализм проявился также в предложении (совместно с А. Венгеровым и В. А. Крыловым) на Международном литературном конгрессе в Вене (сентябрь 1881 г.) послать телеграмму царю с просьбой вернуть Н. Г. Чернышевского из Сибири. Жандармы в очередной раз признали его общественно опасным и установили за ним негласный надзор, который продолжался вплоть 1890 г.

В «Журнале позитивной философии» с 1881 по 1883 г. (последний год выхода журнала) де Роберти публикует серию статей, посвященных проблемам философии и трем ее философским направлениям: материализму, идеализму и сенсуализму. Всего им был опубликовано восемь статей, вошедших позже в двухтомную монографию «Прошедшее философии» (М., 1886). По распоряжению цензуры книга была запрещена для публичных библиотек, а ее однотомное изложение (М., 1887) было арестовано и уничтожено. С этого года философ свои книги издает на французском языке. Так, в Париже в этом же 1887 г. он издает перевод книги «Прошедшее философии» под новым названием «Старая и новая философия».

С того же года и вплоть до 1914 г. де Роберти летнее время проводит в своем Тверском имении, а полгода живет в Париже, публикуя написанное в России. Следующей известной книгой философа было «Непознаваемое» (1889), где он дает объяснение агностицизму, борясь с ним. Спустя два года де Роберти публикует книгу «Философия века» – своеобразный очерк философских течений XIX в.

В это же время в европейской и отечественной философии весьма актуальными стали проблемы морали. Де Роберти обвиняли в пренебрежении проблемами морали. Отвергая это обвинение, русский философ писал: «Сколько раз я возвращался к теме в своих книгах! Для меня – мои читатели это хорошо знают – *моральность* и *социальность* являются настоящими синонимами; и мораль есть лишь слово, которым называют начальное, грубое, эмпирическое, иррациональное социальное знание. Таким образом, я нисколько не боюсь и обращаю свои чаяния к *будущей безнравственности*, которая и чистит место для этики, рассматриваемой в качестве *первой социологии*» (цит. по: Там же. С. 124).

Справедливость этого заявления де Роберти доказал своей деятельностью на посту профессора Нового университета в Брюсселе, где начал преподавательскую деятельность в 1894 г. в его институтах высших исследований и общественных науках. Именно там он прочитал курсы этики, а затем издал их в виде монографий «Добро и зло» (1896), «Основы этики» (1898), «Устройство этики» (1900). Кроме них им было опубликовано несколько работ по проблемам морали: «Религия и мораль» (1896), «Мораль и политика» (1899), «Мораль и психология» (1900), наконец, «Этюды о моральной философии в XIX веке» (1904). Преподавательскую деятельность в Брюсселе де Роберти завершил двумя курсами о философии Ницше, которые были изданы отдельной книгой «Фридрих Ницше» (1902); в течение пяти лет он ее переиздавал трижды.

Свою преподавательскую деятельность де Роберти продолжил как лектор в школе Всемирной выставки в Париже, работавшей под руководством И. Мечникова. Используя ее опыт, М. Ковалевский, Е. де Роберти и Г. Гамбуров открыли в Париже Русскую высшую школу общественных наук. Открывая ее, Ковалевский сказал: «Мы сторонники свободой научной дискуссии, но в то же время мы воздерживаемся от философского безразличия. Большинство из нас, основавшие эту русскую школу, являются сторонниками философии Огюста Конта, широко интерпретированной Ренаном, Тэнном, Литтре и некоторыми другими, которых я с большим удовольствием здесь вижу. Те же из наших коллег, которые отделились от позитивизма, я намекаю на моего друга господина Евгения де Роберти, – то они нашли в нем основу их последующего крити-

цизма. И вы сами отдадите себе отчет после прослушивания конференции, которую господин де Роберти обещал нам на сегодня по теме очень старой и одновременно одной из самых современных – “Что такое философия?”» (Там же. С. 159).

Первый год, с марта по июнь 1902 г., де Роберти читал два курса: по общей социологии и истории философии, а также несколько лекций на тему «30 лет местного самоуправления в России». Кроме того, он руководил практическими занятиями секции философии. На второй учебный год де Роберти прочитал уже четыре курса: «История социологии и критики современных социологических систем», «Нерешенные проблемы общей социологии», «Основные типы метафизического мышления в истории философии» и «Изучение общих законов, управляющих развитием философских идей».

Демократический характер школы пользовался успехом у русской молодежи, особенно у студентов, исключенных из российских университетов, и евреев, которым не разрешалось в них обучаться. Привлекали их и имена преподавателей: как русских – Ковалевский, Мечников, Плеханов, Ленин, Лесевич, Бальмонт и др., так и иностранных – Тард, Реклю, А. Франс, Нордау, Эспинас и др. Число слушателей школы в отдельные периоды колебалось от 400 до 500.

На третий год де Роберти объявил для чтения в школе три курса, но прочитать их не смог. Шеф русской полиции во Франции Рачковский в рапорте министру внутренних дел Плеве охарактеризовал Русскую высшую школу общественных наук как рассадник революции, обвинив в революционной пропаганде ее профессоров, в том числе и Е. В. де Роберти. Плеве приказал де Роберти немедленно вернуться в Россию, в противном случае ему навсегда будет запрещен въезд на родину, а его имущество будет конфисковано.

В защиту философа выступили французские журналы, а несколько ученых и политических деятелей послали петицию Николаю II. Де Роберти было разрешено жить повсюду, где он захочет, но при условии отказа от преподавания в Русской школе высших наук, что де Роберти и сделал, прекратив одновременно чтение лекций в Новом Брюссельском университете.

Первую русскую революцию 1905 г. философ встретил в России, приняв участие почти во всех общероссийских земских съездах, активно сотрудничая в либеральной периодической печати («Вестник Европы», «Запросы жизни», «Русское богатство»). По своим политическим взглядам де Роберти примыкал к кадетской партии, от нее выдвигался в Первую Думу, но выборы не состоялись. Продолжая свою научную деятельность, он в 1908 г. опубликовал «Социологию Действия» – одну из самых известных его книг, до сих пор не переведенную на русский язык. В том же 1908 г. в Петербурге стараниями Е. В. де Роберти, М. М. Ковалевского и В. М. Бехтерева был открыт Психоневрологический институт, в котором он занял кафедру социологии, оставаясь ее профессором вплоть до 1915 г. Вместе со своим другом М. М. Ковалевским он начинает издание сборников «Новые идеи в социологии». В это же время наметился поворот де Роберти от «социологии действия к социологии метафизики», результатом чего можно считать книгу «Понятие разума и законы вселенной» (1912), опубликованную во Франции, и оставшуюся в рукописи книгу «Социология и философия».

Жизнь Е. В. де Роберти оборвалась трагически. 8 мая 1915 г. его нашли застреленным в собственном кабинете в Валентиновке.

Де Роберти внес огромный вклад в развитие как социологии, так и философии. Причем последняя из названных интересовала его значительно больше. Н. Кареев вообще считает, что «главным предметом его занятий была философия» (*Кареев Н. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 93*).

По своим философским взглядам он был позитивистом, критиковавшим непоследовательность философских построений О. Конта. Попытки де Роберти критически осмыслить и «осовременить» позитивизм определили в итоге его позицию как «г и п е р п о з и т и в и з м», «н е о п о з и т и в и з м» и «р о б е р т и з м». Своего учителя философ критиковал по нескольким направлениям. Во-первых, по его мнению, Конт неверно определил основанием социологии биологизм (организм) и психологизм. Уже в первой своей крупной работе «Политико-экономические этюды» (1869) де Роберти утверждал, что ни психология, ни биология, ориентированные на индивидуальное развитие, не могут быть фундаментом для изучения общественной жизни, социология же изучает специфические

социальные законы, ориентированные на коллективное развитие психики. «Социопсихизм» – это то, что является синтезом индивидуальной и коллективной психики и определяет развитие общества.

Во-вторых, де Роберти не принял контовский закон трех фазисов развития, так как он эмпирически недоказуем и к тому же смешивает философию и науку. Конт, по его мнению, неверно разделил исторические эпохи в развитии человека на органические и критические.

В-третьих, Конт несправедливо изъясил мораль из интересов философии. По мнению де Роберти, «мораль, ставшая абстрактной социологией – это перемещение науки из мира трансцендентного в мир опыта». Моральные нормы, управляющие жизнью человека в среде себе подобных, «не имеют никакой цены, если они не выражают собою, по крайней мере, отдельно и приблизительно, существенные законы, управляющие нашим общественным поведением, законы, открытие которых составляет прямой предмет социологии. Всегда и повсюду переход от морального к социальному выступает как переход от равного к равному» (цит. по: *Ковалевский М. М.* Социология. Т. 1. СПб., 1997. С. 43).

В-четвертых, де Роберти отрицал агностицизм Конта, поскольку он являлся «капитуляцией перед непознаваемым». Для русского философа непознаваемое – это еще непознанное.

Философские интересы де Роберти сосредоточились вокруг социологии, определения ее предмета, проблемного поля, основных законов, что является задачей «огромной теоретической и практической важности» (*Роберти Е. В.* Неопозитивистская школа и новые течения в современной социологии // Вестник Европы. 1912. Кн. 12. С. 140). Поскольку, по его мнению, социология – наука становящаяся, важно обозначить ее характеристики как науки, определить ее статус либо как описательной, либо как конкретной науки. «Социология есть наука абстрактная, изучающая явления особого порядка, отличающиеся от всех других относительно большею сложностью своей и относительно меньшею общностью» (*Роберти Е. В.* Социология. СПб., 1880. С. 220). Другими словами, социология одновременно наука описательная и абстрактная. Как описательная наука она является «естественной историей общества», а как абстрактная – выполняет функцию «естественной науки общества» (Там же).

С. 161). Таким образом, де Роберти выделяет два уровня изучения общества, которые позже получили название «к о н к р е т н о й» и «т е о р е т и ч е с к о й» с о ц и о л о г и и.

Уже в первом своем научном труде «Социология» (1880), посвященном полностью изучаемому предмету и имевшем подзаголовков «Основные задачи ее и методологические особенности, разделение и связь с биологией и психологией», де Роберти утверждает, что социология, биология и психология при исследовании социальных процессов связаны определенным образом: биология изучает мир органических явлений в их физико-химических состояниях, социология изучает мир сверхорганических социальных явлений как взаимодействий психологических. Но социология при этом не сводится к психологии, как и наоборот: психология лишь продолжение социологии («биосоциология», «конкретная социология»), а социология – «абстрактная психология». Таков вывод из биосоциальной гипотезы де Роберти. Ее смысл заключается в утверждении, что общественность становится надорганическим явлением, вырастающим из психофизических отношений (элементарных нервно-мозговых взаимодействий, ощущений, восприятий, представлений, эмоций, волевых импульсов и т. п.) и путем их эволюций, разрозненного биоиндивидуального опыта превращенного в коллективные, соборные, психофизиологические отношения (соборно-психическое взаимодействие посредством традиций, обобщений, логического мышления и т. п.).

В надорганическом единстве человечества важную роль играет духовное освоение действительности и, прежде всего, познавательная деятельность, которую философ разделяет на четыре группы, «известные под именем науки, философии (или в соответствующих случаях религии), искусства и, наконец, практической деятельности или поведения» (*Роберти Е. В.* Новая постановка вопросов социологии. М., 1909. С. 104).

Изучение отношений между ними позволило де Роберти создать теорию «четырех факторов цивилизации», раскрывающую механизм функционирования социальной жизни, а в совокупности с биосоциальной теорией представляющую «единый эволюционный ряд, состоящий из семи отвлеченных и общих категорий, между которыми распределяются все общественные факты без малейше-

го исключения, и включающий: психологическое взаимодействие, общественные группы, личность, науку, философию, искусство, практическую деятельность» (Там же. С. 124). Как видим, четыре последних и определяют «генетическую цепь» эволюционного развития человечества, в котором практическая деятельность производна от духовной, познавательной деятельности. Именно умственный прогресс, по мнению русского философа, является причиной социальной эволюции. Эти четыре фактора лежат в основе классификации де Роберти социальных факторов и их развития: знание как функция коллективного опыта > философия как функция знания > искусство как функция философии > практическая деятельность как сложная функция искусства, философии, науки. Таким образом, переход от жизни индивида к общественной жизни совершается превращением опыта индивидуального в коллективный, который, постоянно усложняясь, побеждает пространство и время.

В работах последних лет де Роберти связывает эволюцию с процессом нарастающего освоения человечеством различных энергий, их преобразованием.

Выдающиеся философы и социологи XIX – XX вв. – Ж. Барт, Гумплович, де Грееф, Кареев, Ковалевский, Тард, Фулье – высоко оценивали вклад де Роберти в развитие философии и социологии. Его ближайший друг и соратник М. М. Ковалевский в некрологе де Роберти писал: «Тропа, им проложенная в области философии, этики и социологии, принадлежит к числу тех, по которым пойдет еще ряд поколений из среды мыслителей, отказавшихся строить эти науки на априорных началах» (*Ковалевский М. М.* Е. В. де Роберти // Вестник Европы. 1915. № 15. С. 423).

СОЧ.: Социология. Основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологиею и психологиею. СПб., 1880; Прошедшее философии: опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли: В 2 т. М., 1886; Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909; Понятие разума и законы Вселенной. СПб., 1914.

ЛИТ.: *Лиоренцович И. Г.* Е. В. де Роберти // Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978.

ДЕСНИЦКИЙ Семен Ефимович

Семен Ефимович Десницкий происходил из мещанского сословия. Он родился предположительно в 1740 г. в г. Нежине. Первоначальное образование получил в Троицкой семинарии. После ее окончания в 1759 г. поступил в гимназию при Московском университете, через год был переведен в студенты университета. По решению Академии наук Десницкого и И. А. Третьякова в 1761 г. командировали в университет г. Глазго, где они изучали математику, медицину, юриспруденцию, слушали лекции Адама Смита по «нравственной философии». В 1765 г. Десницкий получил звание «магистра свободных наук», а в 1767 г. был удостоен ученой степени доктора гражданского и церковного права и звания английского гражданина.

После возвращения на родину и сдачи контрольного экзамена по праву Десницкий начинает читать лекции по «Римскому праву применительно к русскому» вначале на латинском, а с 1768 г. – на русском языке. С 1768 по 1787 г. он занимал должность профессора юриспруденции и параллельно с 1783 по 1786 гг. преподавателя английского языка. 21 октября 1783 г. на первом торжественном заседании вновь открытой Российской академии Десницкого избрали академиком. По болезни он вышел в отставку и через два года 15 июня 1789 г. скончался.

Научное наследие Десницкого невелико. Это прежде всего восемь речей, произнесенных на торжественных актах университета. Самые известные из них: «Слово о прямом и ближайшем способе к изучению русской юриспруденции» (1768), «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества» (1775), «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы

о собственности имущества в различных состояниях общежителства» (1781). Ему принадлежат переводы трудов двух английских юристов: «Наставление земледельское» Т. Бодуэна (1780) и трехтомник У. Блэкстона «Истолкование английских законов» (1780–1782), а также «Представление об учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» (1768), которое нашло отражение в «Наказе» Екатерины II.

Философом в традиционном смысле Десницкий не был, у него нет работ и высказываний, посвященных философским понятиям, кроме «нравоучительной философии». Вместе с тем, как профессор юриспруденции, он неоднократно высказывался об общих проблемах обществоведения. К примеру, своеобразным манифестом новых представлений в области гуманитарных наук является речь Десницкого «Юридическое рассуждение о пользе знания отечественного законоискусства» (1778), в которой он определяет новые начала изучения как права, так и общественных явлений вообще. Их три: первое – необходимость руководствоваться общей теорией права («права естественного») как выражением вечных ценностей для всех народов; второе – требование сравнительно-исторического подхода к изучению закономерностей общественного развития отдельных социальных институтов для уяснения «пользы и причин» их образования; третье – практически ориентированное изучение действующего отечественного «права и правления» с возможностью конкретного применения этих знаний.

В своих речах Десницкий рассматривает проблемы не только юриспруденции, но и общественного развития, его институтов – частной собственности, государства, семьи, их зависимости от изменения форм «общежителства». Причинами изменения этих форм, по его мнению, является постоянно совершенствующая хозяйственная деятельность людей. В зависимости от этого история человечества распадается на четыре периода («состояния») и «по оным четверояким народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспевания в науках и художествах» (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. М., 1952. Т. 1. С. 271). Первый период – первобытное состояние народов, живущих ловлей зверей и питающихся плодами, само-

зарождающимися на земле. Второй период – состояние народов, занимающихся скотоводством (пастушеством). Третий период – состояние народов, занимающихся хлебопашеством. Четвертый период – коммерческое состояние людей. Первые два периода Десницкий считает периодами «дикости» и «варварства», третий он сближает с «феодализмом», а четвертый утверждает как прогрессивный и «просвещенный».

Образование каждого из периодов, их эволюцию он связывает с развитием понятия «собственности имений», права распоряжаться ею, взыскивать ее, отчуждать. Основа собственности – труд, который сам претерпевает изменение в ходе социально-исторического развития. Частная собственность существовала не всегда. Когда человек находился в «первоначальном состоянии», у него не было постоянного места жительства, он затрачивал «немного труда на получение необходимых ему продуктов», их употребление было «общее всем». А если у людей «не имеется в вещах раздельного владения, то им и различие того, что *твое* и *мое*, мало разумительно» (Там же. С. 274–275). У них не было необходимости отчуждать «свою» вещь, поскольку избыточности прибавочного продукта не было. В пастушеском состоянии человек уже владел стадами различных животных, у него было больше возможностей удовлетворить свои потребности, но земля, на которой паслись стада, не была его собственностью, а у человека не было предметов, которые были результатом его личного труда.

Право собственности, как и сама частная собственность, появляется тогда, считает Десницкий, когда возникает развитое земледелие, когда люди приобретают оседлость и на обработку земли затрачивают много труда. «В таком хлебопашественном состоянии каждый человек обрабатывает землю, прикосновенную к своему жилищу, и натурально желает получить на владения оные исключительное и всегдашнее право собственности» (Там же. С. 282). Когда же наступает разделение труда, появляются ремесла и искусства, начинается развиваться торговля, и общество вступает в коммерческое состояние, наступает высшее и наиболее разумное состояние, имеющее современное право собственности. По Десницкому, частная собственность является главным стимулом общественного развития, с ней он связывает появление

власти и государства по принципу: какая собственность, такое и государство.

На ранних стадиях жизнедеятельности людей власть была у обладающих физической силой, «превосходных качеств телесных». Человек этой силе «по принуждению поддается сильному и покоряется, опасаясь в противном случае худых следствий» (Там же. С. 212). На следующем этапе, когда развиваются ремесла и торговля, предпочтение получает «премудрость, хитрость и прозорливость». В этом случае «уважение и преимущество над всеми», власть получают люди, обладающие исключительными умственными способностями (философы, генералы, придворные). Физическое превосходство уже малозначительно. Наконец, когда появляется развитая частная собственность, возникает имущественное неравенство, власть переходит к людям, обладающим «изобилием всего». С появлением собственности на землю Десницкий связывает появление государства. «Начало и происхождение собственности в возвышенном состоянии народов соединено с непосредственным происхождением и самых правлений государственных, и от введения собственности в земле родились оные древние европейские баронские и маркграфские чиновательства... Словом, от сего начала происходило во всех первоначальных европейских государствах федеральное правление...» (Там же. С. 285).

С изменением форм собственности Десницкий связывает происхождение и развитие моногамной семьи, посвятив ей специальную работу – «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведенным быть кажется последовавшими народами просвещеннейшими» (1775). Хорошо понимая, что до современного состояния супружества «народы не иначе, как множеством веков доходят» (Там же. С. 259), он рассматривает исторические этапы его становления, сопоставляя их с четырьмя основными этапами жизни народов. На первом этапе звероловства, когда все нужное для жизни добывалось большим трудом, «смешение... обоюбого пола невозбранное» было, поэтому «никакого порядочного супружества» не наблюдалось. В этот период жена «по слабости своего сложения мужу не токмо

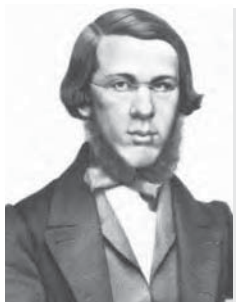
не могла быть помощницею, то паче обременением», что обусловило ее приниженное состояние. На этапе пастушества женщины «для хозяйства оказались полезными, и сия первая происходящая от них польза была первым введением супружества» (Там же. С. 261). Семья возникает, но «супружество по большей части состояло во множестве и нетерпимом в христианстве смешении» (Там же. С. 260). Парный брак («порядочное супружество») возникает на этапе земледелия, когда мужчине в его значительно усилившейся деятельности потребовался постоянный и надежный помощник, т. е. «в таком сельском состоянии не столько любовь обоего пола взаимная, сколько происходящая от общежития мужа и жены польза была причиною первоначального порядочного супружества» (Там же. С. 262). На этапе «коммерческого состояния» женщина становится равной мужчине, но скорее юридически, чем реально, а «по причине достатка, изобилия и роскоши» супружество иногда «на развратное мужа и жены житие похожим примечается» (Там же. С. 263–264). Происхождение и развитие семьи, как видим, Десницкий связывает не с существующими религиозными традициями, а с эволюцией хозяйственной деятельности людей. С ней же он связывает положение женщины в обществе. Только в современном обществе женщина становится «независимою от мужа»: «в наши времена первое о воспитании их всеми прилагается старание и с толиким успехом, что многие, к бессмертной славе своего пола, нимало мужскому не уступающими в науках доказали себя пред всем ученым светом...» (Там же. С. 267).

Десницкий-просветитель во многих своих речах высоко оценивает прогрессивное развитие русского народа, утверждая, что «своею ныне силою и могуществом он отворяет и морем и землею новый проход на иной свет (через Северный Ледовитый океан на Дальний Восток и в Америку.— *Б. Е.*) и своим любопытством и изысканием он хочет свету доказать, сколько росс один в состоянии обитать и в самых неприступных народам странах. Сии исполнив желанья и принеся воздаяние совершителю толиких благ, россы, шествуйте в другой храм славы!» (Там же. С. 188–189). Не менее значительные успехи ожидает развитие отечественной науки: «Несравненно большего откровения во всем мы ожидать

должны в предбудущих пространнейших исследованиях преуспеваний народных в различных знаниях, когда... науки больше распространяются, искусства процветут и... откроют свету великие дарования сынове российские, которые доставят возлюбленному отечеству мужественную, философскую и научительную ко всему историю и юриспруденцию» (цит. по: *Покровский С. А.* Политические и правовые взгляды С. Е. Десницкого. М., 1955. С. 166–167).

СОЧ.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1.

ЛИТ.: Покровский С. А. Политические и правовые взгляды С. Е. Десницкого. М., 1955; Грацианский П. С. Десницкий. М., 1978.



ДОБРОЛЮБОВ **Николай Александрович**

Николай Александрович Добролюбов родился в семье нижегородского священника 24 января 1836 г. В 1847 г. он поступает в последний класс духовного училища, а на следующий год – в нижегородскую семинарию, где проучился до 1853 г. В этот период он чрезвычайно много читает, вырабатывая критическое отношение к николаевской действительности.

Добролюбов-семинарист «искал ответы» не в общении с богом, не в священном писании, а на страницах «Современника» и «Отечественных записок», в статьях Н. Г. Белинского, А. И. Герцена. В стихотворении «Мудрование тщетное» (1852), написанном в стенах семинарии, он говорит:

Но к творцу природы
Я не устремился,
К таинствам священным
Я не возвышался...

(Добролюбов Н. А. Полн. собр. соч.:
в 6 т. М.; Л; 1934–1941. Т. 6. С. 580).

Схоластицизм семинарского обучения не помешал Н. Добролюбову утвердиться в материалистическом и атеистическом мировосприятии. В своих семинарских сочинениях («О значении опыта в деле познания», «О бессмертии души», «Смерть есть понятие относительное» и др.) он постоянно и сознательно выходит за рамки ортодоксальной христианской философии, сочувственно цитирует Фр. Бэкона, высказывает знакомство с работами Демокрита, Эпикура, французских материалистов.

За год до окончания семинарии Н. А. Добролюбов уезжает в столицу и в августе 1853 г. поступает в Петербургский главный педагогический институт. Объясняя свой поступок отцу, он писал: «Я уже давно понял, что я совсем не склонен и не способен к жизни духовной и даже к науке духовной» (Материалы для биографии Добролюбова. М., 1890. С. 13–14).

Годы учения в институте были годами начала политической деятельности Добролюбова, быстрого развития его мировоззрения. В конце 1854 г. он становится во главе «добролюбовской партии» – кружка студентов-единомышленников. В кружке читались заграничные издания Герцена, вкладчину выписывались газеты и журналы, выпускалась рукописная газета «Слухи», пропагандировавшая революционные идеи. О глубине понимания политической обстановки в стране, о революционно-демократической направленности его взглядов говорят хотя бы также строки, написанные Добролюбовым: «Нужно сломать все чинное здание нынешней администрации, и здесь, чтобы уронить верхнюю массу, нужно только расшатать, растряссти основание.

Если основание составляет низший класс народа, нужно действовать на него, раскрывать ему глаза на настоящее положение дел, возбуждать в нем спящие от века богатырским сном силы души,

внушать ему понятия о достоинстве человека, об истинном добре и зле, о естественных правах и обязанностях. И только лишь проснется да повернется русский человек – стремглав полетит в бездну усевшаяся на нем немецкая аристократия, как бы ни скрывалась она под русскими фамилиями» (*Добролюбов Н. А.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 434). С этих пор он связывает свою жизнь с революционным освобождением русского народа от царизма и крепостной зависимости. Характерна запись в его дневнике, сделанная в 1855 г.: «Наша родная Русь более всего занимает нас своим великим будущим, для которого хотим мы трудиться неутомимо, бескорыстно и горячо...», и далее: «...я как будто нарочно призван судьбою к великому делу переворота!...» (Там же. Т. 6. С. 396, 397).

Внезапная смерть матери и отца способствуют радикализации его взглядов и окончательному освобождению Добролюбова от остатков религиозной веры. В это время он читает произведения Б. Бауэра и Штрауса, Фохта и Молешотта, читает и переводит Фейербаха, штудировать лучшие работы Белинского и Герцена.

Важнейшим событием в жизни Добролюбова явилось его знакомство с Н. Г. Чернышевским. В 1854–1855 гг. студент Добролюбов пишет и публикует следующие статьи: «Заметки и дополнения к сборнику русских пословиц г. Буслаева», «О поэтических особенностях великорусской народной поэзии...», «О русском историческом романе» и др. Оригинальный и острополюемический разбор журнала XVIII в. «Собеседник любителей российского слова» заинтересовал Чернышевского. Статьи были напечатаны в «Современнике». С этого момента и до конца своей жизни Н. А. Добролюбов становится сотрудником, а позже редактором критического отдела передового русского журнала. Неудивительно, что по окончании педагогического института он всецело отдается журналистской деятельности.

За пять лет работы в «Современнике» Добролюбов публикует десятки статей и рецензий, в том числе «О степени участия народности в развитии русской литературы» (1858), «Что такое обломовщина» (1859), «Темное царство» (1859), «Луч света в темном царстве» (1860), «Когда же придет настоящий день?» (1860). Всего он написал почти 300 статей, рецензий и других произведений. Все они опубликованы либо под псевдонимом (их было 25), либо без подписи.

Каждая из статей была выдающимся общественным событием. Сотрудник «Современника» И. Панаев писал: «В его статьях проглядывала та мощь, та внутренняя сосредоточенность и сила, которая обнаруживала в нем будущего великого двигателя; его статьи были проникнуты глубокой любовью к человеку, самым горячим участием к нашим низшим братьям и самым искренним и здоровым патриотизмом...» (*Панаев И.* Собр. соч. СПб., 1889. Т. 6. С. 320).

В 1860 г. обострилась болезнь Добролюбова. Туберкулез, подкосивший его силы, требовал активного лечения. Русский мыслитель уезжает за границу, где по-прежнему находится в центре общественной жизни. Там Добролюбов пишет несколько статей («Непостижимая странность», «Из Турина», «Жизнь и смерть графа Камилло Бензо Кавура», «Отец Александр Гавацци и его проповедь»), в которых осуждает либерализм, буржуазный парламентаризм, подцензурно призывает к революции. Поездка за границу не принесла выздоровления, болезнь обострилась. Уже глубоко больной Добролюбов пишет свою последнюю статью «Забитые люди», посвященную разбору творчества Достоевского. 17 ноября 1861 г. Н. А. Добролюбов умирает. На его похоронах выступали Некрасов, Н. Серно-Соловьевич, Чернышевский и др. Многие русские газеты и журналы откликнулись на раннюю смерть русского мыслителя. «Ему было только 25 лет. Но уже четыре года он стоял во главе русской литературы, – нет, не только русской литературы, – во главе всего развития русской мысли», – писал Н. Г. Чернышевский в некрологе «Современника» (*Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. М., 1950. Т. 7. С. 852).

Н. А. Добролюбов вошел в историю русской общественной мысли как выдающийся литературный критик, воинствующий материалист, социолог. Его общественно-политические взгляды носили ясно выраженный революционно-демократический характер; он ненавидел крепостничество, твердо верил в неодолимость социализма. Эта уверенность покоилась на правильном понимании закономерностей исторического развития и его движущих сил. Отмечая, что труд – это «необходимое условие жизни и основание общественной нравственности» (*Добролюбов Н. А.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 278), Добролюбов исследует генезис труда и связывает социальные антагонизмы с тем, что «пот

и кровь многих тружеников должны тратиться для содержания одного дармоеда» (Там же. Т. 3. С. 269).

Общественный прогресс русский мыслитель связывает с «коренным изменением этих отношений». Он пишет: «Уничтожение дармоедов и возвеличение труда – вот постоянная тенденция истории. По степени большего или меньшего уважения к труду и по умению оценивать труд более или менее соответственно его истинной ценности – можно узнать степень цивилизации народа» (Там же. С. 267). Наблюдая и высоко оценивая общее стремление к «восстановлению своих естественных прав на нравственную и материальную независимость от чужого произвола» (Там же. Т. 2. С. 272), Добролюбов указывал, что народные массы могут добиться победы над капитализмом лишь революционным путем. Либеральные призывы к мирному парламентскому разрешению общественных антагонизмов нашли достойную отповедь в статьях русского мыслителя. Так, в статье «Роберт Овэн и его попытки общественных реформ» Добролюбов критикует какие бы то ни было апелляции к буржуазии, желание «возбуждать общее участие к жалкой участи несчастных простолюдинов». «Милостыней, – писал он, – не устраивается быт человека; тем, что дано из милости не определяются ни гражданские права, ни материальное положение. Если капиталисты и лорды и сделают уступку работникам и фермерам, так или такую, которая им самим ничего не стоит, или такую, которая им даже выгодна... Но как скоро от прав работника и фермера страдают выгоды этих почтенных господ, – все права ставятся ни во что и будут ставиться до тех пор, пока сила и власть общественная будет в их руках... Вот ... почему необходимо, для уничтожения зла начинать не с верхушки и обычных частных, а с основания» (Там же. Т. 4. С. 393, 399).

У Добролюбова нет работ, описывающих социальное будущее в деталях. Для него важнее было утвердить основные принципы того общества, где не будет частной собственности и «эксплуатации рабочих сил посредством капитала», где распределение материальных благ будет производиться «в строгой соразмерности с количеством и достоинством труда», «тогда всякий будет учиться уже и затем, чтоб делать как можно лучше свое дело и невозможны будут тунеядцы...» (Там же. Т. 2. С. 187). Социалистические преобразования в России мыслитель связывает с ликвидацией

крепостничества и утверждением общинного производства. Вслед за Н. Г. Чернышевским он считал, что для России возможен некапиталистический путь перехода к социализму. Не исключался Добролюбовым и капиталистический путь, который, во-первых, будет иным, чем в странах Западной Европы, более динамичным, «без уклонений»; во-вторых, поможет поднять производительные силы отсталой, аграрной России.

Социологические взгляды Добролюбова, в конечном счете, носили идеалистический характер. В его произведениях «естественные стремления» человека к удовлетворению своих потребностей объясняются с позиций антропологического материализма, с точки зрения «естественной сущности» человека. Встречаются у русского мыслителя и утверждения о том, что идеи являются основным фактором общественного развития. Идеалистически он объясняет происхождение классов и государства.

Однако для социологических взглядов Н. А. Добролюбова характерна четкая тенденция к материалистическому решению многих вопросов общественного развития, которое он пытался объяснить как факт закономерного движения общества к обеспечению необходимых человеку материальных и духовных благ. Большое внимание в этой связи он уделяет материальным интересам, считая, что «счастье в чем бы оно ни состояло применительно к каждому человеку порознь, возможно только при удовлетворении первых материальных потребностей человека, при обеспеченности его нынешнего положения» (Там же. Т. 4. С. 103). При анализе материальных и духовных сторон жизни общества социолог должен учитывать, что «...материальная сторона во всех житейских отношениях господствует над отвлеченною» (Там же. Т. 2. С. 333), а смены идей в обществе определяются объективными обстоятельствами. «Наоборот не бывает, – писал он, – а если иногда и, кажется, будто жизнь пошла по литературным убеждениям, то это иллюзия, зависящая от того, что в литературе мы часто в первый раз замечаем то движение, которое неприметно для нас, давно уже совершилось в обществе» (Там же. Т. 1. С. 207–208).

С позиций революционного демократизма русский мыслитель решает вопрос о народных массах – движущей силе исторического развития. Он неоднократно высказывал мысль, что «в общем ходе

истории самое большое участие приходится на долю народа, и только весьма малая доля остается для отдельных личностей» (Там же. Т. 3. С. 136). Деятельность же отдельной личности, даже выдающейся, может быть объяснена лишь в неразрывной связи с деятельностью народных масс. Он указывал: «Без сомнения великие исторические преобразования имеют большое влияние на развитие и ход исторических событий в свое время и в своем народе; но не нужно забывать, что прежде, чем начнется их влияние, сами они находятся под влиянием понятий и нравов того времени и того общества, на которое потом начинают они действовать силою своего гения...» (Там же. С. 120).

Как философ, Добролюбов неизменно отстаивал материалистическую точку зрения, выступая против идеализма и схоластики, поскольку, «начиная с Платона, восстают они против реализма и, еще не понявши хорошенько, перепутывают его учение. Непременно хотят дуализма – хотят делить мир на мыслимое и являемое, уверяя, что только чистые идеи имеют настоящую действительность, а все являемое, т. е. видимое, составляют только отражение этих высших идей» (Там же. Т. 1. С. 206). Русский мыслитель указывает на гносеологические источники дуализма, идеалистическое противопоставление души и тела, справедливо замечая, что «в наше время успехи естественных наук, избавившие нас уже от многих предрассудков, дали нам возможность составить более здравый и простой взгляд и на отношение между духовной и телесной деятельностью человека» (Там же. Т. 3. С. 95). Наука, антропологический принцип убедительно доказывают правоту материализма, утверждающего неразрывное единство материального и идеального. «Недостойно образованного человека, – пишет русский мыслитель, – заниматься теперь серьезно антагонизмом двух противоположных начал в мире и человеке» (Там же. Т. 2. С. 498).

Добролюбов утверждает материальное единство мира. «В природе всегда все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных ступенях развития» (Там же. Т. 4. С. 310). Сознание – лишь свойство высокоорганизованной материи, его носителем является мозг. Критикуя идеалистические высказывания архимандрита Гавриила (Жикодзе), материалист Добролюбов писал о том, что «мозг, особенно человеческий, есть источник высшей

жизненной деятельности и что умственные отправления имеют к нему прямое отношение» (Там же. С. 311).

По мнению русского мыслителя, наука неопровержимо доказывает также несостоятельность идеалистических попыток представить существование сил, идей, не имеющих материального носителя. «Все усилия наши представить себе отвлеченного духа без всяких материальных свойств или положительно определить, что он такое в своей сущности, всегда были и всегда останутся совершенно бесплодными» (Там же. Т. 3. С. 95). Если же говорить о мыслительной деятельности человека, то, по мнению Добролюбова, «всякая деятельность, обнаруженная человеком, лишь настолько и может быть нами замечена, насколько обнаружилась она в телесных, внешних проявлениях, и что, следовательно, о деятельности души мы можем судить только по ее проявлению в теле» (Там же). Таким образом, в противоположность дуализму в философии «утверждается та истина, что душа не внешней связью соединяется с телом, не случайно в него положена, не уголок какой-нибудь занимает в нем, – а сливается с ним необходимо прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей невозможно вообразить себе живой человеческий организм и наоборот» (Там же. С. 362–363).

Добролюбов боролся не только против идеализма, но и против вульгарного, «грубого» материализма. «Нам кажутся смешны и жалки, – писал он, – невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи. Нелепость подобных умствований так давно и так неопровержимо доказана, они так прямо противоречат результатам самих естественных наук, что в настоящее время только разве человек самый отсталый и невежественный может еще не презирать подобных материалистических умствований» (Там же. С. 96).

Материалистически решая вторую сторону основного вопроса философии, Добролюбов дает достойную отповедь агностицизму. Хотя знания человека и носят относительный характер, развитие и прогресс науки доказывает, что человек в состоянии познать окружающий его мир. При этом русский мыслитель справедливо объясняет познание через воздействие внешнего мира на органы чувств

человека, через отражение. Он пишет: «Мы чувствуем, что на нас повсюду действует что-то от нас отличное, внешнее, словом, – не я. Отсюда мы заключаем, что, кроме нас, существует еще нечто, потому что иначе мы не могли бы ощущать никакого внешнего действия на наше я. Отсюда следует, что бытие предметов создается нами потому только, что они на нас действуют и что, следовательно, нет возможности представить предмет без действия» (Там же. С. 363).

В разработке вопросов гносеологии Добролюбов большое внимание уделил «живой правде» – практике. Для революционно-демократа практическая деятельность, основанная на познании сущности явлений, ценилась выше пустопорожнего философствования: «Мы обыкновенно философствуем для препровождения времени, иногда для пищеварения и большею частью о предметах, до которых нам дела нет и которых мы никоим образом изменить не в состоянии, да и не намерены. Крестьянину вовсе не до умственной роскоши, он человек рабочий, он задумывается над тем, что может иметь отношение к его жизни и задумывается именно для того, чтобы в душе своей найти основание для практической деятельности» (Там же. Т. 1. С. 208).

Продолжая эстетические традиции Белинского и Чернышевского, он углубляет материалистические идеи о связи реалистического искусства с действительностью. «Мы постоянно выражали убеждение, – пишет Добролюбов, – что литература служит отражением жизни, а не жизнь слагается по литературным программам... Литература постоянно отражает те идеи, которые бродят в обществе, и большой или меньший успех писателя может служить меркою того, насколько он умел в себе выразить общественные интересы и стремления» (Там же. Т. 4. С. 46).

«Новое поколение», «молодые штурманы будущей бури», к которым принадлежал и Н. А. Добролюбов, посвятили свою жизнь народу, его освобождению.

СОЧ.: Избранные философские сочинения: В 2 т. М., 1946; Собрание сочинений: В 9 т. М.; Л., 1961–1964.

ЛИТ.: *Кружков В. С.* Н. А. Добролюбов. Жизнь. Деятельность. Мировоззрение. М., 1976; *Никоненко В. С.* Николай Александрович Добролюбов. М., 1985; Творческое наследие Н. А. Добролюбова. М., 1988.



ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович

Родился Федор Михайлович Достоевский в Москве 30 октября 1821 г. в многодетной семье штаб-лекаря Мариинской больницы. Первоначальное образование он получил в одном из лучших московских пансионов, затем окончил Петербургское главное военно-инженерное училище и работал в Инженерном департаменте. В 1844 г. вышел в отставку.

Первое же произведение двадцатичетырехлетнего Достоевского – повесть «Бедные люди» – принесло ему заслуженный успех. В. Г. Белинский назвал повесть первым опытом русского социального романа. Протест против разрушения личности отличает и последующие произведения Достоевского: «Двойник», «Белые ночи», «Неточка Незванова» и др.

Главная тема этих повестей – пробуждение личности «маленького» человека, его протест против бесчеловечного существования. В «Двойнике» писатель одним из первых в мировой художественной литературе исследует проблему отчуждения, раздвоения человека на реального и противостоящего ему фантастического, вобравшего все пороки враждебного человеку общества.

Жажда деятельности, социалистические идеалы, которые он «страстно принял» от Белинского, привели его к «заговору идей», в кружок петрашевцев. Члены кружка, к которому примкнул Ф. М. Достоевский, предполагали открыть тайную типографию и печатать антикрепостнические прокламации.

Утопические мечты и планы петрашевцев и Ф. М. Достоевского были пресечены его арестом 23 апреля 1849 г. Достоевский был приговорен к смертной казни, которая в последнюю минуту была заменена каторгой.

Главный результат четырех лет каторги и пяти лет солдатчины – почвенничество Достоевского. Знакомство с отверженными сделало более глубоким протест писателя против насилия. В то же время он увидел, как далеки утопические, абстрактные идеалы передовой революционной русской интеллигенции от подлинных надежд простого народа.

Интеллигенция, по мнению Достоевского, должна соединиться с народом, «мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа, преклониться перед правдой и признать ее за правду, даже в том ужасном случае, если б она вышла отчасти из четьи миней» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1883. Т. 2. С. 180*).

Свое собственное «непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастье» с поразительной глубиной он изобразил в «Записках из мертвого дома» (1860–1861).

Полемикой вокруг идей почвенничества были наполнены почти все произведения Достоевского, напечатанные в издаваемых им журналах «Время» и «Эпоха», и романы, написанные после каторги, – «Преступление и наказание», «Идиот», «Братья Карамазовы». До конца жизни он был занят поисками нравственного братства людей. Умер Ф. М. Достоевский 28 января 1881 г.

«Философия – не моя социальность», – говорил Достоевский. Но это была неправда. Он всегда обобщал, философски осмысливал действительность. Художественное и философское видение мира в творчестве писателя переплетаются. Еще в юности он написал брату: «Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное – природа... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии... Следовательно, философия есть также поэзия, только высший градус ее» (*Достоевский Ф. М. Письма. М.; Л., 1928. Т. 1. С. 50*). Писатель доказал этот тезис всем своим творчеством. Его романы – это философские размышления о разомкнутом трагическом бытии человека в предельно противоречивом «шевелищемся хаосе» буржуазного мира. Противоречия эти и обусловили мировоззрение Достоевского, его апологию смирения и страдания,

отрицание классово́й борьбы. Однако несомненна гуманистическая направленность его философских и социологических поисков, отмеченная современниками писателя. Н. А. Добролюбов, например, писал: «В произведениях г. Достоевского мы находим одну общую черту более или менее заметную во всем, что он писал: это боль о человеке, который признает себя не в силах или, наконец, даже не в праве быть человеком, самим по себе» (*Добролюбов Н. А. Собр. соч. М., 1952. Т. 3. С. 472*).

В своих исходных позициях Достоевский – объективный идеалист, утверждающий, что основой сущего является Бог, это «ему одному лишь известны ВСЯ тайна мира сего и окончательная судьба человечества» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1895. Т. 11. С. 249*). Возможность социального прогресса мыслитель связывает с осознанием человеком своей сущности и самоусовершенствованием в духе братской любви и всепрощения, «Человек изменится не от внешних причин, – пишет он, – а не иначе как от перемены нравственной» (*Литературное наследство. М., 1971. Т. 83. С. 180*). Этическое объяснение социальных антагонизмов буржуазного общества и путей их преодоления у Достоевского превалирует над социально-экономическим анализом. Русский мыслитель утверждает, что человек свободен в выборе добра и зла. Выбор добра приводит человека к смирению и братскому единению с людьми и, следовательно, к свободе. Выбор зла – это «наполеонизм», утверждение принципа «все дозволено», бунт, который в конечном итоге лишает человека свободы. Гениальным социально-психологическим и этическим анализом крушения «наполеоновских» идей Родиона Раскольникова в романе «Преступление и наказание» Достоевский доказывает несовместимость принципа «все дозволено» с человеческой природой.

Альтернативой бунту, подлинной свободой, по Достоевскому, являются смирение и самоусовершенствование. В своей знаменитой пушкинской речи он говорит: «Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, овладей собой и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а и, прежде всего, в своем собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя и станешь свободен» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. худож. произв. М.; Л., 1930. Т. 12. С. 380*).

Идея нравственного самоусовершенствования у русского мыслителя, однако, ориентирована социально, служит основой его социально-политической, почвеннической концепции. Этическая и социальная стороны в его мировоззрении взаимосвязаны. Как социальный мыслитель и моралист, Достоевский, прежде всего, стремится найти путь выхода России, русского народа из тупика буржуазного аморализма. Мыслитель видит, что «общество химически разлагается», что рост буржуазных отношений в пореформенной России лишь усилил «эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажничество». Капитализм узаконил крушение человеческих ценностей, буржуазные идеи изжили себя. Личные впечатления от поездок летом и осенью 1862 г. за границу дали Достоевскому обильный материал для подтверждения этого вывода. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он с горечью замечает, что лозунг свободы, равенства, братства, провозглашенный Французской буржуазной революцией, превратился в свою противоположность. «Какая свобода? – спрашивает Достоевский. – Одинаковая свобода всем делать все, что угодно, в пределах закона. Когда можно делать все, что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все, что угодно, а тот, с которым делают все, что угодно» (*Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1956. Т. 4. С. 105*). «В личности не оказалось» в буржуазном мире и братства. Достоевский пытается проанализировать причины отчуждения человека в буржуазном обществе, решить кардинальные философские вопросы о смысле человеческого существования, о конфликте личности и общества и путях преодоления этого конфликта.

Русский мыслитель исследует различные пути реального построения рая на земле. Анализу подвергаются прежде всего идеи социалистического переустройства общества. Несмотря на глубокие симпатии к гуманистическим идеалам социализма, Достоевский отвергает социализм как путь социального преобразования общества. Отвергает он, прежде всего, социализм политический, который предполагает строительство социалистического общества революционным путем. Достоевский не приемлет научный, атеистический и, следовательно, аморальный ха-

раakter политического социализма: «...народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости. Социализм по существу своему должен быть атеизмом, ибо именно провозгласил, с самой первой строки, что он установление атеистическое и намерен устроиться на началах науки и Разума исключительно. Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силою, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо... Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. “Искание Бога” – как называю я всего проще» (*Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1956. Т. 7. С. 265*).

В политическом социализме нет высокого идеала, ему при- сущи лишь «ложное начало рассудочности и расчета», «арифметическое» стремление дать людям «хлеб насущный». Но полное удовлетворение одних лишь материальных потребностей превращает человека в «штифтик», а общество – в «муравейник». Достоевский вообще отвергает рационалистический, «арифметический» подход к решению любых вопросов человеческого существования. Он уверяет, что «зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой...» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1885. Т. 5. С. 652*). Русский мыслитель имел в виду открытую им раздвоенность человеческой личности, неизбежное мучительное состояние человека, выбирающего между добром и злом. Сам человек не может прийти к «правде Божьей», снимающей это противоречие; его приводят к ней религия и церковь. В данном случае Достоевский подлинные социальные противоречия буржуазного общества подменяет идеалистическим утверждением наличия в человеке двух начал – души и тела, «ангельского и дьявольского».

«Лекаря-социалисты» отказывают человеку в бессмертии, но «идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного

сознания для человечества» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. СПб., 1891. Т. 10. С. 426). С утратой веры в бессмертие утрачивается, как считает Достоевский, смысл жизни. Он писал в «Братьях Карамазовых»: «Уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (*Достоевский Ф. М.* Собр. соч. М., 1958. Т. 9. С. 90). Развенчанию пороков политического социализма и революции Достоевский посвящает свой наиболее тенденциозный роман «Бесы». Справедливо критикуя анархистствующих «бесов» от революции, авантюризм и аморализм «мошенника, а не социалиста» П. Верховенского и его «пятерки», русский мыслитель перепутал социальные адреса, представив нечаевщину аналогом всего русского революционного народничества, отождествив ненавистный ему капитализм с социализмом.

Достоевский также не принимает так называемый утопический социализм, увлечение которым он пережил в молодости. Идеи братской любви и мирного достижения социалистического идеала вошли в теорию русского христианского социализма Достоевского. Вместе с тем он критикует явную абстрактность суждений теоретиков-социалистов, которые не знают конкретных путей достижения социалистического идеала.

По мнению Достоевского, имеется один реальный выход из тупиков капитализма и социализма – объединение общества на основе духовных, религиозных ценностей, «народной православной правды». Успех предлагаемого Достоевским русского социализма гарантирован абсолютностью морально-эстетической ценности Христа как конечного идеала. «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветлым единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. СПб., 1897. Т. 11. С. 489).

В христианско-социалистической утопии Достоевского ведущее место отводится русскому народу – народу-богоносцу («русская нация – необыкновенное явление в истории всего человечества»), поскольку он в сердце своем сохранил неза-

мутненный образ Христа. «Все то, что желают в Европе, – утверждает писатель, – все это давно уже есть в России, по крайней мере в зародыше и в возможности, и даже составляет сущность ее, только не в революционном виде, а в том, в каком и должны эти идеи всемирного человеческого обновления являться: в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на деле и которая всецело сохраняется в православии» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. худож. произв. М., 1930. Т. 11. С. 319).

«Прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» Достоевский считает утверждение приоритета церкви, переход государства в церковь, в союз христиан-единомышленников. Но является ли этот идеал русского социализма исчерпывающим, а вопрос о судьбах России – окончательно решенным? Князь Мышкин в романе «Идиот» произносит слова, которые постоянно варьируются Достоевским: «Рай на земле не легко достается... рай – вещь трудная, гораздо труднее, чем кажется вашему прекрасному сердцу». Всем своим творчеством Достоевский пытается доказать возможность построения «Царства Божия» на земле. Но сам понимает несостоятельность своих доказательств.

Величие Достоевского-реалиста и абстрактный характер его утопических рецептов наиболее отчетливо проявились в романе «Идиот». Показав растлевающую власть денег, писатель устами и поступками князя Мышкина предлагает конечную цель – стремление к высшему идеалу братской любви к ближнему, завещанной Христом. В мире больших и малых хищников этот идеал является не только абстракцией, но и, внедряемый «домашними» средствами, ведет к противоположным результатам. Новоявленного Христа с его евангельскими проповедями мир чистогана не принимает.

Достоевский осознал неудачу своей попытки утвердить идеи христианского братолюбия образом князя Мышкина. «В романе много написано наскоро, – пишет он, – много растянуто и не удалось, но кое-что и удалось. Я не за роман, а за идею мою стою» (*Достоевский Ф. М.* Письма. М.; Л., 1978. Т. 2. С. 170).

Идея очищения и возвеличивания страданием становится центральной идеей социально-этической концепции Достоев-

ского. Страдание признается им отличительной чертой русского народа: «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутомимого, везде и во всем. Эту жажду страдания он, кажется, заражен искони веков» (*Достоевский Ф. М.* Полн. сбор. соч. СПб., 1895. Т. 10. С. 206).

Объективная логика развития социальных антагонизмов буржуазного общества, с высоким мастерством показанная в произведениях Достоевского-реалиста, сводит на нет мертворожденные схемы его русского социализма с их культом страдания и всепрощения.

Достоевский – «весь искания и борьба» (Л. Толстой). Окончательных ответов на поставленные им вопросы он не дает. Взвихренный, разомкнутый мир его героев находится в постоянном изменении. Многозначен, неисчерпаем мир человека, исследуемый писателем. Поэтому не завершены, не окончательны предлагаемые им рецепты социального и морального спасения человечества. Хорошо об этом написал Стефан Цвейг: «Ему нужен Бог, но он его не находит... Достоевский, поэт вечных противоречий, олицетворенный контраст, проповедует веру как необходимость и тем пламеннее проповедует ее другим, чем менее верит сам (в смысле постоянной, несомненной, спокойной, положительной веры, которая считает “тихое умиление” высшим долгом)... Измученный “исканием Бога”, он хочет видеть нашедшее Бога человечество; мучительно неверующий, он хочет видеть блаженно верующих» (*Цвейг С.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1992. Т. 4. С. 166–169).

СОЧ.: Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972–1990; «Человек есть тайна...». М., 2003.

ЛИТ.: О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: Сб. статей. М., 1993; *Благова Т. И., Емельянов Б. В.* Философемы Достоевского: Три интерпретации. Екатеринбург, 2003; *Сканлан Дж.* Достоевский как мыслитель. СПб., 2006.



ЗЕНЬКОВСКИЙ **Василий Васильевич**

В. В. Зеньковский принадлежит к плеяде русских мыслителей серебряного века русской культуры, удивительно щедрого на талантливых людей. Как и большинство русских мыслителей этого времени, он был известен в различных областях гуманитарного знания. Но наибольший резонанс среди современников, а теперь и исследователей, получили три направления его творчества: христианская философия, педагогика и история русской философии.

Биография Василия Васильевича Зеньковского типична для русского философа серебряного века. Основные ее вехи сводятся к нескольким датам и событиям.

Родился В. В. Зеньковский 4 июля 1881 г. в Проскурове Подольской губернии (ныне г. Хмельницкий) в семье учителя. Поскольку его отец был одновременно церковным старостой, вся семья была верующей и исполняла церковные обряды. Однако к пятому классу гимназии, под влиянием произведений Д. И. Писарева, Зеньковский перестал быть верующим человеком и решил посвятить себя естественным наукам. Поступив на физико-математический факультет Киевского университета св. Владимира, он, однако, не без влияния философии Канта и богословских работ Гоголя, вернул себе веру и перевелся на историко-филологический факультет.

По окончании университета В. В. Зеньковский участвует в создании Киевского общества по изучению религии и философии и в 1910 г. становится его председателем. После стажировки за границей (1913–1914 гг.) и защиты диссертации он избирается на должность экстраординарного профессора по кафедре философии Киевского университета. Блестяще начатая карьера преподавателя и уче-

ного была прервана революцией и гражданской войной. В течение пяти месяцев В. В. Зеньковский занимает пост министра вероисповеданий в правительстве гетмана П. П. Скоропадского, чтобы, как он пишет в воспоминаниях, «послужить устройению Украины в интересах России, борясь против сепаратизма и русофобства» (Зеньковский В. В. Пять месяцев у власти: Воспоминания. М., 1995. С. 50).

С 1920 г. начинается его эмиграция. Ее вехами являются работа профессором философии Белградского университета, заведование кафедрой экспериментальной и детской психологии Высшего педагогического института в Праге, заведование кафедрой философии Парижского православного богословского института. Вторая мировая война принесла Зеньковскому новые испытания. В самом начале войны французские власти арестовывают его и после года одиночного заключения ссылают на юг Франции. Вернувшись в Париж, Зеньковский в марте 1942 г. принимает сан священника, а с 1944 г. становится деканом в Православном богословском институте.

Скончался В. В. Зеньковский 5 августа 1962 г., похоронен в русской части кладбища Сент-Женевьев де Буа.

Незадолго до смерти философ написал «Очерк моей философской системы», в котором раскрыл исходные позиции и основные положения своих философских взглядов. «В ранние годы, — пишет он, — я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться — и здесь решающими были для меня размышления над понятием личности» (Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 251). Ни гносеологический эмпиризм, ни трансцендентализм не стали для Зеньковского основанием вырабатываемой им «метафизики человека». Необходимо было найти какие-то другие начала. Он размышлял следующим образом. Если человек зависит от природы и социальной среды, то для него важнейшим является наличие свободы. Но «акты свободы», коренящиеся в метафизической глубине человека, могут быть реализованы лишь при помощи «свыше», без нее человек попадает во власть зла. Только понятие «первородного греха» позволяет, считает Зеньковский, понять одновременное наличие в человеке свободы и зла, ума и сердца и т. д. «Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело меня к пересмотру основ-

ных начал метафизики, а затем гносеологии... Учение отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь привело меня к пересмотру всех философских построений в свете христианства, и я мог дать лишь одно наименование моим взглядам: «опыт христианской философии»» (Там же).

Христианская философия, по замыслу Зеньковского, должна содержать три раздела: учение о познании (гносеологию), учение о мире (космологию) и учение о человеке (антропологию). Из задуманной им «философской трилогии» он написал лишь два первых тома «Основ христианской философии», причем второй том вышел уже после его смерти, а третий так и не был написан.

«Проблема знания должна быть, конечно, основой всякой философской системы»,— утверждает Зеньковский (Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 7). Историко-философский анализ путей и судеб гносеологии привел философа к мысли, что для нее негативную роль сыграло разделение философии и религии и обособление философии в самостоятельную область знания. Декартовский принцип сомнения и поиск беспредпосылочного знания завели гносеологию в тупик. Вместе с тем «сама природа мысли нашей связывает наше мышление с категорией абсолютности, ...даже формальное приобщение (через мысль) к абсолютной сфере обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в линиях религиозного сознания. Оторвать наше мышление от сферы Абсолютного невозможно, и здесь остается, для критической позиции, лишь до конца осознать неотрываемость философского мышления от религиозной сферы» (Там же. С. 17).

Христианство не чуждо гносеологическим интересам, оно изначально было «религией Логоса», вера не принимала разграничения или противопоставления ее разуму. «Единство разума и веры нам, однако, не дано, но оно задано. Обе стихии духа свободны и могут иногда расходиться— и часто нужны духовные усилия, чтобы восстановить это единство. Поэтому природа разума как познавательной силы не заключает в себе никаких трудностей для единства веры и знания» (Там же. С. 22).

Важным понятием гносеологии является «субъект познания». В это понятие, по мысли Зеньковского, не вмещается ни эмпирический субъект, т. к. в нем существуют трансцендентные элемен-

ты; ни разум как носитель трансцендентальных функций, понятый в духе Канта, ни система трансцендентального идеализма Гегеля, не имеющая метафизического истолкования субъекта познания, ни «универсальный субъект» С. Трубецкого, не раскрывающий процесса «овладения» объективным предметом познания. Субъект познания, утверждает он, должен быть «творцом» самого бытия. В христианстве истина открывается не индивидуальному разуму, а церковному. Именно в церкви, по мнению Зеньковского, надо искать метафизическую опору познания, поскольку познание опирается на Абсолют, а он и есть Творец бытия. Главой церкви, «ее телом» является Христос. «Во Христе и через Христа единосущное человечество и является действительным субъектом познавательной, моральной, эстетической жизни как жизни духовной» (Там же. С. 63). Таким образом, знание христоцентрично и, следовательно, принцип «автономии» разума несостоятелен.

Поскольку Христос есть любовь, то и познание есть любовь или, как пишет Зеньковский, «познание есть дело любви, внутренняя потребность любви, и именно поэтому “пафос” познания, широта познавательных интересов определяется силой и живой жизнью любви» (Там же. С. 72). Поэтому важнейшим органом познания становится, помимо разума, сердце.

Во втором томе «Основ христианской философии» представлено христианское учение о мире, с его основной идеей тварности мира: мир не имеет своих корней в самом себе, а возник благодаря некоей надмирной силе. «Идея творения сочетает понятие Бога и мира, Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте и реальности. Без идей творения соотношение Абсолюта и относительного бытия неизбежно ущемляется в нашем уме – либо Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и тем теряет свою абсолютность, либо мир мыслится вне идеи Бога и тем самым получает значение божественного, абсолютного целого» (Там же. С. 148). Идея творения одновременно показывает, как возникает не только материальное, но и идеальное (идеи). Как пишет Зеньковский, в акте творения есть два аспекта: в нем возникает материальный мир и одновременно вечные божественные идеи входят в мир, «засеменяют» его и становятся от него неотделимы.

По акту творения мир бесконечен «вперед», но не «назад», т. е. он начался с момента творения и им призван к бесконечному бытию. А Бог бесконечен «в обе стороны»: он безначален и в нем нет условий его конца.

Мир есть живое, целое единство, это означает, что «все бытие от Бога Творца и это и есть основа и смысл учения о единстве бытия... Бытие продолжает быть единым, остается “целым”» (Там же. С. 173). Мир – «живое целое, а не простая «сумма» отдельных вещей и существ» (Там же. С. 177). А силой, делающей его таковым, является любовь, которая есть одна из важнейших христианских интуиций. Другой интуицией является Церковь, которая понимается носителем единства мира, т. е. космологическим фактором. «Вводя в систему космологии понятие Церкви как основное понятие, мы тем самым связываем все бытие с человеческой сферой (которая и есть субстрат Церкви) и даже подчиняем бытие ей. Это есть новый аспект, новая антропоцентризма в метафизике» (Там же. С. 185).

Опираясь на высказывания апостола Павла, В. В. Зеньковский вводит в христианское учение о мире понятие «поврежденности» природы. Мир «стенает и мучится» в результате грехопадения первочеловека, т. е. нарушения нормы, вложенной в него в акте творения. Выражением «поврежденности» природы является борьба за существование, нецелесообразность, превращение прекрасного в уродливое, доброго в злое. Мир жаждет спасения, надеется на выздоровление. Это преображение бытия будет концом мира, когда не будет дисгармонии и возникнет новое бытие («новое небо и новая земля»).

Третий том «Основ христианской философии» В. В. Зеньковский не написал, но христианская антропология, проблема человека и его воспитания волновали его всю жизнь, являясь еще одной ипостасью его творчества. Христианская педагогика Зеньковского является одной из самых целостных в XX в. Ей посвящены многие работы философа: «Социальное воспитание, его задачи и пути» (М., 1918), «Психология детства» (Лейпциг, 1924), «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» (Париж, 1934), «На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола» (Париж, 1955), «Русская педагогика в XX в.» (Париж, 1960).

Методологической основой педагогической концепции В. В. Зеньковского является христианская антропология, а философ-

ской – идея тварности мира, личности как образа и подобия Божия, Церкви как соборного единства в Боге свободных духовных личностей, первородного греха и воскресения. Выход на проблемы педагогики философ обозначает следующим образом: «Человек в метафизическом освещении являет с наибольшей силой действие первородного греха. Та цельная жизнь, которая сочетает в живое единство тело, душу и дух, нарушается, но не разрушается смертью. Воскресение людей в Царстве Божиим восстанавливает утрачиваемую при смерти живую цельность жизни» (Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 253). Путь к этому воскресению начинается уже в земной жизни человека через освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека, что и означает подготовку к «торжеству вечной жизни человека». Важнейшую роль в этом воскресении должна сыграть педагогика. Она призвана помочь молодым людям найти себя и творчески преобразовать в себе то, что в них находится как «взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний» (Там же).

В своей работе «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» В. В. Зеньковский обратил внимание на то, что «слабость и некая растерянность современной педагогической мысли связаны с ее подчиненностью принципам натурализма, тогда как надлежащее свое осмысление педагогическое творчество может найти лишь на почве религии, в частности – в системе христианской антропологии» (Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 5). Он поставил задачу исследовать исторические пути христианского воспитания и восстановить его потенциал, сделав акцент на наиболее значимых чертах. Философ считает, что имеются различные педагогические теории, каждая из которых опирается на определенное мировоззрение. Все они, в конечном итоге, сводятся к трем формам: натуралистической (в ней творческое самоопределение человека не определяется); трансцендентальной (здесь не определяется связь и зависимость человека от высших сил) и супранатуралистической, или религиозной, – единственно верной, по его мнению, форме, дающей человеку объяснение своих и высших сил и целей (Там же. С. 12–17).

Значение христианской педагогики состоит в том, что она именно религиозная, христианская. Секуляризация дала веру в человека, в его творческую силу, способность к прогрессу, веру в историю как путь к прогрессу. Эта вера вместе с тем не противоположна христианству, но может быть понята как ядро христианства, основанного на идее Боговоплощения и спасения человека через смерть и воскресение спасителя. Зеньковский пишет: «Христианство не просто возвышает человека над природой, присваивая ему царственное значение, но в идеале обожения оно расширяет царство человека за пределы космоса, ибо людям дана “власть быть чадами Божиими” (Иоанн. I, 12). Христианство есть не только спасение человечества, но и *некое откровение о человеке*, о его грядущей судьбе; о Церкви, которая есть тело Христово, но которая есть в то же время Богочеловеческий организм, т. е. неслиянное и нераздельное сочетание божественного и человеческого начал. Христианство больше знает о человеке, больше верит в него, глубже понимает человека» (Там же. С. 21).

Уже в этих словах обнаруживается попытка определить цели воспитания, основывающиеся на началах христианской антропологии. В разных вариантах философ будет их повторять неоднократно. Итак, «цель воспитания в свете православия есть помощь детям в освобождении от власти греха через благодатное восполнение, находимое в Церкви, помощь в раскрытии образа Божия, ... раскрытие пути вечной жизни» (Там же. С. 152).

Личность ребенка целостна и иерархична. В ней заложен приоритет духовного начала, заданный божественной сущностью, над эмпирическим, связанным с тварным происхождением. При этом духовное начало определяет абсолютную единичность личности и является залогом ее целостности. Кроме того, есть еще одна закономерность реальной судьбы, именуемая в христианстве «крестом». Как пишет Зеньковский, «путь человека на земле стоит под знаком “креста” (у каждого человека, по учению Господа, “свой” крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т. е. внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке» (Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы. С. 253).

Таким образом, воспитание должно быть лично ориентировано на педагогическое «обнаружение» креста и воплощение его в жизнь. Другими словами, воспитать ребенка – это значит раскрыть его личность, «но не в линиях так называемого “гармонического” развития естества, а в линиях внутренней иерархичности в человеке». Это означает, что воспитание – это обязательно воспитание физическое, нравственное, социальное, религиозное, моральное, эстетическое, сексуальное, имеющие, однако «инструментальное значение в развитии основного начала в личности – духовной жизни» (Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской педагогики. С. 153).

В конце жизни в небольшой книге «Русская педагогика в XX в.» философ подвел итоги разрабатываемой им христианской педагогики, уже концентрированно повторив ранее сказанное. Итак: 1. Учение о детской душе должно включать учение об образе Божьем и греховности человека, подлежащей устранению через раскрытие и укрепление духовных сил человека, а это возможно лишь в Церкви. Поэтому целью педагогического воздействия является раскрытие образа Божия в детях через педагогику и подготовку их к жизни как мирской, так и вечной. 2. Изучение различных душевных явлений показывает, что духовный процесс включает в себе ключ к пониманию всего, что происходит в человеке. Его и нужно изучать и использовать в педагогике, памятуя, что не моральный, а религиозный духовный процесс возрастания образует истинную и последнюю тему воспитания детей. 3. На первом месте иерархически в педагогике стоит не воспитание интеллекта, а рост духовного богатства личности ребенка. Потому необходимо, чтобы раскрывались и укреплялись религиозные силы души, что возможно при правильном подходе к дуализму мира и Церкви. «Тема религиозного воспитания есть основная тема педагогики, все остальное – развитие интеллекта, накопление знаний, усвоение технических и социальных навыков, развитие характера – является лишь частью этой общей и основной педагогической задачи... Следить за ростом и ритмом внутренней жизни в детях, видеть во всем внешнем воспитательном и образовательном материале лишь средства раскрытия и укрепления духовных сил в ребенке – таков путь школы» (Зеньковский В. Русская педагогика в XX в. Париж, 1960. С. 38–39).

И таков педагогический завет нам, ищущим сегодня новые пути образования и воспитания.

В. В. Зеньковский – признанный историк русской философии. И это – третья его ипостась как ученого и философа. Его двухтомная «История русской философии», выпущенная в Париже в 1948 г., – единственное в своем роде издание, которое и поныне остается уникальным как по широте охвата материала, так и по точности, выверенности даваемых им оценок, исходивших, правда, из собственного глубокого религиозно-философского мировоззрения о. Василия, но никогда – из политической конъюнктуры дня – что было так характерно для его коллег из Советской России. Эта феноменальная энциклопедия истории русской мысли (содержащая около 120 персоналий и имеющая самостоятельное философское значение) переведена на несколько европейских языков и получила широкую известность на Западе (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. От редакции. Л., 1991. С. 8). Если к «Истории русской философии» добавить другие историко-философские труды В. В. Зеньковского: «Русские мыслители и Европа» (1926), «К. Д. Ушинский» (1926), «Н. И. Пирогов как мыслитель» (1939), «Кто фальсифицирует русскую философию» (1955), «О мнимом материализме русской философии» (1956), «Гоголь» (1961), – будет понятен тот вклад, который он внес в изучение истории русской мысли. По мнению Зеньковского, русская философия оригинальна, а ее основания находятся в глубинах православия русского народа. Русская и европейская философия взаимосвязаны, хотя каждая идет своим путем, имеет свои темы и проблемы. «Русская мысль, однако, осуждена самой историей на ...глубочайшее раздвоение, – пишет Зеньковский, заканчивая свою «Историю русской философии», – которое отчасти мы носим, ведь, ныне Запад в самих себе, определяем его духовными исканиями и попадаем неизбежно в его тупики, – но отчасти стоим мы и на другом пути, на том пути, который открыт нам нашим православным восприятием культуры и жизни, человека и природы» (Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 235). Тема пути, поиска, приближения к Истине, борьба влияний, восстановление самобытности – те методологические основания, которые философ реализует в своем фундаментальном исследовании.

Таковы три основные проблемы научных поисков В. В. Зеньковского. Правда, несколько лет назад стало известно еще об одном его научном интересе – экономике. Найден и пока лишь частично опубликован (Вестник Русского христианского движения. 1991. № 161) его фундаментальный труд «Общие законы экономической жизни», написанный, как и прочие работы, в духе православного мировоззрения.

СОЧ.: Проблемы воспитания в христианской антропологии. М., 1996; Основы христианской философии. М., 1996; История русской философии. М., 2001; Русские мыслители и Европа. М., 2005; Собрание сочинений: в 4 т. М., 2008.

ЛИТ.: *Мальцева В. М.* В. В. Зеньковский о духовно-нравственном развитии личности // Педагогика. 1994. № 4; *Куликова М.* Зеньковский В. В. // Русское зарубежье: Золотая книга русской эмиграции. М., 1997.



ИВАНОВ
Вячеслав Иванович

Вячеслав Иванович Иванов родился 16 февраля 1866 г. в Москве в семье мелкого чиновника, землемера. Рано остался без отца. Девяти лет он поступил в Первую московскую гимназию. В гимназические годы увлекался работами вульгарных материалистов и, как он пишет в автобиографии, «сознал себя крайним атеистом и революционером».

После окончания с золотой медалью гимназии Вяч. Иванов поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Профессора сразу же отметили у студента глубокое знание древних языков и уже на первом курсе присудили ему

премию за работу над ними. Это увлечение древними языками сочеталось у Иванова с революционными настроениями и атеизмом. После второго курса он женился и уехал за границу. В автобиографических заметках он писал, что его отъезд был связан с мировоззренческим кризисом: его увлекла подпольная революционная деятельность, но при этом он не был уверен в ее справедливости и необходимости (*Иванов Вяч.* Автобиографическое письмо С. А. Венгеру // *Иванов В. И.* Собр. соч.: в 4 т. Брюссель, 1972. Т. 2. С. 15). Учился он в Берлинском университете у известного историка Моммзена, а философии – у Целлера. Позже он писал: «Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьева и Хомякова» (Там же. С. 18).

В 1891 г. Вяч. Иванов переезжает в Париж, а затем совершает длительное путешествие по Англии, Италии, Греции, Палестине, Египту. Диссертацию на латинском языке Иванов закончил в 1895 г. Она была посвящена государственному откупам в Древнем Риме. Ее одобрил Моммзен, но от докторского диспута он отказался, поскольку опасался споткнуться на предварительном экзамене (Там же. С. 21). В 1910 г. Иванов опубликовал эту диссертацию на латинском языке в Петербурге. Не без влияния Ницше, увлечение которым сохранил на всю жизнь, в Греции, Египте и Палестине он собирает материал по истории древнегреческих дионисийских культов.

Результатом этой работы явилась книга «Эллинская религия страдающего бога» (1904). О Дионисе и его культе он читает в 1903 г. лекции в Парижской высшей школе общественных наук, созданной М. М. Ковалевским. В виде статей парижский курс лекций Вяч. Иванова был напечатан в журналах Д. С. Мережковского «Новый путь» (1904. № 1–3, 5, 8–9) и «Вопросы жизни» (1905. № 6–7). В 1917 г. он был напечатан отдельным изданием в Москве, но весь тираж, за исключением корректурного экземпляра, сгорел. В это же время Вяч. Иванов познакомился с Вл. Соловьевым, который признал в нем самобытного поэта.

В 1905 г. он возвращается в Россию и становится одним из теоретиков второго поколения русских символистов. Вместе с А. Белым и А. Блоком Вяч. Иванов образует триумvirат, разрабатывав-

ший так называемый «религиозно-реалистический символизм». В 1905–1907 гг. Иванов у себя дома в Петербурге устраивает вечера, получившие название «Ивановские среды». Это были не только религиозно-философские собрания, но и своеобразные заседания редакций декадентских журналов «Мир искусств», «Вопросы жизни», «Весы». Н. Бердяев в статье «Ивановские среды» вспоминал: «Там встречались люди очень разных даров, положения и направлений. Мистические анархисты и православные, декаденты и профессора-академики, неохристиане и социал-демократы, поэты и ученые, художники и мыслители, актеры и общественные деятели – все мирно сходились на Ивановской “башне” и мирно беседовали на темы литературные, художественные, философские, религиозные, оккультные, о литературной злобе дня и о последних, конечных проблемах бытия...» (Бердяев Н. Ивановские среды // Русская литература XX века. М., 1918. Кн. 8. С. 97–100). Много сил в это время Вяч. Иванов отдает деятельности в Петербургском религиозно-философском обществе и Обществе ревнителей художественного слова, преподает греческую литературу на Высших женских курсах.

Это был один из самых плодотворных периодов его поэтического творчества и теоретической деятельности. В 1919 г. Иванов издает книгу статей «По звездам», в которой обосновывает свое видение теоретических проблем символизма. С весны 1909 г. на «башне» собирается так называемая «поэтическая академия», которая вскоре превратилась в Общество ревнителей художественного слова. Ее участниками были Н. Гумилев, О. Мандельштам, В. Хлебников. Вяч. Иванов принимает активное участие в деятельности Петербургского религиозно-философского общества, руководит его христианской секцией. В это время он заявляет: «... единственная *борьба*, в которой я намереваюсь участвовать, – есть борьба за утвердившиеся в моем духе ценности религиозного сознания» (Литературное наследство. Т. 85. С. 514). В это же время Иванов проявляет интерес к теософии, а затем к антропософии, но после неудачной попытки вступить в контакт с Р. Штейнером в 1912 г. он резко отмежевывается от антропософии.

В 1913 г., вернувшись из очередной поездки в Италию, Иванов принимает активное участие в работе Московского религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева, близко сходит-

ся с философом В. Эрном и композитором Скрыбиным. В 1916 г. он издает итоговую книгу «эстетических и критических опытов» «Борозды и межи».

В 1917 г. Вяч. Иванов публикует сборник «Родное и вселенское», составленный из публицистики военных и предреволюционных лет, целиком посвященной рассмотрению «судеб вселенских». Падение царизма философ считал закономерным. Но свершившаяся революция протекала не так, как он это представлял: «Революция протекает внерелигиозно. Целостное самоопределение народное не может быть внерелигиозным. Итак, революция не выражает донныне целостного народного самоопределения» (*Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1917. С. 185*).

По отношению к советской власти Иванов занял принципиально лояльную позицию. В 1918–1920 гг. он был одним из организаторов и руководителей театрального и литературного отделов Наркомпроса, читал лекции и вел занятия в секциях Пролеткульта и многих учебных заведений. К этому времени относится знаменитая «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. О. Гершензона. Изданная в Петербурге в 1921 г. она анализировала «кризис европейского гуманизма, культуры».

После смерти от голода и лишений жены в 1920 г. Вяч. Иванов делает неудачную попытку уехать за границу. Затем перебирается на Северный Кавказ, а позже едет в Баку, куда его приглашают на кафедру классической филологии. За четыре года работы в Бакинском университете он закончил большое исследование «Дионис и прадионисийство», восемь глав (из двенадцати) которого Вяч. Иванов защитил в виде докторской диссертации. Коллектив университета дважды выдвигал его на должность декана факультета (1921) и ректора (1923), но он снимал свою кандидатуру.

В мае 1924 г. Вяч. Иванов вместе с А. В. Луначарским выступил в Большом театре с речью на торжественном вечере, посвященном 125-летию А. С. Пушкина. В это же время он получает разрешение уехать с детьми в Италию. До 1926 г. В. Иванов живет в Риме, а затем переезжает в Павию, где в старинном итальянском университете в течение 8 лет читает лекции по русской литературе. В 1926 г. Иванов принимает католическую веру. Флорентийский университет в 1934 г. единогласно избирает его профессором кафе-

дры словесности, но министр просвещения Италии его избрание не утвердил. Причиной этому послужило то обстоятельство, что до 1936 г. Иванов сохранял советское гражданство и его не могли принять на государственную службу ни в Италии, ни в Египте, где ему предложили профессию. В 1936 г. он переезжает в Рим, где ведет курс славянских языков в различных учебных заведениях Ватиканского университета. Его дом посещают многие знаменитые европейские ученые и философы (Маритен, Марсель и др.), в 1938 г. папа Пий XI дает ему аудиенцию.

Умер В. Иванов в Риме 16 июня 1949 г.

Вячеслав Иванович Иванов – поэт-символист и теоретик символизма, и достаточно трудно разделить эти две его ипостаси. Как теоретик символизма, он имеет свою, отличную от других точку зрения на символ и символизм. Прежде всего он был сторонником «реалистического» символизма, утверждавшего символ орудием постижения действительности, адекватного представления о вещах. Формула такого символизма: от реального к наиреальнейшему. Реалистический символизм основан на онтологическом различении двух реальностей – реальной (эмпирической, непосредственной очевидности) и реальнейшей, высшей, а также на понимании духовной деятельности как связи этих реальностей. Реалистический символизм призван раскрыть божественные знамения вещей, раскрыть их сущность. В статье «Две стихии в современном символизме» Иванов пишет: «Вызвать непосредственное постижение сокровенной жизни сущего снимающим все пелены изображением явного таинства этой жизни – такую задачу ставит себе только реалистический символист, видящий глубочайшую истинную реальность вещей, *realia in rebus*, и не отказывающий в относительной реальности и феноменальном постольку, поскольку оно вмещает реальнейшую действительность, в нем сокрытую и им же означенную» (*Иванов В. И. Две стихии в современном символизме // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 153*).

Статус должествования, присущий высшей реальности, означает такое его отношение к низшей реальности, которое предполагает преодоление последней. Это происходит в символизме. В реалистическом реализме, где символ – это объективная правда о сущем, осуществляется выявление сущности вещей и сообщение о ней дру-

гому. Другими словами, художник-символист реалистической ориентации не порывает с реальностью, а находит в ней тайну «высших ценностей». Искусство в этом отношении становится одухотворением реальности, активным богоисканием, теургией: «теургический принцип в искусстве есть принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости. Не налагать свою волю на поверхность вещей – есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей» (Там же. С. 144). В процессе такого художественного освоения действительности раскрывается высшая и преобразуется низшая реальность. При этом, по мнению Иванова, осуществляется сознание к Абсолюту (это высший подъем духа, обретение духовной энергии и духовных содержаний как основы изменения земного) и нисхождение от Абсолюта к миру (воплощение энергии, идеи в определенную форму).

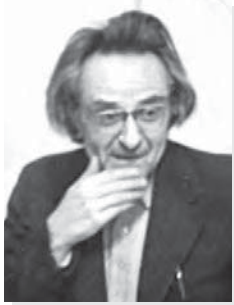
Теургия – высшая форма символизма, особый вид идеальной духовной деятельности, направленной на преобразование жизни – «жизнетворение». Поскольку акт творчества требует от художника «подвига души», он связан с личностью. Символизм, считает Иванов, восстанавливает слово «поэт» в старом значении – как личность: «Единственное задание, единственный предмет всякого искусства есть Человек. Но не польза человека, а его тайна. Другими словами – человек, взятый по вертикали, в его свободном росте вглубь и ввысь. С большой буквы написанное имя Человек определяет собою содержание всего искусства; другого содержания у него нет. Вот почему религия всегда умещалась в большом и истинном искусстве; ибо Бог на вертикали человека» (*Иванов Вяч. Мысли о символизме // Там же. С. 198*).

В основе теории символизма Вяч. Иванова лежит экстатическая концепция личности, означающая постоянное стремление человека выйти за пределы индивидуального «Я», чтобы путем оргийного экстаза обрести в себе вечное и истинное. Смысл же экстаза – в освобождении от тоски личной обособленности, от индивидуализма и, соответственно, расширении индивидуального «Я» до соборного, всемирного. «Истинный символизм должен примирить Поэта и Чернь в большом всенародном искусстве. Минует срок отъединения. Мы идем тропой символа к мифу. Большое искусство – искусство мифотворческое. Из символа вырастет искони

существовавший в возможности миф, это образное раскрытие имманентной истины духовного самоутверждения народного и всенародного» (*Иванов Вяч. Поэт и чернь // Там же. С. 142*). Глубинное основание этого единства – преобразование «Я» через «ты» в Боге, названное Ивановым «моноантропизм». В четвертой части своей мелопеи «Человек» он формулирует ее как необходимость единения человека в боге, мире и себе самом, при котором «все – одно свободное согласие, ибо все – одно Слово» (*Иванов В. И. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 260*).

СОЧ.: Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1971–1987; Родное и вселенское. М., 1994; Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

ЛИТ.: *Пургин С. П.* Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов. Екатеринбург, 1997; Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002.



ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич

Эвальд Васильевич Ильенков родился 18 февраля 1924 г. в Смоленске в семье писателя Василия Павловича Ильенкова. Вскоре после его рождения семья переехала в Москву. Здесь Ильенков окончил школу и поступил на философский факультет Института истории, философии и литературы (МИФЛИ), где его учителем был заведующий кафедрой истории философии профессор Б. С. Чернышев, много сделавший для формирования мировоззрения философа.

С началом войны Ильенков год был курсантом Одесского артиллерийского училища (1942–1943), а после его окончания

до конца войны – на фронте в действующей армии командиром орудийного расчета. Брал Кенигсберг, войну закончил в Берлине. После окончания войны Ильенков работал литературным сотрудником газеты «Красная Звезда», а в следующем 1946 г. поступил на философский факультет Московского государственного университета, который окончил в 1950 г. с отличием и был зачислен в аспирантуру по кафедре зарубежной философии. По ее окончании он в 1953 г. защитил кандидатскую диссертацию «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”». С этого же времени и до конца жизни Ильенков работал старшим научным сотрудником в Институте философии АН СССР.

На основе кандидатской диссертации Э. В. Ильенков в 1956 г. подготовил монографию «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании», которая через четыре года в сильно сокращенном и отредактированном виде уже под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» увидела свет. Вскоре книга была переведена на итальянский и японский языки. Работа вызвала интерес и споры в философских кругах страны и стимулировала создание теории материалистической диалектики как логики.

Продолжая работать как совместитель на философском факультете МГУ, Э. В. Ильенков и его сокурсник В. И. Коровиков по предложению кафедры весной 1954 г. написали тезисы о предмете философии. Как вспоминает Коровиков, «мы их написали, причем нарочито заостренно, иной раз с крайними выводами, чтобы вызвать горячее и, как нам казалось, более полезное обсуждение. Мы не подозревали, что истории с тезисами суждено длиться почти дав года, – были тогда во многом наивными, что истина родится из столкновения мнений и восторжествует в честной научной дискуссии. Но в те времена споры в науке велись отнюдь не ради выявления истины, а по общим инквизиторским сталинским правилам. В сущности, ничто не дискутировалось и глубоко, всерьез, не обсуждалось» (*Коровиков В. И.* Начало и первый погром // *Вопросы философии.* 1990. № 2. С. 66). Друзей обвинили в «гносеологизме», поскольку они отрицали, что предметом философии является «мир в целом» и считали, придерживаясь

высказываний Маркса, Энгельса, Ленина, что за философией остается учение о законах мышления, логики и диалектики. Через год, 13 мая 1955 г., на расширенном заседании ученого совета философского факультета его руководство «разгромило» эти тезисы и друзья были уволены с факультета. Позже положительные отзывы на эти тезисы Ильенкова и Коровикова пришли от Тодора Павлова и Пальмиро Тольятти. «Большие и малые погромы отнимали у Эвальда Васильевича много сил, времени, творческой энергии, порой доводили до отчаяния. Он мог бы сделать для нашей духовной жизни, философской мысли значительно больше, если бы не постоянные притеснения, обвинения бдительных идеологических охранников» (Там же. С. 68). Но можно, видимо, сказать и о положительном результате разгрома «гносеологов», поскольку с этого момента ведет начало философское осмысление проблем мышления, которым ранее занимались лишь психологи, в том числе знаменитые Л. С. Выготский и А. Н. Леонтьев.

В Институте философии Э. В. Ильенков уже в 60-е гг. принял участие в создании обобщающего труда «История диалектики», который по ряду причин тогда не был завершен. Но свои материалы для него Ильенков по предложению директора Института П. В. Копнина оформил в рукопись диссертации «Проблема мышления в немецкой классической философии», которая была в 1968 г. успешно защищена. В 1965 г. Ильенков стал лауреатом премии АН СССР им. Н. Г. Чернышевского.

Эпизодами его жизни и научной деятельности в Институте философии были статьи и книги. Это, прежде всего, статья «Идеальное» во втором томе Философской энциклопедии (1962), за которую его обвинили в объективном идеализме (ничего крупного больше Ильенков в энциклопедии не публиковал из-за разногласий с ее редакторами); книга «Об идолах и идеалах» (1968), вызвавшая многочисленные отклики в стране и за рубежом; и, наконец, изданная дважды «Диалектическая логика» (1974, 1984).

Э. В. Ильенков внес немалый вклад в тифлосурдопедагогику, приняв участие в эксперименте своего друга и сокурсника, доктора психологических наук А. И. Мещерякова по обучению на факультете психологии МГУ четырех слепоглухонемых студентов. После смерти Мещерякова Ильенков довел эксперимент до конца. По его

итогам он опубликовал в журнале «Коммунист» статью «Становление личности: К итогам научного эксперимента» (1977).

Жизненный путь Э. В. Ильенкова прервался 21 марта 1979 г. Посмертно в урезанном виде вышла его книга «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: Размышление над книгой В. И. Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”» (1980), а также «Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике» (1984) и «Философия и культура» (1991).

Ильенков – несомненно талантливейший отечественный философ второй половины XX в., оказавший влияние на многих философов и ученых в разных областях знания. Его труды переведены на 17 языков мира и хорошо известны за рубежом. Интересы Ильенкова как философа были разнообразны, но концентрировались в основном вокруг проблем диалектической логики, истории философии, познания, идеального и идеала.

К проблемам диалектической логики мыслитель обращался постоянно, в большинстве работ, обобщив свои идеи в книге «Диалектическая логика». В ней, как и в других работах, он, будучи тонким знатоком истории европейской философии, опираясь на труды К. Маркса, раскрыл суть идеалистической диалектики Гегеля, ее категорий, переведя объяснение основных положений гегелевской диалектики на материалистические рельсы. При этом Ильенков широко использовал диалектико-материалистические идеи политэкономических работ К. Маркса, особенно его «Капитала». Утверждение материалистических взглядов философа на бытие и мышление, на идеальное происходило под влиянием работ Спинозы, его выводов о субстанциональном единстве мышления и протяжения и трактовки идеи как выражения самой сущности вещи и одновременно как принципа порождения этой вещи в человеческой деятельности. Но при этом Ильенков идет дальше Спинозы и вслед за Энгельсом рассматривает мышление как форму движения тел. Человек – это реально мыслящее тело, то есть простирающееся в пространстве и мыслящее одновременно. Причина действий этого мыслящего тела заключается не в нем, как таковом, и не в его душе, а в структуре природного целого, деятельным модусом которого оно является. То есть мышление должно пониматься исключительно из состава предметных действий чело-

веческого тела. Но тело движется не само по себе, а особенным образом – его движение идентично формам движения внешних тел, а эти всеобщие формы движения отпечатываются в человеческом сознании в виде адекватных им идей.

Ильенков в «Диалектической логике» приводит классический пример создания человеком круга. Человеческая рука, если заранее не ориентирована на какую-то форму, может создать любую из них (круг, квадрат и т. п.). Но, создавая круг на бумаге, рука приходит в состояние, тождественное всем возможным формам круга вне нашего тела. Сознание этого состояния движения руки, создающей круг, и формы круглых тел и есть идея, адекватная кругу, то есть «обладая сознанием собственного состояния (действия по форме того или иного контура), я тем самым обладаю совершенно точным сознанием (адекватной идеей) формы внешнего тела» (Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 51). Это свойство мыслящего тела как субъекта, орудийно опосредующего образование любой из форм, согласуется с логикой связи внешних предметов не врожденно, а приобретено исторически в онто- и филогенезе.

Опираясь на Маркса, повторяя его аргументы, Ильенков строит свою концепцию идеального. У Маркса идеальное – это отражение внешнего мира в общественно определенных формах человеческой деятельности. «Когда Маркс определяет идеальное как “материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней”, он отнюдь не понимает эту “голову” натуралистически, естественнонаучно. Здесь имеется в виду общественно развитая голова человека, все формы деятельности которой, начиная с форм языка, его словарного запаса, синтаксического строя и кончая логическими категориями, суть продукты и формы общественного развития. Только будучи выражено в этих формах, внешнее, материальное превращается в общественный факт, в достояние общественного человека, т. е. в идеальное» (Там же. С. 171). Философ разделяет эту точку зрения. Он пишет: «Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-пред-

метной активности» (Ильенков Э. В. *Философия и культура*. М., 1991. С. 268).

Идеальное как «аспект культуры, ее измерение, определенность, свойство» (Ильенков Э. В. *Проблема идеального // Вопросы философии*. 1979. № 7. С. 156) вкуче с материалистическим пониманием деятельности выступает основанием для построения материалистической диалектики. И еще. Идеальное фиксируется как «момент» движения и развития материального в словах, знаках, символах, орудиях и т. п., но выражает при этом не единый образ какой-либо вещи, а является выражением, формой существования для нас всеобщности, сущности, закона, являющимися объективными.

Ильенков признает реальность всеобщего как чувственно-сверхчувственного, поскольку непосредственно чувственно оно не дано. Оно абстрактно и как таковое может выражать истину конкретно. Ильенков первым дал объяснение диалектики абстрактного и конкретного, восхождения от абстрактного к конкретному. Абстрактное в его представлении – это неразвитый предмет и его соответствующее мысленное отражение, это один из моментов процесса познания, мысленно отвлекающийся от ряда несущественных свойств, связей при одновременном выделении основных, общих его свойств и связей. Конкретное, наоборот, – развитый предмет (единство в его многообразии вообще) и его мысленное отражение. По Марксу, «конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подвергалось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления» (Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 46. Ч. 37. С. 37).

Диалектика абстрактного и конкретного состоит в том, что абстрактное – момент, сторона конкретного. А переход от абстрактного к конкретному (восхождение) есть единство и взаимопереход противоположностей. По Ильенкову восхождение от аб-

страктного к конкретному – это всеобщая закономерность всякого развития и человеческого познания в том числе, это «универсальный метод мышления в науке вообще» (Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 293). Все другие категории диалектики (анализ и синтез, индукция и дедукция, умозаключение, классификация и др.) являются условиями этого восхождения от абстрактного к конкретному. «В работах Ильенкова анализируется также сущность таких категорий, как логическое и историческое, их диалектическое развитие и тождество; в историческом он видит основу, первообраз логического и считает, что логическое воспроизведение действительности способом восхождения от абстрактного к конкретному отражает реальную историческую последовательность всех фаз, которые проходит изучаемая действительность – рождение, становление, расцвет и умирание конкретного объекта. Логическое есть выраженное в понятиях историческое, их нельзя отделить друг от друга. Без уяснения их диалектической взаимосвязи нельзя верно понять (а следовательно, и применять) способ восхождения от абстрактного к конкретному» (Голованов Л. В. Ильенков Э. В. // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 180–181).

Проблема идеала также связана с идеальным. В своей известной книге «Об идолах и идеалах» (1968) Ильенков проанализировал связь идеала с нравственностью и извращенные формы идеала в виде идолов.

В 50-е гг. Ильенковым была написана работа «Космология духа», которую автор охарактеризовал как «философско-поэтическую *фантазмагорию*, опирающуюся на принципы диалектического материализма». Опубликована она была лишь в 1991 г. В ней философ выдвигает гипотезу о возможном воздействии мышления на материальные процессы. Он заявляет, что мышление – не пустоцвет на почве материи и «вряд ли такая роль соответствует месту мышления в системе форм движения мировой материи. Высшая форма ее движения не может быть самой бесплодной и самой ненужной из всех. Гораздо больше оснований предположить, что мыслящая материя – как высшая качественно форма движения всеобщей материи – играет немаловажную роль в процессе всеобщего круговорота, – роль, соответствующую сложности и высоте

ее организации» (Ильенков Э. В. *Философия и культура*. С. 432). Эту свою гипотезу Ильенков обосновывает рядом утверждений, не противоречащих диалектическому материализму.

1. «Не только мышление не может существовать без материи (это признает всякий материалист...), но и *материя не может существовать без мышления*, – это положение может признавать только материалист-диалектик, материалист типа Спинозы. Как нет мышления без материи, понимаемой как субстанция, так нет и материи без мышления, понимаемого как атрибут» (Там же. С. 416).

2. И материализм, и идеализм признают, что мышление – это «высшая форма развития мироздания», что «мыслящий мозг есть абсолютно высшая форма организации материи, а мышление как способность мозга – столь же абсолютный высший предел, которого мировая материя может достигнуть вообще в своем поступательном движении» (Там же. С. 418–419).

3. Развитие материи как субстанции рождает мозг как атрибут, т. е. абсолютно необходимый продукт ее существования, «следовательно, появление мыслящего духа в русле мирового круговорота – вовсе не случайность, которой с равным правом могло и не быть, а внутренне-полагаемое условие его собственного существования. Иначе – это не атрибут, а “модус”» (Там же. С. 431).

После этих утверждений Ильенков и высказал предположение о том, что хотя и нет научных доказательств, почему бы не утверждать, что мышление как атрибут материи может воздействовать на нее, иначе их обоюдное взаимодействие понять невозможно. Эти размышления Ильенкова находятся в русле антропного принципа в современном естественнонаучном представлении о мироздании.

СОЧ.: Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980; Диалектическая логика. 2-е изд. М., 1984; Философия и культура. М., 1991; Проблема идеала в философии: Гегель и герменевтика. М., 2011; Истоки мышления: Диалектика идеального. М., 2012.

ЛИТ.: Драма советской философии: Эвальд Васильевич Ильенков. М., 1997; Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 2010.



ИЛЬИН
Иван Александрович

Иван Александрович Ильин родился в Москве 28 марта 1883 г. Закончил с золотой медалью московскую классическую гимназию. В 1901 г. поступил на юридический факультет Московского университета. В студенческие годы Ильин испытал увлечение анархическими идеалами, некоторое время был близок к революционным кругам. В университете он работал в семинаре известного русского социолога и правоведа профессора П. И. Новгородцева, которого Ильин считал своим учителем. После успешного окончания университета Ильин остался на кафедре энциклопедии права и истории философии права для приготовления к профессорскому званию.

В 1909 г. И. А. Ильин сдал магистерские экзамены и после двух пробных лекций был утвержден в звании приват-доцента при юридическом факультете. В этом же году он начал читать лекции по истории философии права на Высших женских курсах.

В 1910–1912 гг. Ильин был в научной командировке в университетах Германии (Гейдельберг, Фрейбург, Берлин, Геттинген), где занимался у Гуссерля, Риккерта, Зиммеля, и во Франции (Сорбонна). Первые публикации молодого ученого (1911–1914) были посвящены философии Фихте. Большой резонанс вызвала статья И. А. Ильина «Философия как духовное делание» (1915).

В годы Первой мировой войны он разрабатывает религиозно-патриотическую тему, посвящая войне две брошюры – «Основное нравственное противоречие войны» (1915) и «Духовный смысл войны» (1915).

Магистерскую диссертацию – монографию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (Т. 1) – И. А. Ильин

защищает в 1918 г. За нее ученый совет Московского университета присуждает ему одновременно ученую степень магистра и доктора государственных наук. Эта книга считается одним из трех самых значительных исследований о Гегеле. Историк философии Б. Яковенко говорил о ней, что эта книга заслуживает того, чтобы быть признанной в качестве третьего основного труда о Гегеле после трудов Стирлинга и Куно Фишера.

Философ участвует в общественной деятельности как член Московского психологического общества, а с 1921 г. как его председатель, а также член правления Московского юридического общества. Его политические взгляды характеризуются резким неприятием большевистской идеологии. Весной 1922 г. на заседании Московского юридического общества Ильин выступил с докладом «О задачах правопедения в России», в котором дал характеристику утверждающегося социалистического строя как несущего «деспотию национализма», «хозяйственную опустошенность коммунизма», «террор, и голод, и людоедство, и смерть». Не случайно после революции его неоднократно арестовывали: в 1918 г. три раза, по одному разу в 1919, 1920, 1922 гг. В 1918 г. Ильина судили в Московском революционном трибунале, но оправдали за недоказанностью обвинения. Наконец, в октябре 1922 г. И. А. Ильина вместе со многими русскими философами выслали в Германию, где он прожил 16 лет, занимая с февраля 1923 г. должность профессора и декана юридического факультета Русского научного института, читал лекции на русском и немецком языках. Им были подготовлены и читались 12 систематических и 6 эпизодических (специальных) курсов. Более двухсот раз профессор Ильин выступал с публичными лекциями, посвященными русской культуре, философии, юриспруденции, в различных странах Европы – Германии, Латвии, Швейцарии, Бельгии, Чехии, Австрии. Одна из самых известных его лекций – «О правосознании и правопорядке в современной России» – была прочитана им в 1926 г. в Кенигсбергском университете. Заслуги Ильина как ученого и преподавателя были отмечены избранием его в 1924 г. членом-корреспондентом Славянского института при Лондонском университете.

В эмигрантский период И. А. Ильин много сил отдает разработке «белой идеи», вооруженной защиты православной веры, христианских ценностей. Самой значительной книгой, расколовшей русскую

эмиграцию на два лагеря, была книга Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925). Ее идея, высказанная в названии, воспринималась многими русскими и зарубежными деятелями отрицательно. «Чека во имя Божие» – так определил призыв Ильина Н. А. Бердяев в своей рецензии на эту работу под названием «Кошмар злого добра» (1926).

В 1927–1930 гг. И. А. Ильин был редактором-издателем собственного журнала «Русский колокол», имеющего подзаголовок «Журнал волевой идеи». Всего вышло 9 номеров. А в первом номере он изложил свое понимание России и служения ей: «Первое, в чем нуждается Россия, есть религиозная и патриотическая, национальная и государственная идея ... Эта идея зовет к созданию великой России. Духовно великой; и вследствие этого – великой и государственно... Это есть идея в е л и к о д е р ж а в н о й России, воздвигнутой на основах подлинно х р и с т и а н с к о й, волевой и благородной г о с у д а р с т в е н н о с т и» (цит. по: *Волкогонова О. Д.* Образ России в философии русского зарубежья. М., 1998. С. 211). Позже он издавал еще два оригинальных периодических издания – «О грядущей России» (1940–1944) и «Наши задачи» (1948–1954).

После прихода Гитлера к власти гестапо запретило Ильину выступления. Возникла угроза ареста и концлагеря. Летом 1938 г. ему удалось переехать в Швейцарию. Необходимые для переезда 400 швейцарских франков ему дал С. В. Рахманинов. Ильин поселился в пригороде Цюриха – Цолликоне. Постепенно он возобновляет чтение публичных лекций, много выступает в периодической печати. Статьи этого периода были собраны в двухтомной книге «Наши задачи» (1956).

Философские и социально-политические труды Ильина, его публицистика, а ему принадлежит свыше 300 работ, по общему признанию как его сподвижников, так и недругов определили особое место философа в истории русской общественной мысли. Как писал П. Б. Струве, «...формально – юрист, он по существу философ, то есть мыслитель, а по форме – изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова... Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет своим лицом, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким во всех смыслах» (*Струве П. Б.* Дневник политика: О брошюре И. А. Ильина и о нем самом // Возрождение. 1926. № 478. 23 сентября).

Скончался И. А. Ильин 21 декабря 1954 г. в Цюрихе.

Одна из особенностей мировоззрения И. А. Ильина, о которой он писал незадолго до смерти, – постоянное возвращение к одним и тем же темам философствования: «Я давал моим трудам спокойно вызревать в течение десятилетий. У меня есть темы, вынашивающиеся по тридцать лет (“Учение о духовном характере”, “Аксиомы религиозного опыта”) и по сорок лет (“Учение об очевидности”, “Монархия и республика”). Я возвращался к каждой теме по несколько раз...» (Ильин И. А. Что нам делать? // Юность. 1990. № 8. С. 71).

Философские взгляды И. А. Ильина изложены во многих его исследованиях, но наиболее концентрированно, по нашему мнению, в работах «Религиозный смысл философии» и «Что есть философия». А единственным обстоятельным исследованием мировоззрения И. А. Ильина является монография Н. Полторацкого «Иван Александрович Ильин» (Нью-Йорк, 1989). Основываясь на них, философские взгляды И. А. Ильина можно представить следующим образом.

Ильин отрицал необходимость создания философских систем, считая это «чисто немецким предрассудком» и «мнимой задачей». По его мнению, философия должна быть ясным, честным и жизненным «исследованием духа и духовности», связанным с «предметно-обусловленными выводами». Никто заранее не может знать, что исследуемый предмет в действительности «сам по себе систематичен и живет по законам нашей человеческой логики», рассудочного рационализма. Нельзя духовному предмету предуказывать формы человеческого ума: рассудок может быть неразумен по отношению к истинному бытию предмета.

Главное дело философа – не выдумывание системы, а предметное созерцание и мышление. Если предмет представляет какую-нибудь систему, то философия верно изобразит ее, а если он – бессвязная совокупность составляющих элементов, то это обнаружится в его предметной философии. «Исследующий философ не смеет повелевать предмету; он не смеет и исказить его в своем изображении» (Ильин И. А. Что есть философия // Ильин И. А. Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 101). Предмет философствования может быть различным: мир, природа, история, дух, искусство. Но в любом случае мы должны исходить из опытного описания исследуемого предмета

в его единичных обнаружениях, в его объективной реальности. Итак, по Ильину, философия – это, прежде всего, о п ы т н а я н а у к а. Эту генеральную свою мысль он высказал еще в книге о Гегеле, когда писал в предисловии: «Философия есть познание опытное по существу, метафизическое по предмету» (*Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1. С. VIII.*)

Здесь возникает вопрос: как соотносит Ильин философский опыт и умозрение? Он не отличает их резко, поскольку «во всякой подлинной, глубокой философии “спекуляция” покоится на систематическом с о з е р ц а н и и предмета, она питается этим опытным восприятием, почерпывает из него свое содержание» (*Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, 1924. С. 47.*) Философ вводит понятие нечувственного опыта, считая, что «философия творится именно нечувственным опытом» (Там же. С. 50). Но определение объема этого понятия он не дает. Правда, в другой работе – «Что есть философия» – он говорит, что философия как наука требует от человека «особого духовно-религиозного опыта и особого описательного художества» (*Ильин И. А. Что есть философия. С. 102.*) Философия есть исследование, возлагающее на философа «ответственность исследователя, волю к предметности и бремя доказательства». Должна быть именно предметная верность исследователя, а не практикующаяся система ярлыков типа «монизм», «дуализм», «реализм», «идеализм», «рационализм» и т. п.

Начало духа, являющееся, по Ильину, истинным предметом философии, проявляется в природе и человеке в том, что человек сам сознает, когда его касается Божий луч. Что бы философ ни созерцал, ни познавал, каждый раз это начало духа требует от него «опытного акта с другим строением» (Там же. С. 103). Исходя из этого понятия акт у Ильина приобретает центральное значение, в результате чего философия сводится к ряду «актов», которым он посвящает отдельные работы: это акт правосознания («О сущности правосознания», 1919), акт эстетического творчества («Основы художества», 1937), акт религиозного опыта («Аксиомы религиозного опыта», 1948) и др.

Философия вырастает из духовного опыта, из опытного акта. Подобно тому как человек, желающий исследовать добродетель, должен прежде всего сам жить ею, так и «философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен реально-опытно пере-

живать его и тем самым осуществлять его», «он должен превратить свою душу и свою жизнь в орган своего предметного опыта. Только ставши сам орудием духа, он сможет испытать и познать сущность духа» (Там же. С. 106–107). Это и есть «метод» философа. «Основное правило этого пути гласит так: сначала – быть, потом действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания философствовать» (Там же. С. 108).

Гносеология Ильина посвящена проблеме очевидности. Философ, считает он, «должен осуществить и накопить обширный и разносторонний опыт очевидности» (Там же. С. 103), что позволит ему избежать игры мертвыми понятиями. Очевидность относится не только к теории. «Она переживается в религии иначе, чем в науке; она слагается в искусстве на других путях, чем в нравственной жизни; да и в различных науках акт очевидности имеет различное строение (например, в логике, в математике, в химии, в астрономии, в истории, в юриспруденции, в философии)». Везде теория будет пустой, если отрицается акт очевидности, «ибо акт очевидности требует от исследователя дара созерцания, и притом многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету» (Там же).

Философия И. А. Ильина – религиозная философия, она «есть адекватное понятие абсолютного Предмета» (*Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. С. 173*). Другое дело, что она религиозна весьма своеобразно внешне. Многие объясняет его утверждение, что «философия по содержанию своему есть религия» (*Ильин И. А. Религиозный смысл философии. С. 25*). Философ этой проблеме посвящает специальную работу «Религиозный смысл философии» (1925), в которой выясняет проблему соотношения Бога и Божественного. Они совпадают: Божественное, открывающееся в мире, и есть полнота Бога, Абсолюта. Философствование у Ильина разворачивается в рамках имманентизма и останавливается перед трансцендентным, подлинно религиозным. Как пишет В. В. Зеньковский, у Ильина «непостижимое в мире овладевает нами, как “Предмет, как Абсолют”»,

всецело подчиняющий нас себе, и это сообщает философии “религиозный смысл”, но не выводит за пределы имманентной сферы, то есть не вводит нас в мир религии» (*Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. М., 1956. С. 326*).

Свое место среди философских дисциплин занимает этика, исследующая нравственность, добродетель, добро. Она требует от философа наличия нравственного опыта, поскольку нельзя только теоретически рассуждать о любви, долге и т. п. Философ нравственную ситуацию должен пережить, нравственному опыту должен отдать свою личность, свою любовь, деяния, страсть, жизненную силу, успех, судьбу: «Он должен предстать перед своей совестью, он должен предаться ей и деятельно зажить из нее; осуществляя эти деяния, он должен увидеть перед собой угрозу для жизни, взглянуть в глаза смерти и преодолеть свой страх смерти... Он должен пережить в собственном опыте дивную, сковывающую и освобождающую, укореняющую и очистительную силу совестного акта... только тому, кто переживает это все, и другое, связанное с этим, – только ему откроется нравственное измерение вещей и людей, только он поймет предмет этики» (*Ильин И. А. Что есть философия. С. 104*).

Эстетика также не может исходить из субъективного вкуса исследователя. «Искусство, – считает он, – есть возвышенное служение человеческому духу и чистая радость Божественному. Поэтому исследование искусства, осуществляемое философом, предполагает долгую аскетическую работу над своим собственным вкусом, который должен быть облагорожен; оно предполагает далее чуткое религиозное сердце и целую культуру вчувствования и созерцающей мысли». Философ должен сам участвовать в художественном творчестве. «Если он попытается самостоятельно пережить процесс вынашивания, борьбы за идею предмета, облачения ее в ткань образов и обретения художественной формы», этим он подойдет как бы к искусству изнутри, он должен обязательно «воспитать себя к художественному созерцанию и опыту» (Там же. С. 105). И. А. Ильин призывает русскую философию пересмотреть свое признание, предмет и метод в свете блужданий и крушений русской мысли. Она должна отказаться от подражания иностранной философии и обратиться к глубинам национального духовного опыта, стать «убедительным и драгоценным исследованием духа и духов-

ности». Она должна перестать «праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям». Тогда-то и должно сказаться в русской мысли нечто глубокое и значительное. В противном случае она окончательно омертвеет. Эти утверждения философа не утратили своей актуальности и на сегодняшний день.

Значительное место в философских взглядах И. А. Ильина занимает учение о культуре. В его книге «Основы христианской культуры» (1937) он противопоставляет христианскую и нехристианскую (противохристианскую) культуру. В последнее столетие нехристианская, светская, культура завоевала ключевые позиции. Это стало возможным в силу секуляризации культуры, начавшейся в эпоху Возрождения. Человечество сегодня идет за материалистической наукой, за светской государственностью, влечется приобретательскими инстинктами и хозяйственными законами, далекими от основ христианской культуры.

Как восстановить христианскую культуру? Новый Завет ответ на этот вопрос не дает, поскольку в нем нет правил «идеального» начертания основ христианской культуры: «Евангелие есть книга веры, свободы и совести, а не книга законов и правил» (Ильин И. А. Основы христианской философии. Женева, 1937. С. 13). Поэтому нужно обращаться не к букве, а к духу христианского учения. Чтобы творить христианскую культуру, надо самому «по-христиански обновиться и затем принять мир; и осуществлять это приятие надо в свободе совершенного закона» (См.: Там же. С. 10–24). История христианства и есть «единый и великий поиск христианской культуры», как, впрочем, и обратный процесс – внесение в светскую культуру благодатного духа христианства. «Дух христианства» философ определяет как «овнутреннее» (по формуле: Царство Божие внутри нас), дух любви (по формуле: Бог есть любовь), дух молитвенного созерцания, дух живого творческого содержания, а не формы, дух совершенствования («будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный») и предметное служение делу Божию на земле. «Дух христианства» должен проникнуть во все сферы человеческой деятельности – в науку, искусство, политику. В результате осуществится формула: «Принять мир вследствие принятия Христа и на этом построить христианскую культуру». Но произойти это должно, во-первых, в рамках

«национально-выстраданной культуры и, во-вторых, при условии абсолютной свободы и разграничения функций, когда народ творит, государство правит, а церковь учит» (Там же. С. 31).

Как и большинство философов-эмигрантов, И. А. Ильин различает культуру и цивилизацию. Культура захватывает «самую глубину человеческой души» в отличие от «цивилизации, которая может усваиваться внешне». По мнению философа, народ может иметь утонченную культуру, но отставать во внешней цивилизации, и наоборот (Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 300). Культура духовна, в ее основе лежит религия. Вырождение культуры начинается тогда, когда понижается уровень духовности, общество становится безрелигиозным, возрастает тяга к материальным благам, культурные ценности заменяются утилитарными. У культуры и цивилизации различны ценности и их субординация. В России после революции культура сходит на нет. Обезбоживание, поругание святынь и, как следствие, понижение уровня правосознания, патриотизма, долга, совести – такова картина российской большевистской действительности.

Неоднократно И. А. Ильин писал о свободе, исследуя различные ее аспекты. В частности, в небольшой статье «Обоснование свободы» он утверждал, что «человеку подобает свобода в силу двух оснований: 1) в силу того, что он есть живой организм; 2) в силу того, что он есть живой дух. [Как] живой организм (от растения до человека) есть самостоятельное существо, со своей внутренней, таинственной самодеятельностью и особым жизненным инстинктом... В этом и состоит естественная свобода человека: он от природы самодеятелен, он строит себя сам – в здоровье и в болезни, в потребностях и отвращениях, в питании и труде, в любви и размножении. Его инстинкту присуща внутренняя целесообразность, которую необходимо признавать, поощрять, духовно воспитывать (дисциплина) и устраивать в свободе. Заменить эту самодеятельность ничем... Но человек есть не только живой организм: он есть живой дух. Духу же подобает свобода веры и любви, созерцаний, убеждений и творчества. Дух есть живая личность, ответственная перед Богом и отвечающая за себя перед другими людьми, – за свои верования и воззрения, за свое делание и неделание. А ответственность предполагает свободу. При этом надо разуметь не “метафизи-

зическую свободу воли”, а отсутствие общественно-политического принуждения в нашем духовном самоопределении; не отсутствие законов (уголовных, гражданских и политических), не разнуздание человека, не злоупотребление правами и преимуществами, но законное ограждение внутренней жизни человека» (*Ильин И. А. Обоснование свободы // Юность. 1999. № 8. С. 66–67*).

На Западе И. А. Ильин был больше известен как политический мыслитель и правовед. Его известности способствовали публичные выступления во многих европейских странах и работы, публиковавшиеся в Берлине, Мюнхене, Париже, Женеве и других городах Европы. Наибольшую известность Ильину принесла уже упомянутая книга «О сопротивлении злу силою» (1925), в которой он выступил с критикой непротивления – толстовского учения о добре и зле. При этом он опирался на доктрины древнего православия, утверждавшие, что сопротивление злу возможно, но с любовью, через религиозное и нравственное самосовершенствование, духовное воспитание других. Когда же эти средства не дают результата, допустимо применить силу. Христос учил не мечу, а любви, но он ни разу не осудил меча «ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела» (*Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 467*).

Обоснование применения «меча» для сопротивления злу философ нашел в апостольских посланиях Петра и Павла римлянам. Применение меча не оправдано, но не воспрещается, допускается, не проклинается как единственное средство борьбы со злом. А применяющий меч в этом смысле не праведен, но прав.

Полемика, возникшая после публикации этой работы русского философа, расколола эмиграцию. В этой полемике серьезно встал вопрос о государстве как силе подавляющей и, следовательно, злой и об отношении государства и церкви. Понимая всю сложность проблемы, И. А. Ильин высказал свое отношение к ней в ответе Н. А. Бердяеву на его критику книги «О сопротивлении злу силою»: «Если отрицать государственное дело нелепо, зловредно и фальшиво, то переоценивать государственное дело – недопустимо, опасно и губительно. Дело государства является, по моему убеждению, в полном смысле слова второочередным, предварительно-отрицательным,

не абсолютным, не праведным; и все же необходимым, ответственным и могущественным делом. Исследованию этой необходимости и пределов этой мощи и посвящена моя книга» (цит. по: Полторацкий. Иван Александрович Ильин // Социальная философия Ивана Ильина: материалы Российского семинара. Ч. 1. СПб., 1993. С. 26).

В эмиграции И. А. Ильина по праву считали идеологом «белого дела». Он не только принимал и оправдывал белое движение в историческом аспекте – в период Гражданской войны в России и в эмиграции, но гораздо шире – как духовное, рыцарское движение прошлого, настоящего и будущего. В статье «Белая идея» и ряде других произведений он утверждает, что белая идея хотя и возникла в военной борьбе с революцией, большевиками и коммунизмом, не сводится только к «военной контрреволюции». У нее есть положительная составляющая, свой идеал России. Этот идеал – религиозный, патриотический, государственный – требует исцеления, возрождения, величия России. Но это в будущем. А в действительности белое движение, пытавшееся противостоять советской власти, окончилось провалом. И многие эмигранты его покинули, но не Ильин, оставшийся до конца жизни антикоммунистом и антисоветчиком. Широко известны две его книги, изданные на немецком языке: однотомная, почти на 600 страниц, энциклопедия «Мир над пропастью. Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве. На основании аутентичных источников» (Берлин, 1931) и опубликованная под псевдонимом Альфред Норманн «Большевистская великодержавная политика. Планы Третьего Интернационала по революционизированию мира. На основании аутентичных источников» (Берлин, 1935). Среди других немецкоязычных книг и брошюр Ильина антикоммунистической ориентации следует отметить: «Коммунизм или частная собственность? Постановка вопроса» (1929), «Подтачивание семейной жизни в советском государстве» (1929), «Яд большевизма» (1932). Последняя книга была издана на русском языке в Женеве (1931). Главная особенность всех этих работ – большая эмпирическая оснащенность из различных и разнообразных источников.

Наконец, много злых и во многом справедливых оценок теории и практики коммунизма содержится в его итоговом двухтомном сборнике статей «Наши задачи» (1956), посвященном в основном России. В них философ исследует прежде всего истоки и смысл революцион-

ных преобразований в России. Истоки эти, пишет он, сложны и глубоки – все, что задерживало политическое и культурное развитие России: климат, почва с ее «мерзлотою», открытая незащищенная равнина, обилие пространства, континентальная замедленность жизни, положение страны между Западом и Востоком, все государственные ошибки и упущения, вся близорукость былой русской власти. Это создало известную образовательно-политическую и хозяйственно-техническую отсталость России и русских народных масс.

Русская интеллигенция в XIX в. соблазнилась «последним словом передовой культуры», заразилась им. В XX в. полурусская интеллигенция пошла на штурм, захватила власть и превратила страну в опытный рассадник духовной чумы. Все это произошло от незрелости русского национального характера и русского национального правосознания. У Запада оказалось противоядие против воинствующего безбожия, антихристианства, материализма, террористического социализма, тоталитаризма коммунистов, а в России такого противоядия не нашлось.

Осмысливая «опыт социализма», И. А. Ильин в ряде статей, в том числе «Изживание социализма», «Социальность или социализм», «О тоталитарном режиме» и др., пишет о смысле социализма: «Социализм прежде всего угашает частную собственность и частную инициативу. Погасить частную собственность значит водворить монопольную собственность государства; погасить частную инициативу значит заменить ее монополией и инициативой единого чиновничьего центра... всюду вырастает (быстро или медленно) монопольная собственность государства и слагается монопольная инициатива единого чиновничьего центра. В этом – самая сущность социализма».

Это ведет, по мнению Ильина, к монополии «государственного работодателя» и создает бесповоротную «зависимость всех трудящихся от касты партийных чиновников». Чтобы осуществить государственно-централизованный хозяйственный план, эта каста вынуждена силой вещей овладеть «всей хозяйственной деятельностью страны, а потом и политической, и культурной жизнью народа и внести т о т а л и т а р н ы й с т р о й» (Ильин И. А. Изживание социализма // Юность. 1990 № 8. С. 64). А на вопрос, что такое тоталитаризм, философ отвечает так: «Это есть политический строй, беспредельно расширивший свое вмешательство в жизнь граждан, включивший

всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования... Тоталитарное государство есть всеобъемлющее государство. Оно отправляется от того, что самодеятельность граждан не нужна и вредна, а свобода граждан опасна и нетерпима. Имеется единый властный центр: он призван все знать, все предвидеть, все планировать, все предписывать... Иными словами: здесь управление всеобъемлющее; человек всесторонне поработен; свобода становится преступной и наказуемой» (*Ильин И. А. О тоталитарном режиме // Там же*). В результате Ильин приходит к выводу, что социализм антисоциален, потому что он убивает свободу и творческую инициативу; уравнивает всех в нищете и зависимости, чтобы создать новую привилегированную касту партийных чиновников-угнетателей, проповедует классовую ненависть вместо братства, правит террором, создает рабство и выдает его за справедливый строй.

Как истинный патриот России, И. А. Ильин не мог не думать о путях ее возрождения. В работах «О путях России», «Путь духовного возрождения» и других он исследовал возможность выхода России из социального и духовного кризиса. Он считал, что «кризис, приведший Россию к порабощению, унижению, мученичеству и вымиранию, был в основе своей не просто политический и не только хозяйственный, но и духовный.

Трудности хозяйственные и политические могут возникнуть и накопиться... и могут обрушиться на каждое государство... Но каждому народу даются духовные силы именно для того, чтобы преодолеть эти трудности и творчески справляться с ними, не впадая в разложение и не отдавая себя на соблазн силам зла...». Путь России, осуществляющей социалистическое строительство, катастрофичен. «Политические и экономические причины, приведшие к этой катастрофе, бесспорны. Но сущность ее гораздо глубже политики и экономики: она духовна. Это есть кризис русской религиозности. Кризис русского правосознания. Кризис русской военной верности и стойкости. Кризис русской чести и совести. Кризис русского национального характера. Кризис русской семьи. Великий и глубокий кризис всей русской культуры» (*Ильин И. А. Что нам делать // Там же. С. 70*). Нам нужно, прежде всего, духовное возрождение. Мы должны исследовать наши слабости, признать наши упущения и приступить к внутреннему очищению и исцелению.

Нужно вновь постигнуть вечные основы духовного бытия: веру, свободу, любовь, совесть, семью, родину, нацию. Все эти формы духовной жизни образуют цельное органичное единство. Надо вновь научиться веровать не вопреки разуму, а вместе с разумом, такой веры можно добиться лишь любовью к совершенному. А вера и любовь, считает философ, дают все остальное: «Так, смысл свободы в том, чтобы самому полюбить, через любовь самому увидеть и через очевидность – самому уверовать: свобода есть самостоятельная, самобытная, творческая любовь и вера. И совесть движется силою веры и любви. И семья есть первое лоно любви и веры. И родина постигается любовью и строится верою. И национализм есть не что иное, как любовь к своеобразной духовности своего народа и вера в его творческие богоданные силы. Без любви и веры невозможно правосознание, необходимое и для государственности, оберегающей нацию, и для справедливой организации хозяйственного труда» (Ильин И. А. Пути духовного обновления. 2-е изд. Мюнхен, 1962. С. 267). Это, так сказать, общая идея, призыв.

Философ дает также некоторый объем требований, входящих в понятие «новый русский духовный национальный характер», без которых не может быть создана новая Россия: 1) научиться разделять веру и знание и вносить веру в процесс научного исследования, крепить веру силою научного знания; 2) научиться новой нравственности – христиански-совестной, не ищущей славы, но сильной гражданским мужеством; 3) воспитать новое правосознание, справедливое, братское, верное чести и родине; 4) воспитать новое чувство собственности; 5) воспитать новый хозяйственный акт, волю к труду, где личное обогащение станет источником всенародного богатства; б) России нужен новый русский человек с обновленным религиозным, познавательным, нравственным, художественным укладом; 7) народу нужна верная, сильная ведущая идея, новое христианское, творческое воспитание. В заключение своей статьи «Что нам делать?» И. А. Ильин пишет: «Ясно: вся духовная культура, во всех своих священных основах требует от нас исследования и новых национально-русских ответов... И нашему народу предстоит встать из своего долгого унижения: покаяться в своих соблазнах и в своем падении, неизмеримо величайшем, чем то, о котором взывал некогда Хомяков; вновь утвердить свой

национальный духовный лик и заткать новую ткань новой жизни. Это будет делом нескольких поколений, но оно будет осуществлено и достигнуто» (*Ильин И. А. Что нам делать?* С. 71).

По своим политическим взглядам И. А. Ильин был монархистом, считавшим, что монархия – лучшая форма государственного правления. Вместе с тем он подчеркивал, что таковой она является при условии, когда в народе живет сознание верховенства нравственного начала перед всем остальным. Но такой государственный принцип трудно реализовать на практике. Снижение нравственных устоев в обществе, духовный и религиозный кризис привели к тому, что монархизм постепенно терял свои духовные основания, уступая место республиканскому принципу власти. Как трезвый реалист, философ понимал, что нельзя заранее предрешить, каким будет государственное устройство России в посткоммунистическую эпоху. В 1931 г. он писал: «Мы не предрешаем заранее, какая политическая форма должна быть установлена в России немедленно после падения коммунистического строя, должна ли это быть монархия, или республика, или диктатура, или же (что, вернее всего, и будет) такая новая политическая форма, которую не подведешь ни под какую историческую и юридическую категорию, ибо она возьмет жизнеспособное из разных форм; она сложится в хаосе, из беды и нужды, в виде великой, спасительной импровизации; она будет изменчива; и в довершение сего таких политических тел и форм может сложиться на время сразу несколько – своя в Сибири, своя в Велико-россии, своя в Малороссии, своя на Кавказе и в Средней Азии... Какова бы ни была эта новая, переходная форма, она будет лучше коммунистическо-советской; всякая будет лучше; все будет означать сдвиг; все будет сулить исцеление» (цит. по: *Шаронов Д. И. Концепция органической демократии И. А. Ильина // Вестник МГУ. Сер. 12. 1994. № 1. С. 70–71*). Спустя 60 лет так и произошло. Недаром современники называли И. А. Ильина пророчеством.

СОЧ.: Собрание сочинений: В 10 т. М., 1993–1999; Наши задачи: в 2 т. М., 1992; Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 2002–2003.

ЛИТ.: Миросозерцание И. А. Ильина. М., 1997; И. А. Ильин: pro et contra. СПб., 2004; *Гончаров С. З. Философия совершенства Ивана Ильина*. Екатеринбург, 2007.



КАВЕЛИН
Константин Дмитриевич

Константин Дмитриевич Кавелин родился 4 ноября 1818 г. в Петербурге в семье директора Главного педагогического института, а с 1819 г. – Петербургского университета. С 1823 по 1829 гг. он живет в Рязани, а затем переезжает в Москву. Получив прекрасное домашнее воспитание (одним из его домашних учителей был В. Г. Белинский), К. Д. Кавелин в 1835 г. поступает на философский факультет Московского университета, который через несколько месяцев меняет на юридический.

В 1839 г. он с золотой медалью за сочинение «О римском владении» заканчивает университет и по настоянию родителей переезжает в Петербург, где в 1843–1844 гг. служит в Министерстве юстиции. В это же время Кавелин сдает магистерский экзамен, а затем, в 1843 г., защищает магистерскую диссертацию «Основные начала русского судоустройства и гражданского судопроизводства» и приступает к чтению лекций по кафедре истории русского законодательства юридического факультета Московского университета.

В 1848 г. К. Д. Кавелин оставляет университет, переезжает в Петербург и определяется на службу сначала в хозяйственный департамент Министерства внутренних дел, а затем, с 1850 г., – в канцелярию Совета министров. В 1857 г. он вновь переходит на преподавательскую работу и в должности профессора кафедры русского гражданского права преподает на юридическом факультете Петербургского университета. Одновременно Кавелин читает лекции по энциклопедии права наследнику престола Николаю Александровичу. Преподавательская деятельность, однако, длилась недолго. За публикацию в «Современнике» речи «О новых ус-

ловиях сельского быта» (1858), в которой он ратовал за освобождение крестьян с землей, Кавелин был отстранен от преподавания наследнику, а в 1861 г. вместе с рядом профессоров университета подал в отставку.

Приняв предложение министра просвещения А. В. Головина, К. Д. Кавелин отправился за границу, где в течение года собирал сведения о деятельности европейских университетов, часть из которых послужила исходным материалом для нового университетского устава 1863 г.

Последние 25 лет своей жизни (1861–1885) К. Д. Кавелин оставался не у дел. И только в конце этого срока он принял кафедру в военно-юридической академии, а также звание президента Вольного экономического общества. Эти годы вместе с тем отмечены интенсивной научной деятельностью. На страницах «Вестника Европы», «Санкт-Петербургских ведомостей», «Новостей» и «Недели», а также отдельными изданиями появляются десятки его работ, в том числе значительные: «Мысли и заметки о русской истории» (1866), «Немецкая современная психология» (1868), «Задачи психологии» (1872), «О задачах искусства» (1878), «Задачи этики» (1884) и др., а также ряд работ в области гражданского права. В 1859 г. К. Д. Кавелин выпускает первое четырехтомное собрание своих сочинений.

Скончался К. Д. Кавелин в Петербурге 3 мая 1885 г.; похоронен на Волковом кладбище рядом с И. С. Тургеневым.

К. Д. Кавелин был не только правоведом и публицистом, но и философом, одним из деятелей русского либерализма. Как философ он испытал несомненное влияние позитивизма О. Конта, но в итоге стал лишь «полупозитивистом», попытавшимся дополнить позитивизм анализом психической деятельности, которую считал реальностью, что в позитивизме отрицалось. Он критиковал как идеализм, так и материализм. Идеализм за то, что тот пытается «построить весь мир *arguōi* из мысли, развивающей из самой себя, по необходимому закону, все богатство и разнообразие форм бытия» (Кавелин К. Д. Собрание сочинений: в 4 т. СПб., 1899. Т. 3. С. 246). Наиболее полно идеализм представлен в системе Гегеля, поскольку «мысль и мыслящая способность у него одно и то же, тогда как первая, очевидно, есть продукт; этот принят им за на-

чальное основание, за исходный пункт, тогда как он лишь результат, в свою очередь подлежащий анализу, разложению» (Там же). У материализма другая крайность: «Опираясь на огромные успехи естественных наук и всякого вообще положительного изучения, он стал искать разрешения той же задачи, на которую не ответил идеализм, во внешней стороне явлений человеческой природы...» (Там же. С. 246–247). И материализм, и идеализм метафизичны по своей сути, поэтому философия должна развиваться путем исследования «законов явления, доступных наблюдению и опыту», чем, собственно, и занимается позитивизм как «положительное знание». Правда, позитивизм имеет свои пределы, поскольку «его коренная ошибка состояла только в том, что он признавал за действительные реальности одни материальные явления и не придавал самостоятельного значения психическим фактам, наравне с материальными» (Там же. С. 338).

Как считает Кавелин, психическую жизнь во всех ее проявлениях необходимо вводить в объем положительного знания, придавая ей статус равноправия с материальным миром. Своеобразным центром, в котором соединены материальное и психическое, является человек. Его изучение, особенно с позиций психологии и является задачей положительной науки. «Конечно, для Кавелина очень типичен его антропоцентризм – его интересуется человек, и только человек. Он наивен в своей несколько патетической вере в психологию и, конечно, он не избег опасности “психологизма”. Однако существенно для всей философии Кавелина то, что он решительно признает реальность *творческого начала в личности*» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 153).

В гносеологии Кавелин исходит из утверждения, что в реальном мире сущности вещей нет. А раз так, «знания возникают из человека, существуют лишь в нем и для него» (Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 3. С. 407). Непосредственного знания нет. Окружающий мир, пространство, время – это только психические явления. Поэтому познание представляется ему достижением наибольшего соответствия между психическим состоянием человека и фактической действительностью, что позволяет ему осуществлять пересоздание окружающего мира и самого себя, то есть быть в определенном смысле их творцом.

Утверждаемая Кавелиным в «Задачах психологии» (1872) идея равноправия мира реального и мира идеального вызвала критику со стороны Самарина и Сеченова. Правда, каждый из них критиковал Кавелина за уступки материализму (Самарин) или идеализму (Сеченов).

Последняя крупная теоретическая работа Кавелина «Задачи этики» (1886) продолжала разработку основных идей предыдущих его философских работ и особенно обращала внимание на проблемы свободы воли, соотношения нравственности, религии, науки. Все эти понятия он связывает с явлениями психической жизни человека, а этика в его представлении «имеет предметом одни отношения поступка к действующему лицу, к его душевному строю, ощущениям, убеждениям». И «по этому своему содержанию этика имеет ближайшую связь с психологией» (Там же. С. 908).

Историософские работы Кавелина в своем большинстве решали проблему «Россия – Запад» и критиковали славянофилов прежде всего за то, что они настоящее оценивали с позиций идеализированного прошлого. Будучи историком и философом он считал, что история имеет свои закономерности. По одной из них изменения в жизни народа имеют внутренние причины, и прошлое этих народов обуславливает настоящее, которое, соответственно, определяет будущее. Каждый происходит в борьбе, поскольку меняются формы жизни, и старое, как правило, сопротивляется поступлению нового, выдвигая в качестве аргумента необходимость сохранения традиций. Изменения в жизни общества, историческое развитие зависят также от соотношения в нем двух, находящихся в диалектическом единстве элементов – «элемента самостоятельной, свободной, творческой мысли» и «элемента необходимой, обязательной действительности, управляемой непреложными законами, не зависящими от нашей воли». Первый «несет ответственность» за субъективную деятельность человека, народа, нации, а другой выражает объективные закономерности истории. По мнению Кавелина, творческая активность людей и особенно крупных исторических личностей, их «свободная творческая мысль» служит условием исторической «подвижки» в жизни народов. Конечно, в их истории могут быть периоды застоя, но исторический прогресс неизбежен. В его основе лежит стремление к достижению

общего для человечества идеала. «Стремление человека к полному, всестороннему нравственному и физическому развитию и есть движущее начало истории, главная причина изменений, реформ и переворотов» (Там же. Т. 1. С. 221).

Пути к достижению этого идеала у народов разные. К примеру, в Европе общественное развитие «делалось снизу», а в России – «сверху», что определяется особенностями их исторического развития и ментальности народов. Главное различие русского и европейских народов, по Кавелину, состоит в том, что у русского народа отсутствует начало личности, а у европейских оно хорошо развито. Поэтому и конечные цели их исторического развития различны: русскому народу необходимо создавать личность, а европейским предстоит развить историческую личность в личность человеческую. Об этом в «Кратком взгляде на русскую историю» Кавелин написал так: «Наше движение историческое – совершенно обратное европейским. Последнее началось с блистательного развития индивидуального начала, которое более и более вставлялось, вдвигалось в условия государственного быта; у нас история началась с совершенного отсутствия личного начала, которое мало-помалу пробудилось и под влиянием европейской цивилизации начало развиваться. Конечно, должно наступить, рано или поздно, время, когда оба развития пересекутся в одной точке и тем выровняются» (Там же. С. 581).

Фактографически это движение Кавелин представляет так: начало «европеизации» России, то есть образование «личностного начала», было положено Петром I, после чего Россия стала «постепенно совлекать с себя полуазиатские, патриархальные формы, заменяя их исподволь правовыми, юридическими». Из крепостной зависимости вышли сначала дворяне, затем купцы и горожане, а в XIX в. «признано было правомерное существование крестьян, не состоявших под крепостным правом частных владельцев. Положения 19 февраля отменили и этот последний вид крепостной зависимости» (Там же. Т. 2. С. 646). А далее, как считал Кавелин, сохранение общинного земледелия с превращением крестьян в фермеров-арендаторов общинных земель окажется панацеей от господства землевладельцев-капиталистов и приведет в конечном итоге к «народной монархии» с широким

народным представительством в рамках земского самоуправления. Но политические реформы, изменения социальной жизни русского общества окажутся действенными, считает Кавелин, только при условии укоренения в народных массах идей законности и справедливости и, в конечном итоге, достойного существования для всех и для каждого.

СОЧ.: Собрание сочинений: в 4 т. СПб., 1897–1900; Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.

ЛИТ.: *Китаев К. Д.* Кавелин: между славянофильством и западничеством // В раздумьях о России (XIX век). М., 1996; *Ерыгин А. Н.* Традиционная и модернизирующая Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин). Ростов н/Д., 2004.



КАНТЕМИР Антиох Дмитриевич

Самый молодой член «ученой дружины» Петра I Антиох Кантемир родился 10 сентября 1709 г. в Константинополе, в семье молдавского господаря Дмитрия Кантемира, находившегося в это время у турок в качестве заложника. Его отец Дмитрий Кантермир (1673–1723) был выдающимся государственным деятелем, советником Петра I, членом Сената. 11 июля 1714 г. он был избран членом Берлинской академии, как считают некоторые историки, по предложению Лейбница. Его перу принадлежит более пятнадцати научных работ, сделавших его имя европейски известным. Среди

них ряд философских: «Хвала Ван-Гельмонту», «Диван, или Спор мудреца с миром, или Тяжба души с телом», «Метафизика», «Всеобщая сокращенная логика», «Исследования природы монархий», «Темные места в катехизисе».

После 1711 г. семья Кантемиров переезжает в Москву. Антиох Кантемир получил хорошее домашнее воспитание, посещал лекции в Славяно-греко-латинской академии. Оставшись в 14 лет сиротой, А. Кантемир подал прошение Петру I о направлении за границу для изучения латинского языка, истории, географии, математики. Просьба осталась без ответа, но когда в Петербурге открылся университет при Академии наук, он в 1726 г. был зачислен в него студентом, оставаясь одновременно на военной службе. В университете Кантемир слушает лекции по философии у Х. Ф. Гросса, который специально для него написал «Руководство по рациональной философии и логике», Ф. Х. Майера и братьев Бернулли по математике. В результате он получил образование, соответствующее уровню развития философии и науки начала XVIII в. Великолепное знание шести древних и современных европейских языков позволило Кантемиру сделать несколько переводов, самый известный из которых – книга Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» (1730).

После восшествия на престол Анны Иоанновны власть в стране захватили члены Верховного тайного совета («верховники»), оставившие царице лишь видимость власти. А. Кантемир принял активное участие в борьбе с верховниками, написав обращение к царице. Вице-канцлер Остерман, отвечающий за иностранные дела, решил отстранить Кантемира от политической жизни. По его рекомендации 22-летний Кантемир в январе 1732 г. назначается русским послом в Англию. Спустя шесть лет за отличную службу 18 апреля 1738 г. он пожалован званием камергера и назначен послом в Париж. Его друзьями во Франции становятся математик П. Мопертюи, избранный по рекомендации Кантемира в Петербургскую академию наук, Ш. Монтескье, «Персидские письма» которого Кантемир переводит на русский язык. Как и многие другие работы мыслителя, этот перевод был утрачен. Он заводит переписку с Вольтером. В одном из писем к нему Вольтер писал: «Я знаю, что из Ваших рук появляются плоды и цветы всех кли-

матов; языки, современные и древние, философия и поэзия, все Вам доступно в равной мере; Ваш ум – как империя вашей монархии, охватывающая противоположные климаты и обнимающая половину окружности нашего земного шара. Среди всех французов, знакомых с Вашими талантами, нет ни одного, Ваша светлость, который питал бы к Вам большее почтение, чем Ваш смиреннейший и покорнейший слуга» (цит. по: *Майков Л. Н.* Материалы для биографии кн. А. Д. Кантемира. СПб., 1903. С. 142).

В начале 40-х гг. обсуждался вопрос об избрании А. Кантемира президентом Петербургской академии наук. Он, несомненно, занял бы этот пост, если бы не скончался за два года до открытия академии.

Скончался А. Кантемир в Париже 31 марта 1744 г. По завещанию его прах был перевезен в Россию и похоронен рядом с прахом отца в греческом монастыре.

Кантемир в своих сатирах, примечаниях к переводам, собственных философских трудах возвеличивал разум человека. Разум всемогущ, проникает в тайны Вселенной, «естество всего испытует», истину из «самой бездны до неба выводит» (Кантемир А. Собрание стихотворений. Л., 1956. С. 466). Будучи деистом, он считал, что природу, жизнь, движение создал Бог, что природа выступает как «начало всех сущих вещей» и одновременно как источник естественного закона:

Ты голос закона,
В сердца природа, что от век вложила
И бог во плоти подтвердил, внушая,
Что честно, благо – пусть того лишь сила
Тобой владеет, злости убегая.

(*Кантемир А.* Собрание стихотворений. С. 197).

Картина Вселенной в его представлении была гелиоцентричной и соответствовала новейшим представлениям о ней: «Общее теперь искусных астрономов мнение, что не солнце, но земля наша около солнца вертится» (Там же. С. 203). Утверждением и пропагандой гелиоцентризма проникнуты его примечания к переводу книги Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Эти приме-

чания дают представления о философских взглядах Кантемира. Он считает, что философия предлагает «основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которое достается прилежным рассуждением и исследованием о телах» (*Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров.* СПб., 1740. С. III). Ее составляющими частями являются *логика*, которая «учит право о вещах рассуждать и известны истины другому правильно доказывать»; *этика* («ифика»), которая учит «добрым нравам... по которым доставать себе добродетели и отбегать злонравия»; *физика*, которая «учит познавать причину и обстоятельства всех естественных действий и вещей»; *метафизика*, размышляющая «о сущем вообще и о свойствах души и тела» (Там же). В примечаниях к книге Фонтенеля Кантемир дает определение многим философским понятиям. Так, под материей он понимает то, «из чего вещь какая сделана (вещество)... то, о чем говорится или рассуждается (дело); то, для чего что повод какому делу подает (причина)» (Там же. С. X). Ее характеристиками являются «вездесущая наличность» и протяжность, «широта, длина, глубина» (Там же. С. VII).

В гносеологии Кантемир – сторонник сенсуализма. У истоков познания, считает он, находится чувственный опыт («искус»): «Искус дает разуму подпору. Чрез искус только мы получаем знание; искусом научаемся, о вещах и оных следствии рассуждая, избирать добрые и отбегать злые, в чем одном состоит разум... Голое видение разных случаев не может нас искусными учинить; нужно примечать, что им повод и причину подало, чтоб можно было основательно рассуждать о их состоянии и о их следствии» (*Кантемир А. Собрание стихотворений.* С. 165). Сумма ощущений, полученных чувственным опытом, вырабатывается в понятие или, как он считает, «идею»: «Идея – греческое слово, значит начертание предлежащей вещи, которая в уме нашем изображается через чувство, или через другой какой способ разума. Когда я, например, примечаю четверугольный стол, и в уме моем изобразятся четыре бока, четыре угла, плоскость доски, высота и форма (или начертание) ног, одним словом, весь состав стола, могу сказать, что я имею Идею того стола. Я бы Идею назвал по-русски понятием» (*Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров.* Прим. 10. С. 5).

Познание имеет две области – «естественную» (познание природы) и «преестественную» (познание души, духа, Бога), а это предполагает наличие двойственной истины. Еще один вид познания, который Кантемир считает важным, – самопознание. Оно базируется на единстве тела и души, материального и духовного, земли и Бога. Философ пишет: «Я в своей натуре двойного существа не знаю: одно, которое познает, а другое то, что понятие не имеет: человек один оба существа сии в себе имеет – тело никакого понятия не имеет, душа себя познает и все, что мы видим, понимает и размышляет» (*Кантемир А. Сочинения, письма и избранные переводы: в 2 т. СПб., 1868. Т. 2. С. 51*). Именно самосознание, считает он, ведет к «внутреннему спокойствию человека» (Там же. С. 22).

Значительной заслугой Кантемира перед отечественной философией является попытка создать философскую терминологию. Он считал, что русский язык вполне самодостаточен, чтобы иметь собственную философскую терминологию. Часть предложенных им терминов сохранилась во времени: идея – понятие, материя – естество, элемент – начало, центр – средоточие, этика – нравственность; другие не прижились в языке: любомудрие – философия, словесница – логика, естественница – физика, преестественница – метафизика и др. Наконец, ряд терминов, рассмотренных им, вошли в отечественную философскую терминологию без перевода: материя, субъект, объект, идея и др. Большинство терминов дано Кантемиром с разъяснениями, соответствующими уровню современной, просветительской философии.

СОЧ.: Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира: в 2 т. СПб., 1867–1868.

ЛИТ.: *Радовский М. И.* Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. М.; Л., 1959; *Бобинэ Г. Э.* Философские воззрения Антиоха Кантемира. Кишинев, 1981.



КАРАМЗИН **Николай Михайлович**

Имя Н. М. Карамзина прочно вошло в историю русской культуры и общественной мысли как писателя, историка, журналиста, одного из основателей русского консерватизма. Он, как никто другой, по нашему мнению, выразил философские поиски русской мысли конца XVIII – начала XIX в.

Николай Михайлович Карамзин родился 1 декабря 1766 г. в селе Михайловка Симбирской губернии в семье отставного военного. Образование он получил в 1775–1781 гг. в пансионе профессора философии Московского университета И. М. Шадена, где в совершенстве овладел французским и английским языками, изучал древние языки, а в последние два года посещал университетские лекции. Окончив пансион, Карамзин намеревался продолжить обучение в Лейпцигском университете, но по настоянию отца поступил на военную службу в лейб-гвардии Преображенский полк. После смерти отца в 1784 г. в чине поручика вышел в отставку и поселился в Симбирске. Там он занялся самообразованием, переводами Вольтера, вступил в масонскую ложу «Золотого венца», основанную известным масоном Н. П. Тургеневым. По его совету Карамзин переехал в Москву, вошел в круг Н. И. Новикова и одного из руководителей масонского движения А. М. Кутузова.

В Москве Карамзин становится переводчиком Типографической компании Новикова, часто бывает в его доме. Он увлекается Шекспиром, переводит его драму «Юлий Цезарь», перевод которой в период преследования Новикова был запрещен и уничтожен, и драму Лессинга «Эмилия Галотти».

Новиков привлекает его к работе в журнале «Детское чтение для сердца и разума», в котором он выступает как автор статей и переводчик.

Увлечение девятнадцатилетнего Карамзина масонством несомненно, но имеет свои особенности. Как и все московские мартинисты, он ратовал за просвещение общества, изменение его без какого-либо насилия, но его тяготила форма таинственности масонских лож, необходимость подчиняться выше стоящему в посвящении руководителю. Не принимал он и мистической таинственности учения масонов. В конечном итоге он порвал с масонами, оставаясь в дружеских отношениях с его русскими идеологами. Московские же мартинисты не простили Карамзину его ухода из масонского движения.

Философские взгляды Карамзина в этот период зафиксированы в его переписке с известным философом-мистиком И. Лафатером и в переведенной и изданной им в 1786 г. поэме немецкого мистика А. Галлера «О происхождении зла». Снабдив перевод своими примечаниями, Карамзин в них утверждает, что человек живет во зле, оно его суть: «Я зрю внутренний мир [человека], и обретаю его в аду подобным» (*Галлер. О происхождении зла. Поэма. Пер. с нем. Н. Карамзина. М., 1786. С. 15–16*). А мир вокруг человека, наоборот, – благословен, «сотворен ко счастью граждан своих» (Там же. С. 13). Вполне естественно встает вопрос: как исправить зло в человеке и вокруг него? По мнению Карамзина, Бог, создав человека, наделил его свободной волей, которая и стала причиной его падения. Но она же, считает он, может «восстановить падшего». Чтобы это произошло, человек должен стать лучше, добрее, осознать свои возможности делать добро. А для этого ему нужно помочь, просветить его всеми достижениями науки, искусства, литературы.

Проблема зла интересует Карамзина и в последующие годы. Были периоды в его творчестве, когда Карамзин пересмотрел силу и возможность просвещения победить зло. В стихотворении «Послание к Д.» он пишет:

«Теперь иной я вижу свет, –
И вижу ясно, что с Платоном
Нам тьмы в умах не озарить,
С Питтаком, Фалесом, Зеноном
Сердец жестоких не смягчить.
Ах! Зло под солнцем бесконечно
И люди будут – люди вечно».

(Карамзин Н. М. Послание к Д // Аглая. Кн. 2. М., 1795. С. 22).

На рубеже XVIII–XIX вв. у Карамзина принцип борьбы со злом через активную просветительскую деятельность перестал быть приоритетным. Он призывает человека не бороться со злом, а постараться жить добродетельно, сохраняя свое достоинство: «Так, мой друг! везде есть зло; но кто в мире и любви умеет жить с собою, тот радость и любовь во всех странах найдет» (Аглая. Кн. 1. М., 1794. С. 14).

В мае 1789 г. Карамзин прекращает сотрудничество в «Детском чтении», продает часть доставшегося по завещанию наследства и отправляется в путешествие по Западной Европе. План путешествия он обсудил со своими масонскими наставниками С. И. Гамалеей и А. М. Кутузовым. За год и два месяца Карамзин побывал в Германии, Швейцарии, Франции, Англии. Отметим, что Карамзина интересовали не только исторические памятники, библиотеки, музеи этих стран, но и люди – писатели, ученые, философы, государственные деятели: в Кенигсберге он беседовал с И. Кантом, в Женеве с философом Ш. Бонне, в Цюрихе – с И. Лафатером, встречался с К. Виландом и И. Гердером. Все события, разговоры, впечатления и мысли он заносил в путевой журнал, который в итоге стал «Письмами русского путешественника» – знаменитым мировоззренческим документом эпохи и самого автора, о чем он написал в заключительных строках «Писем»: «вот зеркало души моей в течение осьмнадцати месяцев! Оно через 20 лет (если я столько проживу на свете) будет для меня еще приятно – пусть для меня одного! Загляну, и увижу, каков я был, как думал и мечтал!» *(Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 388).*

Карамзин понимал, что «Письма» – важнейший этап самообразования, выработки взглядов на мир и его компоненты. За границей он постепенно утвердился в идее прогрессивного развития человечества, постепенной смены общественных институтов и успехов просвещения. В большом отрывке, посвященном русской истории, Карамзин высказывает несколько очень важных мыслей: «Путь образования или просвещения *один* для народов; все они идут им в след друг за другом. Иностранцы были умнее Русских: и так надлежало от них заимствовать, учиться, пользоваться их опытами» (Там же. С. 253). Отдавая должное усилиям Петра I, он пишет: «Немцы, Французы, Англичане были впереди Русских по крайней мере шестью веками: Петр двинул нас своею мощною рукою, и мы в несколько лет почти догнали их... для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям. Все *народное* ничто перед *человеческим*. Главное дело быть *людьми*, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Русских; и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то *мое* ибо я человек!» (Там же. С. 254). Заметим, что в своих размышлениях о прогрессе и историческом развитии общества Карамзин подчеркивал свою приверженность самодержавию, но в его идеализированной форме.

В путешествии по Европе он неизменно интересовался философией. Из философов с первым Карамзин встретился с И. Кантом, с философией которого его познакомил ученик Канта Я. Ленц. Тогда же Карамзин прочитал кантовский памфлет «Грезы духовидца, объясненные грезами метафизика» (1766) с его критикой мистицизма. Прочитал он и другие произведения Канта – «Критику чистого разума» (1781) и «Прологомены ко всякой будущей метафизике» (1783). А Кант, прощаясь с «русским путешественником», посоветовал ему прочитать еще «Критику практического разума» и «Основы метафизики нравов», вышедшие к этому времени в Риге. Разговор с кенигсбергским философом в первую очередь пошел об идеях давнего знакомого Карамзина мистика И. Лафатера. Кант же с его неприятием сверхъестественного стоял на противоположных Лафатеру позициях. «Кант и Лафатер как бы замыкали две границы фило-

софского пространства эпохи. И одновременно, представляя две тенденции – критическую философию и мистический энтузиазм, допускающий творение чудес и общение с душами, – кенигсбергский философ и цюрихский физиогномист принадлежали все же одной эпохе – великой эпохе немецкой культуры между Лессингом и Гегелем. Карамзин остро почувствовал не только противоположность, но и единство их как современников – людей эпохи брожения умов и философских поисков... Карамзин хотел выслушать обоих и не подчинить себя ни одной из точек зрения. Он не торопился встать в ряды каких бы то ни было приверженцев. Он выше всего ценил независимость мысли» (*Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина // Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997. С. 63*).

Следующая, задуманная еще в Москве встреча, имеющая отношение к философии, состоялась в Цюрихе с И. Лафатером. Многие из бесед с ним касались философских проблем. Правда, Карамзин к моменту встречи с ним был хорошо осведомлен с идеями не только И. Канта, но и М. Ф. Вольтера, Э. Б. Кондильяка и О. Г. Мирабо, последний из которых написал небольшую работу против мистицизма Лафатера. Поэтому их работы постепенно выветрились у Карамзина увлечение мистицизмом швейцарского философа. Карамзин в момент личной встречи с Лафатером был увлечен его филантропизмом, идеей непрекращающейся деятельности. Он с удовольствием записал одну из его сентенций: «Человек может делать много если захочет; и чем более он действует, тем более находит в себе силы и охоты к действию» (*Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 117*), которой, как мы знаем, следовал во все годы своего творчества.

Особого разговора и исследования заслуживают парижские встречи Карамзина в разгар Французской революции, впечатления от посещения Национального собрания, общения с деятелями революции. Позже, в Москве он осмыслит эти события и даст им свою оценку.

В 1791 г. Карамзин возвращается в Москву полный впечатлений и замыслов и уже со следующего года начинает издавать «Московский журнал», в котором в течение двух лет печатает свои «Письма русского путешественника», повести, статьи

по искусству и философии. Многие из этих статей были направлены против масонов, которых он называет «странными людьми». Из философских проблем, затронутых им в «Московском журнале», его особо привлекает сквозная для философии проблема человека. Ей Карамзин дает свое толкование. По его мнению, все люди разные, каждый со своим разнообразием душевных свойств. Они по-разному стремятся к идеалу – доброте, терпимости, нравственному совершенству; по-разному относятся к недостаткам других людей. В небольшом отрывке «Из записок одного молодого россиянина» Карамзин пишет о себе: «прочитав “Confessions” полюбил Ж. Ж. Руссо более, нежели когда-нибудь. Кто многообразными опытами уверился, что человек всегда человек, что мы имеем только понятие о совершенстве и остаемся всегда несовершенными, – в глазах того нейтральная любезность в человеке есть мужественная, благородная искренность, с которую говорит он: “Я слаб!” (то есть я человек!). Но кто имеет надутые понятия о добродетели, о мудрости человеческой, тот обыкновенно презирает сего искреннего мужа» (*Карамзин Н. М. Из записок одного молодого россиянина // Московский журнал. 1792. Ч. 6, кн. 4. С. 67*).

Карамзин хорошо понимал, что каждый человек вписан в жизнь общества, исторические события, а они на фоне событий во Франции заставляют по-новому относиться к идеям Просвещения, к проблеме человека. То, что эти идеи поменяли свою содержательную окраску, для Карамзина было ясно. Размышляя об этом, он пишет интересную статью «Мелодор к Филалету. Филалет к Мелодору», опубликованную в альманахе «Аглая» за 1795 г.

В переписке друзей, один из которых – Мелодор – сам Карамзин дается такая характеристика идей Просвещения: «Помнишь, друг мой, как мы некогда рассуждали о нравственном мире, ловили в истории все благородные черты души человеческой, питали в груди своей эфирное пламя любви, которого веяние возносило нас к небесам, и, проливая сладкие слезы, восклицали: “Человек велик духом своим! Божество обитает в его сердце!” Помнишь, как мы, сличая разные времена, древние с новыми, искали и находили доказательство любезной нам мысли, что род человеческий возвышается и, хотя медленно, хотя

неровными шагами, но всегда приближается к духовному совершенству... Конец нашего века почитали мы концом главнейших бедствий человечества и думали, что в нем последует важное, общее соединение теории с практикою, умозрения с деятельностью, что люди, уверяясь нравственным образом в изящности законов чистого разума, начнут исполнять их во всей точности и под сению мира, в крове тишины и спокойствия, насладятся истинными благами жизни» (*Карамзин Н. М. О древней и новой России: Избранная проза и публицистика. М., 2002. С. 189–190*). Но чаемое не осуществилось. Восемнадцатый век кончается, а «утешительная система» идеи Просвещения «разрушилась в своем основании!» Таковы последствия революционных событий, подорвавших идеи Просвещения. Иная точка зрения на эти события у Филалета. Он продолжает верить идеям Просвещения, как условию исторического прогресса. Когда этих условий недостаточно и возникают революционные волнения: «в одном просвещении найдем мы спасительный антидот для всех бедствий человеческих! – Кто скажет мне: “Науки вредны, ибо осьмойнадесять век, ими гордившийся, ознаменуется в Книге бытия кровию и слезами”, тому скажу я: “Осьмойнадесять век не мог именовать себя просвещенным, когда он в Книге бытия ознаменуется кровию и слезами”» (Там же. С. 197).

В «Аглае» 1794 г. Карамзин публикует еще одну свою статью, связанную с его пониманием Просвещения – «Нечто о науках, искусствах и просвещении». В ней автор защищает идеи Просвещения, поскольку на восемнадцатый век – век Просвещения теперь многие пишут сатиры, «жалуются на разврат, на губительные пороки наших времен». Науки и искусства не могут быть причинами зла социальной несправедливости, утверждает Карамзин. «Успехи их показывают, что духовная натура наша в течение времен, подобно как злато в горниле, очищается и достигает большего совершенства; показывают великое наше преимущество перед всеми иными животными, которые от начала мира живут в одном круге чувства и мыслей, между тем как люди беспрестанно его распространяют, обогащают, обновляют» (Там же. С. 178). Упомянув Ф. Бэкона, Р. Декарта, Э. Кондилляка, И. Ньютона и оценивая их заслуги перед наукой и философией, он утверждает: «Просвещение есть

палладиум благонравия» (Там же. С. 186). Это благонравие и станет условием общественного благополучия. Можно и нужно просвещать даже крестьян. «Просвещенный земледелец! – Я слышу тысячу возражений, но не слышу ни одного справедливого. Быть просвещенным есть быть здравомыслящим» (*Карамзин Н. М. Сочинения. Т. 2. Л., 1984. С. 187*). Пример швейцарских, английских, немецких «поселян, которые пахут землю и собирают библиотеки; пахут землю и читают Гомера и живут так чисто, так хорошо, что музам и грациям не стыдно посещать их» (Там же). В этой статье Карамзин выступает против «Руссовых творений», в которых французский философ бранит «ученость и просвещение», а счастливое состояние людей в начале человеческой истории характеризует как «приятные сны».

Конец XVIII – начало XIX в. у Карамзина отмечен бóльшим вниманием к социальным, общегосударственным проблемам. Он приступает к изданию нового журнала «Вестник Европы», в котором продолжает пропагандировать возможности общесословного, в том числе крестьянского просвещения, считая, что «для истинного благополучия земледельцев» необходимым условием должны быть «добрые господа и средства просвещения».

Тогда же обостряется его интерес к русской истории. В письме к Дмитриеву в 1800 г. он пишет: «Я по уши влез в русскую историю, сплю и вижу Никона с Нестором». 31 октября 1803 г. указом Александра I Карамзин получает должность историографа с содержанием в 3000 рублей. Перед ним открываются двери всех архивов страны. К 1811 г. большая часть «Истории государства Российского» была написана и он знакомит с ней не только Александра I, но и В. А. Жуковского, С. С. Уварова, В. Л. Пушкина, К. Н. Батюшкова и многих других. Карамзин высоко оценивает мировоззренческий потенциал истории. Для него «история в некотором смысле есть священная книга народов: главное, необходимая; зеркало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков потомству; дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего» (Там же. С. 232). По мысли историка, как мы отмечали выше, национальное переплетается с общечеловеческим. Эту свою теоретико-методологическую позицию Карамзин старался воплотить во всех

12-ти томах «Истории государства Российского». Труд историка представляет содержательное теоретическое и методологическое единство замысла и воплощения. В основе его известная мысль Ш. Монтескье о том, что большое по территории и населению государство может сохранить себя долгое время только благодаря монархической форме правления. Лучшей его формой Карамзин считал самодержавие, а движущей силой исторического процесса, как подчеркивал академик А. Н. Сахаров, – государство и власть. «И весь русский исторический процесс, по Карамзину, явился по существу, борьбой начал самодержавных с иными проявлениями властвования – народоправством, олигархическим или аристократическим правлением, удельными тенденциями» (Сахаров А. Н. Карамзин Николай Михайлович // Историки России. Биографии. М., 2001. С. 87). «История» Карамзина, по его мнению, имеет ряд философски обоснованных методологических установок:

– На первый план историк выставляет любовь к Отечеству, которую понимает как обостренный интерес к истории своего народа, являющейся частью всемирной истории.

– Другим важным принципом является следование правде истории, как бы горька она ни была.

– Важным признавался такой принцип, как стремление постигнуть события изнутри, не с высоты веков, а увидеть их глазами современника.

– Своим принципом Карамзин считал создание истории общества в целом: успехи разума, искусства, обычаи, законы, промышленность и т. д. «Этот комплексный подход к истории, пронизанный понятием единства исторического процесса, выявлением причинно-следственных связей событий, составляет сердцевину исторической концепции ученого».

– Еще одним принципом «Истории» Карамзин считал художественное изложение, что позволяет знать и чувствовать историю (Там же. С. 86–87).

В марте 1816 г. Карамзин получил от царя деньги на издание своей «Истории». После издания первых томов они начали переводиться на французский и немецкий языки, а позже – на английский, итальянский и польский.

В 1811 г. Карамзин специально для Александра I пишет «Записку о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении», в которой изложил свое представление о становлении и перспективах гражданских и правовых норм в России. Через всю «Записку» идет утверждение, что самодержавие является «палладиумом» России. В подтверждение этой мысли Карамзин дает небольшой экскурс в историю российской государственности, в котором показывает как «Россия основывалась победами и единоначалием, гибла от разногласия, а спасалась мудрым самодержавием» (*Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении // Литературная учеба. 1988. № 4. С. 99*), как московские князья, «истребив все остатки древней республиканской системы» древних русских городов, «основали истинное самодержавие». Прежде, чем обратиться к эпохе Александра I, историк делает вывод: «История наша представляет новое доказательство двух истин: 1) для твердого самодержавия необходимо Государственное могущество; 2) рабство Политическое не совместимо с гражданской вольностью» (Там же).

Как сторонник просвещенной монархии, Н. М. Карамзин считал, что монарх обязан отвечать за нравственное просвещение и его политическое воспитание, что в конечном итоге означает любовь к отечеству, монарху и государственной власти. Народное просвещение несомненно, по его мнению, связано со свободой народа. Крестьянство, как основная составляющая часть русского народа, имеет ли оно свободу, — задается вопросом Карамзин.

Если связывать ее со владением земель, то конечно же — нет. Еще «царь Борис отнял первый у всех крестьян волю переходить с места на место, то есть укрепил их за господами: вот начало общего рабства» (Там же. С. 118). Конечно, крестьяне могут требовать свободы, но что она им даст, поскольку земля остается у ее владельцев — дворян. Явно понизится урожай, крестьяне будут переходить от одного владельца к другому, начнут «пьянствовать». По мнению Карамзина «для твердости бытия Государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им на время свободу, для которой надобно готовить человека исправлением нравствен-

ным» (Там же. С. 119). Восстановить на данном этапе естественное право вряд ли возможно, поскольку «в Государственном общежитии право естественное уступает Гражданскому и... благо-разумный Самодержец отменяет единственно те уставы, которые делаются вредными или недостаточными и могут быть заменены лучшими» (Там же. С. 118).

Н. М. Карамзин не отрицал законы и законотворческую деятельность. В конце жизни он говорил, что «не безмолвствовал... о необходимости иметь твердые законы, гражданские и государственные» (*Карамзин Н. М. Неизданные сочинения и переписка*. Ч. 1. СПб., 1862. С. 12). В «душе Александра» Карамзин видел «сильное желание утвердить в России действие закона» (*Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях*. С. 115) и приветствовал его. Но когда он проанализировал законотворчество Сперанского, его попытку изменить многие учреждения власти, абстрактный характер многих законоположений, их отрыв от традиционных для России представлений о законах, у него возникло их неприятие. По мнению Карамзина «все мудрые законодатели, принуждаемые изменять условия политические, стремились как можно менее отходить от старых... Мы поступаем совсем иначе: оставляем вещь, гоним имена, для произведения того же действия вымышляем другие способы!» (Там же) Эти «другие способы» и принял на вооружение Сперанский, используя в своем законотворчестве опыт европейских государств, «переводы наполеоновского кодекса». У России свой опыт законотворчества, «русское право также имеет свои начала, как и Римское», «для старого народа не надобно новых законов», утверждает Карамзин и спрашивает императора: «Для того ли существует Россия, как сильное Государство, около тысячи лет; для того около ста лет трудимся над сочинением своего полного Уложения, чтобы торжественно пред лицом Европы признаться глупцами и подсунуть седую нашу голову под книжку, слепленную в Париже 6-ю или 7-ю экс-адвокатами и экс-якобинцами?» (Там же. С. 125). Следуя этим европейским законам, вписывая их в создаваемое Уложение, искажаем российскую реальность. Н. М. Карамзин рассуждает следующим образом: «Кстати ли начинать, напри-

мер, Русское уложение главою о правах Гражданских, коих в истинном смысле не было и нет в России? У нас только Политические или особенные права разных Государственных состояний; у нас Дворяне, купцы, мещане, земледельцы и проч.— все они имеют свои особенные права: общего нет, кроме названия Русских» (Там же).

И еще на одну особенность законотворчества М. М. Сперанского обращает Н. М. Карамзин внимание Александра I: «Главная ошибка Законодателей сего Царствования состоит в излишнем уважении форм Государственной деятельности: от того изобретение разных Министерств, учреждение Совета и проч. Дела не лучше производятся; только в местах и чиновниками другого названия». «Последуем и иному правилу и скажем, что не формы, а люди важны», — заключает Карамзин (Там же. С. 127). И поэтому и для создания новых законов, и для их внедрения в жизнь нужно следовать примеру Петра I: «искать людей!» Отсюда еще одно предложение императору: «Вы не образуете полезного Министерства сочинением Наказа; тогда образуете, когда приготовите хороших Министров. Совет рассматривает их предложения, но уверены ли Вы в мудрости его членов? Общая мудрость рождается только от частной. Одним словом, теперь всего важнее люди!» (Там же. С. 128).

Последним событием в жизни Карамзина было восстание декабристов, среди которых было много знакомцев и друзей. Полученное потрясение и простуда 22 мая 1826 г. свели его в могилу. Так закончился жизненный путь Николая Михайловича Карамзина, но живет его слава как выдающегося русского историка и мыслителя.

СОЧ.: Письма русского путешественника. Л., 1984; О древней и новой России: Избранная проза и публицистика. М., 2002; Избранные труды. М., 2010.

ЛИТ.: Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997; У истоков русского консерватизма: Н. М. Карамзин. М., 1999.



КАРЖАВИН **Федор Васильевич**

Федор Васильевич Каржавин родился в Петербурге 20 января 1745 г. в старообрядческой купеческой семье. Его отец решил дать сыну хорошее образование и уже на шестом году начал обучать его «российской и латинской грамоте, также географии», а в 1752 г. отправил к брату Ерофею, учившемуся в Сорбонне. В Париже Федор Каржавин обучался различным наукам в течение 13 лет: с сентября 1760 г. в Коллегии иностранных дел при Парижской миссии, а с 1761 г. в пансионе профессора греческого языка Ж. Вовилье, где за несколько лет в совершенстве овладел французским языком. Во время учебы в Париже Ф. Каржавина опекал русский посол во Франции, ближайший друг Вольтера и Дидро Д. А. Голицын. По окончании обучения Каржавин пишет отцу: «Я окончил мои занятия в колледже, я там изучал французский язык, латынь, латинскую поэзию, немножко древнегреческий язык, риторику и опытную физику, которую я, могу похвастаться, знаю лучше, чем французский язык; сейчас я учусь итальянскому и прохожу курс физики в нетерпеливом ожидании приказа о моем возвращении на родину» (цит. по: Долгова С. Р. Творческий путь Ф. В. Каржавина. Л., 1984. С. 18). В Париже Каржавин познакомился со многими учеными – астрономом, академиком Ж. Делилем, картографом Ж. Бюашем, профессором истории и политики Ж.-Л. Бардо де Брюером, а также знаменитым русским архитектором Василием Баженовым.

Весной 1765 г. Каржавину было разрешено вернуться в Петербург. Не желая заниматься торговыми делами отца, он ссорится с ним и уезжает в Москву, где с сентября 1767 г. преподает французский язык в Троице-Сергиевой духовной семинарии. Хотя его преподавательская деятельность была высоко оценена архиеписко-

пом Платоном, Каржавин покидает ее и поступает в Экспедицию по строительству московского Кремля, где становится доверенным лицом Баженова, преподает для архитекторов физику и математику. В это время он переводит несколько книг, посвященных проблемам зодчества, пишет совместно с В. И. Баженовым научные статьи по архитектуре. В 1770 г. Каржавин предпринимает попытку получить место «лектора французского языка» в Московском университете, но, блестяще выдержав конкурсные испытания, должность эту по формальным причинам не получает.

В это время Каржавин много общается с профессором Московского университета С. Е. Десницким. В его архиве осталась записка о его «Слове о прямом и ближайшем способе к изучению юриспруденции», которое Каржавин слушал 30 июня 1768 г. Вероятно, он был знаком и с другими профессорами университета. Свою знаменитую книгу «Вождь, показывающий путь к лучшему выбору букв и речений» (СПб., 1794) Каржавин посвятил «достопочтенным членам конференции Московского университета – людям, которых освящает светоч науки».

Ф. В. Каржавин много лет сотрудничал с Н. И. Новиковым, печатаясь в его журналах, а в 1783 г. он в его издательстве опубликовал свою антирелигиозную книгу «Ахукамукхама Талым Набы, или Книга Богословия Магометовой» (М., 1783). В настоящее время доказано, что статьи об американских событиях, помещенные в новиковских журналах «Прибавление к Московским ведомостям» и «Экономический магазин» в середине 80-х гг., принадлежат первому русскому, посетившему США, – Ф. В. Каржавину. Считается, что ему же принадлежит политический очерк «Краткое описание жизни и характера генерала Васгингтона», в котором он не только рассказывает его биографию, но и делится личными впечатлениями о Вашингтоне, заслуга которого, по мнению Каржавина, в том, что «он основал республику, которая, вероятно, будет прибежищем свободы, изгнанной из Европы роскошью и развратом» (цит. по: *Долгова С. Р.* Указ. соч. С. 76).

В 1773 г., выполняя частное поручение П. А. Демидова, Каржавин через Голландию приезжает в Париж, где возобновляет слушание лекций по медицине и физике. Женитьба, отсутствие постоянной работы и средств к существованию послужили поводом

искать работу во французских колониях в Америке. В 1776 г. Каржавин получает французский паспорт и уезжает на остров Мартинику, где работает учителем. Через год он уезжает в Северную Америку, находящуюся в это время в состоянии войны за независимость. Американский период жизни Каржавина был насыщен событиями. Он выступал на стороне восставших американцев, предполагалось послать его от имени американских колонистов в Россию за помощью, Он предлагал американскому Конгрессу свои услуги переводчика, знающего несколько языков.

Весной 1787 г. Каржавин покидает Америку и через Мартинику возвращается в Россию. Несколько лет он перебивается случайными заработками, пока в 1797 г. не получает место «англо-американского переводчика» в Адмиралтействе. Там он и проработал до конца жизни. Скончался Ф. В. Каржавин скоропостижно 28 марта 1812 г. Предполагается, что он оказался причастным к распространению письма, обвинявшего министра М. М. Сперанского, и, опасаясь ареста, покончил с собой.

Ф. В. Каржавин, хорошо знавший языки, математику, физику, всю жизнь собиравший книги, готовил себя, как он заявлял, «к служению обществу и знанию». И, несмотря на сложные жизненные обстоятельства, он это желание выполнял. Как переводчик и автор многочисленных книг и статей он вошел в историю русской просветительской мысли. Анализ публикаций Каржавина, наиболее крупные и интересные из которых «Французские, российские и немецкие разговоры» (1784), «Сказание содержащимся в Письмах Персидских матерям» (1792), «Вожак, показывающий путь» (1794), «Новоявленный ведун, поведающий гадания духов» (1795) и др., позволяют утверждать прогрессивность его философских и социально-политических взглядов. Правда, трудность выявления их состоит в том, что ни одного цельного, по содержанию относящегося к философии или социальным наукам произведения у Каржавина нет, это заставляет для определения мировоззренческой позиции Каржавина использовать отдельные его высказывания по поводу тех или иных проблем и обстоятельств. Так поступили два историка русской мысли, посвятившие свои исследования мировоззрению Ф. В. Каржавина – С. В. Долгова в книге «Творческий путь Ф. В. Каржавина» (Л., 1984) и В. И. Рабинович в книге

«Вслед Радищеву. Ф. В. Каржавин и его окружение» (М., 1986). Их оценки мировоззрения этого русского мыслителя, найденные ими архивные материалы, маргинальные заметки на книгах и отдельные высказывания Каржавина позволяют утверждать, что мыслитель придерживался материалистических взглядов на природу («Мы разумеем через натуру начало жизни, – пишет Каржавин, – согласие, гармонию, порядок, по которому делопроизводства естественные, жизненные и душевные следуют... Начало всех движений, всех сопротивлений, всех усилий, которые в животных не зависят от их воли, и естественно предполагают жизнь»), утверждал ее и изменчивость («Земновидный шар претерпел весьма достопамятные перемены. Сии перемены производимы были или Природою, или людьми»). В «Сказании содержащимся в Письмах Персидских матерям» Каржавин неоднократно высказывает свое отрицательное отношение к церкви и ее служителям: «Инквизиция гишпанская, судилище христианское, наполненное дьяволами»; «Духовные. Презирают людей приказных и военных и сами взаимно презираемы»; «Обряды духовные сами по себе не имеют степени благодати»; «Церковнослужители. Жадность их к приходам».

В своем указателе «Сказание содержащимся в Письмах Персидских матерям» Каржавин, комментируя мысли Монтескье, высказывает свое отношение к неограниченной монархии, республике, законам: «Республики. Они суть святилище чести и добродетели»; «Вольность. Рождает богатства и споспешествует размножению рода человеческого»; «Народы. Право их публичное не что иное есть, как некий род права гражданского всеобщего»; «Министры, лишаящие народ доверенности государской, достойны осуждения... Худые примеры, подаваемые министром, – суть самое величайшее зло, каково только учинить они могут».

Удивительна разносторонность научных интересов Каржавина. Он, к примеру, написал, по сути, первый «Краткий исторический очерк о проникновении письменности в Россию», в котором большое место уделил Максиму Греку, Ивану Федорову, Франциску Скорине. А различные словари («словотолки») Каржавина были основной его заботой при переводе книг по различным дисциплинам – математике, медицине, архитектуре. Его большой русско-французский толковый словарь, содержащий 1379 листов текста, так и не был напеча-

тан. Статьи в прикнижных словарях позволяли Каржавину высказываться по проблемам общественного развития, религии. Например, в «Словаре Академии Российской» он, высоко оценивая значение морских маяков, критически высказывается по поводу прицерковных колоколен, считая, что «пользы в них никакой нет, вред же от них видимый – лишнюю тяжесть делают на сводах, нечувствительно стены распирают, часто гром или электрический небесный огонь металлическими своими главами или наконечниками на себя привлекают, от чего пожар или кому-нибудь смерть причиняют». А в словаре при «Сокращенном Витрувии» дает определение истории, географии, политики: «География – землеописание. Политическая география есть наука, которая не только собственные всех народов владения описывает, но упоминает также и о нравах, обыкновениях, торгах, образе правления и проч., каждому народу свойственных»; «Политика (греч.) – градомудрие, знание обхождения с людьми, живущими во градах, то есть в обществе, в общежительстве». Интересен словарь Каржавина, посвященный проблемам архитектуры. В нем помимо статей специального назначения есть статьи общетеоретические, например, о связи теории с практикой: «Феория (греч.). Она противоплагается практике. Например, можно сказать о двух архитекторах, что один велик в феории, а другой знающ на практике. Но кто силен в одних правилах и во всех книжных предписаниях, тот на деле может ошибаться; а кто дело свое ведет по правилам же, но умеет приноравливаться обстоятельствам, тот сугубо имеет достоинство». Многие для определения просветительских взглядов Ф. В. Каржавина дают архивные материалы, до сих пор не опубликованные. В Центральном государственном архиве древних актов обнаружен альбом, включающий книги, рукописи, рисунки Каржавина, его друзей и современников (См.: Долгова С. Р. Редкие книги и рукописи из библиотеки Ф. В. Каржавина // Книга в России до середины XIX века. Л., 1978), содержащий много высказываний, переводов, эпиграмм русского мыслителя по различным областям знания.

СОЧ.: Французские, российские и немецкий разговоры. М.; СПб.; Лейпциг, 1794–1840.

ЛИТ.: Долгова С. Р. Творческий путь Ф. В. Каржавина. Л., 1984; Рабинович В. И. Вслед Радищеву. Ф. В. Каржавин и его окружение. М., 1986.



КИРЕЕВСКИЙ **Иван Васильевич**

Иван Васильевич Киреевский родился 22 марта 1806 г. в селе Долбино Лихвинского уезда Тульской губернии в старинной дворянской семье. Ивана Киреевского и его младшего брата Петра воспитывала мать – Авдотья Петровна, урожденная Юшкова, которая была внучкой А. И. Бунина, отца поэта В. А. Жуковского. Его-то она и пригласила быть учителем для братьев. К десяти годам Иван Киреевский прочитал всю русскую и в оригинале французскую литературу из библиотеки своего отца. Его особенно увлекали произведения Локка и Гельвеция. А в одиннадцать лет, когда его мать вторично вышла замуж за А. А. Елагина, привезшего из наполеоновских походов книги И. Канта «Критика чистого разума» и Ф. Шеллинга «Письма о догматизме и критицизме», приступил к их чтению. Одновременно братья изучали математику, философию, словесность.

Для завершения их образования семья Елагиных в 1822 г. переехала в Москву, где братья продолжали домашние учебные занятия, расширив их изучением латинского, древнегреческого, английского языков. Они слушали private лекции профессоров Московского университета Снегирева, Мерзлякова, Цветаева, Чумакова и других, посещали публичные лекции известного шеллингианца профессора М. Г. Павлова. На выпускных экзаменах за полный курс Московского университета Иван Киреевский успешно сдал политэкономии, древнюю и новую историю, географию, статистику, математику, физику, греческий и латинский языки.

С 1824 г. он работал в Московском главном архиве Иностранной коллегии, где его друзьями стали «архивные юноши» братья Веневитиновы, В. Титов, С. Шевырев, В. Одоевский и др. «Кто

составлял литературно-философское окружение Киреевского в 1820–1830 годы? Достаточно назвать этих деятелей – Пушкин, Баратынский, Языков, Д. Веневитинов, В. Одоевский, – чтобы понять, что Киреевский был в самом центре умственной и художественной жизни эпохи, что он испытал глубокое воздействие замечательнейших русских поэтов и мыслителей» (*Котельников В. Литератор-философ // Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 9*).

Знакомство с В. Ф. Одоевским, М. П. Погодиным, Е. А. Баратынским привело И. В. Киреевского в кружок Любомудров, усилило его интерес к философии романтизма, Ф. Шеллинга, судьбе России, проблемам философии и религии. Общим настроением Любомудров была мысль о выработке национальной культуры, создание отечественной философии. Возглавлявший кружок Любомудров В. Ф. Одоевский писал: «К сожалению, мы, русские, не богаты философскими сочинениями, нет даже ни одного журнала, в котором хотя бы несколько страниц были посвящены философии, которые бы знакомили с усилиями гениев, друзей человечества» (цит. по: *Сакулин И. Из истории русского идеализма сороковых годов. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 138*). Здесь, в кружке Любомудров, зародились многие идеи позднего Киреевского. Он оставил службу и решил посвятить себя литературному труду. В письме к А. И. Кошелеву он признавался: «Я могу быть литератором, а содействовать просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать» (*Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 335*). Реализацию своих литературных планов Киреевский начал через несколько лет после самороспуска кружка Любомудров.

В 1828 г. появилась его статья «Нечто о характере поэзии Пушкина». Это было одно из первых аналитических исследований творчества русского поэта, изобилующее точными оценками, особенно народного характера поэзии Пушкина, ставшими хрестоматийными. В. Жуковский написал матери И. Киреевского: «Я читал в “Московском вестнике” статью Ванюши о Пушкине и порадовался всем сердцем. Благословляю его обеими руками писать; умная, сочная, философская проза. Пускай теперь работает головою и хорошенько ее смеблирует – отвечаю, что у него будет прекрасный язык для мыслей. Как бы было хорошо, когда он мог года два посвятить немецкому университету! Он может быть писателем» (цит. по: *Лясков-*

ский В. Н. Братья Киреевские: жизнь и труды их. М., 1899. С. 20). Статья эта была замечена русской читающей публикой.

Значительный интерес вызвала вторая статья И. В. Киреевского «Обозрение русской словесности 1829 г.», в которой он высказал несколько методологически значимых идей. Во-первых, к анализу русской литературы он подошел исторически, считая историю «центром всех познаний, наукой всех наук», главою современного просвещения. Русская литература, считал И. В. Киреевский, исторически состоит из трех этапов: карамзинского, этапа Жуковского и «русско-пушкинского». При этом он впервые с екатерининских времен упомянул имя русского просветителя Н. Новикова, давая его творчеству высокую оценку: «Новиков не распространил, а создал у нас любовь к наукам и охоту к чтению... Тот, кому просвещение наше обязано столь быстрыми успехами, кто подвинул на полвека образованность нашего народа, кто всю жизнь употребил на благо отечества и уже видел плоды своего влияния на всех концах русского царства, человек, которому Россия обязана стольким, — он умер недавно, почти всеми забытый, близ той Москвы, которая была ему свидетельницей и средоточием его блестящей деятельности... Память о нем почти исчезла, участники его трудов разошлись, утонули в темных заботах частной деятельности, многих уже нет, но дело, ими совершенное, осталось» (*Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 57). Во-вторых, Киреевский указал на большое значение философии в деле просвещения отечества, причем это должна быть не прославленная немецкая философия, а собственная, отечественная, начало которой, по его мнению, положил Д. Веневитинов: «Но что должен был совершить Веневитинов, чему помешала его ранняя кончина, то совершится само собою, хотя, может быть, уже не так скоро, не так полно, не так прекрасно. Нам *необходима* философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и сама жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать ее? Конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все другие народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша* философия

фия должна развиваться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного быта. Когда и как – скажет время; но стремление к философии немецкой, которое начинает у нас распространяться, есть уже важный шаг к этой цели» (Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 52). В-третьих, Киреевский высказал ряд идей, которые позже стали основой славянофильской идеологии. Одна из них – об умирающей Европе и рождающейся России: «Европа представляет вид какого-то оцепенения... только два народа не участвуют во всеобщем усыплении... это Соединенные Штаты и наше отечество... Венец просвещения европейского служил колыбелью для нашей образованности: она рождалась, когда другие государства доканчивали круг своего умственного развития, и где они остановились, там мы начинаем» (Там же. С. 60). Эта статья была названа А. С. Пушкиным, а затем и В. Г. Белинским «замечательнейшею статьею». В последующем такие же высокие оценки И. В. Киреевского как автора «философского взгляда на нашу литературу» высказывали А. И. Герцен, А. Григорьев и другие русские литераторы и критики. В этом же 1829 г. И. В. Киреевский сделал предложение стать его женой Н. П. Арбениной и, получив отказ, уехал в Берлинский университет, где предполагал два года заниматься философией. Здесь, начиная со следующего года, он слушал лекции Шлейермахера, Риттера, Окена, Шеллинга и Гегеля. С тремя последними он встречался лично. Сохранилась записка Гегеля И. В. Киреевскому. На просьбу принять его Гегель ответил русскому студенту: «Милостивый государь! Мне окажет честь Ваше посещение; я бываю утром дома обыкновенно до 12 часов (завтра до 11 часов). Однако я должен признаться, что тон Вашего любезного письма привел меня по отношению к Вам в смущение, от которого Вы легко бы могли меня избавить, так как я по моему внешнему положению вполне доступен. С полным уважением, преданный Вам проф. Гегель. Берлин, 23 марта 1830 г.» (цит. по: Лясковский В. Н. Братья Киреевские. С. 29).

Студенчество И. В. Киреевского было недолгим: через несколько месяцев в ноябре 1830 г., получив известие из Москвы о начавшейся холере, он вернулся домой. Здесь он начал подготовку к изданию своего журнала «Европеец», который намеревался превратить «в аудиторию европейского университета» (Кире-

евский И. В. Критика и эстетика. С. 357). Сотрудниками журнала стали Жуковский, Хомяков, Языков, Баратынский, в нем были помещены статьи Г. Гейне, Э. Дешана, Берне. Первый номер журнала вышел в 1832 г. В нем сам И. В. Киреевский поместил рецензии, критическое «Обозрение русской литературы за 1831 год» и программную статью «Деятнадцатый век». В неоконченном «Обозрении» он подробно анализировал «Бориса Годунова», считая, что главная его проблема – «трагическое воплощение мысли» (Там же. С. 107), и «Наложницу» Баратынского. А. С. Пушкин в личном письме И. В. Киреевскому написал: «Ваша статья о “Годунове” и “Наложнице” порадовала все сердца; насилу-то дождалась мы истинной критики» (*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 20 т. Л., 1948. Т. 15. С. 9). В статье «Деятнадцатый век» основная тема размышлений И. В. Киреевского – гносеологические основы цивилизации, а именно разрушительная рассудочность европейской цивилизации. Россия же, по его мнению, сохранила в чистоте свою веру, не избежала раздробленности и попала под татаро-монгольское иго.

Правительство Николая I посчитало статью И. В. Киреевского пропагандой конституционализма, поддержкой идей Французской революции, запретила журнал, а цензора Аксакова отстранила от должности. И. В. Киреевскому грозила высылка из столицы. Этот акт жандармов и царя возмутил общественное мнение. В защиту И. В. Киреевского выступили В. А. Жуковский, П. А. Вяземский, А. С. Пушкин, сказавший: «Доброго и скромного Киреевского явили якобинцем!» Сам же И. В. Киреевский написал шефу жандармов Бекендорфу «оправдательное» письмо: «Я с исключительным вниманием прочитал и перечитал статьи, содержащиеся в первом номере, и, положа руку на сердце, удостоверяю, что никакое недоброжелательное намерение, никакой ниспровергающий принцип не был мною обнаружен под покровом слов, которые, следуя известному изречению Лабрюера, являются лишь искусством скрывать мысли... Разрешите мне сказать, что лишь при предвзятом отношении к автору и под влиянием недоброжелательного мнения, возникшего в результате зловредных нашептываний, можно найти в указанном издании дух ненависти и скрытый смысл, заслуживающий обвинения» (цит. по: Вацуро В. Э.,

Гиллельсон Н. И. Сквозь умственные плотины. Из истории книги и прессы пушкинской поры. М., 1972. С. 128–129).

После закрытия журнала И. В. Киреевский уехал в Долбино и на долгих 12 лет замолчал. Женитьба на глубоко верующей Н. П. Арбениной ввела его в круг старцев московского Новоспасского монастыря. Начиная с 1836 г., он приступил к чтению трудов отцов православной церкви Исаака Сирина, Максима Исповедника и др. Позже, уже в 1842 г., когда Киреевские поселились в Болдино, недалеко от Оптиной пустыни, их наставником стал старец Макарий. Он был хранителем архива знаменитого Паисия Величковского, в котором находились неизданные труды и переводы многих отцов православной церкви. Макарий благословил И. В. Киреевского на издание этих трудов. Изучив греческий язык, он вместе с братом приступил к их переводу и изданию, и занимался этим до конца своей жизни. Запрещение печататься не означало для И. В. Киреевского запрещения размышлять о судьбах России и писать. Результатом этих размышлений стал написанный им ответ на статью А. С. Хомякова «О старом и новом». С этой статьей, названной им «В ответ А. С. Хомякову», И. В. Киреевский выступил в 1839 г. в салоне своей матери. При жизни эта его статья не была опубликована и ходила по рукам в многочисленных рукописных списках. Исходным пунктом его рассуждений было убеждение в том, что в основе каждой цивилизации, любой культуры лежит господствующая у данного народа религия. Факторы материального порядка он не отбрасывал, ставил их в зависимость от факторов морально-этических.

В 40-е гг. открылась вакансия на кафедре философии Московского университета и И. В. Киреевский попытался начать преподавательскую деятельность, но его ходатайство о занятии кафедры было отклонено. В 1845 г. славянофилы получили возможность издавать свой журнал «Московитянин», в котором И. В. Киреевский стал фактическим редактором и опубликовал в первых трех номерах программную статью «Обозрение современного состояния словесности», вызвавшую противоречивые суждения В. Г. Белинского, Н. В. Гоголя, Ю. Ф. Самарина, П. Я. Чаадаева и др. В ней автор излагал основы славянофильской доктрины, отграничивая их от идеалов официальной народности.

Разногласия с издателем журнала М. П. Погодиным и ухудшение здоровья заставили И. В. Киреевского вскоре покинуть пост редактора «Московитянина».

Спустя семь лет, в 1852 г., он написал две своих последних и, вероятно, самых известных статьи «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» и «О необходимости и возможности новых начал для философии» для «Московского сборника». При жизни автора была опубликована первая статья в первом номере журнала, который после этого был закрыт, вторая вышла посмертно в «Русской беседе» (1856. Кн. 2). Эта вторая статья была своеобразным методологическим введением к задуманной И. В. Киреевским большой философской работе. Написать ее помешала смерть от холеры в Петербурге 11 июня 1856 г. Ненаписанной осталась также «История древнего христианства до V или VI вв.».

Исходные положения славянофильских взглядов И. В. Киреевского были впервые изложены им, как говорилось выше, в статье «Ответ А. С. Хомякову». Ответить правильно на вопросы, поставленные в статье А. С. Хомякова: «что лучше, старое или новое? русское или западное?» – можно, по мнению И. В. Киреевского, исходя из признания их взаимодействия, а не отрыва одного от другого, нужно отказаться не только от попыток слепого подражания Западу, но и от попыток возрождения форм национального быта. Воспринимать и заимствовать все лучшее «в новом европейском», прежде всего науку и просвещение, нужно так и в таком направлении, подчеркивал мыслитель, чтобы не нарушать духовной связи с «тысячелетием русским», основу которого составляют православные и выработанные в его рамках этнические ценности. В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» делалось широкое сопоставление русской и славянской культур с культурами народов Западной Европы. «Начала просвещения русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составлялось просвещение народов европейских... три исторических особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и наконец, осо-

бые элементы, из которых сложилась в нем государственность» (Киреевский И. В. Избр. статьи. С. 206). Эти начала совершенно чужды России. Противопоставление России и Европы в статье по этим трем линиям развития привело И. В. Киреевского к выводу, что главное различие заключается в раздвоенности западного сознания и цельности сознания русского. Подводя итог своему анализу, славянофил утверждал: «Корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в ее святой православной церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющих нужду быть перестроенными из чистых собственных материалов» (Там же. С. 237).

Уже в этой статье, а затем и в следующей – «О необходимости и возможности новых начал для философии» – И. В. Киреевский развивал свое ключевое учение о «цельности духа». Его смысл заключался в желании философа противостоять нравственному и социальному распаду отечества, восстановить органический характер российского менталитета, направить личность к деятельному добру. Отталкиваясь от желания, «чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России», он формулировал идеал, на котором бы основывались все стороны жизни русского народа. В одном из «Отрывков» И. В. Киреевский писал о том, что идеал «заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости» (Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 275). Как философа его интересовала прежде всего проблема «цельного разума», который покоится на единстве веры и разума и является одной из основополагающих доктрин православия: «В томто и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уров-

ня – стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою» (*Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 318). И далее: «Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разобщенности и противоречия» (Там же). По мысли И. В. Киреевского, к «живому цельному зрению ума», т. е. единству мышления и чувств, необходимо добавить волю, поскольку «воля растет вместе с мыслью» (Там же. С. 362). Наконец, цельность разума для личности немыслима без ценностей морали, «ибо нет сомнения, что все действия и стремления частных людей и народов подчиняются невидимому, едва слышному, часто совсем незаметному течению общего нравственного порядка вещей» (*Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 242).

Выразителями «цельности духа, на которой и должна строиться цельность бытия», по мнению славянофила, являются русская литература и философия. Литература должна, утверждал он, «смысл *красоты* и *правды* хранить в той неразрывной *связи*, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую *цельность человеческого духа* и сохраняет *истину* его проявления» (Там же. С. 321). Конечную цель философии И. В. Киреевский видел в обосновании идеи «всечеловеческого бытия», объединяющего разум, волю, чувства и совесть. Причем этот поиск мыслился им как соборное, коллективное действие, «вырастающее на виду», а не индивидуальная способность отдельной личности.

Размышления И. В. Киреевского о будущем России были созвучны взглядам остальных славянофилов. Как истинный патриот, он видел не только достоинства, но и недостатки жизни русского народа, верил в возможность его обновления и возрождение духовных сил нации. «Россия мучается, но это муки рождения. Тот не знает России и не думает о ней в глубине сердца, кто не видит и не чувствует, что из нее рождается что-то великое, небывалое в мире. Общественный дух начинает пробуждаться. Ложь и неправда, главные наши язвы, начинают обнаруживаться» (Там же. С. 81).

Иван Васильевич Киреевский – идеолог славянофильства – вошел в историю русской философии как создатель религиозно-философского учения, в основе которого лежала идея восстановления «существенной личности в ее первозданной неделимости», давшая мощный импульс национального возрождения на новых началах.

СОЧ.: Критика и эстетика. М., 1987; Полное собрание сочинений: В 4 т. Калуга, 2006.

ЛИТ.: Антонов М. Ф. Проблема русского нравственного идеала в трудах И. В. Киреевского. Новосибирск, 1990; Иван и Петр Киреевские в русской культуре. Калуга, 2001; *Ионайтис О. Б.* Иван Киреевский. СПб., 2017.



КОВАЛЕВСКИЙ **Максим Максимович**

Максим Максимович Ковалевский родился 27 августа 1851 г. в Харькове в богатой дворянской семье. Его отец, участник войны 1812 г., был губернским предводителем дворянства.

После окончания с золотой медалью харьковской гимназии Ковалевский поступил на юридический факультет Харьковского университета, который успешно закончил защитой кандидатской диссертации «О борьбе национальностей в Австрии». Его оставили на кафедре для подготовки к профессорскому званию. Начиная с зимы 1872 г. он посещал лекции в Берлинском университете, в Парижской школе хартии, собирал материал для магистерской диссертации в Англии, где познакомился с Льюисом, Спенсером, Марксом.

Вернувшись в Москву и сдав магистерские экзамены, Ковалевский защитил магистерскую диссертацию «История политической администрации и полицейского суда в английских графствах с древнейших времен до смерти Эдуарда III» (Прага, 1877). С 1878 по 1888 гг. он читал сравнительную историю права и государственное право на юридическом факультете Московского университета. В 1880 г. Ковалевский защитил докторскую диссертацию «Общественный строй в Англии в конце Средних веков» (М., 1880). В 1883, 1885 и 1887 гг. он совершил три этнографических экспедиции на Кавказ, что дало ему возможность опубликовать ряд работ, в том числе двухтомные «Закон и обычай на Кавказе» и «Осетины в историко-сравнительном освещении».

Лекции М. М. Ковалевского пользовались большой популярностью у студентов, что вызывало раздражение у министра просвещения графа Делянова, и по его распоряжению лекции профессора были отменены, а сам он уволен из университета за «отрицательное отношение к русскому государственному строю». С 1887 г. Ковалевский почти двадцать лет ведет жизнь полуэмигранта, лишь изредка приезжая на родину. Находясь за границей, он успешно преподает в университетах Швеции, Франции, Бельгии, Англии и США. А в 1901 г. вместе с социологом Е. В. де Роберти и Ю. С. Гамбаровым создает в Париже Русскую школу общественных наук, которую в печати называли «первой моделью социологического факультета в Европе», и где читали лекции выдающиеся ученые и политические деятели России и Европы – П. Струве, В. Ленин, Г. Плеханов, Н. Кареев, Е. де Роберти, Тард, Леви-Брюль, Фулье. Поражает обилие научных контактов М. М. Ковалевского и масштаб его организаторской и научной деятельности. Он поддерживал близкие отношения со многими русскими философами, учеными и общественными деятелями от П. Лаврова и Вл. Соловьева до П. Сорокина, а в Европе он общался с К. Марксом, Г. Спенсером, Д. Миллем, Г. Тардом, Э. Дюркгеймом, Л. Леви-Брюлем, Г. де Греефом, А. Фулье и др. Ковалевский был непременным участником многих международных конгрессов. К примеру, на Первом социологическом конгрессе (1894) он выступил с докладом «О работах русских этнографов, статистиков, юристов и историков», а на Втором (1895)

с докладом «Переход от коллективной собственности к собственности индивидуальной».

В конце XIX – начале XX вв. Ковалевский почти ежегодно публикует свои исследования (часто многотомные) по различным областям гуманитарного знания не только на русском, но и на европейских языках. Например, его капитальный труд «Происхождение современной демократии», начавший выходить в 1893 г., разросся до пяти томов, а исследование «Экономический рост Европы в период, предшествующий развитию капитализма» (1898–1903) в русском переводе содержал три тома, а в немецком – семь.

По возвращении в Россию в 1905 г. Ковалевский активно включается в научную и общественную деятельность. Как профессор, он читает ряд курсов, в том числе по социологии, в Петербургском университете, Политехническом институте, на Бестужевских и Лестгафтовских курсах. Совместно с де Роберти при поддержке академика Бехтерева Ковалевский создает первую в России кафедру социологии в частном Психоневрологическом институте.

В 1906 г. он выступил организатором создания партии демократических реформ, разделял идеи кадетской партии. В 1906 г. Ковалевский был избран в I Государственную думу от Харьковской губернии, а в 1907 г. его избирают членом Государственного совета от университетской курии и регулярно переизбирают туда вплоть до 1914 г. Одновременно он был членом Петроградской городской думы, председателем правления Общества Шевченко, петроградского отделения Общества мира, председателем юридического общества, социологического общества и многих других общественных организаций. С 1914 г. Ковалевский являлся действительным членом Академии наук.

В 1905 г. он купил один из старейших русских журналов «Вестник Европы» и стал его редактором. Совместно с Е. В. де Роберти начал выпускать «Новые идеи в социологии» (вышло четыре выпуска).

Скончался М. М. Ковалевский в Петрограде 23 марта 1916 г. Свою библиотеку (более 50 тысяч томов) он завещал Московскому, Харьковскому и Петроградскому университетам, а книги на иностранных языках – библиотеке Академии наук.

У М. М. Ковалевского не было какого-либо одного, исключительного научного пристрастия. Он был одновременно известным социологом, этнографом, историком, экономистом, философом права. Свое мировоззрение он формировал под влиянием позитивизма Конта, эволюционизма Спенсера и сравнительно-исторического метода в юриспруденции. Характерной чертой позитивистской методологии при исследовании права была абсолютизация причинно-следственных связей, установка на описательность, эмпирическое знание. Другими словами, сторонников социологического направления русской философии права интересовала не столько догма права, сколько ее социальное воплощение. В этом случае «право было истолковано уже не формально-догматически как абстрактная система нормативных предписаний суверенной государственной власти, а как один из взаимосвязанных социальных фактов, как широкая социальная структура, социальный порядок в контексте других фактов-явлений» (Зорькин В. Д. Муромцев. М., 1979. С 22).

Сторонники этой школы широко использовали сравнительный и исторический методы анализа проблем права и государства. Они же проявили интерес к теории факторов, но в специфическом варианте одновременного внимания к поиску господствующего начала общественной жизни. М. М. Ковалевский продемонстрировал в своих трудах тенденцию постепенного перехода от монизма факторов к плюрализму и их взаимодействию.

Стремясь уйти от абстрактности в трактовке правовых отношений, представители этого направления старались придать им особый конкретно-исторический характер с помощью перенесения исследований в направлении индивида, обладающего самостоятельностью интересов личности. Подверженные влиянию нескольких общественных групп, они формировали представление об основах общежития, принимающих форму должного порядка. Поэтому именно это направление основательно разрабатывало теорию правового государства.

Для плюралистической теории государства и права оказалась неприемлемой ограниченность биологического и психологического редукционизма, географического и экономического детерминизма. Изучение проблем сущности и происхождения государства привели Ковалевского к выводу, что «государство есть расширение

пределов замиренной сферы». Этой сферой вначале был род, затем – «союзы, созданные для защиты людей, происходящие от общего родоначальника, которые соглашаются поставить выборного вождя», как, например, княжеские дружины. Он считает, что государство возникло под воздействием психологического фактора, т. е. склонности людей подчиняться тем, кто обладает магической силой. На происхождение государства влияет, хотя и не определяющим образом, и экономический фактор (например, наследование власти как момент накопления богатства в одних руках).

Право возникает тогда, когда в обществе появляются два субъекта договорно-правовых отношений, поскольку «нет права в изолированном, естественном состоянии человека». Ковалевский считает, что «право и государство одинаково вызваны в жизнь необходимостью сохранить те общежительные союзы..., развитие которых возможно только под условием признания общественной солидарности... Требования общественной солидарности были причиной того, что право возникло еще до государства в таких общежительных союзах, какими является род... соединение родов в племя или соединение племени в еще более сложную организацию, и для государства право, ранее его возникшее, является несомненно обязательным» (*Ковалевский М. М. Общее учение о государстве. СПб., 1909. С. 40*).

Оригинальность точки зрения Ковалевского на право и его происхождение состояла в том, что, по его мнению, право существует независимо от государства и выражает требование общественной солидарности. Оно возникает как договорные начала солидарности еще в догосударственный период для сохранения и укрепления рода, племени, союза племен. Он пишет: «Вековая эволюция принципа солидарности показывает расширение замирения в среде, в которой начало соперничества сменяется проявлением солидарности. Оно требует от людей не отказа от свободы самоопределения и от тех субъективных прав, которые вытекают из признания за ним этой свободы. Для нее необходимо только, чтобы свобода самоопределения одной личности не мешала свободе самоопределения других. Вот почему с каждым субъектом права связывается и понятие об обязанностях» (*Ковалевский М. М. Общее конституционное право. СПб., 1908. С. 104*).

Равенство и свобода граждан означают отсутствие каких-либо сословных, религиозных и прочих ограничений. А границы их свобод лежат в необходимости соблюдать ими возлагаемые государством и конституцией общегражданские обязанности.

Эволюцию государственности Ковалевский связывал с развитием народного представительства, конституционализма. Государство должно развивать конституционное право, под которым он понимает «такой государственный порядок, при котором к осуществлению верховной власти призываются вместе с наследственным или избираемым правителем и представители отдельных слоев населения, а то и всего народа» (Там же. С. 7).

Конституционное право содержит три обязательных элемента – разделение власти, начало народоправства и систему представительства. Важным элементом правового государства является всеобщее избирательное право, которое «должно быть организовано таким образом, чтобы избранный парламент действительно представлял не индивидов, а партии и избирательные группы» (Там же. С. 10).

Именно партии выступают, в его представлении, связующим звеном между гражданским обществом и органами государственной власти, обеспечивая тем самым высокий уровень политической и правовой культуры граждан.

Понятие «прогресс» Ковалевский заменяет понятием «эволюция», считая, что прогресс предполагает усовершенствование, изменение к лучшему, тогда как эволюция говорит о всяком изменении. Применяя историко-сравнительный метод, идеи органицизма и плюрализма, он утверждает, что существуют специфические для каждого народа исторические формы бытия, замены одних форм человеческого общения другими. В частности, он замечает: «Задача сравнительного метода в том смысле, в каком мы понимаем его, сводится к тому, чтобы, выделив в особую группу сходные у разных народов на схожих ступенях их развития обычаи и учреждения, дать тем самым критерий для построения истории прогрессивного развития форм общежития и их внешнего выражения в праве» (*Ковалевский М. М. Историко-сравнительный метод в юриспруденции и приемы изучения истории права. М., 1880. С. 19*).

Идея общественного прогресса Ковалевского, в том числе и в правовых отношениях, оптимистична. Он связывает прогресс с вертикальным и горизонтальным взаимодействием причинно-следственных связей элементов общества, главными из которых являются уровень развития знаний в обществе, экономика и гармоничное развитие «солидарных» классов и социальных групп.

СОЧ.: От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму: В 3 т. М., 1906; Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939; Сочинения: В 2 т. СПб., 1997.

ЛИТ.: *Сафронов Б. Г.* М. М. Ковалевский как социолог. М., 1960; *Куприц Н. Я.* Ковалевский М. М. М., 1978; М. М. Ковалевский в истории русской социологии и общественной мысли. СПб., 1996.

КОЗЕЛЬСКИЙ Яков Павлович

Яков Павлович Козельский родился в 1728 г. в местечке Келеберда на Украине в семье сотника Полтавского полка. Учился в семинарии при Киевской духовной академии, где «постиг основы латыни». После окончания в ней курса риторики в 1750 г. Козельский поступил в гимназию при Академии наук в Петербурге. За два года, пройдя весь курс гимназии, он был переведен в разряд студентов академического университета, где проучился пять лет, получив солидную подготовку по естественным наукам и философии, которую читал вольфианец профессор Браун. Можно предполагать, что слушал он и Ломоносова, который в эти годы в университете читал лекции по экспериментальной физике.

С 1757 по 1766 г. Козельский находился на военной службе: был гренадером Преображенского полка, преподавал математику в Артиллерийской школе, где в 1764 г. получил звание инженер-капитана. Там же он издал две учебные книги «Арифметические предложения» и «Механические предложения». Отличное знание латинского, немецкого и французского языков позволили ему выступить переводчиком нескольких книг: «История славных государей и великих генералов с рассуждениями о их поступках и делах» (СПб., 1765); «История датская» Голберта (СПб., 1765–1766); «Государь и министр» Ю. Мозера (СПб., 1766); «История о переменах, происходивших в Швеции» аббата Верто (СПб., 1764–1765).

С 1766 г. Козельский в чине надворного советника работает секретарем в Сенате и готовит главную свою философскую книгу – «Философические предложения», которую издает в 1768 г. Через два года по предложению «Собрания, старающегося о переводе иностранных книг» Козельский переводит и издает два тома переводов из знаменитой французской «Энциклопедии» Дидро – «Статьи о философии и частях ее из Энциклопедии» и «Статьи о нравоучительной философии и частях ее из Энциклопедии».

В 1770–1778 гг. Козельский работает в Малороссийской коллегии в г. Глухове. После отставки он поселяется там же, на Украине, в принадлежащем ему селе Крутой берег, где пишет свою вторую философскую книгу «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (СПб., 1788), имевшую характер компилятивного энциклопедического справочника по различным естественным наукам.

В 1788 г. Козельский вновь возвращается в Петербург. Его имя значится среди сотрудников Комиссии для составления проекта нового уложения, инспекторов гимназии для чужестранных единоверцев. Скончался Я. П. Козельский предположительно в 1794 г. С его именем связаны два обстоятельства, требующих разъяснения. У него был старший брат-тезка, депутат, участник Уложенной комиссии 1767 г., которого до сих пор принимают за Козельского – писателя и переводчика. Второе обстоятельство связано с изданием в 1788 г. Козельским книги «Рассуждения двух индийцев». Параллельно была издана книга «Китайский философ, или Ученые разговоры двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании»,

написанное без имени автора «иждевлением» известного русского врача Н. М. Максимовича-Абодика. При этом указывалось, что книга – это переложение «на российский язык». Сейчас доказано, что оба издания принадлежат Я. П. Козельскому (См.: *Коган Ю. Я.* Провосветитель XVIII века Я. П. Козельский. М., 1958. С. 66–69).

Приступая к изложению своих философских представлений, Козельский определяется с их источниками: «Я рассуждения мои почерп отчасти из источников природы, а отчасти у ее фаворитов, а у тех писателей, которые силятся вотще подвергнуть своим законам природу, мало заимствовал» (*Козельский Я. П.* Философические предложения // *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века.* М., 1952. Т. 1. С. 418). Среди «фаворитов» он называет Руссо, Монтескье, Гельвеция и Шефтсбери, а среди вольфианцев Готшеда и Баумейстера. Философия, в его представлении, – это «наука испытания причин истинам» (Там же. С. 427). И еще: «Философия... содержит в себе все науки, но, как многие из тех наук сами собою очень пространны, и для того и преподаются особо и вне философии, для которой оставлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих» (Там же. С. 428). А поскольку истина может быть «как вещь, так и дело», философию Козельский разделяет на теоретическую и практическую: «Та часть философии, которая способствует исправлению нашего разума в познании истин, служащих к познанию добронравия, называется теоретическая, а та часть философии, в которой преподаются правила, по которым человек дела свои и поступки располагать должен, называется практическая, или нравоучительная» (Там же). В теоретическую философию Козельский включает логику и метафизику, которая, в свою очередь, включает «онтологию, то есть знания вещей вообще, и психологию, то есть науку о духе или о душе» (Там же. С. 446). А практическая («нравоучительская») философия состоит из юриспруденции и политики. Обе части не обособлены друг от друга, их связывает человек, часть природы, разновидность «природы вещей» и как самостоятельное, общественное существо. «Дела Божии» философы не рассматривают. Об этом Козельский пишет так: «Философы рассуждают о свойствах и делах божиих, а мне думается, что это они предпринимают излишнее и не сходное с силами их разума дело» (Там же. С. 417).

Как сторонник четких определений, Козельский понятийный аппарат философии выстраивает почти лапидарно. Так, предмет онтологии – вещь и ее принадлежности, а «вещь называется то, что есть возможное» (Там же. С. 447), что существует, шире – может быть. Бытие же («существо вещи») – это состояние (*existentia*), способность к действию или страданию. А «действие вещи есть перемена состояния ее, которой причина находится в самой переменной вещи... Страдание вещи есть перемена состояния ее, которой причина находится вне переменной вещи...» (Там же). Вещи отличаются друг от друга по их «существо»: «свойства вещи от существа ее отделиться не могут, что они суть необходимые, вечные, непременные и незаимствуемые, а случайности вещи от существа ее отделиться могут» (Там же. С. 448). Вещество Козельский определяет как материю или состав, т. е. то, из чего состоит «вещь». Ей принадлежит пространство, время, причина (Там же. С. 450).

Проблемам познания Козельский посвящает вторую главу «Логики» – «Об употреблении сил человеческой души к познанию истины». Цель познания – истина. Она бывает тройкая: естественная (натуральная), нравоучительная и логическая. «Истина натуральная есть та, когда какая вещь имеет в себе то, что к существованию ее требуется... Ежели мы говорим то, что думаем, то это будет нравоучительная истина, а когда мы какую вещь так себе в мыслях представляем, какова она есть в своей натуре, то это будет логическая истина» (Там же. С. 440). Козельский – сенсуалист, поскольку «все познание человеческое начинается от чувств» (Там же. С. 446). Познание истины достигается двумя способами – или через опыт, или через умствование или доказательство, причем «одни истины познаем мы чувствами, другие – рассуждениями, а иные, как, например, математические, – многими умствованиями» (Там же. С. 443). Познание он делит на «нижнее», общее человеку и животным; ему «принадлежат способности чувствования, воображения и памяти», и «вышнее», которое принадлежит человеку и дает «явственное» представление истины; ему принадлежит воображение, разум и ум. При этом «ум от разума отличается, как слово уметь от слова разуметь, то есть когда кто умеет какое дело, то это будет большая степень его знания, нежели как когда он только разумеет» (Там же. С. 462).

Вторую половину «Философических предложений» Козельский посвящает «философии нравоучительной», которую определяет как «науку искания благополучия». Ее он разделяет на юриспруденцию и политику. В юриспруденции философ выступает сторонником естественного права и договорного происхождения государства. Право понимается им как единство морально-правовых норм, оно ориентировано на достижение добра. Источником права является Бог, который организовал ее деление на право божественное, естественное, всемирное и гражданское (Там же. С. 467–468). Все эти права определяют отношения зависимости человека в различных обстоятельствах его жизни, выраженные в форме законов как ненаписанных (законы естественного права), так и общественных (законы, регулирующие общественные отношения). Последние зависят от людей, пишутся людьми и, как правило, для защиты имущих классов.

В состав «философии нравоучительной» входит и политика, которая, по определению Козельского, «есть наука производить праведные намерения самыми способнейшими и праведными средствами в действо» (Там же. С. 503). Она бывает частной, как искусство добродетельно относиться к другим людям, и начальственной, как управление «начальствующими особами» своими подчиненными так, чтобы они их любили и почитали. Начальственная политика заботится о внутреннем и внешнем благополучии общества, ею определяются формы правления государства. Таких форм четыре: демократическая, в которой сам народ устанавливает законы общежития; аристократическая, в которой обществом управляет сенат; деспотическая, в которой народом управляет один человек по своей воле; монархическая, в которой управляет царь, руководствуясь законами. Козельский неявно предпочтению отдает республиканской форме государственного устройства. «В республиканском правлении общая польза есть основание всех человеческих добродетелей и законодательства», – утверждает он (Там же. С. 528). А к монархическому правлению у него двойственное отношение. Хотя оно основано на неравенстве людей и в нем «не можно быть добродетельным людям», у него есть перспективы достойного развития. Для этого наряду с функционированием «справедливых законов» необходимо организовать такое воспита-

ние людей, которое ориентировало бы на должное соответствие их труда и его пользы для общества. Но при этом для всех людей труд должен быть «уравненный». Он пишет: «...хотя я и советую иметь трудолюбие, но не чрезвычайное, которое может укоротить жизнь человеку. Мне думается, что для труда человека довольно восьми часов в сутки, другие восемь часов может он употребить на одеянье, кушанье и забаву, а третьи восемь часов на сон» (Там же. С. 536–537). Для своего времени эти и подобные заявления русского просветителя имели как минимум антикрепостническую направленность.

СОЧ.: Философические предложения; Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1.

ЛИТ.: *Коган Ю. Я.* Просветитель XVIII в. Я. П. Козельский. М., 1958.



КОЗЛОВ **Алексей Александрович**

Алексей Александрович Козлов, незаконнорожденный сын помещика И. А. Пушкина из рода Пушкиных и крепостной крестьянки, родился в Москве 13 января 1831 г. После окончания в 1850 г. Первой московской гимназии он поступил вольнослушателем на математический факультет Московского университета, но уже через год перешел на филологический факультет. В студенческие годы сильное влияние на Козлова оказали славянофилы, особенно А. С. Хомяков, философия Фейербаха и социалистические идеи Фурье, а под

руководством профессора Бабста он написал выпускную работу о ренте по теории Риккардо. Окончив в 1854 г. университет, Козлов начал работать преподавателем русской словесности в школе межевых топографов. Школьное начальство узнало, что на уроках он излагал социалистические идеи, и в 1861 г. ему пришлось оставить преподавательскую деятельность. Его приверженность социалистическим идеям не остались без внимания полиции. В 1862 г. Козлова арестовали по «делу о сношении с лондонскими пропагандистами» Герценым и Огаревым, но вскоре отпустили. А в 1866 г. его вновь арестовали после покушения Каракозова и обвинили в создании революционной организации. После полугодового тюремного заключения Козлов был отпущен, поскольку сумел доказать свою непричастность к революционной деятельности.

С 1870 по 1875 г. Козлов жил с семьей в своей деревне, занимаясь сельским хозяйством. Именно в это время он, прочитав все сочинения Шопенгауэра, увлекся философией, связав всю последующую жизнь с ней. После Шопенгауэра он проштудировал труды Э. Гартмана, частично перевел их и написал двухтомную монографию «Философия бессознательного Эд. Гартмана» (1873–1875). «В этом отношении ему оказывал некоторое содействие сам Гартман, с которым он вошел в переписку по поводу издания изложения и перевода его философии; в свою очередь, Козлов сообщал Гартману о всех выдающихся философских работах в России» (*Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 62*).

После публикации книги о Гартмане и двух статей – о магистерской диссертации В. С. Соловьева и «Исторических письмах» П. Л. Лаврова – имя Козлова стало известно в философских кругах России, и когда С. С. Гогоцкому понадобился помощник для чтения лекций в Киевском университете, его пригласили занять должность приват-доцента. В 1880 г. Козлов защищает в Киеве магистерскую диссертацию «Метод и направление философии Платона», а через четыре года уже в Петербургском университете докторскую «Генезис теории пространства и времени у Канта», что дало ему должность экстраординарного, а через два года – ординарного профессора.

За годы работы в университете Козлов зарекомендовал себя не только как историк русской философии (работы о Н. Гроде и осо-

бенно о Толстом, составившие книгу «Религия гр. Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви»), но и европейской – классической и современной ему (работы о Тейхмюллере, Лотце, Фехнере, Либмане, Когене и др.); он был первым, кто изложил философскую систему Дюринга в книге «Философия действительности, изложение системы Дюринга» (Киев, 1878). В 1885 г. Козлов в течение года издавал первый в России философский журнал «Философский трехмесячник», который наполнил своими статьями. В этом же году инсульт прекратил преподавательскую деятельность Козлова, ему стало трудно двигаться, говорить. В 1887 г. он вышел в отставку, продолжая печатать статьи в «Вопросах философии и психологии» и собственных сборниках «Свое дело». Переехав в 1891 г. в Петербург, Козлов некоторое время читал private лекции по истории философии, на которых присутствовал профессор анатомии П. Ф. Лесгафт. Скончался он 27 февраля 1901 г.

Козлов в историю русской философии вошел как первый лейбнианец, создатель собственной философской концепции панпсихизма. Начав свой путь в философии с тщательного изучения исторических феноменов ее развития, он до конца жизни оставался пропагандистом философского наследия предшественников. В своей докторской диссертации он писал: «Нам нужно добросовестно и серьезно изучать великих философов..., различать их истину и заблуждение и, насколько то возможно, все-таки под их контролем и руководством выработать сообща соответствующую настоящей фазе общего развития человечества удовлетворительную философскую систему» (*Козлов А. А.* Генезис теории пространства и времени у Канта. Киев, 1884. С. 264). Формируя собственные философские представления, Козлов так и поступил. Отвергнув философские конструкции позитивизма и три (научный, традиционный и экономический) типа материализма, он обратился к философии Шопенгауэра, Канта и Лейбница, взяв лучшее из их систем, хотя и критически их осмыслив. Говоря о философских истоках своего панпсихизма, он вспоминал: «Что касается до меня лично, то прежде чем примкнуть к панпсихизму, я работал в направлении кантово-шопенгауэровского идеализма; к панпсихизму же обратило меня в 80-х годах усердное изучение Лейбница и затем окончательное знакомство с сочинениями Тейхмюллера» (*Козлов А. А.* Свое слово. СПб., 1898. № 5. С. 160).

Отталкиваясь от идей Тейхмюллера Козлов строит свое учение о бытии. Для него внешний объективный мир состоит из данных человеческого опыта, который полностью выводится из состояний сознания. Существуют три типа (феномена) сознания. Первый (простейший, низший) – его чувственная сторона: ощущения, эмоции, переживания. Второй – сознание нашей деятельности в определенное время: содержание деятельности или объект безвременен, а сама деятельность фиксируется во времени. Третий – сознание нашего «я» или нашей индивидуальной субстанции. Этот третий тип сознания нашего «я» объединяет два первых: сознание «я», таким образом, есть не только состояние сознания, о котором свидетельствует непосредственный опыт и наш язык, но и нечто, постулируемое мыслью, понимаемой как необходимое звено нашей жизни.

Три типа сознания определяют три типа бытия. Первый связан с простейшим сознанием как содержанием деятельности «я» и определяет бытие как объективность, безотносительную к пространству и времени. Оно может быть как реальное, так и идеальное. Вторым, связанным с деятельностями, определяет бытие как данность нашей деятельности во времени. Третий тип бытия, объединяющий первые два, задается единством всех деятельностей от единого источника, который понимается Козловым как бытие «я» самого по себе: «Понимание бытия в целом в сущности *совпадает* с понятием его третьей стороны и может быть выражено следующим образом. Бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу» (Козлов А. А. Свое слово. Киев, 1889. № 2. С. 53).

Духовная субстанция индивида не обладает свойством всеобщности, ей присуща лишь деятельность и содержание ее в самосознании. Она непространственна и безвременна, неделима и неизменна. Духовных субстанций множество, но все они связаны между собой и эту связь определяет высшая субстанция – Бог. Он объединяет «в себе и собою все существующее в гармонический и вечный миропорядок» (Козлов А. А. Свое слово. Киев, 1888. № 1. С. 80). Кроме «определенного бытия» (материи, пространства, времени, причинности) существует «нечто трансцендентное», обеспечивающее единство всех индивидуальных субстанций. Оно

вместе с тем «ничто», то есть непознаваемо, категориально неопределяемо. Такое понимание мира, по Козлову, есть «монистический плюрализм» (Козлов А. А. Свое слово. СПб., 1898. № 5. С. 131).

Познание, считает он, начинается с внутреннего опыта, то есть осознания бытия духовной субстанции, содержания ее деятельности. Самосознание – единственный источник познания субстанционального бытия, т. е. все познаваемое находится в пределах сознания. Только с одной оговоркой: в сознании мы нечто переживаем непосредственно, а в знании – опосредованно.

Процесс познания изучают науки о человеческом духе – психология, которая исследует психическую деятельность субъекта, логика, исследующая мышление, и философия, которая, опираясь на них, как «наука об общих принципах и формах деятельности самого познающего духа.., необходима, чтобы ясно понимать приложение этих общих принципов и форм ко всем частным актам и продуктам деятельности того же духа, иначе говоря, ко всем частным наукам» (Козлов А. А. Свое слово. СПб., 1890. № 4. С. 113).

Знание о внешнем мире символично, поскольку «все наши познания не только о других, но даже и о себе суть не более, как значки, т. е. нечто не реальное, а умомыслимое, реальное же каждый носит только в себе, т. е. не в своем знании, которое реально и никаким знаком не может быть выражено, так как оно непосредственно сознается» (Козлов А. А. Свое слово. СПб., 1898. № 5. С. 69). Символичны и пространство, и время, они выражают всю сложность подлинного бытия, находящегося в динамичном развитии. «Так, в пространстве мы можем видеть символ того, что реальная субстанция существует не изолированно, но в одной охватывающей всех их связи. Время может служить для нас символом того, что единая связь между субстанциями, символизированная пространством, не есть *неподвижная тождественность*, нечто вроде сетки или метка, содержимое которого мертвенно хранится в нем, но что оставаясь единою, эта связь тем не менее постоянно *изменяется* в порядке и распределении этого содержимого, т. е. что неизменные сами по себе субстанции *живоподвижны* в своих акциденциях» (Там же. С. 31).

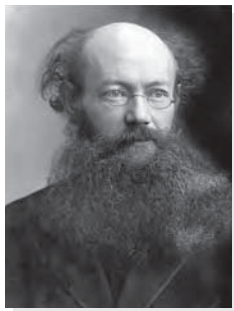
В непосредственном сознании как первом акте познания различия между истиной и ложью нет, поскольку фиксируется лишь наличное бытие. Различение возникает только в знании, когда

к познанию подключается разум, «он же осознает и методы своей деятельности и имеет возможность отличить правильный метод от ошибочного; словом, без разума и без мышления мы не имели бы науки, хотя могли бы иметь вообще сознание» (*Козлов А. А. Свое слово. Киев, 1889. № 2. С. 65*).

Несмотря на собственное утверждение того, что определенные области трансцендентного непознаваемы, Козлов верил в возможности познавательной активности человеческого сознания. Он считал, что «путь нашего совершенствования заключается в том, чтобы постепенно переходить к большей ширине актов сознания и таким образом постепенно охватывать в нем все большую и большую долю нашей реальной связи с миром» (*Козлов А. А. Свое слово. СПб., 1898. № 5. С. 11*).

СОЧ.: *Философские этюды. СПб., 1876; Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.*

ЛИТ.: *Лосский Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 58; Аскольдов С. А. А. А. Козлов. СПб., 1997.*



КРОПОТКИН Петр Алексеевич

Русский ученый и революционер-анархист князь П. А. Кропоткин был известен во всех европейских странах. Б. Шоу назвал его «одним из святых столетия».

Петр Алексеевич Кропоткин происходил из древнего рода Рюриковичей. Родился он 27 ноября 1842 г. в Москве. Получив прекрасное домашнее воспитание и проучившись два года в Первой московской гимназии, Кропоткин был зачислен в 1850 г. кандида-

том в Пажежский корпус, куда поступил в 1857 г. Во время обучения в нем самостоятельно изучал историю, философию, социологию, естественные науки, читал лондонские издания Герцена. К этому периоду относятся его первые литературные опыты – стихи, рассказы, повести, переводы. Их он помещал в издаваемом им рукописном журнале «Отголоски из корпуса». Когда в 1861 г. Кропоткин закончил Пажежский корпус, его назначили как самого лучшего выпускника камер-пажом царя, но он отказался от должности и отправился в Амурское казачье войско, где с 1862 по 1863 гг. служил чиновником особых поручений при губернаторе Забайкальской области, а с 1863 г. – при генерал-губернаторе Восточной Сибири.

В Сибири и на Дальнем Востоке Кропоткин совершил ряд географических и геологических экспедиций, о которых публикует отчеты в столичных газетах и журналах. В Сибири пришло убеждение в том, что «эпоха реформ» Александра II не принесла желаемых результатов: «За последние годы все чаще приходится слышать, что Александр II совершил ошибку, вызвал так много ожиданий, которые потом не мог удовлетворить... Александр II сделал худшее. Он не только возбудил надежды. Уступив на время течению, он побудил по России людей засесть за строительную работу; он побудил их выйти из области надежд и призраков и дал им возможность, так сказать, осязать, почти осуществить назревшие реформы... И, когда они отлили свои идеалы в форму готовых законов, требовавших лишь подписи императора, чтоб стать действительностью, он отказался их подписать... Из одного страха перед словом “реформы” учреждения, осужденные всеми, признанные всеми за гнилые пережитки старого, были оставлены в нетронutom виде» (*Кропоткин П. А. Записки революционера. М., 1990. С. 171–172*).

Весной 1867 г. П. А. Кропоткин покинул Сибирь. О значении сибирского периода в своей жизни он позже писал: «Годы, которые я провел в Сибири, научили меня многому, чему я вряд ли мог научиться в другом месте. Я быстро понял, что для народа решительно невозможно сделать ничего полезного при помощи административной машины... С этой иллюзией я распростился навсегда.

Затем я стал понимать не только людей и человеческий характер, но также скрытые пружины общественной жизни. Я ясно осознал созидательную работу неведомых масс, о которой редко упо-

минается в книгах, и понял значение этой постройительной работы в росте общества... В Сибири я утратил всякую веру в государственную дисциплину: я был подготовлен к тому, чтобы сделаться анархистом» (Там же. С. 197–198).

В столице П. А. Кропоткин поступает на первый курс математического отделения естественного факультета Петербургского университета и одновременно на работу в статистический комитет Министерства внутренних дел. В это время он занимается также переводческой деятельностью, издает переводы книг «Философия геологии» Д. Пейджа и «Основы биологии» Г. Спенсера. В 1868 г. Кропоткина избирают секретарем отделения географии Русского географического общества. Занятия в университете пришлось прекратить. Работа в географическом обществе позволила Кропоткину осуществить несколько путешествий в северные районы России.

Весной 1872 г. П. А. Кропоткин совершил поездку в Бельгию и Швейцарию, где познакомился с рабочим движением Западной Европы, с работой Юрской федерации Интернационала, с приверженцами анархического коммунизма бакунинского толка. В Швейцарии он примкнул к группе П. Л. Лаврова, сотрудничал в его газете «Вперед!» и одновременно занимался научной работой.

Вернувшись в Петербург «с определенными социалистическими взглядами», Кропоткин становится членом, а затем и идеологом кружка «чайковцев», пишет в ноябре 1873 г. программные документы кружка «Программу революционной пропаганды» и «Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя?», в которых излагает своеобразную модель анархосоциалистической организации общества. Кропоткин говорит об общем пользовании землей и ее недрами, заводами и фабриками, о распределении материальных благ (*Кропоткин П. А. Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя? // Былое. М., 1922. № 7. С. 6–38*).

В кружке «чайковцев» Кропоткин под именем Бородина ведет пропаганду среди рабочих, совместно со Львом Тихомировым пишет агитационные брошюры для народа: «Где лучше? Сказка о четырех братьях и об их приключениях» и «Емельян Иванович Пугачев, или Бунт 1773 года».

В 1874 г. П. А. Кропоткина арестовали и поместили в 52-ю камеру Трубецкого бастиона Петропавловской крепости, где он

провел два года. Весной 1876 г. он совершил дерзкий побег из Николаевского военного госпиталя, перебрался за границу, где провел свыше 40 лет. До января 1877 г. Кропоткин живет в Лондоне, сотрудничает в научно-популярном журнале «Nature», а затем переезжает в Швейцарию. Здесь он с февраля 1879 г. издает газету «Le Révolte» («Бунтовщик»), тираж которой постепенно достигает двух тысяч экземпляров. Пропагандистская деятельность Кропоткина не осталась незамеченной в России. После убийства Александра II была создана «Священная дружина», которая вынесла Кропоткину смертный приговор.

По настоянию царского правительства его изгоняют из Швейцарии. С осени 1882 г. Кропоткин живет во Франции, где его 21 декабря этого же года арестовывают вместе с группой анархистов и по обвинению в принадлежности к Интернационалу, который к этому времени уже прекратил свое существование, приговаривают к 5 годам тюремного заключения и штрафу в две тысячи франков. В тюрьме Кропоткин много работает, пишет научные статьи для Британской энциклопедии и английского журнала «Девятнадцатый век», а главное – читает лекции по основам математики, астрономии, географии, физике, биологии в своеобразном народном университете, созданном им для заключенных.

В защиту Кропоткина выступили известные английские и французские ученые и писатели – В. Гюго, Э. Реклю, К. Фламмарин, Г. Спенсер, его судьба обсуждалась во французском парламенте. Под давлением общественности французский премьер-министр вынужден был в середине 1886 г. освободить его из тюрьмы, правда, с запрещением жить во Франции. До отъезда в Англию Кропоткин в Париже выступил с публичной лекцией (на ней присутствовало несколько тысяч человек) «Анархизм и его место в социалистической эволюции».

В Англии Кропоткин с семьей сначала живет в Лондоне, а затем, с 1907 по 1917 гг., в Брайтоне. Много пишет, публикуя одну за другой свои книги. Первой была книга «В русских и французских тюрьмах», в которой он подверг уничтожающей критике принципы буржуазного законодательства. Следующими книгами были «Завоевание хлеба», «Поля, фабрики, мастерские», «Террор в России», «Современная наука и анархия». Многие из этих книг изданы на европейских языках;

на русском они увидели свет уже в XX в. Кроме того, Кропоткин издает газету «Freedom» («Свобода»). В трех изданиях Британской энциклопедии он публикует около двухсот статей о России и Сибири.

В конце XIX в. П. А. Кропоткин становится признанным теоретиком международного анархизма, его анархо-коммунистического направления. О его популярности в России и Европе говорят адреса и приветствия, полученные Кропоткиным в дни его семидесятилетия. В адресе, полученном из Москвы, говорилось: «Глубокопочтимый Петр Алексеевич! Мы твердо верим, что русский народ сохранил свое особое место в Вашем сердце... Привет из сердца Вашей многострадальной Родины, от жителей родной Вам Москвы, объединенных общим чувством преклонения перед Вами, встретит живой и глубокий отклик в Вашей душе» (цит. по: *Маркин В. А.* Петр Кропоткин. Иркутск, 1992. С. 227). Послание подписали 738 человек, среди которых представители русской науки и культуры: Станиславский, Короленко, Андрей Белый, Собинов, Глиэр и другие. Адрес, который подписали 92 человека, прислали русские политэмигранты, живущие в Англии. Число подписей под «Адресом от друзей Великобритании и Ирландии» едва уместилось на 70 листах.

В Россию П. А. Кропоткин вернулся в июне 1917 г. Отклонив предложение А. Ф. Керенского, он, однако, принял участие в августовском Государственном совещании, на котором высказался за продолжение войны с Германией и установление в России федеративной республики. С августа 1917 г. П. А. Кропоткин живет в Москве, в доме философа Е. Н. Трубецкого, а с мая 1918 г. – в Дмитрове, где занимается изданием своих книг. Только в 1917–1918 гг. во многих городах России вышло более 90 наименований его книг и брошюр.

После покушения на Ленина в России начался «красный террор». Резко осуждая его, Кропоткин в сентябре 1918 г. пишет Ленину письмо и просит о встрече. Такая встреча состоялась в доме Бонч-Бруевича, но взаимного удовлетворения, вероятно, не принесла. Кропоткин, по крайней мере, отказался издавать в большевистском издательстве свою книгу о Великой французской революции.

В последние годы жизни к Кропоткину неоднократно приезжали иностранные делегации, некоторые с предложением эмигрировать. Такие предложения он отклонял, заявив, к примеру,

делегации Шведской младосоциалистической партии: «Покинуть Россию в тот момент, когда она ищет один из лучших путей к осуществлению социалистического идеала, которому половина века вдохновлялись лучшие представители передовой мысли Европы, – это мне представляется невозможным» (Там же. С. 265). До конца дней своих Кропоткин боролся против репрессий, проводимых большевиками. В ноябре 1920 г. он пишет еще одно письмо Ленину, которое заканчивает словами: «Со всеми крупными недостатками – я, как Вы знаете, хорошо вижу их – Октябрьская революция произвела громадный сдвиг... Зачем же толкать революцию на путь, который вовсе не свойственен социализму и коммунизму, а представляет пережитки старого строя и старых безобразий неограниченной, всепожирающей власти» (*Бонч-Бруевич В. Д.* Воспоминания о Ленине. М., 1969. С. 445–446).

Скончался П. А. Кропоткин 8 февраля 1921 г. Гроб с его телом был установлен в Колонном зале Дома труда (Дома советов). Дочь Кропоткина Александра Петровна написала Ленину письмо с просьбой освободить группу анархистов на день похорон. Эта просьба была выполнена, и 13 февраля, когда состоялись похороны Кропоткина, его провожали анархисты, вернувшиеся потом в Бутырскую тюрьму. Похоронен Кропоткин на Новодевичьем кладбище. Обелиск на его могиле имеет надпись: «Географ, путешественник по Сибири и Дальнему Востоку».

В историю русской общественной мысли П. А. Кропоткин вошел не только как ученый-географ, виднейший теоретик анархизма, но и как историк, философ, социолог и этик, что подтверждается такими значительными его работами, как «Современная наука и анархия», «Анархия, ее философия и идеал», «Взаимная помощь, как фактор эволюции», «Хлеб и воля», «Этика», «Записки революционера». Уже в начале своей научной карьеры он рано пришел к убеждению о необходимости изменения общественного строя, считая, что наука и образование для этого недостаточны – они должны быть соединены с революционной деятельностью. Из науки Кропоткин внес в революционную практику потребность ясности поставленных задач, ненависть к пустословию политиканства и обману. Поэтому к двум составляющим – науке и революции – он присоединил третий элемент – нравственность, образовав тем

самым своеобразную триаду: «наука-революция-нравственность». От триады В. С. Соловьева «истина-добро-красота» она отличалась новым элементом – «революция». По мнению Кропоткина, исход революции будет зависеть не столько от ружей и пушек, сколько от творческой силы, применяемой революционерами к переустройству общества на новых началах. А исход революционного действия будет зависеть от созидательных сил и от «нравственно-го влияния» стоящих перед революционерами целей.

Свою теорию анархизма Кропоткин строил на единстве исторического, социологического и естественнонаучного подходов. В конечном итоге эта методологическая установка привела его к созданию «синтетической философии». Считая себя ученым-естествоиспытателем и материалистом, Кропоткин тяготел к материализму, полагая, что естественные науки должны стать методом философского знания. В частности, говоря о мировоззренческих основаниях анархизма, он писал: «Анархия есть мирозерцание, основанное на механическом понимании явлений, охватывающее всю природу, включая сюда и жизнь человеческих обществ. Ее метод исследования – метод естественных наук; этим методом должно быть проверено каждое научное положение. Ее тенденция – основать синтетическую философию, т. е. философию, которая охватывала бы все явления природы, включая сюда и жизнь человеческих обществ, и их экономические, политические и нравственные вопросы» (*Кропоткин П. А. Современная наука и анархия*. Пг.; М., 1920. С. 41). У истоков такой синтетической философии стояли, по его мнению, французские материалисты, которые «пытались построить синтетическую философию вселенной – сводку всего того, что существенно в наших знаниях о природе и человеке: о планетах и звездах, о физических и химических силах (или, скорее, физических и химических движениях молекул), о явлениях растительной и животной жизни, о психологии, о жизни человеческих обществ, развитии их идей, их нравственных идеалов – одним словом, картину природы, как это пытался сделать Гольбах, начиная с какого-нибудь падающего камня и кончая мечтою поэта и все это в плане чисто материальных явлений» (Там же. С. 23).

В теории познания Кропоткин придерживается материалистической точки зрения, утверждая, во-первых, познаваемость мира, во-вторых, необходимость единства эмпирической и рациональной

составляющих познавательного процесса. Он критикует агностицизм, путаясь в понятиях «неизвестное» и «непознанное» и заявляя, «что дальше известного предела находится не неизвестное, которое может быть узнано через сто лет, а непознаваемое, которое не может быть познано нашим разумом» (Там же. С. 308). То, что мир познаваем, доказывается структурным сходством процессов, происходящих в природе и нашем мозгу, т. е. «в природе нет ничего, что не находит себе эквивалента в нашем мозгу – частичке той же самой природы, состоящей из тех же физических и химических элементов, – ничего, следовательно, что должно навсегда оставаться неизвестным, то есть не может найти своего представления в нашем мозгу» (Там же. С. 309).

Критикуя религиозно-идеалистические, «метафизические» системы Канта, Гегеля, Шеллинга, особенно в области философии права, политической экономии, нравственности, Кропоткин отвергает и их диалектический метод. В работе «Современная наука и анархия» он заявляет: «Мы много слышали за последнее время о диалектическом методе, который рекомендуют нам социал-демократы для выработки социалистического идеала. Мы совершенно не признаем этого метода, который тоже не признается ни одной из естественных наук» (Там же. С. 42–43). Свое ошибочное мнение он «подтверждает» ссылками на механику, физику, астрономию, которые свои открытия сделали, используя лишь индукцию и дедукцию. Эти два метода и должны стать основой познания общественных процессов, основой анархистского мировоззрения, поскольку «анархия представляет собой попытку приложить обобщения, полученные индуктивно-дедуктивным методом естественных наук к оценке человеческих учреждений» (Там же. С. 109).

Приверженность Кропоткина естественным наукам повлияла на его представления о социальной жизни общества и прогрессе. И здесь он ищет естественнонаучное объяснение социальных процессов, полагая, что и в природе, и в обществе действуют одни и те же механические процессы, которые достаточны для объяснения всей природы – органической, умственной, общественной. А раз так, то личная и общественная жизнь человека как части природы должна изучаться все теми же методами естественных наук. И поскольку в природе действует жесткий детерминизм, то он же действует и в общественной жизни.

В основе социальной теории Кропоткина лежит утверждаемый им биосоциологический закон взаимной помощи как основной силы прогресса и животного мира, и человеческого общества. Закон этот утверждает, что в природе и обществе выживают и обеспечивают дальнейшее развитие лишь те формы жизнедеятельности, которые способны организовать свое существование на началах солидарности и взаимопомощи, на основе объединения членов одного определенного вида жизни в борьбе против другого. В специальной работе «Взаимная помощь как фактор эволюции» Кропоткин утверждает, что взаимная помощь – это лучшее оружие в борьбе за существование, которую надо понимать в «широком дарвинском смысле: не как борьбу за прямые средства к существованию, но как борьбу против всех естественных условий, неблагоприятных для вида» (Кропоткин П. А. Взаимная помощь как фактор эволюции. М., 1918. С. 209–210). Именно взаимная помощь ответственна за выживание одних видов, которые ей следуют, и вымирание других, ее отвергающих. Что такое взаимная помощь? Это «инстинкт общительности, который медленно развивался среди животных и людей в течение чрезвычайно долгого периода эволюции, с самых ранних ее стадий и который научил в равной степени животных и людей сознавать ту силу, которую они приобретают, практикуя взаимную помощь и поддержку» (Там же. С. 7). Развиваясь, практика взаимной помощи создавала один за другим институты общественной жизни от родового быта до профсоюзов, демонстрируя тем самым прогрессивное развитие общества.

Препятствием для реализации принципа взаимной помощи и общественной солидарности выступают несоответствующие им формы организации общественной жизни, прежде всего, государство и созданное им законодательство. С их появлением общество начинают раздирать войны, появляются классы, экономическое и социальное неравенство.

Как теоретик анархизма Кропоткин считал государство тормозом социального развития. Оно должно быть в конечном итоге разрушено. Если этого не сделать, «государство раздавит личность и местную жизнь, завладеет всеми областями человеческой деятельности, принесет с собой войны и внутреннюю борьбу за обладание властью, поверхностные революции, лишь сменяющие

тиранов, и как неизбежный конец – смерть!» (*Кропоткин П.* Государство и его историческая роль. Б.м., б. г. С. 64). Идеалом общественного развития Кропоткина является анархический (безгосударственный) коммунизм, дающий экономическую и политическую свободу. Это общество всеобщего равенства, справедливости и солидарности. Анархия, по его мнению, это не вседозволенность и беспорядок, это лишь отсутствие вынужденного подчинения одного человека другому. Это власть самодисциплины, высшей целесообразности. Такое общество находится в постоянно изменчивом равновесии между множеством разнообразных сил и влияний, из которых каждое следует своему пути и которые вместе, именно благодаря этой возможности, свободно проявляются и уравниваются. Это общество «народоправства», самоорганизующееся, саморегулирующееся и самоуправляющееся.

Важнейшей составляющей анархической доктрины Кропоткина является нравственность, выполняющая функцию регуляции человеческих отношений. «Этика» – фундаментальный труд, над которым он работал в последние дни своей жизни.

Исследуя исторические судьбы таких доминант человеческой деятельности, как взаимопомощь, справедливость, равноправие, Кропоткин приходит к выводу, что они, входя в практику человеческой повседневности, становятся элементами нравственности. «Мы легко различаем три основных элемента, три составные части нравственности; сперва – инстинкт общительности, из которого развиваются дальнейшие привычки и нравы; затем понятие о справедливости; и на почве этих развивается третий элемент нравственного – чувство, которое мы называем не совсем правильно самоотвержением или же самопожертвованием, альтруизмом, великодушием, чувство, подтверждаемое разумом, которое составляет, в сущности, именно то, что следовало бы назвать *нравственным чувством*. Из этих трех элементов, совершенно естественно развивающихся во всяком человеческом обществе, складывается нравственность» (*Кропоткин П. А.* Этика. М., 1991. С. 270–271).

Кропоткин вслед за Прудоном отождествляет справедливость с равноправием по древней формуле «Справедливо то, что равно, несправедливо неравное». Справедливость, как и равенство, должна проявляться во всем. Требование справедливости – требование

одновременно и нравственное, и экономическое, и социальное, поскольку предполагает равенство людей во всех областях. Это требование должно быть действенным, т. е. стать правилом жизнедеятельности. Только в этом случае оно превратится в принцип самопожертвования – одним из важнейших принципов анархокоммунизма, того будущего общественного строя, которому всю жизнь посвятил П. А. Кропоткин.

СОЧ.: Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990; Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999; Анархия, ее философии, ее идеи. М., 2004.

ЛИТ.: Сухов А. Д. Кропоткин как философ. М., 2007; Петр Алексеевич Кропоткин. М., 2012; Кассиров А. Г. Петр Алексеевич Кропоткин: политика здравого смысла. Мурманск, 2011.



ЛАВРОВ **Петр Лаврович**

Жизнь и деятельность Петра Лавровича Лаврова вписала яркую страницу в разработку русской общественной мыслью революционной теории. Это был выдающийся мыслитель, ученый, поэт, революционер.

В 1885 г. в связи с отмечавшимся в Париже днем рождения и 25-летием литературной деятельности Петра Лаврова им была написана автобиографическая статья, получившая позже название «Биография-исповедь». Воспроизводим с сокращениями первую ее часть – «Биографические данные», рисующую, на наш взгляд, достаточно верную картину жизни и деятельности русского мыслителя.

«Петр Лаврович Лавров родился в Псковской губернии, Великолуцкого уезда, в селе Мелехове, 2-го (14-го) июня 1823 г. Воспитывался до 1837 г. дома. В 1837 г. поступил в Артиллерийское училище. Произведен в офицеры в 1842 г. и с июля 1844 г. по апрель 1866 г. преподавал математические науки сначала в Артиллерийском училище, потом в Артиллерийской академии, причем ему были переданы курсы высшей математики, прежде читанные академиком Остроградским... В 1852 г. Лавров был приглашен давать статьи по артиллерии и по разным наукам в “Военный энциклопедический словарь”... и помещал статьи в первых томах этого издания (до буквы М)... В постоянную литературную деятельность Лавров вступил лишь... в 1856 г., в малоизвестном журнале “Общезанимательный вестник” статью о классификации наук; писал там и “Письма провинциала” о современных событиях. На него обратили внимание лишь при появлении в 1856 г. в “Библиотеке для чтения”, издававшейся Дружининым, его большой статьи о “Тегелизме”. С тех пор до 1866 г. он помещал много статей в “Библиотеке для чтения”, в “Отечественных записках”..., в “Русском слове”... и в некоторых других изданиях с полной своей подписью и под начальными буквами его имени. Это были большею частью статьи философского содержания или обзоры иностранной литературы. Из этих статей напечатанные в “Отечественных записках” “Очерки вопросов практической философии: Личность” и посвященные “А. Г. и П. П.”, т. е. Герцену и Прудону, были изданы в 1860 г. и особою брошюрою. В ноябре 1860 г. Лавров прочел в пользу Литературного фонда три лекции о современном значении философии, которые были первым публичным словом о философии, произнесенным светским лицом в России вне духовных заведений со времени закрытия кафедр философии Николаем I. Эти лекции, напечатанные в “Отечественных записках”, были также изданы особой брошюрой в 1861 г. В 1862 г. Лавров искал кафедры философии в Петербургском университете, но условия, введенные новым уставом, положили конец этому делу...

При основании “Русского энциклопедического словаря” под редакцией Краевского, в 1861 г., Лаврову была поручена редакция философского отдела, а со второго тома частные редакторы

выбрали его главным редактором “Словаря” взамен Краевского. В “Словаре” помещено много статей его, с подписью и без подписи, по разным предметам, но преимущественно по философским, историческим и историко-религиозным.

В начале 60-х годов Лавров был приглашен в общество “Земля и Воля”, но его участие в этом обществе было так ничтожно, что об этом и говорить не стоит.

После выстрела Каракозова (4(16) апреля 1866 г.), когда Муравьев получил почти диктаторскую власть в Петербурге, там были произведены многочисленные аресты и обыски. Между прочим, был произведен обыск и у Лаврова. Затем он был арестован 25 апреля (7 мая) 1866 г. и предан военному суду в августе того же года... Суд признал его виновным в сочинении четырех стихотворений, в которых “возбуждалось неуважение” к Николаю I и Александру II, в “сочувствии и близости к людям, известным правительству своим преступным направлением” (Чернышевский, Михайлов, Павлов), в произведении в печати “вредных идей” и в некоторых других, более мелких винах... Лавров увольнялся от службы и отсылался на житье в одну из внутренних губерний под надзор полиции. Эта “внутренняя” губерния оказалась Вологодской. После девятимесячного ареста в петербургском ордонансгаузе Лавров был вывезен сначала в Вологду, и немедленно затем в г. Кадников, где для наблюдения за ним, единственным политическим ссыльным в городе, назначено два жандарма.

После трех лет ссылки, 17 (27) февраля 1870 г., Лавров при содействии преданного товарища, Г. А. Лопатина, приехавшего для этого из Петербурга, бежал из Кадникова и 13 (1) марта прибыл в Париж...

Живя в Париже в 1870–1873 гг., Лавров был избран членом парижского Антропологического общества... При основании “Revue d’anthropologie” в 1872 г. Лавров был приглашен известным Брока в состав редакции и участвовал в ней до выезда своего из Парижа. Еще в 1870 г. Лавров близко сошелся с Варленом, который и ввел его в Интернационал – в секцию Ternes – осенью 1870 г. Лавров пробыл в Париже все время первой осады и почти все время Коммуны. В начале мая 1871 г. он поехал в Бельгию, сделал Федеральному бельгийскому совету Интернационала доклад о положении

дел в Париже, призывал Совет к содействию Коммуне, с той же целью поехал в Лондон, чтобы узнать, не может ли Генеральный совет, в силу которого существовало преувеличенное мнение, оказать помощь парижским инсургентам, но увидел невозможность того и другого. При этом он познакомился с Карлом Марксом и с Фр. Энгельсом, с которыми более сблизился в последующие годы. В июле 1871 г. он вернулся в Париж.

В 1872 г. Лавров получил из России предложение редактировать за границей социалистический журнал («Вперед».— *Б.Е.*), для которого была обещана поддержка как социалистической русской молодежи, так и радикальных литераторов.

С 1873 по 1876 г. Лавров посвятил почти все свое время изданию «Вперед», который выходил до конца 1874 г. как неперIODический сборник (I, 1873, Цюрих; II, 1874, Цюрих; III, 1874, Лондон), с начала же 1874 г. до конца 1876 г.— в форме двухнедельной газеты в Лондоне, причем благодаря энергии и серьезному отношению к делу сотрудников Лаврова и товарищей его по типографии ни один из 48 номеров не опоздал выходом...

В мае 1877 г. Лавров опять переехал в Париж... С того же 1877 г. Лавров начал читать у себя на квартире, а потом в зале на rue Pascal для русской молодежи, живущей в Париже, лекции о разных вопросах теоретического социализма и истории мысли. В 1879 г. он произнес у себя на квартире по поводу Коммуны 1871 г. речь, которая в 1880 г. была напечатана в очень распространенной форме особой брошюрой, как первый том «Русской социально-революционной библиотеки». Во втором томе того же издания (1881 г.), заключающего перевод книги Шеффле о социализме, помещен ряд больших критических примечаний Лаврова к этой книге...

В 1881 г. в России основалось общество «Красного креста Народной воли». Желая основать за границей отдел, оно избрало уполномоченными для этого Веру Ивановну Засулич и Лаврова. Публикации в иностранных журналах приглашения к пожертвованию в пользу только что основанного общества послужили поводом к изгнанию Лаврова из пределов Франции. Оно было объявлено ему 10 февраля 1882 г., и 13 февраля он выехал в Лондон... Через три месяца после приезда в Лондон, в мае 1882 г., для Лаврова

оказалось возможным возвращение в Париж, хотя декрет об изгнании из Франции отменен не был...

С декабря 1883 г. до июня 1884 г. Лавров читал в частной квартире для небольшой аудитории большей частью легальный курс «Обзора основных вопросов философии», из которых он успел прочесть только теоретическую часть...» (Лавров П. Л. Философия и социология. М., 1965. Т. 1. С. 617–631).

В 1889 г. Лавров и Плеханов были делегатами международно-го рабочего конгресса в Париже, учредившего II Интернационал. В последние годы мыслитель работает над многотомной историей мысли. Закончить ее он не успел; вышло лишь несколько отдельных работ: «Опыт истории мысли Нового времени» (1888–1894), «Задачи понимания истории» (1899) и «Важнейшие моменты в истории мысли» (1903).

Скончался П. Л. Лавров в Париже 25 января 1900 г.

Свое мировоззрение русский мыслитель характеризует как антропологическое. При этом Лавров высоко оценивает материализм, считая, что он «везде становится союзником разумных стремлений и человеческого достоинства, и потому на него вся живая часть общества смотрит весьма благосклонно. Враги, с которыми он борется, суть враги развития, его победы над идолопоклонниками всех видов – это торжество человеческих начал. Он есть *eglise militante* (воинствующая церковь. – Б. Е.) в современном движении умов» (Там же. С. 24). Но, по мнению русского мыслителя, материализм не может стать философией будущего, поскольку он не смог дать научную картину связи «феноменологии рационально мыслящего духа» и мира «объективных явлений». Кроме того, материализм оказывается крайне несостоятельным в области практических вопросов, которые для материализма совсем недоступны (Там же. С. 622). Идеализм тем более не может быть философией будущего, поскольку «не может справиться со специальными науками», оперирует ненаучными, метафизическими понятиями (Там же).

Для преодоления ограниченности этих «двух главных рационалистических учений» Лавров предлагает свою антропологическую философскую систему, в которой «основной точкой исхода философского построения является человек, проверяющий

себя теоретически и развивающийся в общежитии» (Там же. Т. 2. С. 634). Это дает возможность впервые соединить два противоположных мира – мир реальный (его изучает философия природы) и мир феноменальный (его изучает философия духа). Философия природы «должна объяснить происхождение всех известных явлений вещественного бытия так, чтобы охватить всю беспредельность их во времени, как в прошедшем, так и в будущем..., объяснить происхождение миров из движущейся материи...» (Там же. Т. 1. С. 483). При этом она руководствуется положением, что «человек и его история могут быть мыслимы как необходимые продукты внешних явлений». Философия духа «должна пытаться в категориях мышления найти возможность необходимого построения всех законов реального бытия и в идее человека как реальной личности найти источник построения природы в ее гармонии, вселенной – и ее разнообразии, вещества, пространства и времени – в их отвлеченности» (Там же. Т. 1. С. 483). При этом с необходимостью должно присутствовать «антропологическое положение» – «человек может себя мыслить как источник внешнего мира». Философия природы и философия духа исходят, считает русский мыслитель, из трех антропологических принципов. «Первый принцип ставит человека как *действительную* личность, второй – как *познающую* личность, скептический принцип – как *мыслящую* личность и в мышлении отрицающую познание сущности вещей. Но это отрицание есть лишь требование двойного философского построения. *Философия природы* строит личность как продукт внешнего мира; *философия духа*, наоборот, строит личность, мыслящую себя как источник того же мира» (Там же. С. 484).

Антропологическая философия, включающая в себя философию природы и философию духа, должна быть, по Лаврову, субъективно-объективной философией жизни, борьбы и одновременно философией научной. Он делит философию на две части: теоретическую и практическую. Предмет теоретической философии – проблемы научного знания об объективном мире, проблемы онтологии и гносеологии; предмет практической – проблемы жизни человека, рассматриваемые с субъективных позиций исследователя. Неоднократно заявляя о необходимости союза науки и философии,

он, однако, считал, что философия своего специфически научного знания не создает; она является вторичной по отношению к специальному знанию, объединяет его, вырабатывая «понимание мира в его целом на почве специального знания». Теоретическая философия же требует объективных методов исследования, поэтому она должна быть связана с наукой.

Идеи О. Конта о том, что вне науки нет философии, о позитивистской апологии научного знания, «скептицизме в отношении всякой метафизической теории» (Лавров П. Л. Собр. соч. Пг., 1917. Сер. 1. Вып. 2. С. 157), увлекли Лаврова, привели его к выводу, что «состояние специальных наук должно указывать философской системе важнейшие пункты, которые она должна охватить» (Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 621) и что «научное основание должно предшествовать зданию философии» (Там же. С. 467). Это во-первых. Во-вторых, Лаврову, знатоку и стороннику гегелевской диалектики, был неприемлем метафизический характер позитивизма. Считая, что «истинная философия нашего времени должна *включать* в себя гегелизм» (Там же. С. 505), он одним из центральных и цементирующих составляющих своей философской системы утверждал идею развития («эволюционизм»).

Несмотря на большую увлеченность позитивизмом, русский мыслитель сумел разглядеть его главный недостаток – претензию называться философской системой. Лавров утверждал, что позитивизм – «философия наименее философская, ограничивающаяся наиболее областью эмпиризма и придающая наименее значение объединяющей мысли».

Анализ естественных и общественных наук позволил ему сделать материалистический вывод о том, что «человеческая мысль подготовлялась длинным рядом процессов: физико-химических, органических, психологических, общественных, исторических, создающих и формы тела человека, и формы его сознания, и формы его общественности» (Доленга А. Важнейшие моменты в истории мысли. М., 1903. С. 3).

Однако Лавров отказывается решать основной вопрос философии, считая, что утверждение первичности объективного мира, природы, приведет к отрицанию активности человеческого со-

знания. Он не понял относительности противопоставления материи и сознания, что привело мыслителя к субъективно-идеалистическим, феноменологическим, агностическим утверждениям в духе Канта. Так, он считает, что «сознание представляется нам первым метафизическим началом, которое должно в стройной системе преобладать над прочими, не изгоняя их и не отвергая их важности» (Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 480). «Субъективны разнообразные цели, преследованные личностями и группами личностей в данную эпоху, – пишет мыслитель, – субъективно мирозерцание, по которому оценивались эти разнообразные цели их современниками; субъективна и оценка, приложенная историком к мирозерцаниям данной эпохи» (Там же. Т. 2. С. 41). В этом постулате – основа его субъективного метода в социологии, требующего постоянной критической оценки явлений не только феноменального, но и реального мира, природы, общества, истории, выработки нравственного идеала и следование ему в оценке явлений и практических действиях. Критическая оценка действительности обеспечивает, по мнению Лаврова, поступательно ее развитие. «Вне критики, – пишет он, – нет истины; вне критики нет справедливости, вне критики нет общественной жизни и прогресса..., всякая безусловная, окончательная истина, не допускающая критики, есть абсурд» (Лавров П. Л. Собр. соч. Сер. 3. Вып. 5. С. 81). Носителем критической оценки является личность, которая, таким образом, выступает источником истории, ее орудием: «Личность, действующая на общество на основании научного знания, необходимого нравственного убеждения о справедливейшем, есть источник истории» (Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 1. С. 631).

Общественный прогресс Лавров также связывает с личностью, определяя его в «Исторических письмах» как «развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости» (Там же. Т. 2. С. 54). Развивая далее эту формулировку, он писал об условиях прогресса, к которым относил материальные и гигиенические удобства, выработку личностью критического взгляда на действительность и создание таких общественных условий, которые способствовали бы этому (свобода мысли и слова, об-

разованность). Определил Лавров и цели прогресса, отнеся к ним «обеспеченный труд, при общедоступности удобств жизни», «систематическую науку и справедливый общественный строй», «развитие разумных, ясных, крепких убеждений и воплощение их в дело», «максимум возможного развития для каждой личности, общественные формы как результат прогресса, доступного каждой из них» (Там же. С. 74).

Подобные субъективистские утверждения русского мыслителя были все же далеки от волюнтаризма. Отдельная личность может лишь выработать идеал и осуществить первичную критику несовершенной действительности; она еще не двигатель прогресса. Таковыми личности «становятся лишь тогда, когда сумеют вести борьбу, сумеют сделаться из ничтожных единиц коллективной силой» (Там же. С. 131). В дальнейшем «критически мыслящие личности» объединяются в партию, которая в конечном итоге руководит социалистическими преобразованиями, осуществляющимися силами народа.

Лавров придавал большое значение массе тружеников, «перед которыми ничтожны величайшие исторические деятели... Если бы первых не было, то последние никогда не могли бы осуществить ни одного своего начинания» (Там же. С. 89). В другом месте он заявляет: «На первое место мы ставим положение, что перестройка русского общества должна быть совершена не только с целью народного блага, не только для народа, но и посредством народа» (Народническая экономическая литература. М., 1958. С. 262).

Формула прогресса Лаврова постепенно видоизменялась, наполнялась материалистическим содержанием. Так, в работе «Теория и практика прогресса» (1881) он уже считает, что «экономическая, политическая, умственная и нравственная солидарность всего развитого и развивающегося человечества составляет единственную возможность прогресса» (*Лавров П. Л. Философия и социология. Т. 2. С. 243*). В этой работе он заявляет о первичности экономики над другими сторонами жизни общества: «При рассмотрении взаимодействия экономических и политических потребностей в истории научное решение вопроса склоняется к господству первых над последними, и всюду, где

при помощи исторического материала можно разглядеть с большею подробностью истинное течение фактов, приходится сказать, что политическая борьба и ее фазисы имели основанием борьбу экономическую; что решение политического вопроса в ту или другую стороны обуславливалось экономическими силами...» (Там же. С. 278).

Большое внимание Лавров уделял вопросам этики, посвятив ее проблемам ряд работ: «Очерки вопросов практической философии» (1859), «Современные учения о нравственности и ее история» (1869), «Социальная революция и задачи нравственности» (1884) и др. В последней работе, имеющей подзаголовок «Открытое письмо молодым товарищам», русский мыслитель разрабатывает моральный кодекс социалиста-революционера, который «обязан работать для социальной революции, для ниспровержения всего современного политического и экономического строя путем революции, организованной в среде его братьев рабочих и осуществленной их взрывом против врагов» (Там же. С. 437). Служение народу, социалистической революции – главная нравственная обязанность революционера. Лавров пишет: «Нравственная обязанность всякого убежденного социалиста заключается лишь в том, чтобы по возможности подготовить и обеспечить торжество социализма в этой борьбе при условиях, существующих для каждой страны, и в том, чтобы сделать это торжество возможно полным и скорым, что повлечет за собою и уменьшение общественных страданий в ряде поколений» (Там же. С. 455).

П. И. Лавров всю свою жизнь посвятил революционному освобождению русского народа. Он был не только выдающимся мыслителем своего времени, но и самоотверженным борцом, революционером.

СОЧ.: Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. М., 1934–1935; Философия и социология. Избранные произведения: в 2 т. М., 1965; Исторические письма. М., 2013.

ЛИТ.: *Богатов В. В.* Философия П. Л. Лаврова. М., 1972; *Володин А. И., Итенберг Б. Л.* Лавров. М., 1981.



ЛАПШИН
Иван Иванович

Иван Иванович Лапшин родился в Москве 11 октября 1870 г. Его отец И. О. Лапшин был организатором кружка по изучению спиритизма, который посещали известные философы и ученые: А. Н. Аксаков, А. М. Бутлеров, А. А. Козлов, Д. Н. Цертелев, П. Д. Юркевич и др. Общение с ними и особенно с В. С. Соловьевым вызвали у И. И. Лапшина интерес к философии и помогли выбрать жизненный путь. После окончания гимназии он поступил в 1889 г. на историко-филологический факультет Петербургского университета. В студенческие годы Лапшин увлеченно изучал труды Д. С. Милля, а также Н. Г. Чернышевского, Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова. В конце обучения в университете Лапшин написал работу «Полемика между Гассенди и Декартом по поводу “Медитации”» и по предложению заведующего кафедрой философии А. И. Введенского по окончании университета в 1893 г. был оставлен для приготовления к профессорскому званию. В течение ряда лет он бывал за границей, в том числе в 1898–1899 гг. в библиотеках Англии. Результатом этой последней поездки была его статья «Судьба критической философии в Англии до 1830 г.». С 1897 по 1913 гг. Лапшин, приват-доцент кафедры философии Петербургского университета, читает курсы истории философии, истории педагогических учений, психологии, ведет семинар по психологии художественного творчества, истории эстетики, философии Риккерта, Кассирера, Гуссерля. Одновременно он преподает в Александровском (бывшем Царскосельском) лицее, Педагогическом институте, на Высших женских курсах и в других учебных заведениях.

В 1906 г. И. И. Лапшин публикует работу «Законы мышления и формы познания», которую представляет к защите как магистерскую диссертацию, но получает за нее докторскую степень. В 1913 г. он становится профессором и после ухода А. И. Введенского заведующим кафедрой философии.

И. И. Лапшин принимает активное участие в работе философского общества при Петербургском университете, где делает ряд докладов, в том числе «О трусости в мышлении», «О мистическом познании и “вселенском чувстве”». В 1920–1922 гг. он работает профессором Петербургского института истории искусств.

Осенью 1922 г. Лапшин вместе с другими русскими философами был выслан из России. Он обосновался в Праге, где работал профессором юридического института, позднее – Русского института; был также сотрудником Славянского института, членом Русского философского общества и Общества Достоевского. Лапшин неоднократно выезжает с докладами по истории русской философии, искусства, культуры в разные города Европы. В эмиграции им был опубликован ряд значительных книг: «Эстетика Достоевского» (1923), «Феноменология» (1937), «Спор о свободе воли в современной философии» (1941), «О своеобразии русского искусства» (1944), «Римский-Корсаков и его значение в истории русской музыки» (1945). Скончался И. И. Лапшин в Праге 17 ноября 1952 г.

Как ученик и последователь А. И. Введенского И. И. Лапшин во многом разделял его взгляды, отвергая метафизику как науку о «вещах в себе» в силу бездоказательности последних: «вещам в себе нет места в обиходе нашей мысли» (*Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания.* СПб., 1906. С. 204). Свою философию он называл «критицизмом». «Критицизм, – писал философ, – строго говоря, вовсе не есть ни идеализм, ни реализм, ибо в нем понятия духа и материи, субъекта и объекта, мышления и бытия соотносительны... Критицизм должен примирить логически все противоречия, которые получаются в нашем мировоззрении благодаря отступлению от *принципа относительности*. Критицизм не есть ни эмпиризм, ни рационализм, ни идеализм, ни реализм, ни догматизм. Не менее важной задачей для критицизма является раскрытие тех психологических и социальных

причин, которые влекут философов к односторонним концепциям мира» (Там же. С. 196–197).

И. И. Лапшину также был присущ повышенный интерес к проблемам познания, к его формам и их влиянию на законы мышления. Его основные работы «О мистическом познании и “вселенском чувстве”» (1905), «Законы мышления и формы познания» (1906), «Гносеологические исследования» (1917), «Опровержение солипсизма» (1924) были посвящены этим проблемам.

Главная посылка гносеологии И. И. Лапшина заключается в утверждении, что законы мышления зависят от форм познания, что они опираются на законы логики и прежде всего на закон противоречия, который является своеобразным критерием истины. Закон тождества, по его мнению, выражает всеобщность форм познания; закон исключенного третьего указывает на незаместимость законов познания какими-либо другими, а закон противоречия выражает необходимость форм познания. Сознание возможно при наличии известных свойств познаваемого – протяженности, длительности, качественности, количественности; мыслительные акты, законы мышления помимо этого связаны с представлениями о времени, субстанциональности, причинности. Другими словами, законы мышления и формы познания являются субъективными условиями познания. Универсальность же форм познания, таких как пространство, время и др., объявляются логическими, априорными условиями познания, изначально присущими человеческому сознанию. «И если мы, строго говоря, не можем ни определить, ни доказывать категории, то тем не менее мы можем дать почувствовать их самоочевидный и логически необходимый характер, указав на объединяющие всех их законы мысли» (Там же. С. 190).

Познание, считает Лапшин, оперирует лишь явлениями: «формы познания..., как и законы мысли..., применимы к внешней природе, которая есть явление, следовательно, они суть законы природы» (Там же. С. 197), знание «вещей в себе» невозможно. При этом в отличие от своего учителя А. И. Введенского, который допускает в познании веру как особую способность сознания, Лапшин отрицает и ее как «мифологию». В статье «О мистическом познании и вселенском чувстве» он свое негативное отношение к религии особо подчеркивает, считая, что все рели-

гиозные чувства исключительно субъективны и объективного содержания не имеют.

Итак, все наше познание ограничено пределами сознания, которое единственно реально. Тогда существование других познаний проблематично или, как у Введенского, должно приниматься на веру. Лапшин, чтобы выйти из затруднения с определением «чужого я» или «множественности сознаний», рассмотрел решение проблемы в наивном реализме, материализме, гилозоизме, монистическом идеализме, монадологии, солипсизме. «Догматические» варианты ее решений в этих течениях его не удовлетворили и он выдвигает идею «имманентной реальности чужого я». Лапшин предлагает «трансцендентность чужого я» заменить «имманентным представлением о плюрализме сознаний» в рамках единого «гносеологического субъекта». Такая «замена трансцендентного чужого “я” имманентным представлением о плюрализме сознаний и о координации всех духовных центров под одним гносеологическим субъектом создает живое и глубокое чувство интимной связи между микрокосмосом и макрокосмосом» (цит. по: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1996. Т. 2. Ч. 1. С. 242).

Гносеологические идеи Лопатин развил в своей книге «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922), являющейся самой обширной и основательной работой философа. В ней он исследует проблемы творчества в науках и философии, его механизмы, продуктивность, способность к творчеству, субъективные и объективные факторы, влияющие на творчество, его социальные условия. Особое внимание Лапшин уделяет психологии и логике зарождения научных интересов, их развития и завершения в научном открытии или в формулировке философской идеи. По его мнению, существуют «три категории модальности» в выражении необходимости, действительности или возможности явлений, соответствующие «трем путям в теории изобретения». Это, во-первых, «*аподиктический, необходимый*» момент как известная система рациональных принципов и методов. Его выдвигает и использует рационализм. Во-вторых, «*ассерторический*» момент как эмпирические данные, факты внешнего и внутреннего опыта. Его выдвигает и использует эмпиризм. В-третьих, «*проблематический*

момент» как догадка, интуиция, чему в логике соответствует гипотеза. Его выдвигает и использует мистицизм. Лапшин ратует за диалектическое единство этих трех моментов, другими словами, «теория изобретения может быть научно обоснована только путем гармонического объединения трех указанных моментов на почве критической философии и психологии» (*Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999. С. 335).

СОЧ.: О вселенском чувстве. СПб., 1911; Художественное творчество. Пг., 1922; Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999.

ЛИТ.: *Барсова Л. Г.* Иван Иванович Лапшин: жизнь и труды // Звезда. 1997. № 10.



ЛЕНИН **Владимир Ильич**

Владимир Ильич Ленин родился 10 апреля 1870 г. в г. Симбирске в семье инспектора народных училищ. В девять лет он поступил в Симбирскую гимназию, которую закончил в 1887 г. с золотой медалью, и был принят на юридический факультет Казанского университета. Но в октябре 1887 г. за участие в студенческих беспорядках Ленина арестовывают и высылают под надзор полиции в деревню Кокушкино. Здесь он много читает, занимается самообразованием. Эти занятия продолжились и в Казани, куда осенью 1888 г. Ленину было разрешено вернуться. В Казани он вступает в марксистский кружок Н. Е. Федосеева, интенсивно изучает марксистскую литературу, основные произведения Маркса, Энгельса, Плеханова.

В 1890 г. Ленин успешно экстерном сдает экзамены в Петербургском университете и получает диплом юриста. Он возвращается в Самару, где Ульяновы жили с осени 1889 г., и некоторое время занимается юридической практикой. Здесь же он создает марксистский кружок.

В августе 1893 г. после переезда В. И. Ленина в Петербург начинается новый этап его революционной деятельности. Он выступает в рабочих кружках с рефератами по актуальным проблемам марксизма и внутривосточного развития России, выпускает книгу «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов»? Центральные идеи этой работы – идею гегемонии пролетариата, учение о его союзниках в революционной борьбе, идею создания революционной пролетарской партии – русские марксисты в начале века стали претворять в жизнь.

В 1895 г. В. И. Ленин выезжает за границу для установления контактов с группой «Освобождение труда», знакомится с Г. В. Плехановым, П. Лафаргом, В. Либкнехтом. По возвращении на родину он создает «Союз борьбы за освобождение рабочего класса».

8 декабря 1895 г. Ленина арестовывают и после четырнадцати месяцев предварительного заключения высылают на три года в с. Шушенское. В ссылке он много работает, изучает произведения Гольбаха, Гельвеция, Канта, Гегеля. Свыше 30 работ написал В. И. Ленин за этот период.

С июля 1900 г. по ноябрь 1905 г. Ленин находился в эмиграции. В работах этого периода («С чего начать?», «Что делать?», «Шаг вперед, два назад» и др.) он разрабатывает учение о пролетарской партии. Вокруг созданной Лениным общерусской марксистской газеты «Искра» собираются силы русского революционного движения, оформившиеся на 2-м съезде РСДРП в августе 1903 г. в пролетарскую партию – партию большевиков.

В 1905–1907 гг. В. И. Ленин живет в России, он руководит партией в труднейший период первой русской революции и в годы политической реакции, наступившей после ее поражения.

В 1908 г. Ленин заканчивает свой главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм», в котором с позиций марксизма критикует основные течения буржуазной философии. К этому же периоду относятся статьи В. И. Ленина «Об отношении рабочей партии к религии» и «Классы и партии в их отношении

к религии и церкви», разъясняющие политику рабочей партии по отношению к религии.

Получив известие о победе Февральской буржуазно-демократической революции, В. И. Ленин 16 апреля 1917 г. возвращается в Россию. На другой день в докладе «О задачах пролетариата в данной революции» он обосновывает конкретные задачи партии и пролетариата в социалистической революции. Тезисы доклада («Апрельские тезисы») были опубликованы в «Правде» и явились программным документом партии в ее борьбе за власть Советов.

В. И. Ленин был признанным вождем социалистической революции, ее теоретиком, он руководил деятельностью ЦК партии большевиков, редактировал «Правду», участвовал в собраниях, митингах, съездах и конференциях. Самая известная книга этого периода – «Государство и революция», в которой он обосновал учение о диктатуре пролетариата, о путях построения бесклассового общества.

В работах послеоктябрьского периода он разрабатывает вопросы экономического и государственного строительства, национальных отношений. К 1923 г. состояние здоровья В. И. Ленина резко ухудшается. Будучи больным, в январе – феврале 1923 г. он пишет последние свои статьи «О кооперации», «Как реорганизовать Рабкрин», «О нашей революции», «Лучше меньше да лучше». 21 января 1924 г. В. И. Ленин скончался.

В. И. Ленин был марксистом, т. е. знатоком теории Маркса, продолжателем его дела. В теоретических построениях обоих мыслителей было много общего: диалектико-материалистическое видение мира, признание исторической гибели капитализма, обоснование революционно-преобразующей роли пролетариата как могильщика капитализма и др. Но подходы к обоснованию этих идей у Маркса и Ленина были различными. Если К. Маркса к этим идеям пришел от немецкой классической философии, английской политэкономии и утопического социализма, то В. И. Ленин опирался в основном на политические работы К. Маркса и Ф. Энгельса. Кроме того, Маркс, по преимуществу, был теоретиком, а для Ленина теория была руководством к действию, он был, по преимуществу, практиком революционного движения.

Создание революционной организации рабочих, политическая борьба с меньшевиками и другими противниками большевизма, первая русская революция – все это выносило на первый план от-

нюдь не философские проблемы. «Философией заниматься в горячке революции приходилось мало», – признается Ленин в письме к М. Горькому от 25 февраля 1908 г., однако тут же уточняет: «Но следил я всегда за нашими партийными прениями по философии внимательно, начиная с борьбы Плеханова против Михайловского и К^о в конце 80-х до 1895 года, затем борьба его же с кантианцами в 1898 и следующие годы (тут я уже не только следил, но частью и участвовал, как член редакции «Зари» с 1906 г.), наконец, борьба его же с эмпириокритиками и К^о» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. С. 141). Эта самооценка весьма характерна и важна. Ленин подчеркивает, что философские прения его интересовали в сугубо партийном, т. е. политическом плане. Указанный акцент, главный во всей ленинской интерпретации марксизма, определял его понимание философии марксизма, да и философии вообще.

Ленину не удалось познакомиться в полном объеме с философскими произведениями Маркса. Он, в сущности, смотрел на Маркса-философа сквозь призму «Анти-Дюринга» – книги, которую еще в молодости он оценил как «удивительно содержательную и поучительную» и считал «настоющей книгой всякого сознательного рабочего». Онтологизация диалектики, которая поглощала теорию познания и диалектическую логику, – это продолжение линии Энгельса. Положение человека в мире, субъективно-объективные отношения – главное в философии Маркса – остались для Ленина в тени «общих законов», их трактовка носила явно натуралистический оттенок, и в то же время ощущалось влияние гегелевского теологизма.

Интерес Ленина к философии был предопределен той огромной ролью, которую она играла в теории марксизма. Основные идеи марксизма – проектирование будущего, гипотетическое содержание учения (ныне модно говорить об «утопической» его функции или вообще сводить марксизм в целом к утопии), одним словом, коммунистические идеи имели философское обоснование. Сама же философия К. Маркса онтологически замыкалась на социальной реальности. Это известно. Известно и то, что К. Маркс рассматривал в качестве ключа к разрешению социальных проблем революционную практику, «практически-критическую» деятельность, т. е. классово-политическую борьбу. Таким образом, философия в марксизме признавалась исходным пунктом доктрины, а проект будущего – ее конечным результатом.

Конечно, Ленину были известны замечания Энгельса о том, что все миропонимание Маркса – это не доктрина, а метод. Энгельс предупреждал: идеологический элемент марксизма таит возможность превращения его в «символ веры», «позднее издание христианского вероучения». Политический фермент в таком превращении играет первостепенную роль.

До определенного времени В. И. Ленин не связывает напряжённую философскую полемику с политикой, партийно-политическими разногласиями. В письмах к М. Горькому, написанных в феврале 1908 г., он стоит за отделение философских споров от партийной работы и напоминает, что большевик Богданов своими писаниями убеждает его в правильности философских взглядов меньшевика Плеханова. Ленин даже согласен признать, что «художник может почерпнуть для себя много полезного во всякой философии». Когда же Ленин понял, что «троица» (В. Базаров, А. Богданов и А. Луначарский) пытается создать свою партию или захватить власть в партии большевиков, с отделением философии от политики было покончено, пожалуй, уже навсегда. В письме к М. Горькому от 13 февраля 1908 г. Ленин именует философские течения в социал-демократии, воюющие с материализмом, мещанскими и заключает: «Нет, та философия, которую обосновал Энгельс в “Анти-Дюринге”, мещанства не допускает и на порог» (Там же. С. 138). Ленин не имел основательной академической философской подготовки, его профессиональные научные интересы заключались не в этой области. Философские изыскания Ленина – ответ на запросы политической борьбы.

Первая русская революция привела к переоценке ценностей в различных областях общественной жизни, к ревизии наиболее абстрактных и общих философских основ марксизма. Влияние буржуазной философии вызвало махистское поветрие среди марксистов. Проанализировав идейный потенциал махизма, Ленин однозначно заключил: махизм в качестве идеалистического течения даёт мировоззренческую основу богостроительству, политическому авантюризму и другим реакционным проявлениям. В статье «Наши упразднители» он писал: «При богатстве и разносторонности идейного содержания марксизма ничего нет удивительного в том, что в России, как и в других странах, различные исторические периоды выдвигают

особенно вперед то одну, то другую сторону марксизма... В России до революции особенно выдвинулось применение экономического учения Маркса к нашей действительности, во время революции марксистская политика, после революции марксистская философия» (Там же. Т. 20. С. 128). Послереволюционное время требовало «переваривания» богатых уроков революции. А это придавало особую значимость философским вопросам. Но дело не только в специфических российских условиях. Философская «разборка» служила интересам мирового пролетариата. «Эта философская “разборка”, – говорит далее Ленин, – готовилась давно и в других странах мира постольку, поскольку, например, новая физика поставила ряд новых вопросов, с которыми должен был “сладить” диалектический материализм. В этом отношении “наш” (по выражению Потресова) философский спор имеет не только известное, то есть русское значение. Европа во время вынужденного затишья 1908–1910 гг. особенно “жадно” бросилась на этот материал» (Там же).

Ленин вел борьбу с махизмом с момента его проникновения в рабочее движение. Он был знаком с многими работами А. Богданова, А. Луначарского и других сторонников «научной философии» Маха.

Ленин отреагировал на третью книгу «Эмпириомонизма» А. Богданова «объяснением в любви» в размере трех тетрадей. В письме к Горькому он вспоминал: «Сии тетрадочки показал я некоторым друзьям (Луначарскому в том числе) и подумывал было напечатать под заглавием “Заметки рядового марксиста о философии”, но не собрался. Теперь жалею о том, что тогда тотчас не напечатал» (Там же. С. 142).

Книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», посвященная критике махизма, вышла весной 1909 г. Она имела подзаголовок «Критические заметки об одной реакционной философии». В предисловии ко второму изданию своей книги (1920) Ленин выразил надежду, что «оно будет небесполезно, независимо от полемики с русскими “махистами”, как пособие для ознакомления с философией марксизма, диалектическим материализмом, а равно с философскими выводами из новейших открытий естествознания». Здесь же по поводу последних произведений А. Богданова было сказано, что в них проводятся «буржуазные и реакционные воззрения».

Таким образом, в послереволюционное время Ленин обращается к философским проблемам. Позитивная философская позиция Ленина, складывающаяся в его критических сочинениях, начиная с «Марксизма и ревизионизма», «Материализма и эмпириокритицизма», получила обобщенное изложение в очерке «Карл Маркс», написанном в июле-ноябре 1914 г. для энциклопедического словаря Гранат.

Ленин признает главным содержанием марксизма экономическое учение. В качестве предпосылки к описанию этого учения излагается миросозерцание Маркса, «последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни, диалектика, как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии, теория классово-борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества» (Там же. Т. 26. С. 48). В очерке «Карл Маркс» принцип материальности, т. е. философский материализм, получает сжатую и вместе с тем емкую, всестороннюю трактовку. Ленин сравнивает материализм Маркса и Энгельса с предшествующим материализмом: «Основным недостатком “старого”, в том числе и фейербаховского (а тем более “вульгарного”, Бюхнера – Фогта – Молешотта) материализма Маркс и Энгельс считали: 1) то, что материализм был “преимущественно механическим”, не учитывая новейшего развития химии и биологии (а в наши дни следовало бы еще добавить: электрической теории материи); 2) то, что старый материализм был неисторичен, недиалектичен (метафизичен в смысле антидиалектики), не проводил последовательно и всесторонне точки зрения развития; 3) то, что они “сущность человека” понимали абстрактно, а не как “совокупность” (определенных конкретно-исторических) “всех общественных отношений” и потому только “объясняли” мир, тогда когда дело идет об “изменении” его, т. е. не понимали значения “революционной практической деятельности”» (Там же. С. 53). Ленин развивает известные мысли Энгельса по поводу отношения Маркса к старому материализму. Он показывает, что не понимать значения «революционной практической деятельности» (и практики вообще) значит не понимать и «сущности человека». Ленин подчеркивает, что непонимание роли практики,

абстрактное истолкование сущности человека – единственного творца истории – решающим образом помешали старым материалистам последовательно провести принцип материальности и соединить его с принципом развития.

Диалектика требует объяснения мира, исходя из него самого. Подобное целостное объяснение невозможно без материалистического понимания истории, без разгадки тайны общественного бытия как, в сущности, практического бытия. Ленин пишет о распространении принципа материальности на познание человеческого общества. Речь идет не об экстраполяции диалектического материализма на объяснение общественной жизни. Ленин говорит о философии, суть которой – в ликвидации исторического идеализма: «Открытие материалистического понимания истории или, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений устранило два главных недостатка прежних исторических теорий. Во-первых, они в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-вторых, прежние теории не охватывали как раз действий масс населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественно-исторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий» (Там же. С. 57). Далее Ленин употребляет как синонимы указанных исторических теорий термины «домарксовская социология» и «историография». Он замечает, что без материалистического понимания истории материализм будет половинчатым, односторонним.

По мнению Ленина, распространение материализма на область общественных явлений, восприятие общественной жизни как практической не только устранили непоследовательность, незавершенность, односторонность старого материализма, но и обогатили науку об обществе материалистическим содержанием. Превращение принципа материальности в подлинно научный принцип было невозможно вне научной трактовки принципа раз-

вития. Переработка Марксом и Энгельсом гегелевской диалектики, всестороннего и глубокого учения о развитии, совершалась на социально-историческом материале. Метод Маркса, неоднократно подчеркивал Ленин, был материалистичен. Качественно новый материализм, материализм Маркса, пытался объяснить историю. Метод Маркса был диалектичен. Качественно новая диалектика Маркса складывалась как концепция общественного развития. Только исторический материализм мог стать действительно диалектическим. Иными словами, открытие материального характера общественной жизни, истолкование общественной жизни как практической превращали и принцип материальности, и принцип развития в научно обоснованные принципы.

Очерк В. И. Ленина «Карл Маркс» содержал характеристику философии как теории развития: «В наше время идея развития, эволюции вошла почти всецело в общественное сознание, но иными путями, не через философию Гегеля. Однако эта идея в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции» (Там же. Т. 26. С. 54). Ленин делает следующий вывод: «Таким образом, диалектика, по Марксу, есть “наука об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления”». Общая характеристика диалектики выглядит так: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; взаимозависимости и теснейшая связь всех сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, – таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии» (Там же. С. 55).

Ленин видит в диалектике всеобщую концепцию развития и теорию познания, полагает, что диалектика в понимании Гегеля

и в понимании Маркса включает в себя теорию познания, гносеологию. Философия марксизма в качестве теории развития освещает происхождение и развитие познания, переход от незнания к знанию. Философия в целом есть вывод из истории познания, познания общественного развития и познания природы. Ленин воспроизводит известные мысли Энгельса по поводу природы, подтверждающие диалектическое развитие. В качестве примеров В. И. Ленин приводит открытие радия, электронов, превращения элементов и т. п.

В. И. Ленин не выделял специфические философские воззрения Маркса. Для него Маркс и Энгельс были как бы единым философом, а единая философия была энциклопедически изложена в «*Анти-Дюринге*». Марксистская философия, по Ленину, – наука о наиболее общих законах известных «трех царств». Меняется материал, в том числе историко-философский, но не меняется ленинский ракурс рассмотрения вопросов – он задан «*Анти-Дюрингом*» и «*Людвигом Фейербахом*» Энгельса. Ленин вслед за Энгельсом видит в философии науку и только науку. И такое видение достаточно полно отвечало социологическим и политическим воззрениям Ленина, ибо «общие законы» как законы прогрессивного развития укрепляли его в практической правоте борьбы за скорейший переход к «светлому будущему», причем в мировом масштабе. России была уготована участь «запала» в мировом взрыве.

С точки зрения В. И. Ленина, главное в учении Маркса – идея диктатуры пролетариата, который на фронтах классовой борьбы доводит ее до победы – построения социалистического общества. Стало быть, ядро марксизма сугубо политическое. Политическому моменту В. И. Ленин жестко подчиняет все теоретическое содержание марксизма. Онаучивание и жесткая политизация марксизма Лениным, взгляд на марксизм как на социальный проект, подлежащий практической реализации в России, породили особую интерпретацию, версию марксизма, ставшую на долгие годы единственной идеологической доктриной нашего общества.

СОЧ.: Полное собрание сочинений: В 55 т. М., 1958–1965.

ЛИТ.: Ленин. Философия. Современность. М., 1985; *Кувалкин В. А.* Мировоззрение Ленина: формирование и основные черты. М., 1990; *Логинов В. Т.* Владимир Ленин: Выбор пути. Биография. М., 2005.



ЛЕОНТЬЕВ **Константин Николаевич**

Константин Николаевич Леонтьев родился 13 января 1831 г. в семье небогатого помещика в селе Кудиново Калужской губернии. После окончания гимназии он поступает и некоторое время учится в Ярославском Демидовском лицее. Оставив лицей в 1848 г., Леонтьев поступает на медицинский факультет Московского университета. В 1853 г., не окончив пятого курса, он был выпущен из университета со званием врача и принял участие в Крымской войне в качестве батальонного лекаря.

Еще будучи студентом Леонтьев начал писать комедии, а позже повести («Благодарность», «Лето на хуторе»), увидевшие свет в 1854–1855 гг. После окончания войны он в течение нескольких лет служит домашним доктором в имении баронессы Розен. Когда в 1861 г. в «Отечественных записках» вышел его роман «Подлипки», К. Н. Леонтьев пытается полностью заняться литературной деятельностью, но неудачно. В 1863 г. он окончательно оставляет медицинскую практику, поступает на службу в Азиатский департамент министерства иностранных дел и выполняет различные консульские должности на Ближнем Востоке (Турция, Адрианополь, Крит, Солоники). На Востоке Леонтьев прожил в общей сложности десять лет. Там он пытается писать рассказы, повести, роман «Одиссей Полихрониадис» (1875). Но не художественные произведения, а книга статей «Восток, Россия и славянство» (1870–1885), в которой он излагает свою философию истории и понимание восточной политики России, принесла Леонтьеву известность. Его взгляды принципиально расходились с официальной позицией царизма, из-за чего ему пришлось уйти в отставку. Более года он

живет у монахов в афонском монастыре, а затем уезжает в Россию, где долгое время живет в деревне.

К. Н. Леонтьев неоднократно предпринимает попытки найти постоянную работу; работает помощником редактора «Варшавского дневника» князя Н. Голицына, затем московским цензором. Продолжает писать, в основном литературно-критические работы, наиболее известными из которых являются «Наши новые христиане Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой» (1882) и «О романах Л. Н. Толстого» (1890).

В 1887 г. Леонтьев выходит в отставку и поселяется вблизи Оптиной пустыни. В августе 1895 г. он под именем Климентия тайно постригается в монахи.

Скончался К. Н. Леонтьев 12 ноября 1891 г. в Сергиевом Посаде, где и похоронен.

К. Н. Леонтьева отличает от других русских мыслителей обилие порой противоположных оценок его творчества. Он и «русский Ницше» (Франк), и «неузнанный феномен» (Розанов), «одиноким мыслитель» (Закржевский) и т. п. Большинство из них верно, но ни одно из перечисленных определений не «покрывает» полностью его творчества. Исследователей привлекает парадоксальность и глубина мысли философа, оригинальность поставленных им проблем и предложенных решений. О его творчестве все еще идут споры, хотя есть определенный набор устоявшихся оценок, не вызывающих сомнений.

Во-первых, прошедшим проверку на прочность стало сравнение Леонтьева с Ницше. Русские философы конца XIX – начала XX вв., особенно в пору повсеместного обсуждения достоинств и недостатков философии Ницше, обнаружили сходство позиций этих двух философов и начали называть Леонтьева «русским Ницше», не смущаясь тем фактом, что русский философ скончался задолго до проникновения его идей в Россию. Такое сравнение идей мы встречаем у Бердяева, Булгакова, Франка и др. Н. А. Бердяев в статье «К. Н. Леонтьев – философ реакционной романтики» (1904) заявил, что он «предвосхитил Ницше», и попытался открыть в нем сходные с немецким философом черты. Позже в парижской монографии «Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли» (1926) он повторил сравнение. О «поразительном сходстве с Ницше» творчества Леонтьева пишет и С. Л. Франк

в двух своих статьях: «Мирозерцание Константина Леонтьева» (1909) и «Константин Леонтьев, русский Ницше» (1929).

Но наиболее обстоятельное сравнение дал В. В. Розанов. Он, в частности, писал: «Что такое Леонтьев? Фигура и гений в уровень с Ницше. Только Ницше был профессор, сочинявший “возмутительные теории” в мозгу своем, а сам мирно сидевший в мирном немецком городке и лечившийся от посторонних недугов. Немцы у себя под черепом производят всякие революции: но через порог дома никак не могут и не решаются переступить. Полиция, зная, что “немецкая синица” моря не зажжет, остается спокойною при зрелище их идейного бунта. Чем больше профессора бунтуют у себя под черепом – тем больше полиция знает, страна остается спокойнее.

К. Н. Леонтьев (идейное родство с Ф. Ницше гораздо ближе, чем далекое и даже проблематическое сходство с ним Ф. М. Достоевского) был не профессор, а глубоко *практическая* и притом *страстно-практическая* личность... Отрицание Леонтьева было практично, Ницше – только теоретично. Леонтьев *перевел в жизнь* свое отрицание, свою борьбу против текущей истории. Он, *в самом деле*, вышел из действительности: вот смысл его уходов в монастырь... Леонтьев *натурою* разошелся со всеми и всеми... Это был Ницше не в литературе, а *Ницше в действии*. То, что он остался отвергнутым и непризнанным, даже почти не прочитанным (публикою), и свидетельствует о *страшной новизне* Леонтьева» (Розанов В. В. Константин Леонтьев и его «попечители» // Новое слово. 1919. № 7. С. 24–25).

Философские и социально-политические идеи Леонтьева действительно предвосхитили многие выводы Ницше. Их мировоззренческие позиции объединяет культ сильного, дико-первозданного, упоение борьбой, эстетический критерий в оценке действительности, аристократизм и неприятие мещанства. Но были и отличия, связанные с отношением к христианству. Для русского философа архетип надчеловеческого заключен в *Богочеловечестве*, у Ницше – в *сверхчеловеке* или, что то же, в *человекобоге*.

Во-вторых, исследователи, определяя место Леонтьева в истории русской общественной мысли, не могут пройти мимо сравнения его философских и социально-политических взглядов со славянофильскими. Хотя чаще всего встречается утверждение, что Леонтьев продолжал славянофильскую критику Запада и утверждал

самобытно-русские ценности, что верно лишь отчасти и требует серьезных уточнений. Со славянофилами его объединяло убеждение, что «Европа гниет» и Россию необходимо оградить от «европейской заразы»; что выработанная веками российская форма государственной жизни и бытовой уклад являются теми ценностями, от которых не только нельзя отказываться, но которые, напротив, следует сохранять и укреплять, и что, наконец, России и впредь следует идти своим особым путем.

Но у Леонтьева не меньше и расхождений со взглядами славянофилов. Если они критиковали не только современную им Европу, но и прошлое западной цивилизации и культуры, то Леонтьев считал, что «в жизни европейской было больше разнообразия, больше лиризма, больше сознательности, больше разума и больше страсти, чем в жизни других, прежде погибших исторических миров. Количество первоклассных архитектурных памятников, знаменитых людей, священников, монахов, воинов, правителей, художников, поэтов было больше, воины громаднее, философия глубже, богаче, религия беспримерно пламеннее (например, эллино-римская), аристократия резче римской, монархия в отдельных государствах определеннее (наследственнее) римской». Отсюда философ делал вывод: «Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представляла подобного» (*Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. Т. 5. С. 238–239, 250*).

И еще одно сравнение: если славянофилы утверждали, что русская культура в принципе выше западной, она истиннее, нравственно выше, то Леонтьев придерживался точки зрения, что Россия, в отличие от Запада, – нация молодая, становящаяся. «Наше счастье в том, – утверждал он, – что мы находимся “im Werden” (в становлении. – Б. Е.), а не стоим на вершине, как Англия, у вершины, как немцы, и, тем более, не начали еще спускаться вниз, как французы» (Там же. Т. 7. С. 23). По-иному, чем славянофилы, смотрел Леонтьев на своеобразие России и ее будущее. Если первые из названных считали, что сохранение своеобразия русской жизни с необходимостью связано с сохранением русской общинности, соборности и, главное, органической связи народа с его избранником – монархом, то Леонтьев был сторонником сохранения *сословного неравенства, социальных контрастов, самодержавия как принудительного начала,*

которое в союзе с православием может удержать Россию от «либерализма и эгалитаризма», от идей «всеуравнивания».

В-третьих, устоявшимся мнением историков русской общественной мысли является утверждение связи идей Леонтьева с органицизмом Данилевского. Не отрицает эту связь и сам философ. Как свидетельствует его биограф, книга «Россия и Европа» после ее выхода в 1869 г. стала «насто́льной книго́ю Леонтьева» (*Коноплянцев А.* Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. СПб., 1911. С. 89). Вслед за автором он рассматривает историю как естественный процесс рождения, роста, развития, старения и гибели культуры. История человечества – это цепь конкретных культурно-исторических типов, которые могут разделяться по степени их развития. По мнению Данилевского, таких культурно-исторических типов в истории человечества было десять. Леонтьев соглашался с ним, признавая особенности и своеобразие их развития. Однако он не принимал культурно-этнографической позиции Данилевского, его утверждений о *непередаваемости культурных начал* от одного типа культуры к другому. Философ утверждает: хотя в целом тип культуры не передается, но «кусками», такими как религия, обычаи, философия, стиль искусства, государственные законы, мода, передается легко. Кроме того, культурно-исторические типы, по Леонтьеву, не связаны с одним этносом или нацией. В конечном итоге человечество может слиться в один общий тип.

К. Н. Леонтьев предложил свою триединую формулу любого живого явления, в том числе исторического, социального. По его мнению, в жизни каждого органического явления можно наблюдать три фазы развития: 1. Первоначальной простоты. 2. Цветущей сложности. 3. Вторичного упрощения. Для него процесс развития означает восхождение от простого к сложному, рост независимости в отношениях с миром, постепенный переход от однообразия и простоты к оригинальности и сложности. Философ прилагал эту триаду ко всей эволюции человечества, к явлениям человеческой духовности, к национальностям, к государству. «Цветущая сложность» как этап развития у него воплощает победу единства ради многообразия. В процветающем государстве это выражается в многообразной общественной структуре, множестве ее составля-

ющих, разнообразии способов производства, множестве религий, разнообразии традиций, вкусов, разнообразии и оригинальности фольклорных форм, зрелости общественной иерархии.

Высшая точка развития в органических явлениях есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним «деспотическим единством». Чем сложнее картина, тем более она индивидуализирована, сильна, влиятельна. Законы развития и падения государств подобны жизни, болезни и смерти людей, болезнь может протекать по-разному, но смерть всех равняет. Падения государств в общих чертах однородны не только с законами органического мира, но и вообще с законами возникновения, существования и гибели всего того сущего, что нам доступно. Такая же участь грозит и России: цветущая сложность ее государственности, религии, культуры, быта, – все будет поглощено однообразным «европейским прогрессом», этим вторичным смесительным упрощением. Как же сохранить неповторимость и самобытность России? По убеждению Леонтьева, ее спасет лишь возвращение к византизму.

Термин «византизм» – многосложный. Для русского философа есть определенное различие его исторического типа и его как идеала для реформирования России. В важнейшей своей книге «Византизм и славянство» первый из названных он определяет так: «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, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем склонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному, нравственному совершенству здесь. Знаем, что византизм... отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что она есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного все равенства, земной все свободы, земного все совершенства и все до вольства» (*Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. Т. 5. С. 113–114*).

Византизм как идеал представлялся Леонтьеву специфической формой социального конструирования, реформаторства утопиче-

ского характера, в основе которого лежала идея создания, по образцу классической Византии, Царьграда нового типа российской жизни. Византизм как идеал, «византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм». Помимо выявления типовых черт византийской идеальной модели организации социальной и духовной жизни, Леонтьев обращается и к исторической аргументации. Он полагает, что «византийские» идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь. «Византизм дал нам силу пережить татарский погром и данничество» (Там же. С. 137).

Особое значение для К. Н. Леонтьева имело то обстоятельство, что под знаменем византизма Россия будет способна выдержать натиск «целой интернациональной Европы». Именно византизм, по планам философа, может быть единственной плотиной на пути «гнилых и смрадных» законов о мелком земном блаженстве, о «земной радикальной все пошлости». Логика философа такова: для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим византизм. Византийское начало – основа нашего домашнего и государственного быта, основа дисциплины творческих потенций, иначе говоря, основа всей политической и духовной жизни русского народа.

В понимании византизма сказалась не знающая границ бескомпромиссность К. Леонтьева. Если «старые славянофилы» полагали ради укрепления антизападных начал перенести столицу Российской империи из бюрократически-немецкого Петербурга, из этого «окна в Европу», в Москву – исконную русскую столицу, то Леонтьев идет гораздо дальше: Россия должна стать «главой Великого Восточного союза с новой культурной столицей на Босфоре», т. е. в Царьграде. Обращение Леонтьева к идее византизма как основе для сохранения чистоты православия и выполнении Россией своей исторической миссии не имело прецедента в истории русской общественной мысли.

Наконец, в-четвертых, большинство исследователей творчества К. Н. Леонтьева обращают внимание на эстетическую составляющую его мировоззрения, говорят о своеобразной «эстетической апологии насилия» (П. Гайденок) русского философа. Анализ его работ, мировоззренческих установок убеждает, что в оценке культурно-исторических форм бытия философ опирается на эстетику, предлагая

считать красоту критерием в оценке всего существующего. В одном из писем В. В. Розанову Леонтьев делится своими мыслями: «Эстетика приложима ко всему, начиная от минералов и кончая человеком. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам» (*Леонтьев К. Н. Письма к В. В. Розанову // Русский вестник. 1903. № 6. С. 419*).

Называя себя «эстетическим мономаном», Леонтьев понимал эстетику широко – как эстетику жизни, считая, что она «гораздо важнее отраженной эстетики искусства». Эстетический критерий оценки действительности для философа является объективным общеприимным критерием, схожим с «общефизическим»: «Я считаю эстетику мерилем наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям» (Памяти Константина Николаевича Леонтьева. СПб., 1911. С. 242).

Такая позиция роднит философа с европейскими романтиками, которые, несмотря на все различие в их взглядах, были противниками усредненного мещанства и буржуазной действительности. Эта позиция имеет много общего и с Герценом, и со славянофилами, причем, к первому Леонтьев испытывает даже большие симпатии: «Со стороны... исторической и внешнежизненной эстетики я чувствую себя несравненно ближе к Герцену, чем к настоящим славянофилам. Разумеется, я говорю не о Герцене “Колокола”; этого Герцена я в начале 60-х годов ненавидел и даже не уважал; но о том Герцене, который издевался над буржуазностью и прозой новейшей Европы» (*Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. Т. 6. С. 336*). Эстетически прекрасна та красота, которая обнаруживается в цветущей сложности находящегося в апогее своего развития явления. Леонтьев заявляет: чем явление сложнее, тем красота его полнее. При этом он убежден, что эстетическая оценка выше этической. Формула единства истины, добра и красоты, которой придерживались многие русские философы второй половины XIX в., для него не является общеобязательной. Более того, прекрасное не тождественно нравственно-доброму, достаточно часто они враждебны друг другу. В статье «О Владимире Соловьеве и эстетике жизни» Леонтьев пишет: «В явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, не желающий себя обманывать, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой

обречена вступать в антагонизм и борьбу» (Леонтьев К. Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912. С. 34).

Подобная позиция привела к тому, что Леонтьева стали обвинять в «аморализме», в то время как это был постоянно утверждаемый культ красоты, силы, аристократизма и деспотизма во имя сохранения целостности России как сильного монархического государства, спасения ее от разлагающего влияния западного либерализма и социализма. Консервативная позиция Леонтьева была попыткой остановить историю, сохранить для России патриархально-деспотическую, сословно-монархическую организацию ее управления. Его социально-политический идеал, в изложении Фуделя, состоял из пяти основных позиций:

«1. *Государство* должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно. Вообще *сурово*, иногда и до свирепости.

2. *Церковь* должна быть независимее *нынешней*. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна *смягчать* государственность, а не наоборот.

3. *Быт* должен быть поэтичен, *разнообразен в национальном, обособленном от Запада, единстве...*

4. *Законы, принципы власти* должны быть *строже*; люди должны стараться быть лично *добрее*; одно уравновесит другое.

5. *Наука* должна развиваться в духе глубокого презрения к своей *пользе*».

В основе романтического консерватизма Леонтьева лежала апогетика государственной и общественной силы, «эстетика жизни, поэзия действительности», которые, по его мнению, «развиваются благодаря неравенству и борьбе» (Там же. С. 168), поэтому он занимает в русском консерватизме XIX в. особое место, определяя его неповторимую, ни с чем не сравнимую исключительность.

СОЧ.: Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. М., 1996; Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. СПб., 2000–2007.

ЛИТ.: Долгов К. М. Восхождение на Афон: Жизнь и мирозерцание К. Леонтьева. М., 1995; К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология: В 2 кн. СПб., 2002; Авдеева Л. Р. К. Н. Леонтьев. Пророк или «одиноким мыслитель»? М., 2012.



ЛЕСЕВИЧ
Владимир Викторович

Владимир Викторович Лесевич родился 15 января 1837 г. в селе Денисовка Лубенского уезда Полтавской губернии в дворянской состоятельной семье, происходившей по фамильному преданию от сподвижников Богдана Хмельницкого. В три года он остался сиротой, его воспитанием занималась бабушка.

В 1849 г. Лесевич поступил в Киевскую гимназию, а через год – в Петербургское артиллерийское училище, по окончании которого в течение пяти лет служил на Кавказе в действующей против горцев армии.

Вернувшись с Кавказа, он был зачислен в Петербургскую военную академию, где близко подружился с П. Л. Лавровым, оказавшим сильное влияние на формирование мировоззрения В. В. Лесевича. По окончании академии он вышел в отставку (причиной отставки было опасение, что ему придется принять участие в подавлении революционных волнений в Польше) и переселился в деревню, где на свои деньги создал школу, которая явилась первой на Украине школой, ведущей преподавание на украинском языке. После нескольких доносов и последовавших за ними разбирательств школа была закрыта.

В 60-е гг. В. В. Лесевич побывал за границей, в том числе в Лондоне у А. И. Герцена. В это же время появляются его первые значительные работы, среди которых статья «Очерк развития идеи прогресса». Большой общественный резонанс имела его работа «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии» (1877), в которой он предложил пересмотреть основные постулаты позитивизма, приспособив их к новым потребностям. Значительное

влияние в этот период на Лесевича оказали работы Авенариуса, активным переводчиком работ которого, корреспондентом и пропагандистом идей русский философ оставался до конца жизни.

В 1879 г. его без суда и следствия петербургский генерал-губернатор И. В. Гурко выслал в Сибирь (Енисейск, Красноярск). Как предполагают исследователи, причиной ссылки была перлюстрация писем русских революционеров, в которых упоминалось имя Лесевича. В Сибири философ провел около трех лет и шесть лет в городах Европейской России (Казань, Тверь, Полтава).

В. В. Лесевич не был активным революционером, по своим идейно-политическим симпатиям он принадлежал к либеральному народничеству. Вместе с тем он был близок к революционным кругам России, был знаком со многими руководителями «Народной воли», сотрудничал в большинстве прогрессивных русских журналов, в том числе в «Вестнике Народной воли», где поместил за подписью «Украинец» статью «Революционеры и естественный ход событий» (1883. № 1).

В 1888 г. В. В. Лесевичу разрешили вернуться в Петербург, где он примкнул к кружку Н. К. Михайловского, группировавшемуся вокруг «Русского богатства». Он стал не только сотрудником, но и членом редакции журнала. В это время Лесевич публикует несколько значительных работ: «Письма о научной философии» (1878), «Что такое научная философия» (1891).

Эволюция философских взглядов В. В. Лесевича прошла три этапа. На первом (1868–1877) он выступает классическим представителем контовского позитивизма. Но убедившись, что О. Конт не дал гносеологических оснований для тезиса о самоограничении научного познания сферой явлений, Лесевич в поисках таковых переходит к синтезу позитивизма с неокантианским критицизмом, что составило содержание второго периода его творчества (1877–1900). Третий период выпадает на последние годы жизни философа и главным его содержанием является эмпириокритицизм, о симпатии к которому он заявил в письме к Г. М. Туманову: «Моя единственная философская тема – “эмпириокритицизм Авенариуса”». В работах «От Конта к Авенариусу» (1904) и «Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения» (1909) он завершает переход от ортодоксального позитивизма к эмпириокритицизму.

Уже после смерти философа В. И. Ленин характеризовал его как «первого крупнейшего русского эмпириокритика».

В. В. Лесевич обладал незаурядным лекторским и педагогическим талантом. Известный русский историк В. В. Семевский через Н. Я. Грота и В. С. Соловьева добивался для него звания почетного доктора философии, что открыло бы ему возможность преподавательской деятельности в университетах. Но из этого ничего не получилось. И все же В. В. Лесевичу удалось в течение нескольких лет в городах России, юга Украины и Кавказа читать публичные лекции о творчестве Даниэля Дефо, философии Рихарда Авенариуса и русских сказках. Лекции эти пользовались неизменным успехом.

В 1901 г. после разгрома митинга у Казанского собора 44 члена Союза взаимопомощи русских писателей, среди которых был и В. В. Лесевич, направили правительству протест. Всех подписавшихся под ним на два года выслали из Петербурга, в который философ уже не вернулся. Незадолго до смерти В. В. Лесевич предпринял поездку в Италию и Францию. В Париже он читал лекции в Русской высшей школе общественных наук, а также выступил с докладом на международном социологическом конгрессе. Тогда же он познакомился с известным социологом Л. Уордом, с которым состоял в переписке. Последние из опубликованных его работ были посвящены фольклору и мировым религиям.

Скончался В. В. Лесевич 13 ноября 1905 г. в Киеве.

Свою философскую эволюцию Лесевич начинал как правоверный позитивист. Уже в одной из первых своих статей «Философия истории на научной основе» (Отечественные записки. 1869. № 1), давая краткую характеристику развития современной философии, он отмечает возросший интерес к науке. По мнению философа, «наука стремится прийти, в окончательном результате, к доктрине, обнимающей все, что только может регулировать жизнь и развитие человечества. Она стремится к тому, чтобы стать не только истолковательницей, но и руководительницей жизни» (Лесевич В. В. Философия истории на научной почве // Отечественные записки. 1869. № 1. С. 168). Провозвестниками нового «положительного» мировоззрения он называет Конта, Бокля, Милля, Спенсера. А разбору философии позитивизма он посвящает статью «Позитивизм после Конта», где дает ее определение: «положительная философия есть мирозерцание, сла-

гающееся из методического строя философий наук, охватывающих всю совокупность положительного знания» (*Лесевич В. В. Позитивизм после Конта // Отечественные записки. 1869. № 4. С. 383*).

Лесевич указывает на деление в позитивизме умственной деятельности человечества на три этапа: теологический (первоначальный), метафизический (переходный) и положительный (научный, окончательный). На первом этапе мир управляется произволом, а умственная деятельность людей руководствуется инстинктами, знание как таковое, т. е. знание законов, отсутствует, что приводит к вере в сверхъестественное, в бога. При этом на природу люди смотрят как на поле сражения произвольных желаний верховных существ, каждый из которых играет свои постоянно меняющиеся роли.

На втором этапе умственная деятельность людей руководствуется идеями, умозраительными конструкциями, уже рационально объясняющими мировоззренческие положения, почерпнутые из откровения. В результате теология достигает значительного расцвета. Метафизика основывается на утверждении, что все, согласующееся с требованиями разума, существует в действительности. Метафизика субъективна, опыт и наблюдение она принимает в пределах внутреннего мира и не проверяет его фактами действительного мира. Абсолютное, объективно существующее в теологии, в метафизике заменяется идеей, подчиняющей действительность. Идеи как отвлеченные сущности неизменны. Религия аксиоматически исходит из предельных понятий о внемировой силе, а метафизика это супранатуральное бытие заменяет бытием «натуральной» умственной деятельности человечества.

На иных позициях стоит позитивизм, который бытие невидимое заменяет на видимое. «Положительная же философия из всей совокупности свойств этого бытия избрала только свойства, подлежащие наблюдению» (*Лесевич В. В. Собр. соч. М., 1915. Т. 1. С. 55*). Природе уже ничего не навязывается, ни бог как внемировая сила, ни субъективный произвол мысли. Позитивизм утверждает приоритет положительного научного знания, рассматривающего мир как целое, управляемое законами и изучаемое через опыт и наблюдения. Эмпиризм провозглашается исходной посылкой для формулировки законов, в результате чего суеверия и предрассудки теряют всякий смысл.

Для Лесевича и материализм, и идеализм – это метафизика, стесняющая своими догматическими рамками науку и, по сути, от-

рицающая ее значение. Разница между ними лишь в том, что идеализм включает в реальную действительность некое абстрактное абсолютное начало (бога, идею и т. п.), а материализм абсолютизирует опять таки абстрактное «видимое бытие». В результате «материализм, превращающий скелет и надкостную плеву человека в “вечно-сущее” сам по себе представляет... скудное мирозерцание» (Лесевич В. В. Эмпириокритицизм как единственно научная точка зрения. СПб., 1909. С. 51). В отличие от материализма и идеализма положительная философия «из всей совокупности свойств избрала только свойства, подлежащие наблюдению. Из этих свойств состоит, согласно ее взгляду, то, что она считает *познаваемым*: все же лежащее вне их пределов она исключила из сферы своего мирозерцания, как *непознаваемое*» (Лесевич В. В. Собр. соч. Т. 1. С. 55). И еще: «положительная философия... ничего не знает и знать не хочет о том, чего не знает наука, с которой она составляет нераздельное целое» (Там же. С. 56). Другими словами, позитивизм из сферы своего мировоззрения исключает все, что фактически непознаваемо, чего не знает наука. Это крайний эмпиризм. При этом Лесевич не отрицает, что существует нечто за пределами непосредственного опыта. Таким образом, для него мир представляется совокупностью явлений, не имеющих под собой сущности. Но если они есть, человеческому познанию они недоступны. Любое научное знание включает два элемента: явления, существующие вне человека, и человек, наблюдающий и подтверждающий их (Там же). В этом случае действительность явно субъективируется, а истина не имеет объективного содержания. Она относительна и является результатом деятельности сознания, а не отражения. Чтобы как-то упорядочить эту всеобъемлющую относительность, необходимо применить некий «методический строй», закон, имеющий место лишь в научном знании, которое можно определенным образом классифицировать. Лесевич придерживается контовской классификации наук: либо по объекту (от простого к сложному), либо по содержанию (от абстрактных и сложных к простым). В итоге ее вид представляется следующим: математика – астрономия – физика – химия – биология – социология. Философии в этой классификации места не нашлось. Она понимается лишь как общий синтез теоретических начал эмпирических наук.

Неудовлетворенность познавательными возможностями человека, ограниченными лишь уровнем эмпирии, заставила Лесевича внимательно отнестись к другим гносеологическим проблемам, например, к вопросу о происхождении и структуре знания об окружающем мире, о возможной недостоверности чувственного познания и др. Это в конечном итоге обратило его внимание на гносеологию Канта. Как пишет В. С. Соловьев, «позитивисты, которые не желали превращать своего учения в новый вид безотчетной догматики и не могли успокоиться на таком бреде, как абсолютный феноменизм, неизбежно должны были обратиться от смутного эмпирического скепсиса к строгим и глубоким анализам критической философии» (*Соловьев В. С. О заслугах В. В. Лесевича для философского образования в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 122*). Первым русским позитивистом, обратившимся «к источнику всякой метафизики» – философии Канта, и был Лесевич, который считал необходимым прежде всего определиться с понятиями «метафизика» и «философия», разграничив их содержание в гносеологии через различение понятий «рассудок» и «разум» или, шире, понятий «мышление» и «познание». Позитивист Лесевич определяет знание как упорядоченное мышление, выделяя тем самым имманентную сторону познания. Мышление, в свою очередь, понимается либо как обыденное (им оперирует метафизика), либо как критическое (им оперирует философия). Они существенно различаются, поскольку обыденное мышление, не умея обобщать, выдает единичное за всеобщее, представление за понятие, т. е. «образует представления бессознательно, безконтрольно, оно комбинирует понятия произвольно, вне всякой критики, и что особенно важно, оно не различает этих двух моментов, смешивает понятие с представлениями, точнее, принимает первое за последнее» (*Лесевич В. В. Собр. соч. М., 1915. Т. 1. С. 479*). По-другому поступает критическое, научное мышление: осмысливая данные восприятий, оно вырабатывает представления, а из них уже и понятия, как комбинации этих представлений. Это не избавляет познание от его относительности, неполноты. Лесевич знает об этом гносеологическом релятивизме. У него понятия – это приспособление представлений к своеобразиям мыслящего субъекта, они не имеют за собой действительных явлений, соответствующих

им. Таким образом, онтологический аспект существования явлений остается за пределами познания. А поскольку возможность исследования причин существования явлений отрицается, Лесевичу оказывается достаточным узнать, что они существуют.

Продолжая исследовать противоположность обыденного и научного мышления, он переносит внимание на противоположность «понимания» (в метафизике) и «знания» (в научной философии). Разницу между ними Лесевич видит в том, что понимание строит свои понятия априорно, а знание – апостериорно, его результатом является объективность. Научная философия (позитивизм) и здесь противопоставляет критическое и метафизическое и, по сути, не умея обосновать переход от чувственного уровня познания к понятийному путем механической индукции элементов опыта (восприятия и представления), выводит эти понятия.

На последнем этапе своей философской эволюции гносеологические проблемы Лесевич решает, согласуя их с идеями, обнаруженными им у Р. Авенариуса, одного из создателей эмпириокритицизма. В это время у него ясно обнаруживается «поворот к Юму», который поглотил предыдущий «поворот к Канту» (Там же. Т. 2. С. 16). Этот поворот заключался в замене «критики разума» присущей эмпириокритицизму концепцией «наименьшей траты сил», что в итоге вело к окончательной субъективизации процесса познания, его абсолютной ограниченности сферой «непосредственного опыта», который замыкался исключительно областью чувственности. А введение понятия «нейтральные элементы» устраняло дуализм сущности и явления, понятий «дух» и «материя», становясь «чистым опытом», лишенным любых проявлений антропоморфизма. Чтобы снять с эмпириокритицизма обвинение в релятивизме и субъективизме, Лесевич утверждает, что «опыт» в конечном итоге «обобществляется» и представляет некую совокупность единичных опытов индивидов. Философские представления на этом этапе своей мировоззренческой эволюции он формулирует в пяти положениях: 1. Все относимое к области духа есть отражение и смягченный отблеск воспринимаемого. 2. Все воспринимаемое является чувственным и охватывает собой как тела природы (или среду в широком смысле), так и тела людей со всеми присущими им конкретными свойствами, состояниями

и изменениями. 3. «Бытие» и «мышление» во всех пунктах вполне совпадают с воспринятым, с мыслями и представлениями, относящимися к воспринимаемому. 4. Всякое бытие и всякое знание есть опыт. 5. Не существует иного знания, кроме чувственного и специфически человеческого. Человеческий опыт образует не только границу познания в смысле его достоверности, но и является безусловно конечным фактом, началом и концом философии (См.: *Звезда* Л. А. В. В. Лесевич – представитель русского позитивизма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1975. С. 24). Так завершается, по Лесевичу, развитие человеческого духа: «Закон трех состояний, как то явствует... из эволюции умственной деятельности, приводит нас к тому ее фазису, который мы определили как гносеологический, основанный на “чистом опыте”, научный уклад мышления» (*Лесевич В. В. Собр. соч.* Т. 2. С. 356).

Как философ-позитивист Лесевич различает «философию истории» и «социологию». Первая изучает историческое развитие общества, или «социальную динамику», а социология как точная наука изучает не только «социальную динамику», но и «социальную статику» как условие существования общества, его организации. Общество, считает Лесевич, представляет собой социальный организм, составные части которого «работают» по аналогии с живыми организмами. Эффективность работы социального организма зависит от уровня развития научного знания, формирующего законы жизнедеятельности. Так же объясняется и общественный прогресс: «Прогресс промышленности, искусства, нравственности и политики существенно определяется уровнем развития умственной деятельности и характером ее направления» (Там же. Т. 1. С. 25). Таким образом, и «социальная динамика», и «социальная статика» Лесевича лишь повторяет социологические построения Спенсера. После смерти Лесевича развитие философии эмпириокритицизма было продолжено в работах А. А. Богданова, П. С. Юшкевича и других русских философов.

СОЧ.: Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения. СПб., 1909; Собрание сочинений: В 3 т. М., 1915–1917.

ЛИТ.: *Ганейзер Е. В.* В. Лесевич в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. № 8.



ЛОМОНОСОВ **Михаил Васильевич**

Михаил Васильевич Ломоносов родился 8 ноября 1711 г. в деревне Мишанинской Архангельской губернии в семье зажиточного помора, свободного от крепостной зависимости. До 19 лет он помогал отцу в его торговых и промысловых операциях.

Юный Ломоносов с начатками математических и естественнонаучных знаний познакомился по «Арифметике» Леонтия Магницкого. Простудировал он также «Славянскую грамматику» Милетия Смотрицкого и «Псалтырь» Симеона Полоцкого, которые он считал «вратами своей учености» (М. В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. М.; Л., 1962. С. 50). Чтение этих книг определило его тягу к приобретению большего знания и учености. Обучавший мальчика дьяк Семен Сабельников внушал ему, что «для приобретения большего знания и учености требуется знать язык латинский, а этому можно обучиться только в Москве, Киеве и Петербурге» (Там же. С. 43).

Получив паспорт, в декабре 1730 г. Ломоносов с рыбным караваном уходит в Москву, где, выдав себя за дворянского сына, поступает в Славяно-греко-латинскую академию. Природная любознательность, ненасытное стремление к знаниям позволили ему пройти курс младших классов («школ») за полтора года вместо четырех.

Ощущая недостаток знаний, получаемых в академии, Ломоносов в 1734 г. предпринял попытку перевестись в Киевскую духовную академию, где надеялся эти знания получить. Но в ней, как пишет один из его первых биографов, «против чаяния своего нашел пустые только словопрения Аристотелевой философии: не имея же случая успеть в физике и математике, пробыл там мень-

ше года, упражняясь в чтении древних летописцев и других книг, писанных на славянском, греческом и латинском языках» (Там же. С. 44). Вернувшись в Москву, уже в 1735 г. в предпоследнем («философском») классе Славяно-греко-латинской академии Ломоносов приступает к изучению логики, физики и метафизики, представлявших собой схоластическое изложение аристотелизма.

Изучение Аристотеля, без сомнения, имело для Ломоносова некоторое позитивное значение, поскольку воспитывало уважение к логически точному определению понятий, к их последовательному, непротиворечивому изложению. Однако будущий ученый избежал схоластического, слепого поклонения учителю. В предисловии к переведенной им в 1748 г. вольфианской «Физике» он так определяет свое отношение к аристо-телизму: «Я не презираю сего славного и в свое время отменитого от других философа, но тем не менее без сожаления удивляюсь тем, которые про смертного человека думали, будто бы он в своих мнениях не имел никакого погрешения, что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много зависят» (*Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 423).

В конце 1735 г. в числе двенадцати учеников Ломоносов был переведен для дальнейшего обучения в Петербургскую академию наук, а в сентябре 1736 г. отправлен в Марбург к Христиану Вольфу, у которого он занимался в течение трех лет. Здесь он получил основательные знания по точным наукам. Работы этого периода – «О превращении твердого тела в жидкое...», «О различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул» – закладывают основы корпускулярной физики и химии. Х. Вольф в своих посланиях в Петербург высоко оценивал успехи Ломоносова. Один из отзывов гласил: «Молодой человек преимущественного остроумия, Михайло Ломоносов, с того времени, как для учения в Марбург приехал, часто мои математические, философические, а особливо физические лекции слушал и безмерно любил основательное учение. Ежели впредь с таким же рвением простираться будет, то не сомневаюсь, что, возвратясь в отечество, принесет пользу обществу, чего от сердца желаю» (Там же. С. 571).

Летом 1739 г. Ломоносов переезжает во Фрейбург, где приступает к изучению химии, минералогии, горного дела и метал-

лургии. Здесь он узнает о победе русских над Турцией и взятии крепости Хотин. Откликаясь на это важное историческое событие, Ломоносов пишет новым для русской поэзии тоническим стилем «Оду на победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года». Через сто с небольшим лет В. Г. Белинский высоко оценил это стихотворение: «В 1739 г. двадцативосьмилетний Ломоносов – Петр Великий русской литературы – прислал из немецкой земли свою знаменитую “Оду на взятие Хотина”, с которой, по всей справедливости, должно считать начало русской литературы... Ода Ломоносова оказалась всем первым стихотворным произведением на русском языке, которое было написано правильным размером. Влияние Ломоносова на русскую литературу было такое же точно, как влияние Петра Великого на Россию вообще» (*Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 8–9*).

Досрочно прекратив свое обучение во Фрейбурге, Ломоносов с большими трудностями возвращается в 1741 г. в Петербург, где получает первое ученое звание «адъюнкта физического класса». В 1745 г. после подачи соответствующего прошения о производстве его профессором химии и написания диссертации Ломоносова утверждают в звании профессора, он становится первым русским академиком Петербургской академии наук, в течение многих лет возглавляет работу академической химической лаборатории, построенной по его проекту. В этот период ученым были написаны замечательные работы, сделавшие его имя известным в Европе. В отзыве 1747 г. на две работы Ломоносова «Диссертация о действии химических растворителей вообще» и «Физические размышления о причинах теплоты и холода» Леонард Эйлер писал: «Все сии сочинения не токмо хороши, но и превосходны, ибо он изъясняет физические и химические материи самые нужные и трудные, кои совсем неизвестны и невозможны были к истолкованию самым остроумным ученым людям, с таким основательством, что я совсем уверен в точности его доказательств. При сем случае я должен отдать справедливость господину Ломоносову, что он одарован самым счастливым остроумием для объяснения явлений физических и химических. Желать надобно, чтобы все прочие Академии были в состоянии показать такие изобретения, которые показывал господин Ломоносов» (*Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 282*).

М. В. Ломоносов является автором большого количества открытий и работ в области электричества, света, геологии, минералогии и кристаллографии. При этом большое внимание он уделял проблемам научной терминологии, заявив: «Принужден я был искать слов для наименования некоторых физических инструментов, действий и натуральных вещей» (Там же. Т. 1. С. 425). За Ломоносовым «записано» введение в русский язык многих научных понятий: ареометр, атмосфера, барометр, микроскоп, поршень, термометр, упругость и др.

Одно из самых выдающихся своих открытий ученый сделал 26 мая 1761 г. Наблюдая прохождение Венеры по солнечному диску, он впервые в астрономии сделал вывод о наличии атмосферы на Венере. К открытиям Ломоносова необходимо отнести утверждение электрической природы северного сияния, объяснение такого свойства вещества, как сверхпроводимость.

Растет и поэтическая слава Ломоносова. В 1751 г. Академия наук выпускает первое издание его стихотворений, где поэт использует различные жанры (оду, ораторскую прозу, трагедию). Ломоносову принадлежат замечательные образцы научной поэзии.

Не осталась без внимания Ломоносова и русская история. В 1760 г. из-под его пера выходит «Краткий российский летописец с родословием», а после смерти публикуется «Древняя Российская история от начала Российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года». О вкладе Ломоносова в развитие отечественной науки А. С. Пушкин писал: «Соединяя необыкновенную силу воли с необыкновенною силою понятия, Ломоносов обнял все отрасли просвещения. Жажда науки была сильнейшею страстию сей души, исполненной страстей. Историк, ритор, механик, химик, минеролог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник» (*Пушкин А. С. Полн. собр. соч. 2-е изд. Л., 1978. Т. 7. С. 21*).

За научные открытия выдающийся русский ученый был избран почетным академиком Болонской и Шведской академий наук.

4 апреля 1765 г. Ломоносов скончался. Отмечая заслуги русского ученого, почетный член Академии, доктор медицины Ле-Клерк на академическом заседании 15 апреля 1765 г. сказал: «Не стало человека, имя которого составит эпоху в летописях человеческого

разума, обширного и блестящего гения, обнимавшего и озарявшего вдруг многие отрасли... Общество пользовалось его знаниями, ваши летописи воспользуются его славою; его будут чтить повсюду, где будут люди просвещенные» (цит. по: *Пекарский П.* История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1873. Т. 2. С. 878).

Неоценима заслуга М. В. Ломоносова в разработке материалистической философии. Русский мыслитель считал, что естественнонаучные открытия должны опираться на фундамент философии, как, впрочем, и философия должна углубляться за счет практических исследований; ученый обязан «уметь доказывать познанное, то есть давать ему объяснение, что предполагает философское познание» (*Ломоносов М. В.* Избр. филос. произведения. М., 1950. С. 86), не отвергавшее, как он полагал, «Бога-творца». О нем Ломоносов писал в основном в своих поэтических сочинениях, в том числе в самом известном – «Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния». Вот одно из поэтических заявлений ученого:

«Я долго размышлял и долго был в сомненье,
Что есть ли на землю от высоты смотренье;
Или по слепоте без ряду все течет,
И промыслу с небес во всей вселенной нет.
Однако, посмотрев светил небесных стройность
Земли, морей и рек доброту и пристойность,
Перемену дней, ночей, явление Луны
Признал, что божеской мы силой созданы»
(*Ломоносов М. В.* Соч. М., 1987. С. 175).

Эти и подобные утверждения давали Ломоносову возможность в рамках идей двойственной истины не отрицать наличие религиозных представлений о мире и его познании. Научный и религиозный подход имеют равные права на существование. «Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет Божескую волю выпрямить циркулем. Таков же и Богословия учитель, если он думает, что по Псалтыри научиться можно Астрономии и Химии. Толкователи и проповедники священного писания показывают путь к добродетели, представляют награждение праведным, наказание законопре-

ступным и благополучие жития, с волею Божиею согласного. Астрономы открывают храм Божеской силы и великолепия, изыскивают способы и ко временному нашему блаженству, соединенному с благоговением и благодарением ко Всевышнему. Обои обще удостоверяют нас не токмо о бытии Божиим, но и о несказанных к нам Его Благодетиях. Грех всевать между ими плевелы и раздоры» (*Ломоносов М. В.* Избр. филос. произведения. Л., 1951. С. 358).

Деистическо-материалистическое мировоззрение ученого имело свою особенность. Ломоносов как выдающийся ученый-естествоиспытатель приложил немало усилий, чтобы секуляризировать науку, минимизировать функции Бога по отношению к природе и человеку. «Напрасно многие думают, – считал он, – что все, как видим, с начала творцом создано, будто не токмо горы, доли и воды, но и разные роды минералов произошли вместе со всем светом и потому де не надобно исследовать причин, для чего они внутренними свойствами и положением мест разнятся. Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук, следовательно, и натуральному знанию шара земного, а особенно искусству рудного дела, хотя оным умникам и легко быть философами, выучась наизусть три слова: “Бог так сотворил” – и сие дая в ответ вместо всех причин» (*Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 574–575). Как и у многих европейских мыслителей-деистов, мировоззрение Ломоносова сочеталось с антиклерикализмом. В своих работах, в том числе поэтических, он критикует религиозную практику православных церковников, их взгляды на мир.

Онтологические и гносеологические представления Ломоносова, основанные на выводах физики, химии и других областей естествознания, носят материалистический характер. Основой всего сущего для Ломоносова является материя. «Взирая на видимый сей свет, двоякого рода бытие в нем находим, первого рода суть чувствительные в нем вещи, второго рода суть оных вещей разные деяния», – писал он в «Российской грамматике» (Там же. Т. 7. С. 405). Ломоносов дает несколько определений материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность», – пишет он в «Опыте теории о нечувствительных частицах» (Там же. Т. 1. С. 173). Далее утверждается: «Материя есть протяженное несопроницаемое, делимое на нечувствительные части

(сперва, однако, сказать, что тела состоят из материи и формы, и показать, что последняя зависит от первой)» (Там же. С. 107).

В природе, по Ломоносову, существует два вида материи – «собственная» и «посторонняя». Определяет он их следующим образом: «Собственная материя – та, из которой тело состоит и известным образом определяется, при ее изменении неизбежно изменяется и само тело. Посторонняя материя – та, которая заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи» (Там же. С. 283). Посторонняя материя – это эфир, который есть «тело тончайшее, весьма текучее и весьма способное к движению всякого рода» (Там же. С. 287). Ломоносов выступает против распространенной в его время теории, утверждающей существование в природе жидкой материи (теплорода). Свою точку зрения на кинетическую теорию тепла он изложил в диссертации «Размышления о природе тепла и холода» (1747), где, подводя итог своим «размышлениям», писал: «На основании всего изложенного выше мы утверждаем, что нельзя приписывать теплоту тел сгущению какой-то тонкой, специально для того предназначенной материи, но что теплота состоит во внутреннем вращательном движении связанной материи нагретого тела» (Там же. Т. 2. С. 55). По мнению Ломоносова, теплота образуется «во внутреннем вращательном движении собственной материи теплого тела. Тем самым мы утверждаем не только то, что тончайшая материя эфира, заполняющая весь видимый мир, способна обладать этим движением и теплотой, но также, что она сообщает это полученное ею от солнца движение также и нашей земле и остальным планетам и нагревает их, так что эфир является той средой, при помощи которой удаленные одно от другого тела сообщают друг другу теплоту» (Там же. С. 103). Как видим, Ломоносов вслед за Эйлером отрицает возможность существования пустого пространства, не заполненного материей.

По мнению русского философа, есть еще один вид материи – «тяготительная», определяющая процессы тяготения. Она невесома, состоит из мельчайших частиц, обладающих непроницаемостью и инерцией. Толчки частиц этой материи и передают силу тяготения. Другими словами, не существует какого-то «чистого притяжения», т. е. «тяготение есть движение производимое и, следовательно, зависит от другого движущегося тела. Далее, припи-

сывать это физическое свойство тел божественной воле или какой-либо чудодейственной силе мы не можем, не кощунствуя против бога и природы» (Там же. С. 197).

Ломоносов утверждал, что в природе существуют протяженные, непроницаемые, обладающие инерцией тела, находящиеся в движении. «Под протяжением понимают измерение в длину, ширину и глубину, с которыми неразрывно связан вид тела, то есть определенное положение границ, в которых заключена протяженность тела. Несопроницаемостью называется то, в силу чего одно тело не может находиться вместе с другим, одинаковым с ним, в одном и том же пространстве... То свойство, по которому тела, приведенные в движение, противятся силе, останавливающей движение, а тела покоящиеся борются с силой, их толкающей, зовется силою инерции» (Там же. Т. 1. С. 281, 283).

Итак, важнейшими атрибутами материи, по Ломоносову, являются протяжение и движение. «Все, что есть или совершается в телах, происходит от сущности и природы их, но сущность тел состоит в конечном протяжении и силе инерции, а природа – в движении их, и поэтому все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их» (Там же. С. 185). Он был твердо уверен, что «природа тел состоит в движении и, следовательно, тела определяются движением», «никакое изменение не может произойти без движения» (Там же. С. 183). И еще: «Движение должно быть в материи, и как движение без материи, так и огонь без движения быть не может» (Там же. Т. 3. С. 436). Ломоносов различал три формы движения. «Для каждого тела, – считал ученый, – можно представить себе и могут существовать лишь три движения, к которым сводятся все остальные виды движения: 1) поступательное, когда все тело непрерывно меняет свою положение; 2) вращательное, когда тело, оставаясь в том же положении, вращается вокруг постоянной или переменной оси; 3) колебательное, когда тело на ничтожном пространстве движется взад и вперед частыми чередованиями» (Там же. С. 289).

В работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» он пишет о существовании двух видов движения – первичного («которое в себе самом имеет свое основание, т. е. не зависит от другого движения») и производного. Отрицая первотолчок,

русский мыслитель доказывает, что «первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно» (Там же. Т. 2. С. 201–202). Он утверждает всеобщность движения: «Корпускулы в живых и мертвых животных двигаются, в растениях живых и мертвых двигаются, также в минералах и неорганических телах, – следовательно, во всем» (Там же. Т. 1. С. 159). Ломоносов считает, что «никакое движение в природе не может произойти без материи» (Там же. Т. 2. С. 65), пространство и время он рассматривает в непрерывной связи с материей, отвергая ньютоновскую абсолютную пустоту. «Тела, – писал он, – не могут ни действовать, ни противодействовать взаимно без движения... Природа тел состоит в действии и противодействии..., а так как они не могут происходить без движения..., то природа тел состоит в движении, и, следовательно, тела определяются движением» (Там же. Т. 1. С. 183).

Русский мыслитель является создателем научной атомистики, в центре которой лежат утверждения, во-первых, о качественном различии видов материи – вещества и эфира; «собственной» материи (тела) и «посторонней» материи (эфира, заполняющего пространство между телами); во-вторых, о качественном различии атомов и молекул (корпускул). Атом (у Ломоносова – «элемент») – это «часть тела, не состоящая из каких-либо других меньших и отличающихся от него тел», а корпускула – это «собрание мелких элементов, образующих одну малую массу» (Там же. С. 79). Корпускулы могут быть первичными, состоящими из элементов, и производными, состоящими из других «меньших» корпускул. «Корпускулы разнородны, – указывал он, – когда элементы их различны и соединены различным образом или в различном числе; от этого зависит бесконечное разнообразие тел» (Там же. С. 81). Ломоносов убежден, что «нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность и всеобщность движения». В известных набросках «276 заметок по физике и корпускулярной философии» он закладывает основы научной атомистики, «корпускулярной философии». Ученый считает, что такая наука является одной из важнейших, «она столь же необходима в физике, как самые частицы необходимы для создания тел и произведения частных качеств» (Там же. Т. 3. С. 371).

«Корпускулярная философия» имеет две основные посылки: во-первых, корпускулы – это «нечувствительные физические ча-

стицы, сами также являются телами», обладают протяженностью, силой инерции и фигурой (Там же. Т. 1. С. 205); во-вторых, «каждая нечувствительная физическая частица состоит из определенного количества материи» (Там же). Корпускулы взаимодействуют между собой, и все химические и физические явления будут производными от их движения.

Ломоносов был противником существования непротяженных монад, поскольку «нечувствительные физические частицы, не имеющие протяжения, приведенные в соприкосновение, не производят ничего протяженного, т. е. не могут образовать никакого тела» (Там же. С. 201). Правда, печатно лейбнице-вольфианскую монадологию критике он не подвергал, не желая вступать в полемику со своим учителем Хр. Вольфом. «Хотя я твердо уверен, – писал он Эйлеру в 1754 г., – что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, но я боюсь опечалить старость мужу, благоденствия которого по отношению ко мне я не могу забыть, иначе я не побоялся бы раздражить по всей Германии шершней-монадистов» (Там же. Т. 10. С. 503).

Материальное единство мира мыслитель утверждал, ссылаясь на научные открытия, предполагая единую природу электричества и света. Для него непреложным был факт, что «во всех системах вселенной имеются одни и те же начала и элементы, так как лучи совпадают во всем. Одна и та же материя у раскаленного солнца и у раскаленных тел на земле» (Там же. Т. 3. С. 245).

Природные тела, по мнению ученого, различны: «Все тела, которые натура производит, разделяются на три рода. Первый заключает в себе всех животных, то есть людей, скотов, зверей, птиц, рыб и гадов. Второй составляют произрастающие тела, как деревья, травы и прочая. В третьем включаются минералы, то есть горные материи, а именно: металлы, полуметаллы, горючие минералы, загустелые минеральные соки, минеральные воды, земли и камни» (Там же. Т. 5. С. 367).

Как видим, утверждая материальное единство мира, Ломоносов пришел к выводу о взаимосвязи между органической и неорганической природой, считая, что их природа «всюду одинакова».

В результате возникает достаточно стройная разнокачественная система природы, все части которой находятся во взаимодей-

ствии. При этом любое изменение одной из частей влечет изменение других. Таким образом, М. В. Ломоносов приходит к формулировке принципа сохранения материи и движения, который он сначала изложил в письме к Эйлеру 5 июля 1748 г. «Все встречающиеся в природе изменения происходят так, – писал ученый, – что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается у чего-то другого. Так, сколько материя прибавляется какому-либо телу, столько же теряется у другого, сколько часов я затрачиваю на сон, столько же отнимаю от бодрствования и т. д. Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила движения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому» (Там же. Т. 2. С. 183).

Позже эту формулировку он дал в работе «Рассуждения о твердости и жидкости тел» (1759), изданной на русском и латинском языках: «Но как все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимается, столько присовокупляется к другому, так ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте, сколько часов положит кто на бдение, столько же ко сну отнимет. Этот всеобщий естественный закон простирается и в самые правила движения, ибо тело, движущее своею силою другое, сколько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает» (Там же. Т. 3. С. 241).

Важнейшей характеристикой научных и философских работ Ломоносова является историзм, который он противопоставляет метафизическим представлениям о природе. Ученый неоднократно доказывает, что в мире все меняется: «Перемены произошли на свете не за один раз, но случались в разные времена несчетным множеством крат и ныне происходят и едва ли когда перестанут» (Там же. Т. 5. С. 587). Историзм для Ломоносова – гносеологический принцип в объяснении природных явлений. В работе «О слоях земли» историзм, в понимании ученого, – это «правило», которое требует твердо помнить, «что видимые телесные на Земле вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история древняя и география, с нынешнею снесенная и случающиеся в наши века перемены земной поверхности», «напрасно многие думают, что

все, как видим, с начала творцом создано, будто не токмо горы, доли и воды, но и разные роды минералов произошли вместе со всем светом и потому-де не надобно исследовать причин, для чего они внутренними свойствами и положением мест разнятся. Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук, следовательно, и натуральному знанию шара земного» (Там же. С. 574–575).

Русский мыслитель утверждает познаваемость мира: «Науки подают ясное о вещах понятие и открывают потаенные действия и свойств причины» (Там же. Т. 2. С. 351). Мир познается органами чувств и разумом. Ломоносов как ученый-естествоиспытатель большое значение придавал опыту, который являлся, по его мнению, самым надежным средством познания и основой для построения теорий. «Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением», – писал Ломоносов (Там же. Т. 1. С. 125). Под воздействием материальных тел в органах чувств возникают определенные изменения – ощущения. Те же явления, которые не воздействуют непосредственно на наши чувства, например, «нечувствительные частички», познаются разумом: «... должно разумом достигать потаенного безмерною малостию вида, меры, движения и положения первоначальных частиц, смешанные тела составляющих» (Там же. Т. 2. С. 353). Ломоносов выступает против крайностей эмпиризма и рационализма, исследует формы мышления: понятия, суждения, умозаключения. Высоко он оценивает и роль гипотез, считая, что они «дозволены в философских предметах, и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний, до каких никогда не доходят умы низменных и пресмыкающихся во прахе» (Там же. Т. 3. С. 231). Ему принадлежит идея соединения теории и опыта (эксперимента), выраженная следующим образом: «Из наблюдений устанавливать теорию, через теорию исправлять наблюдения есть лучший всех способ к изысканию правды» (Там же. Т. 4. С. 163).

М. В. Ломоносов был не только ученым-естествоиспытателем, но и ученым-гуманитарием. Он являлся автором «Российской грамматики», «Риторики», исторических работ – «Краткий Российский летописец» и «Древняя Российская история». В них он

выступал как просветитель, приверженец принципов просвещенного абсолютизма. М. В. Ломоносов предполагал написать большую работу, посвященную проблемам повышения благосостояния своей Родины. В письме И. И. Шувалову от 1 ноября 1761 г. он изложил замысел работы «О размножении и сохранении российского народа», особо подчеркивая, что благосостояние государства определяется благосостоянием его народа: «Начало сего полагаю самым главным делом: сохранением и размножением российского народа, в чем состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей» (Там же. Т. 6. С. 384). Ломоносов предполагал создать программу мер по улучшению жизни народа. «Все оные по разным временам замеченные порознь мысли подведены быть могут, как мне кажется, под следующие главы:

1. О размножении и сохранении российского народа.
2. О исправлении нравов и о большем народе просвещении.
3. О истреблении праздности.
4. О исправлении земледелия.
5. О исправлении и размножении ремесленных дел и художеств.
6. О лучших пользах купечества.
7. О лучшей государственной экономии.
8. О сохранении военного искусства во время долговременного мира.

Сии так важные главы требуют глубокого рассуждения, долговременного в государственных делах искусства к изъяснению и предосторожной силы к произведению в действо» (Там же. С. 383).

М. В. Ломоносов выступал за развитие отечественной науки, распространение просвещения, улучшение всей системы образования в России. Благодаря его настойчивым требованиям в Москве был открыт университет. Излагая план развития наук и просвещения в регламенте Академии наук и проекте создания первого русского университета, он писал: «Честь российского народа требует, чтобы показать способность и остроту его в науках и что наше отечество может пользоваться собственными своими сынами, не только в военной храбрости и в других важных делах, но и в рассуждениях высоких знаний» (цит. по: *Пекарский П.* Исто-

рия имп. Академии наук в Петербурге. Т. 2. С. 847). Всем своим творчеством, оригинальными работами в различных областях знания, философскими обобщениями важнейших научных открытий Ломоносов доказал справедливость этих слов. А. С. Пушкин утверждал: «Ломоносов был великий человек. Между Петром I и Екатериной II он один является самобытным сподвижником просвещения. Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом» (*Пушкин А. С. Полн. собр. соч.*: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 277).

СОЧ.: Полное собрание сочинений: В 11 т. М.; Л., 1950–1983; Избранные философские произведения. М., 1950.

ЛИТ.: Философские взгляды М. В. Ломоносова. М., 1952; М. В. Ломоносов: pro et contra: Личность и творчество М. В. Ломоносова в оценках русских мыслителей и исследователей. СПб., 2011.



ЛОПАТИН Лев Михайлович

Лев Михайлович Лопатин – один из известнейших русских философов второй половины XIX в. – родился 1 июля 1855 г. в Москве в старинной дворянской семье. Его отец был знаменитым юристом, председателем Московской судебной палаты, мать – родной сестрой русского математика, академика П. Л. Чебышева. В доме Лопатиных по средам в течение нескольких лет собирались выдающиеся люди России конца XIX в. – Л. Толстой и Ф. Тютчев, В. Ключевский и С. Соловьев. С сыном последнего, Вл. С. Соловьевым, Лопатин подружился еще в детстве и эта дружба продолжалась не один десяток лет. Как он

вспоминал впоследствии, «Вл. С. Соловьев был мне одним из самых близких людей на свете, с которым у меня рано установились почти братские отношения. Я подружился с ним, когда мне было семь лет, а ему девять; отрочество и юность мы прожили вместе. Я имел счастье наблюдать, как росла его душа и развивался ум и как слагалось и менялось его мирозерцание. И наша дружба не прерывалась до самой его смерти. Нечего и говорить о том, как я страшно много ему обязан и нравственно, и умственно» (*Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 398). После окончания в 1875 г. гимназии Поливанова Лопатин поступает на историко-филологический факультет Московского университета, где специализируется по философии на кафедре известного сторонника английского эмпиризма М. М. Троицкого. У Лопатина были другие мировоззренческие установки, поэтому после окончания университета в 1879 г. его не оставили на кафедре, и он в течение нескольких лет преподавал в реальных училищах, гимназии Поливанова, на Высших женских курсах Герье. В 1881–1883 гг. в журнале «Русская мысль» появились первые статьи Лопатина «Опытное знание и философия», «Вера и знание», которые вошли в главную его книгу «Положительные задачи философии», ставшую основой его магистерской и докторской диссертаций. В 1883 г. он сдает магистерские экзамены и в должности приват-доцента приступает к чтению лекций в Московском университете, не оставляя преподавание на Высших женских курсах. 29 мая 1886 г. Лопатин защищает магистерскую диссертацию «Область умозрительных задач», которая была первой частью его книги «Положительные задачи философии». Оппонентами на диспуте выступали профессора М. М. Троицкий, отзыв которого имел ряд отрицательных оценок, и А. М. Иванцов-Платонов. Положительный отзыв представил факультет. Через пять лет, в октябре 1891 г., Лопатин защищает докторскую диссертацию «Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности», опубликованную как вторая часть книги «Положительные задачи философии». С 1892 г. и вплоть до своей отставки в 1917 г. он был сначала экстраординарным, а с 1897 г. ординарным профессором Московского университета. В университете Лопатин читает лекции по истории древней и новой философии, введению в философию, психологии,

а также «спецкурсы» «Основные проблемы познания» и «Положительные задачи» по своим магистерской и докторской диссертациям (*Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. СПб., 2003. С. 165–166, 218–219). Лекции Лопатин читал не только в университете, но и в Московском психоневрологическом институте и ряде средних учебных заведений. Некоторые курсы, в частности «Курс психологии», «Курс истории древней и новой философии» и «Лекции по истории новой философии» вышли в виде литографированных изданий. Среди тех, кто слушал его лекции и сдавал выпускные экзамены, Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев, В. Я. Брюсов, А. Белый.

Лопатин принимает участие сначала как член, а с 1899 г. как председатель в работе Московского психологического общества, возглавляя его до 1918 г. На его заседаниях он неоднократно выступал с докладами, тексты которых публиковал на страницах журнала «Вопросы философии и психологии». В 1894 г. он в качестве редактора приступает к работе в этом издании, а с 1905 г. является его главным редактором вплоть до закрытия журнала в 1918 г. Вспоминая о его редакторской деятельности секретарь редакции Н. Карелина писала: «Л. М. бывал в редакции все дни, кроме тех, когда читал в университете лекции. Статьи, поступавшие для помещения в журнале, распределялись между членами редакционного комитета по специальностям, затем надо было представить письменный отзыв, и статья принималась или отвергалась. Но члены редакционного комитета ленились читать статьи, и у нас получались огромные залежи, что возбуждало неудовольствие авторов. Мы решили с Л. М., что я буду читать ему статьи вслух, а он будет диктовать мне отзывы и только в специальных вещах обращаться к членам редакционного комитета (П. И. Новгородцеву, Б. К. Модзалевскому, И. Ф. Огневу, В. М. Хвостову и др.). Дело пошло быстро, и жалобы авторов прекратились. Слушал Л. М. очень внимательно и отзывы давал строгие, но молодым философам они приносили большую пользу; это были ценные уроки, и иногда поправленная два-три раза статья делалась неузнаваемой и благополучно появлялась на свет божий. Л. М. был очень осторожен в выражениях и по несколько раз заставлял перечитывать отзыв, смягчая выражения, чтобы не обидеть писателя, и обид никогда не бывало» (*Карелина Н. П.* За пятьдесят лет (Воспоминания о Л. М. Лопатине) // Вопросы философии. 1993. № 11. С. 117).

11 декабря 1911 г. Московское психологическое общество провело торжественное заседание, посвященное тридцатилетию научно-педагогической деятельности Л. М. Лопатина. С речью о Лопатине на нем выступил П. И. Новгородцев (См.: Праздник русской философии // Русская мысль. 1912. № 2. С. 29–41). Члены общества, известные русские философы Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Г. И. Челпанов и др., посвятили свои статьи юбиляру в специальном «Философском сборнике Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского психологического общества. 1881–1911» (М., 1912).

Свой уход в отставку Лопатин отметил актовой речью в торжественном собрании Московского университета 12 января 1917 г., озаглавленной «Неотложные задачи современной мысли», в которой в очередной раз охарактеризовал недостатки современных течений философской мысли и разъяснил особенности своего спиритуалистического монизма. Уже после революции он, не принимавший участия в политических дискуссиях своего времени, написал «Тезисы о создании Всемирного Союза Возрождения Христианства». Позже на них откликнулся П. А. Флоренский. В 1923 г. он, размышляя о судьбе христианства, писал: «Должен раздаваться призыв к покаянию христианского мира, призыв от полуверея к вере и от Вавилонской башни к Граду Божию... Он зовет лишь к углублению в собственную веру каждого и внушает одно: *духовную активность*... Тезисы этого рода составлены незадолго до кончины профессором философии Московского университета Львом Михайловичем Лопатиным. Исключительно тонкий ум этого философа, общее христианское направление его мысли, высокое уважение, которым пользовался он при жизни в наиболее преданных духовным интересам кругах московского общества, наконец, его долголетнее пристальное размышление над вопросами христианской веры и обширный педагогический опыт заставляют отнести к этим тезисам с полным вниманием и сделать попытку положить их в основу Всемирного Союза Возрождения Христианства... Если бы установилось взаимное доверие и искреннее согласие в предлагаемых Л. М. Лопатиным немногих тезисах, то, несомненно, открылись бы пути к дальнейшему объединению различных исповеданий» (Фло-

ренский П. А. Записки о христианстве // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1994. С. 37).

Скончался Л. М. Лопатин 21 марта 1920 г. от воспаления легких.

К чтению философской литературы Лопатина еще в детстве приобщил Вл. Соловьев, хотя сразу же обнаружились различия в их философских предпочтениях. «Мы сошлись с Соловьевым на философском идеализме, – писал позже Лопатин. – Однако и тут вскоре обнаружились важные разногласия... Соловьев эту эпоху чрезвычайно увлекался Шопенгауэром и принимал его философию всю целиком, как некоторое полное откровение истины; я же старался объяснить предпосылки идеалистического мировоззрения в духе Берклеевского теизма или второй системы Фихте, а с другой стороны, пытался приноровить к моим умственным потребностям идеалистически перетолкованного Спинозу и пользовался также для этой цели некоторыми положениями Гегелевой логики; все это заставляло Соловьева обвинять меня в рационализме и гегельянстве. Только к моим семнадцати годам я сделался настоящим единомышленником Соловьева. В это время он... прочно остановился на признании умоизрительной истинности христианства» (Лопатин Л. М. Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 346). В студенческие годы Лопатин проштудировал помимо обязательных античных философов труды Декарта, Лейбница, Юма, Канта, Шеллинга, Лотце, Вундта, Джеймса, Милля, Спенсера. Они-то и позволили ему определиться с оценкой философских течений и школ и соотнести их со своими философскими взглядами. В большинстве его работ встречаются оценки основных философских направлений. Всего, по его мнению, существует пять «коренных систем, или типов», два из которых «смешанные» (дуализм и гилозоизм), а три – «основные», «типические». Это, если их понимать по духовным и физическим аналогиям, – «две положительные типологические системы метафизики: спиритуализм, понимающий действительность по аналогиям духовным, и материализм, понимающий ее по аналогиям физическим. Рядом с ними возможна одна отрицательная типическая система, не признающая в истинной реальности никакого подобия с какими-нибудь духовными или материальными отношениями и свойствами, – таков агностицизм, или ноуменизм. Все исторически существующие философские теории в своей мета-

физической части представляют только различные видоизменения, сочетания и смещения этих основных и неустранимых точек зрения» (Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 343). Свою философскую систему Лопатин определяет как *конкретный, или монистический, спиритуализм*, считая его новым обоснованием метафизики.

По мнению Лопатина, метафизикой может считаться философия, признающая трансцендентальное, т. е. «находящееся вне нашего субъективного сознания и независимое от него» как духовное, так и материальное. Сюда не могут входить названные выше «смешанные» системы, т. е. дуализм и гилозоизм, а также «триализм», т. е. те философские системы, у которых рядом с материей и духом находится их общий источник, ни материальный, ни идеальный: это атрибуты единой субстанции Спинозы или абсолютный дух Гегеля. Поэтому «дух, вещество и абсолютно непостижимая сущность – вот три термина, в которых мы вынуждены всем строем нашего ума мыслить независимую от нашего ума реальность» (Там же. С. 363). Рассмотрев варианты каждого из них, Лопатин утверждает преимущество монизма как принципа внутренней однородности в общей и основной природе вещей. Вместе с тем он отмечает, что если к критериям их существования добавить необходимость объяснения наличия нашего сознания, то абсолютная непостижимость сущности не дает основания утверждать наличие нашего сознания, а материализм с его абсолютизацией материального отрицает наличие сознания, т. е. «или материя вовсе не то, что о ней думают материалисты, или никакой психики в мире не должно совсем быть» (Там же. С. 372). И только в спиритуализме существующий дух ни из чего не выводится. Дух первоначален и трансцендентен, а его трансцендентность внутренне однородна с существованием нашего сознания. Более того, спиритуализм признает внутреннюю духовность всего существующего. Таким образом, для спиритуализма «вся внешняя нам реальность признается однородною с существованием нашего духа... *Чужое одушевление* или *чужое сознание* есть такое трансцендентное предположение, без которого наш ум совершенно не может обойтись и которое обладает для него абсолютною убедительностью» (Там же. С. 373). Такая всеобщая одушевленность не «упраздняет физической природы». Материя и ее атрибуты в спиритуализме понимаются как формы

их действия на наше сознание. Физическая природа обладает действительной реальностью, которая не исчерпывается отражением в другом, а имеет свою внутреннюю, субъективную жизнь (Там же. С. 375). Свою собственную субъективную жизнь мы знаем как единый поток переживаний нашего сознания. А «всякое иное бытие вещей в себе и для себя мы невольно мыслим по аналогии с тем, что прямо испытываем в своем внутреннем мире» (Там же).

У духа, где бы он ни присутствовал, есть четыре признака: 1) единство духа, 2) его самоопределяющая активность, 3) творческий характер протекающих в нем процессов, 4) телеологизм его самодеятельности, т. е. направление на какую-нибудь цель. По аналогии с собственным сознанием мы переносим их на существующее вне нас: «...при духовном понимании жизни такая аналогия *логически обязательна*: если существа, о которых мы думаем, действительно духовны, сейчас указанные свойства должны принадлежать им, потому что в них выражается обобщенный и схематизированный *minimum* нашей *интуиции духовного*» (Там же. С. 380).

При познании мира, находящегося вне нас, мы опираемся на его действие на наши органы чувств и их проявление в нас. «Нам доступна только внешняя видимость природы, возникающая в нас сообразно особенностям нашей государственной восприимчивости и лишь для нас существующая, а не трансцендентная нам внутренняя реальность природы... Для спиритуализма действительно адекватное познание мы можем иметь только о самих себе и своих сознательных внутренних переживаниях, а по отношению к остальному миру – лишь о самых общих свойствах, условиях и внутренних связях существующего. Все другие наши утверждения, выходящие за пределы этой довольно тесной области, необходимо носят лишь относительный характер» (Там же. С. 382–383).

В некоторых случаях философы в познании ссылаются на общеобязательные положения и выводы, которые являются «аксиомами философии», сохраняющими убедительность и практическую ценность несмотря на разное к ним отношение. Им Лопатин посвящает свою статью «Аксиомы философии (Научное мировоззрение и философия)». По его мнению, существуют две группы таких аксиом. Первая – это истины, распространяющиеся на все, понимаемое нами: принцип тождества, закон причинности, принцип субстанции-

ональности, принцип объективности нашей мысли. Вторая – это положения с частным и конкретным метафизическим и психологическим смыслом: признание нашего собственного бытия, признание нашей способности действовать от себя, признание других одушевленных существ, кроме нас, признание бытия внешнего мира, т. е. вообще отличной от нас самостоятельной действительности и нашей принудительной зависимости от нее. Из них особое внимание Лопатин уделяет «закону причинности», посвятив ему не только докторскую диссертацию, но и ряд статей. В одной из них причинные связи он делит на физические, в которых «господствует механическая последовательность явлений; в этой последовательности всякое возникающее явление с математической неизбежностью вытекает из явлений предыдущих как их логическое продолжение», и на действующие в духовных явлениях или причины творческие. Особенность такой причинности «состоит в деятельном переходе от общих потенций или от общих не раскрытых еще способностей и сил к живому разнообразию конкретных, постоянно вновь возникающих проявлений» (Там же. С. 106–107).

Творческая причинность напрямую связана с нравственностью, свободой воли и творчеством человека. Если характер физической причинности консервативен, то в обыкновенном понимании людей ее характер творческий, т. е. «причина есть то, что *действует* – *производит*, *вновь рождает следствие*, – что переводит его из состояния чисто *потенциального* в *актуальное*» (Там же. С. 31). Человек в своей деятельности действует творчески, а не механически. В этом проявляется его свобода, отделяющая его от мира бездушного. В человеческой душе заключены потенции добра и зла, и от творчества нашей воли зависит, какая из них завладеет нами. «Глубокое оправдание предписаний нашей совести лежит в возможности для нас *нравственных переворотов*, коренным образом представляющих движущие силы нашей деятельности. В этом состоит *нравственная*, собственно *человеческая* свобода личности» (Там же. С. 43–44).

Внутренней творческой работой человек формирует свой характер, вырабатывает смысл жизни, определяет для нее цели. «В этой последней способности и заключается сущность того, что мы назвали нравственной свободой человека. В ней лежит черта, отделяющая человечество от погруженного в темные инстинкты мира жи-

вотных» (Там же. С. 68). Но природа безразлична к нравственным усилиям человека. Это противоречие субъективного и объективного определяет постановку вопроса о бессмертии души. Рассмотрев все доказательства утверждения и отрицания бессмертия души, Лопатин, исходя из идей спиритуализма, приходит к выводу, что душа бессмертна, поскольку «она есть сверхвременная, внутренне единая, субстанциональная сила..., внутренне растущая и развивающаяся... Между тем каждый дух навсегда остается членом единой мировой системы внутренне духовных сил и существ, и как бы ни раздвигалась и ни распадалась эта система в своих отдельных пунктах, она никогда не теряет совсем своей единой жизни, и, стало быть, никакой дух никогда не бывает абсолютно оторван от всякого взаимодействия с остальным творением. Поэтому жизнь каждого духа после смерти есть *настоящая, реальная* жизнь, которая при нормальных условиях есть бесконечный прогресс к высшему, хотя при упорном извращении воли она может стать постепенным падением и внутренним помрачением через возрастающую связь с низшими и темными потенциями бытия» (Там же. С. 428–429). Обоснование бессмертия души, ее посмертной жизни переводит рассуждения философа в область мистики. Историки русской философии отмечали, говоря о Лопатине, что «философское творчество у него стоит в стороне от религиозной темы» (В. В. Зеньковский), «в отличие от Вл. Соловьева Лопатин чуждался строить религиозно-философскую систему» (С. А. Левицкий). Это не означает, что он будучи верующим человеком веру отрицал. В этом смысле прав В. В. Зеньковский, утверждая, что «его “рациональный теизм” ни в какой степени не открывает простора для религиозной жизни, а в его теории познания работа разума поставлена... *над верой*» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 194).

СОЧ.: Положительные задачи философии: В 2 ч. М., 1881–1889; Философские характеристики и речи. М., 1996; Аксиомы философии: Избранные статьи. М., 1996.

ЛИТ.: *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922; *Гайденко П. П.* Диалектический процесс как отношение мысли к данности: «Учение динамического спиритуализма» (Л. М. Лопатин) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987.



ЛОСЕВ
Алексей Федорович

Алексей Федорович Лосев родился 10 сентября 1893 г. в г. Новочеркасске Донской области в семье гимназического учителя и музыканта. После окончания в 1911 г. классической гимназии с золотой медалью и музыкальной школы по классу скрипки он поступает в Московский университет сразу на два отделения – философии и классической филологии. Его учителями были Л. М. Лопатин и Г. И. Челпанов. По их рекомендации Лосев становится членом Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева и Психологического общества при Московском университете. На их заседаниях он сделал несколько докладов, в том числе: «Термины “эйдос” и “идея” у Платона», «Вопрос о принципиальном единстве диалогов Платона “Парменид” и “Тимей”», «Учение Аристотеля о трагическом мифе». В 1915 г. он успешно заканчивает оба отделения. Тема его дипломной работы – «Мировоззрение Эсхила». В следующем году Лосев публикует свою первую работу «Эрос у Платона». В 1917–1919 гг. он сдает магистерские экзамены и его по конкурсу избирают профессором классической филологии Нижегородского университета, куда он ездит читать лекции из Москвы. А с 1922 г. он становится профессором Московской консерватории и действительным членом Государственной академии художественных наук (ГАХН), где заведует отделом эстетики.

Плодотворной в 20-е гг. была научная деятельность А. Ф. Лосева. Только с 1927 по 1930 гг. им были опубликованы восемь монографий, принесших ему позже широкую известность, в том числе «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной фор-

мы», «Диалектика мифа», первый том «Очерков античного символизма и мифологии» (второй так и не вышел) и др. После выхода этих книг на А. Ф. Лосева начались гонения. «Диалектика мифа» несмотря на малый тираж (всего 500 экземпляров) подверглась почти полному уничтожению. А с трибуны XVI съезда партии на него обрушился Л. М. Каганович, заявивший, что «последняя книга этого реакционера и черносотенца под названием “Диалектика мифа”, разрешенная к печати Главлитом, является самой откровенной пропагандой классового врага». 12 декабря 1931 г. против А. Ф. Лосева на страницах «Правды» и «Известий» выступил А. М. Горький, который в своей статье писал: «Профессор этот явно безумен, очевидно малограмотен, и если дикие слова его кто-нибудь почувствует как удар, — это удар не только сумасшедшего, но и слепого». 18 апреля 1930 г. А. Ф. Лосева арестовали и, продержав 17 месяцев во внутренней тюрьме ОГПУ на Лубянке и четыре месяца в одиночке Бутырок, приговорили к 10-ти годам лагерей на строительстве Беломоро-Балтийского канала. Там он работал на рубке и сплаве леса, а после болезни и потери зрения (частично восстановленного с годами) — сторожем лесных складов. Заступничество М. И. Ульяновой и Е. П. Пешковой, возглавлявшей политический Красный Крест, позволило А. Ф. Лосеву в 1933 г. вернуться в Москву.

Все последующие годы А. Ф. Лосев преподает в провинциальных вузах античную литературу и древние языки, готовит к изданию свои переводы трудов Н. Кузанского и С. Эмпирика, «Историю эстетики», «Античную мифологию». Свет из них тогда увидел лишь том Н. Кузанского.

В 1942 г. А. Ф. Лосев становится профессором филологии Московского университета и готовится занять кафедру логики. Однако в 1944 г. его переводят на вновь открывшуюся кафедру классической филологии Московского педагогического института, профессором которого он оставался до конца своих дней.

Творческую работу А. Ф. Лосев не прекращал даже в самые тяжелые годы своей жизни. Но лишь в конце 50-х гг., после смерти Сталина, он начинает публиковать свои труды. Всего им написано около 500 работ, самой известной из которых является восьмитомная «История античной эстетики» (1963–1988). За первые шесть ее томов в 1986 г. ему была присвоена Государственная премия.

Последние годы жизни А. Ф. Лосев посвятил изучению творчества любимого им В. С. Соловьева, опубликовав две книги о нем: «Вл. Соловьев» и вышедшую посмертно «Вл. Соловьев и его время» (1991). Он известен и как переводчик, в основном с древних языков. Им были переведены произведения Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла и др.

Скончался А. Ф. Лосев 24 мая 1988 г. в день почитаемых им святых Кирилла и Мефодия. Основные проблемы своих философских интересов А. Ф. Лосев определил как «имя, число и миф», написав в одном из лагерных писем супруге В. М. Лосевой, находящейся в другом лагере: «Имя, число, миф – стихия нашей с тобой жизни». Все три области научных интересов в философии Лосева важны и самостоятельны, каждой из них он посвятил по несколько капитальных монографий. Однако многие исследователи творчества Лосева утверждают, что именно в философии имени он выразил свое мировоззрение наиболее полно. «Философия языка занимает особое место в творчестве А. Ф. Лосева, будучи той смысловой областью, в которой оригинальный лосевский вклад в развиваемую им религиозно-философскую традицию православного энергетизма и апофатической диалектики... проявился в наиболее развернутом и систематизированном виде. Это отнюдь не было произвольным выбором, отразившим личные научные пристрастия Лосева: именно язык и есть тот вид бытия, для которого оказалась внутренне органичной основная лосевская идея синтеза апофатизма и символизма (или в иных терминах – онтологизма и персонализма), и именно в этом смысле философия имени отождествлялась Лосевым с философией как таковой» (*Гоготшивили Л. А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 906*).

Как и его старшие коллеги П. Флоренский и С. Булгаков, он еще в ранние годы отдал дань спору об имени Божиим. Недавно была обнаружена рукопись Лосева на немецком языке его небольшой статьи «Имяславие», в которой философ с присущей ему уже тогда обстоятельностью провел исторический экскурс в спор об Имени Божиим, а затем дал анализ трех (опытно-мистического, философско-диалектического и научно-аналитического) возможных решений этого спора.

На опытно-мистическом уровне имяславие отвергает две концепции: абсолютный апофатизм (или агностицизм) и религиозный рационализм. Из предположения, что Бог совершенно непознаваем и не открывается, проистекает кантианство и атеизм. А если Бог открывается целиком, то в нем уже нет ничего непостижимого, такого рода рационализм – отрицание религии, сверхчувственного. Взамен этих двух концепций можно принять абсолютный символизм, согласно которому непостижимая божественная сущность открывается в определенных ликах, божественных энергиях, высочайшая из которых Имя Божие. Соединение с Богом – это связь человека с Его световыми энергиями, с Его именем. В этом случае формула имяславия должна звучать так: «а) Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. в) Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще» (Лосев А. Ф. Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 59).

На философско-диалектическом уровне имяславие предполагает обоснование опыта молитвы и обожение через имя и через весь мистический опыт, который антиномичен. Для этого нужна философия, обеспечивающая разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума. Такой философией не может быть ни формально-логическая система (сенсуализм, рационализм, кантианство, аристотелизм и т. п.), ни абстрактно-метафизическая система (картезианство, лейбницианство и т. п.), а исключительно диалектический платонизм типа Плотина (учение о трех мировых субстанциях) или Прокла (триадическая диалектика). В этом случае «имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма» (Там же).

На научно-аналитическом уровне имяславие может использовать ряд математических конструкций («актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества и т. п.), феноменологию. Имяславие, в этом случае, «провозглашает с помощью современных математических методов пространственную и временную конечность мира, она применяет дифференциальную геометрию и вектор-тензорный анализ в своем учении о реальности неодно-

родных пространств; в полной мере она пользуется также теорией относительности, защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии она отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную точку зрения символический организм» (Там же. С. 60).

Философия имени А. Ф. Лосева концептуально изложена в двух его монографиях «Философия имени» (1927) и «Вещь и имя» (1933). Последняя ранее не публиковалась и лишь недавно была напечатана. Эти книги излагают лосевскую концепцию имени с двух сторон: «Философия имени» исследует имя «изнутри», исходя из строения слова, объясняет его существование во вне. А «Вещь и имя», наоборот, анализирует внешнее бытие имени, его место в действительности.

Философия имени в первой книге – это выяснение диалектического единства языка, мышления и действительности, которое может быть понято лишь в системе «слово-имя». А. Ф. Лосев считает имя (и слово) инструментом общения в социуме, поскольку при помощи слова люди общаются между собой, а именем обозначают социальное значение действительности во всех ее проявлениях, другими словами, «это орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью» (Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 642). Только при помощи слова (имени) человек социален, без него он – животное: «без слова и имени человек – вечный узник самого себя, по существу и принципиально антисоциален, необщителен, несоборен и, следовательно, также и не индивидуален, несущий» (Там же).

Слово (и имя) несет ответственность за все стороны мышления и деятельности человека. «Имя – как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще – есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии. Без имени – было бы бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы, хотя и для этого нужно некое осмысление и, значит, какое-то имя. Имя – стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия.

В любви мы повторяем любимое имя и взываем к любимому через его имя. В ненависти мы хулим и унижаем ненавидимое через его имя. И молимся мы, и проклинаем через имена, через произнесение

имени. И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. Именем и словами создан и держится мир. Имя носит на себе каждое живое существо. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир» (Там же. С. 746). Неудивительно, что «философская система в целом должна быть ни чем иным, как философией имени», «философия имени есть просто философия, та единственно возможная и нужная теоретическая философия, которая только заслуживает название философии» (Там же).

Между словом и именем А. Ф. Лосев чаще всего ставит знак равенства, но они не являются в полном слове синонимами: «не каждое слово – имя. Но собственное имя потенциально уже налично в слове и в развитой форме есть не больше, как лишь сгущенное в смысловом отношении слово» (Там же. С. 711).

У каждого слова есть определенная сгущенность смысла: «Имя есть смысловое выражение, или энергия сущности предмета; имя, слово, есть символически-смысловая, умно-символическая энергия сущности» (Там же. С. 743). И здесь же А. Ф. Лосев перебрасывает мост от имени к мифу, поскольку считает, что «имя есть энергично выраженная умно-символическая стихия мифа» (Там же).

Свою философию имени, сущностный анализ слова и имени философ сводит в обширную таблицу, «в порядке восходящем от абсолютной тьмы “ничто” к свету Смысла». В сокращенном виде последовательность ее основных моментов сводится к четырем составляющим: 1. Абсолютный меон, «иное». 2. Меон в модусе осмысления, под осмысляющим действием энергеми. 3. Сущность или смысл – без инобытия, или меона. 4. Апофатический момент. Смысл этой составляющей раскрывается в итоговом определении: «имя есть смысловая, выраженная (или разумеваемая) энергия сущности в модусе интеллигентной самоотнесенности, данная как арена общения факта (меонизированного смысла) с Эйдосом (смыслом в себе), или данная как смысловая встреча субъекта с предметом; короче: *имя есть энергично выраженная умно-символическая стихия мифа, осмыслившая собою то или другое инобытие и тем приведшая его к встрече с самим собою*; еще короче: *имя есть энергично выраженная умно-символическая и магическая стихия мифа*» (Там же. С. 740–744).

Понимая, сколь сложна философия имени и что работа «Философия имени» есть лишь первый опыт ее оформления, свою книгу Лосев заканчивает следующими словами, определяя в каком-то смысле путь дальнейших исследований: теоретическая философия имени должна обследовать все «специфические связи, в нем таящиеся, – мифологические, диалектические и топологические, аритмологические, логические, софийные, энергийные и т. д. Природа этих связей совершенно специфична, и потому диалектическая природа имени совсем не то, что аритмологическая, аритмологическая совсем не то, что логическая, и т. д. и т. д.

Так, в результате всех этих исследований необходимо сказать, что философия имени есть, между прочим, и диалектическая классификация возможных форм науки и жизни, что и понятно, раз само имя есть не больше как познанная природа, или жизнь» (Там же. С. 796).

Судьба оказалась благосклонной и позволила философу эту последнюю связь имени и действительности досконально исследовать в еще одной монографии, посвященной философии имени, – «Вещь и имя». Свой анализ этой связи философ начинает с выяснения, что есть действительность и как она связана с именем: «Имена принадлежат вещам; вещи носят свои имена. Ясно, что и вещи и их имена относятся к действительности и суть какая-то ее сторона» (Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 805). Любая вещь имеет внешнюю (видимую) и внутреннюю (невидимую) сторону. Их противоположность – основная и универсальная антитеза мысли и бытия. Внешняя сторона вещи имеется у всех вещей, и в этом смысле все в мире тождественно. А отличия кроются внутри, на невещественном уровне. Любая вещь – это вещество, оформленное определенным образом. Оформившиеся вещи и есть действительность, которая представлена нам в образах. «Образ действительности – вот то, что реально имеет значение действительности» (Там же. С. 806). Образ действительности отличен от нее, но не разделен с нею. Термином, который объединяет «действительность» и ее воплощение в «образе», не разделяя их между собой, является «выражение». В нем синтезируется внутреннее и внешнее вещи. «Чтобы быть выраженным, еще надо сначала просто быть, в то время как

быть идеей, например, отнюдь не предполагает никакого предварительного бытия» (Там же. С. 807). Наконец, Лосев считает, что поскольку «действительность» и «выражение» – абстрактные категории, то должна быть еще одна категория, которая способна была бы обогатить и «действительность», и ее «выражение». Эта категория – имя, имя действительности. «По сравнению с именем “идея” есть пустая и формальная категория, отвлеченная же “материя” – пустое и темное, алогичное бытие, или, вернее, небытие. По сравнению с именем “действительность” есть нечто неконкретное, ненайденное, непознанное, находимое лишь на ощупь, в темноте и бессилии. По сравнению с именем, наконец, и «выражение» слишком расплывчато, слишком неопределенно, несубстанционально, не есть чистая активность живой и выраженной мысли. Только в имени своем действительность открывает себя всякому разумному оку и дает осмысленно понять себя по сравнению со всем прочим» (Там же. С. 808).

В имени действительность проявляет себя, свои внутренние возможности. Человек становится человеком, только когда начинает говорить, рождать из себя слова, называться по имени, именовать окружающее. В именовании выражение активно, вот почему имя активно и динамично. Имя и есть подлинная реальность. Через имя происходит общение вещи с окружающим миром. Видов общения много, оно может быть разным, но только имя мешает оставаться вещи в полной изоляции. Оно раскрывает самость вещи, потому что хочет вступить с ней в общение. «Имя – сугубо социально. Оно мешает вещи оставаться в полной изоляции, в безвестности, в одиночестве. Имя вещи громко говорит о самой вещи, повествует о вещи, кричит о вещи. Это ее знак, признак, символ, знамя, ярлык, этикетка. Слово о вещи есть слава вещи, манифест о вещи; имя всегда возвещает, объявляет, гласит о вещи. Имя выводит вещь наружу из ее унылого, изолированного состояния» (Там же. С. 184).

По мнению Лосева, только человек имеет возможность общаться с вещью через имя, т. е. на уровне ума и сознания. Общаться со смыслом вещи. Но только смысл должен быть существенным для этой вещи, но никак не наоборот. Так как в этом случае данное имя не будет относиться к данной вещи и, следовательно, использовать ее нецелесообразно. Таким образом, в имени должны при-

существовать два момента: 1) с этим наименованием должен быть соединен ряд определенных признаков; 2) все эти признаки должны быть существенны для данного предмета.

Очень важно, считает философ, не забывать при наименовании вещи о ее смысле. Смысл вещи ограничен от самой вещи, как то, что участвует в общении. В смысле можно выделить существенное и несущественное, но всегда надо при наименовании ограничивать отвлеченную существенность от индивидуально-жизненной и конкретно-живой. Жизненный опыт человечества доказывает, что имя относится к одушевленным вещам, имя предполагает живую, одаренную сознанием индивидуальность. Когда же и нередко именуется неодушевленная вещь, надо понимать правильно или неправильно мы поступаем, т. е. «имя, раз оно дается, несет за собой интерпретацию предмета в смысле одушевления... интеллигентную интерпретацию. Имя есть всегда имя одушевленной вещи. Имя есть всегда имя личности (или ее степени и модификации)... Имя само всегда живо. Имя – порождение живых, взаимообщающихся личностей. Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью... имя вещи есть орудие существенно и личностно-индивидуально смыслового общения ее со всем окружающим» (Там же. С. 820–821).

Еще один аспект философии имени связан с различением имени, слова, понимания и понятия. Имя – это вид слова, следовательно, имя есть понимание. Имя как орудие общения приводит к пониманию вещи, ее существенного, индивидуального смысла. Понимаемый смысл многогранен и этим он отличается от смысла вообще. У понимаемого смысла, по мнению философа, три плана: 1) отвлеченный смысл сам по себе, 2) какого-нибудь его заместителя и представителя, 3) их отождествление в одном и неделимом предмете, т. е. природа слова и имени трехслойна, рельефна, перспективна. Степень рельефности различна в зависимости от расстояния между смыслом и образом. Меньшая рельефность – в обыденной речи, большая – в поэзии и художественной литературе вообще. Художественные образы более представимы, а научные понятия сухи и абстрактны.

Понять вещь – значит соотнести ее с собой, пережить ее, представить в каком-то окружении, сравнить, отождествить с ее инобы-

тием. Именованье и понимание вещи – два единых и одновременно отличных друг от друга процесса. Именованье вещь – значит понять ее. Тот, кто именует, должен отличать себя от вещи (вещественно) и отождествлять себя с нею (по смыслу). Именуя вещь, мало одного нашего желанья, поскольку сама именуемая вещь должна отождествлять себя и свое имя. Это почти необъяснимо на примере неживой природы, но весьма существенно для одушевленных вещей. Без взаимопонимания именующего и именуемого не состоится именованье. Смысл последнего заключен в том, что именующий сознательно реагирует на имя. Иначе имя перестает быть именем. Пониманье должно быть обоюдным.

И последнее. Вещь имеет смысл, который оформляется в определенное понятие, а оно в свою очередь оформляется в выражение, которое делается словом. Имя вещи содержит ее понятие. Оно должно быть понято, должно стать понимаемым смыслом. «Это значит, что отвлеченно установленное понятие должно соотноситься со своим инобытием, т. е. быть рассмотренным с точки зрения этого инобытия. Этим оно и понимается и выражается. Выражение вещи и есть объективный аналог пониманья вещи» (Там же. С. 831). А выраженное означает понятое понятие, воплощенное, осмысленное в слове. Тогда слово – «энергия мысли и осмысливающая сила», а имя вещи – потенциальная смысловая энергия взаимопониманья вещи с ее окружением, независимая от самого окружающего. Другими словами, имя вещи есть осмысление ее как объективно определенной личности, данной в повелительном самооткровении и самовыявлении.

Философия имени А. Ф. Лосева, разработанная в этих двух его ранних работах, неоднократно уточнялась и дополнялась, превратившись в конце концов в стройную законченную философскую концепцию имени.

СОЧ.: История античной эстетики: В 8 т. М., 1963–1994; Язык. Символ. Миф. М., 1982; Имя. СПб., 1997; Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990; Диалектика мифа. М., 2001.

ЛИТ.: А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991; *Хоружий С. С.* Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10; Алексей Федорович Лосев. М., 2009.



ЛОССКИЙ **Николай Онуфриевич**

Судьба подарила Николаю Онуфриевичу Лосскому долгую жизнь, полную лишений, талант оригинального мыслителя, мировую известность.

Николай Онуфриевич Лосский родился 24 ноября 1870 г. в многодетной семье лесничего Витебской губернии. В 1881 г. он поступает в гимназию, но закончить ее не удается: в 1887 г. его исключают за пропаганду социализма и атеизма, что позволяет ему, однако, уехать в Швейцарию и поступить на философский факультет Бернского университета для изучения естественных наук. Бедственное положение (случалось, что он в течение нескольких дней не ел) вынудило Лосского в 1889 г. уехать в Алжир. Но и здесь жизнь оказалась не легче, чем в Берне. Он вступает в Иностранный легион, не выдержав тягот военной службы, попадает в госпиталь, оттуда бежит снова в Швейцарию, а затем возвращается в Россию. В Петербурге Н. Лосскому удается поступить на бухгалтерские курсы, а затем – в восьмой класс гимназии при Историко-филологическом институте и успешно закончить ее.

В 1891 г. он поступает в Петербургский университет на отделение философии физико-математического факультета. Завершает философское образование Н. Лосский в Германии, где у Виндельбанда, Циглера, Вундта готовит, а затем защищает магистерскую и докторскую диссертации. С 1904 г. он преподает в Петербургском университете, Народном университете, Вольной философской академии.

После революции 1905 г. Н. Лосский вступает в партию кадетов, становится участником, а затем и членом правления Религиозно-философского общества. Осмысливая опыт первой русской революции, философ освобождается от узости сознания, сосредото-

точенного только на политической борьбе с самодержавием и социально-экономических вопросах. У него появляется интерес к религиозным проблемам и православию, к ценностям национальной идеи и государства, многим аспектам этики и эстетики. На одном из заседаний Религиозно-философского общества им был прочитан доклад «Идея бессмертия души как проблема теории знания». Его приглашают принять участие в известном сборнике «Вехи», но Лосский отказывается.

В 1915 г. Н. О. Лосский заканчивает свой программный труд «Мир как органическое целое», в котором разрабатывает учение об идеал-реализме. Книга сначала была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (1915), а затем вышла отдельным изданием (1917).

После революции 1917 г. Лосский некоторое время работает в организациях кадетов и Партии народной свободы, выпускает брошюру «Чего хочет Партия народной свободы» (лето 1917 г.). Вскоре, однако, он прекращает свою партийную деятельность.

Н. О. Лосский продолжает преподавать в Петербургском университете, а также в Народном университете, делает доклад в Вольной философской академии, как редактор выпускает три номера философского журнала «Мысль». В 1921 г. по решению Государственного ученого совета ученому запретили преподавать в Петербургском университете, поскольку в книге «Мир как органическое целое» он «защищает догмат троичности Бога». 16 августа 1922 г. его арестовывают и вместе с другими известными русскими философами – Карсавиным, Бердяевым, Лапшиным и др. – 15 ноября этого же года высылают в Германию.

Н. О. Лосский не остается, как другие эмигранты, в Берлине, а по приглашению чехословацкого правительства едет в Прагу и живет там до 1942 г., читая лекции по философии на юридическом и историко-филологическом факультетах Русского университета вплоть до его закрытия в 1928 г. Он ведет преподавательскую деятельность также в Русском народном университете, переименованном в 1943 г. в Русскую академию. Кроме того, философ читает лекции на богословском факультете Варшавского университета и в Православном богословском институте в Париже, принимает участие в съездах русских и зарубежных ученых, выступает с до-

кладами во многих городах Европы. В 1933 г. он читал три философских курса в Станфордском университете (США).

Эмигрантский период в научной жизни Н. О. Лосского был не менее плодотворным, чем петербургский. В 1920–1940-е гг. он публикует несколько книг: «Материя и жизнь» (1923), «Свобода воли» (1927), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938), «Бог и мировое зло» (1941) и др. Публикует он также статьи в эмигрантских журналах «Путь», «Современные записки» и «Русские записки».

В апреле 1942 г. Н. О. Лосский получает в Братиславе кафедру философии в университете имени Яна Амоса Коменского и переезжает в Словакию. После освобождения Чехословакии советскими войсками он уезжает к сыновьям в Париж. До 1947 г. по приглашению Н. Бердяева он читает лекции в Религиозно-философской академии. Осенью 1947 г. состоялся его переезд в Америку, куда был приглашен читать лекции по философии в нью-йоркской Высшей Свято-Владимирской духовной академии. В 80-летнем возрасте он получает американское гражданство. В это же время его избирают членом Международного общества Марка Твена.

В США Н. О. Лосский публикует на английском языке «Историю русской философии» (1951), а также книгу «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953). Впечатляющим является итог его теоретической деятельности: им опубликовано 276 работ, 37 из которых – книги и брошюры. Часть работ была опубликована посмертно, несколько работ еще ждут своего издания.

Н. О. Лосский неоднократно приезжал в Европу. В 1961 г. он поселился у сына, Бориса Николаевича, в Туре (Франция). Незадолго до смерти его поместили в клинику так называемого Русского дома, где он скончался 24 января 1965 г. Похоронен Н. О. Лосский на русском кладбище Сен-Женевьев-де-Буа.

О различных этапах выработки собственного философского видения мира Н. О. Лосский писал неоднократно, но только в «Воспоминаниях» он изложил последовательность формирования своей философской системы. Он писал: «В разработке своего миропонимания я подвигался вперед чрезвычайно медленно. Моему уму присуща была склонность к эмпиризму и вместе с тем к рационализму. Первая выразилась в моей любви к Миллю и Спенсеру. Вторая тре-

бовала приведения всего признанного за истину в стройную логически связную систему. Идеалом для меня были такие философы, как Декарт или Юм, которые начинают свою систему учений с абсолютного начала, стремясь не опираться ни на какие предвзятые учения и предпосылки, но исходя из несомненно достоверного факта. Приступить к такой работе мне было особенно трудно потому, что в моем уме столкнулось влияние метафизики Лейбница и гносеологии Канта, благодаря двум моим учителям – Козлову и Введенскому» (*Лосский Н. О.* Воспоминания. Мюнхен, 1968. С. 100).

Исходной посылкой русского философа было утверждение онтологической природы «я», его субстанциональности, опирающейся на непосредственное восприятие своего «я» как существа, стоящего выше отдельных своих психических проявлений. Жизнь каждого «я» есть непрерывный процесс, в котором все уже пережитое имеет значение для новых проявлений «я». Отсюда естественным был вывод, что связь событий, производимых и переживаемых каждым «я», имеет строго индивидуальный характер и не содержит в себе повторений, потому что «я», произведшее одно какое-либо действие, через несколько часов опирается уже на более богатый опыт, чем прежде, и потому действует иначе, чем прежде.

Далее Н. О. Лосский пишет: «Все рассуждения об онтологическом строении мира представлялись мне висящими в воздухе, пока не был решен основной вопрос, как доказать существование внешнего мира и познаваемость его свойств» (Там же. С. 101). Под влиянием неокантианца А. И. Введенского Лосский усвоил мысль, что познать можно лишь то, что имманентно сознанию. Вместе с тем он рассматривал мир как органическое множество резко обособленных друг от друга элементов, а весь имманентный состав сознания – как совокупность ощущений и чувств. Естественно, что подобные допущения в конечных выводах приводили философа к солипсизму и скептицизму, к мысли о невозможности логически доказать существование внешнего мира.

Мучительные размышления над создавшейся коллизией закончились туманным осенним днем 1898 г., когда все предметы сливались друг с другом, что привело его к мысли: все имманентно всему, – ставшей философским кредо его системы. «С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыс-

лю. Разработка ее привела меня в гносеологии к интуитивизму, в метафизике – к органическому мировоззрению» (Там же. С. 102).

В этой связи первой возникла потребность понять, что собственно принадлежит моему «я», ограничивает «мои» психические состояния от данного «извне» – как из тела, так и из внешнего мира. Философ размышлял следующим образом: жизнь «я» состоит из действий, осуществляемых сообразно влечениям, хотениям, стремлениям субъекта, его воли. Утверждение, что жизнь субъекта состоит из волевых актов, т. е. из стремлений к каким-либо целям и из действий по их осуществлению, составляет основную идею волонтаризма. В отличие от традиционных систем волонтаризма, утверждавших, что все сознаваемое субъектом, в том числе данные его сознания, есть его психическое состояние, Н. О. Лосский предложил свое понимание «моих» и «данных мне» содержаний сознания. К составу «моей» деятельности и волевому акту принадлежит только то, что сознается как «мое» (внимание, хотение, удовлетворение), остальное – «данное мне» – принадлежит внешнему миру как созерцаемые мной элементы бытия, находящиеся вне моего «я». Только акт созерцания, выбирающий для сознательного восприятия элементы бытия субъекта или объекта, есть проявление моей воли, т. е. проявление действий, производимых мною сообразно моим интересам, влечениям, страстям. Другими словами, присоединение различных сторон внешнего мира к составу индивидуальной сознательной жизни человека есть выборка, производимая его волей.

Свое учение о восприятии и вообще о знании он назвал впоследствии интуитивизмом, обозначая словом «интуиция» непосредственное созерцание субъектом не только своих переживаний, но и предметов внешнего мира в подлиннике. Его система психологии заключала в себе парадоксальное, на первый взгляд, сочетание волонтаризма с интуитивизмом, то есть учения об активности «я» с учением о его созерцательности (относительной пассивности) в познавательных процессах. Созерцание есть также волевой акт, однако содержащий в себе момент пассивности, так как этот акт не творит созерцаемого предмета, а лишь выбирает, какой из множества сделать сознанным или познанным. Именно это сочетание волонтаризма с интуитивизмом облегчало задачу доказательства, что жизнь «я» есть непрерывный ряд волевых действий. В акте по-

знания в сознании находят место два процесса. Одни процессы суть проявления самого моего «я», нарастание усилий внимания, хотения, а другие процессы суть данное мне извне, звук выстрела, например. Органическое ощущение – в теле, нечто данное мне и переживаемое, – проявление не моего «я», а моего тела, ближайшего к моему «я» внешнего мира.

Цель же заключается в том, чтобы доказать, что вся жизнь состоит из процессов, имеющих строение волевого акта или начала его, т. е. состоит из страдания, чувствования, активности и произведенной ее результатами перемены. Вывод первой книги Н. О. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903) заключен в следующем: все сознательные процессы, поскольку мы относим их на основании непосредственного чувства к своему «я» (интуитивизм), заключают в себе все элементы волевого акта и подчиняются моим стремлениям (волюнтаризм).

Стремясь выработать новое теоретическое знание без предпосылок, Н. О. Лосский сначала исследовал ложность предпосылок эмпиризма и рационализма, из которых вытекал вывод, будто все имманентное сознание необходимо должно быть моим индивидуально-психическим состоянием. В качестве ложных предпосылок он нашел неправильным использование понятий причинности и субстанциональности при решении проблем теоретического знания. Эмпиристы и рационалисты считали, что чувственный состав восприятия есть результат причинного воздействия предметов внешнего мира на душевно-телесную жизнь познающего субъекта. Сторонники обоих направлений полагали, что все имманентное сознание в процессе познания есть чувственное содержание восприятия; мыслимое содержание в сознании есть состояние познающего субъекта, принадлежащее ему как психическая жизнь.

Отбросив эти предпосылки, Н. О. Лосский показал, что непосредственно не только свидетельство опыта, находящегося внутри кругозора сознания субъекта, но непосредственен и сам внешний мир, познаваемый им в подлиннике. Эти два момента должны быть приняты за истину, ибо субъективирование и психологизирование «данных мне» содержаний сознания есть следствие ложных предпосылок, ведущее к безвыходным затруднениям в теории знания. С точки зрения Н. О. Лосского, в основе критицизма Канта лежат те же два

положения, какие были у его предшественников: субъективирование и психологизирование всего имманентного сознания произведено им вследствие неправильного использования понятий в гносеологии. Непосредственный анализ сознания, не сбиваемый с толку никакими ложными предпосылками, дает право утверждать, что «данное мне» есть уже сам внешний мир, вступивший в мое сознание в подлиннике. Важнейший гносеологический постулат Н. О. Лосского, исходя из этого, формулируется следующим образом: «Объект познается так, как он есть, в сознании присутствует не копия, не символы, не явления познаваемой вещи, а сама эта вещь в подлиннике» (*Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. С. 67.*)

Философу предстояло преодолеть еще одну гносеологическую трудность – причинную связь субъекта и объекта. Для этого он разграничивает субъективную и объективную стороны познания и делает следующий вывод: «Научившись разграничивать акты субъектов от объектов, не трудно уже сделать дальнейший шаг, именно усмотреть, что связь между актом субъекта и объектом не есть порождение» (*Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938. С. 18.*) В интуитивизме Лосского интуитивно дан только объект знания, а само знание возникает вследствие «интенциональных актов» (внимания, интереса и т. п.), направленных на предмет. Эти интенциональные акты – уже субъективная сторона знания. Таким образом, субъект и объект в познании самостоятельны и вместе с тем едины; они равноправно скоординированы друг с другом. Такая связь является не причинной, а функциональной, поскольку между ними возникает не субординация, а координация – согласованность.

Отбросив каузальную теорию восприятия и утверждая непричинную надвременную и надпространственную координации субъекта со всеми предметами всего мира, Лосский настаивает на данности в опыте самых разнообразных сторон живой действительности. Другими словами, поскольку лишь интенциональные познавательные акты субъекта являются индивидуально-психическими переживаниями его, совершающимися в настоящее время, то предмет, данный в сознании, может принадлежать к любой области бытия; он может быть моим или чужим психическим состоянием, материальным процессом внешнего мира, происходящим в прошлом, настоя-

щем или будущем, наконец, он может быть вневременной отвлеченной идеей или сверхвременным существом. Таким образом, второй важнейшей чертой гносеологии Н. О. Лосского является учение о ни из чего не выводимой гносеологической координации: «Независящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь самих сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, как свое проявление, существует не только для него, но и для всех других деятелей всего мира» (Там же).

Он начал свою философию как основатель интуитивизма, а впоследствии показал и обосновал в нем одну из возможных концепций объяснения происхождения нашего знания. Исследуя проблемы всеобщего бытия, Н. Лосский приходит к выводу, что в мире все неразрывно связано, он есть органическое целое, в нем все одинаково ценно и необходимо. Невозможно говорить о субъективном предпочтении или большей важности идеального или материального, рационального или иррационального, единичного или всеобщего. Они все одинаково необходимо сосуществуют в целом, и, как целое, их связи органически переплетены. В качестве субстанции бессмысленно брать что-то одно, выбранное из многообразия существующего в этой целостной органической взаимосвязи. Поэтому субстанцией является сама связь, а мир существует только как органическое целое, в котором эта связь имеет свое многообразие, он представляет собой взаимосвязь идеального и материального, или реального, и выражается у Лосского в системе «идеал-реализма». В ней мы видим новую попытку представить философскую систему, отражающую все стороны мирового целого.

Однако если Гегель исходил все же из одностороннего начала – идеального, то Н. Лосский преодолевает эту односторонность. В основе мира лежит не идея и не материя, а их всеобщая взаимосвязь, в которой материальное определяется идеальным, – таковы идеи его книги «Мир как органическое целое» (1917). Философ, как видим, является сторонником плюрализма, но одновременно он, как последователь Лейбница, признает наличие некоторых единиц бытия (монад), которые он называет субстанциональными деятелями.

Основная мысль идеал-реализма заключается в том, что реальное бытие, т. е. временные и пространственные события, возникает и существует не иначе, как на основе идеального – невременного и непространственного бытия (сверхвременное и сверхпростран-

ственное оформление). А интуитивизм есть органический синтез эмпиризма и рационализма: всякое знание, будучи непосредственным созерцанием живого бытия, которое, в свою очередь, является его логически-онтологическим оформлением, основано на опыте и вместе с тем оно внутренне логически обосновано. Синтез идеализма и реализма достигнут Н. Лосским благодаря тому, что общие отвлеченные идеи подчинены индивидуальным субстанциональным деятелям.

Перед философом встала задача определения соотношения между высшими и низшими этажами бытия. Изначально им была выдвинута идея о том, что отвлеченные идеи, носимые субстанциональными деятелями, «невременны», и действиям своим они придают временную форму и охватывают их сверхвременно – как целое. Различие между конкретно-идеальным и отвлеченно-идеальным бытием, как различие между общим и единичным, осуществляется следующим образом: к области конкретно-идеального относятся индивидуальные «я», т. е. сверхвременные и сверхпространственные субстанциональные деятели, наделенные творческой силой. Они одновременно являются носителями невременных отвлеченных идей, как формальных (например, временно-пространственных отношений), так и материальных (например, стиля в архитектуре). Все общие идеи принадлежат к области отвлеченно-идеального бытия и существуют не иначе как в составе конкретных субстанциональных деятелей. Они принадлежат им как первозданные формы их деятельности или как выработанные ими самими правила этой деятельности. Без творчески деятельных субстанциональных деятелей общие, отвлеченные идеи, пассивные и лишенные творческой силы, не были бы реализованы.

Индивидуальные деятели (конкретно-идеальное бытие), стоя выше и носимых ими общих идей, и производимых ими единичных действий, служат посредниками между общим и единичным: они творят единичные события сообразно тем или иным идеям.

Проблему соотношения между самими субстанциональными деятелями Н. О. Лосский смог решить после того, как прочитал подаренную ему П. А. Флоренским книгу «Столп и утверждение Истины» (1914). Из нее он взял идею единосущего тварных личностей и сформулировал проблему различения понятий конкретного и отвлеченного единосущего. Философ утверждает, что органическая

связь деятелей предполагает наличие более высокого, чем они, начала – Абсолютного. Для того чтобы выяснить связь Абсолютного и мира, он обращается к христианскому учению, в котором мир сотворен Богом из ничего. Творя мир, Бог не нуждается ни в каком материале вне себя и не заимствует никакого содержания из себя. Он творит мир из ничего. Обоснование им мира имеет характер абсолютного творчества в том смысле, что рядом с собою он создает нечто абсолютно новое, не тождественное ему ни в каком отношении.

Абсолют – это сверхмирное начало. Отношение Абсолюта и тварного мира не имеет причинного взаимодействия, поскольку в причинном соотношении «всегда существует частичное тождество», а его не должно быть. Сотворенный Богом мир двухслоен; в нем имеются: 1) субстанциональные деятели с их силой и 2) «производный слой», или материальное бытие. «Материальное бытие есть процесс – оно возникает во взаимодействии субстанциональных деятелей, что одновременно ведет к возникновению пространства и времени» (*Лосский Н. О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931. С. 45*). Таким образом, каждый субстанциональный деятель тоже творец, но с меньшим, чем Бог, потенциалом: Бог творит из ничего, субстанциональный деятель – из данного. Субстанциональные деятели не утрачивают своей сверхвременной природы, присущей им через акт творения. Благодаря этому «космос не превращается в хаос». Всюду в бытии проявляется «отвлеченный Логос», вносящий начало порядка в мир. В системе Лосского Логос имеет те же характеристики, что и «мировая душа» в других религиозно-философских системах.

Субстанциональные деятели первично не обладают раз и навсегда данной «природой»; они вырабатывают ее в процессе творчества. В своих действиях субстанциональные деятели (или уже – личности) обладают свободой: а) от предопределенности, б) от собственного прошлого, в) от Бога, т. к. он сотворил их свободными. Они могут сотрудничать между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество). Поскольку характер таких единств свободен, входящие в него индивиды не утрачивают свою индивидуальность. Лосский выражает позиции персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. При рождении от Бога личность рождается

лишь как потенция. Перед ней выбор: реализовать эту потенцию либо на пути к Богу, либо на пути к земле, т. е. уже вне Бога. Личность, таким образом, может злоупотреблять свободой и, в силу неискоренимого эгоцентризма и наличия соблазнов, может встать на путь зла, создания царства «грешного бытия», законом существования которого является борьба за существование. Те же личности, которые избрали путь Бога, образуют «царство духа», или «живую мудрость», Софию. Совершенная органичность, считает Лосский, существует более в замысле, чем в исполнении. Поэтому возможно не только творчество, но и разложение.

На этом тезисе построена этика Н. Лосского, объясняющая все виды зла, несовершенство вселенной из эгоизма субстанциональных деятелей, ведущего их к удалению от Бога, взаимному равнодушию или даже борьбе друг против друга. В этике, которой Лосский посвятил четыре работы: «Свобода воли» (1925), «Ценность и бытие» (1931), «Бог и мировое зло» (1941), «Условия абсолютного добра: Основы этики» (1944), – он стоит на позициях персонализма. Согласно персонализму, весь мир состоит из личностей действительных (человек) или потенциальных (животные, растения и т. п.). Наше царство бытия, полное несовершенство, состоит из личностей эгоистических, не исполняющих двух основных заповедей Христа: любви Бога больше себя и любви ближнего, как себя. Лосский считает, что всякое существо есть сверхвременный и сверхпространственный деятель, ответственный за то, вносит ли он в мир своим характером и поступками добро или зло, потому что он не только свободно творит характер и поступки, но еще и, по крайней мере, в подсознании, связан со всей системой ценностей, а потому он может, если правильно использовать свою творческую силу, вступить на путь абсолютного добра и тогда удостоится стать членом Царства Божия. Этика Н. Лосского теонерна, т. е. основана не на человеческих (относительных), а на Божественных (абсолютных) ценностях, но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная, хотя и не абсолютная ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей.

Н. О. Лосский утверждает неразделенность бытия и ценности. Она дана в Боге, а в человеке (субстанциональном деятеле) эта неразделенность выражается в форме идеала, который бессознатель-

но хранится в глубине каждого индивидуума. Эта подсознательная связь каждого существа с идеалом его личности создает как бы метафизическое основание для того первичного выбора, который осуществляется уже в начале сотворения субъективного деятеля Богом. Свобода – основное свойство субстанционального деятеля. Пользуясь ею, он осуществляет либо Божественную эволюцию, либо сатанинскую эволюцию. Философ уверен, что «первозданное – есть добро», а зло – вторично, поэтому нормативным для человека является Божественное, первозданное.

Эстетика Н. Лосского не была оформлена в специальной работе, основные ее положения изложены в работе «Мир как органическое целое». Философ считает, что красота высокодуховна и является гармонией мира: «Мир гармонии есть совершенное творение Божие». Красота творится в царстве Духа, и Дух творит красоту. «Оправдание и смысл этого царства Духа заключается в его совершенстве, в том, что его жизнь есть совершенное Добро и Красота». Поэтому всякий момент жизни обладает в духовном свете абсолютной ценностью и прекрасен.

Н. О. Лосский считает, что добро и красота возможны там, где есть свобода, потому что царство Духа и есть царство свободы. Творческий человек не может не быть свободным, так как дух творчества дает ему свободу: «Чем больше в какой-либо деятельности творчества, тем большею свободой обладает не только творящее существо, но и сотворенный им продукт... Художественное произведение, например, живет вне ума своего творца так интенсивно и приносит столь неожиданные плоды, что сам творец стоит в изумлении перед своим созданием».

СОЧ.: Избранное. М., 1991; История русской философии. М., 1991; Условия абсолютного добра. Характер русского народа. М., 1992; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995; Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. М., 1998.

ЛИТ.: *Старченко Н. Н.* Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. М., 1991; *Овчаров А. А.* Основы идеал-реалистической интуиции: (Анализ интуитивизма Н. О. Лосского в контексте феноменологии и философии всеединства). Кемерово, 1999; Борзова Е. П. Николай Онуфриевич Лосский: философские искания. СПб., 2008.



ЛУНАЧАРСКИЙ **Анатолий Васильевич**

Анатолий Васильевич Луначарский родился в Полтаве 11 ноября 1875 г. в семье чиновника. Окончив Первую Киевскую гимназию, поступил в 1895 г. в Цюрихский университет, где в течение двух лет изучал философию и биопсихологию в семинаре Р. Авенариуса. Там же под руководством П. Б. Аксельрода и Г. В. Плеханова приступил к изучению марксизма.

Вернувшись в Россию в 1898 г., Луначарский ведет пропагандистскую работу в Московском комитете РСДРП. В 1899 г. его арестовывают и высылают в Калугу, где он вместе с А. А. Богдановым, И. И. Скворцовым-Степановым, В. А. Базаровым создает марксистский кружок, а затем в Вологду, где его трехлетняя ссылка была отмечена критикой идеалистических построений Бердяева, тогда же находившегося в вологодской ссылке. В 1903 г. Луначарский вступил в РСДРП. В следующем году по приглашению Ленина он приезжает в Швейцарию, примыкает к большевикам, работает в журналах «Вперед» и «Пролетарий». Возвращение в 1905 г. в Россию, работа в газете «Новая жизнь» были недолгим. После ареста в 1906 г. и освобождения Луначарский эмигрирует. За границей он сблизился с Богдановым, вместе с ним организовал группу «Вперед», партийные школы на Капри и в Болонье. Увлечение философией Авенариуса, двухтомный труд «Религия и социализм» получили осуждение со стороны большевиков и Луначарский был исключен из партии. В мае 1917 г. он возвращается в Россию, на VI съезде РСДРП(б) его принимают в партию, а после Октябрьской революции он становится наркомом просвещения и занимает этот пост до 1929 г. В 1930 г. его избирают академиком Академии наук

СССР. Скончался А. В. Луначарский 26 декабря 1933 г. в Ментоне (Франция) на посту посла СССР в Испании.

Многогранный талант Луначарского-мыслителя проявился во многих областях общественного сознания. Широко известны его работы по философии, эстетике, литературоведению.

Становление и эволюция мировоззрения А. В. Луначарского были сложными, во многих пунктах весьма противоречивыми, но постоянно ориентированными на социализм, служению которому он и посвятил всю свою жизнь.

В гимназические годы Луначарский штудировал работы Писарева, Каутского, Энгельса, Маркса, отдавая, впрочем, свои симпатии позитивизму и прежде всего Спенсеру. Он вспоминал: «В последних классах гимназии я сильно увлекся Спенсером и пытался создать эмульсию из Спенсера и Маркса. Это, конечно, не очень-то мне удалось...» (*Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 18). Сильное влияние позитивистской философии русский мыслитель испытал в Цюрихском университете, где он изучал философию под руководством Р. Авенариуса, и в вологодской ссылке, которую отбывал с наиболее известным русским махистом А. А. Богдановым.

Однако сильно было влияние на Луначарского и марксистской философии в лице первого русского марксиста Г. В. Плеханова, который в длительных беседах с ним развивал материалистическое понимание природы, истории, эстетики (См.: *Луначарский А. В.* Силуэты. М., 1965. С. 110–116).

К девятисотым годам мировоззрение А. В. Луначарского представляло эклектически противоречивое сочетание марксистских идей с махизмом. Он считает, что диалектический и исторический материализм должны быть дополнены эмпириокритицизмом, «биологической теорией познания Рихарда Авенариуса и воззрениями Эрнста Маха». Только эмпириокритицизм, по мнению русского мыслителя, способен дать материализму «истинно научный метод» познания, снять «противоречия» материи и сознания. Он пишет: «Реально все, что мною ощущается, включая сюда и меня. Не cogito ergo est! Прочно установив эту первую эмпириокритическую посылку, мы формулируем ее так: ...быть – значит проявляться» (*Луначарский А. В.* К вопросу о познании // Русская мысль. 1903. № 8. С. 30, 33).

В этой же работе он утверждает себя сторонником махистской теории познания, заявляя, что это «эмпириокритическая теория реальности» (Там же. С. 25). В другом месте он пишет: «В своих воззрениях на познание мы примыкали к новейшему фазису позитивной мысли – эмпириокритицизму. Единственным “данным”, на основании которого строится познание, мы признали *опыт*» (Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 216). Опыт, однако, Луначарским понимался как «чистый опыт», как «совокупность всего сущего, как все переживание в целом». Гносеология в таком случае подменяется психологией. «Биологическая теория познания» дала себя знать и в трактовке сущности человека, который определяется русским мыслителем преимущественно как существо биологическое, и в определении эстетики, которая ставится им над теорией познания и этикой. В «Основах позитивной эстетики» Луначарский следующим образом определяет эстетику: «Эстетика есть наука об оценках. Оценивает человек с трех точек зрения: с точки зрения истины, красоты и добра. Поскольку можно говорить о единой и целостной эстетике, но они не всегда совпадают, а потому единая в принципе эстетика выделяет из себя теорию познания и этику» (Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. М., 1963–1967. Т. 7. С. 51).

В области социологии в этот период у Луначарского прослеживаются идеи «классовой гармонии», берущие свое начало опять-таки у Богданова, в его теории равновесия.

Субъективно-идеалистические построения Луначарского явились философской основой «своеобразной философской теории, так называемого “богостроительства”». Оценивая истоки богостроительства Луначарского, В. И. Ленин писал: «Надо быть слепым, чтобы не видеть идейного родства между “обожествлением высших человеческих потенций” Луначарского и “всеобщей подстановкой” психического под всю физическую природу Богданова... Позорные вещи, до которых опустился Луначарский, – не исключение, а порождение эмпириокритицизма, и русского, и немецкого» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 367, 366). Суть же богостроительства состояла в попытке утвердить «гармонический синтез» материализма и мистицизма. «Пролетариату нужен гармонический синтез, поднимающий обе противоположности, претво-

ряющий их в себе и уничтожающий», – писал Луначарский» (*Луначарский А. В. Атеизм // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 161*). В этой же работе он определяет: бог – это «всезнание, всеблаженство, всемогущество, всеобъемлющая, вечная жизнь». Русский мыслитель считает, что «новая религия», «религиозный атеизм» лишь по форме представляет собой религию, по содержанию она – социализм. Социалистические идеалы, облеченные в религиозные формы, якобы будут более близки народу, поскольку трудящимся «легче подойти к истинам социализма через свое религиозно-философское мышление, чем каким-либо другим путем» (Лит. наследство. Т. 82. С. 498).

В. И. Ленин резко критиковал богостроительские увлечения Луначарского, отделяя его субъективные намерения от объективного значения религиозной проповеди: «Будь это прямой и обычный, т. е. непосредственно фидеистический смысл, мы не стали бы и разговаривать с автором, ибо не нашлось бы, наверное, ни одного марксиста, для которого подобные заявления *не* приравнивали бы *всецело* Анатолия Луначарского к Петру Струве. Если этого нет (а этого *еще* нет), то исключительно потому, что мы видим “особый” смысл и *воюем, пока еще есть почва* для товарищеской войны» (*Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 366*).

Ленинская критика махизма, богостроительства, «впередовских заблуждений» помогла Луначарскому осознать свои ошибки, уже в дооктябрьский период намечается поворот русского мыслителя к диалектическому и историческому материализму. В. И. Ленин был уверен в возможности отделить Луначарского от Богданова «на эстетике». Еще в 1905 г. в «Диалоге об искусстве», а затем в знаменитой статье «Задачи социал-демократического художественного творчества» (1907) А. В. Луначарский связывает дальнейшее развитие искусства с освободительной борьбой пролетариата. «В области философии буржуазия уже терпит сильные поражения, – пишет русский мыслитель, – в области искусства борьба только еще начинает разгораться. Но каждое великое культурное движение имело свое искусство. Его будет иметь и величайшее – рабочее движение» (*Луначарский А. В. Критические этюды. Русская литература. Л., 1925. С. 6*). Он уже преодолевает абстрактно-биологический подход к решению эстетических проблем, утверж-

дая конкретно-исторический, классовый анализ происхождения и сущности искусства.

Однако окончательный переход на позиции марксистской философии и эстетики у Луначарского произошел в первые годы после Октябрьской революции, когда он на посту наркома просвещения проводил политику партии в области культурного строительства. Оценивая свою философскую эволюцию, русский мыслитель подвергает критике махизм во всех его существенных положениях. «Может быть, какой-нибудь сучок или задоринку придиричивый взгляд и найдет, но в общем и целом я всюду старался и, как мне кажется, успел встать на общемарксистскую точку зрения» (*Луначарский А. В. Проблемы идеализма*. М., 1924. С. 6). В многочисленных работах послеоктябрьского периода («Идеализм и материализм», «Наука, религия, искусство», «Беседы по марксистскому мирозерцанию», «От Спинозы до Маркса» и др.) он освобождается от своих прежних махистских ошибок, от попыток «дополнить» марксизм эмпириокритицизмом, представить его «пятой великой религией», создать «новую» гносеологию. Так, в статье «Ленин и литературоведение» (1932), которую можно рассматривать как своеобразный итог философской эволюции Луначарского, он развивает основные принципы теории отражения. Русский мыслитель пишет: «1) Существует объективный мир, в основе своей он един; это – единая во всем бесконечном разнообразии материя. Всякий человек составляет часть этого мира. Его сознание, как и сознание вообще, есть свойство высокоорганизованной материи. 2) Сознание человека отражает действительные вещи окружающего мира и их взаимоотношения. 3) Оно отражает лишь приблизительно, но приближение это становится постепенно все более полным» (*Луначарский А. В. Собр. соч.* Т. 8. М., 1967. С. 410).

Процесс познания, считает Луначарский, диалектичен. Он неразрывно связан с практической деятельностью человека. Материалистическая теория отражения, плодотворно развитая в эстетике, позволила русскому мыслителю стать зачинателем и теоретиком нового искусства, поставленного на службу народу и революции.

Луначарский был выдающимся критиком; не только автором многочисленных высокоталантливых критических произведений, но и подлинным создателем теории марксистской художествен-

ной критики («Тезисы о задачах марксистской критики», «Мысли о критике» и др.).

«Он весь тянется к будущему» – такими словами охарактеризовал В. И. Ленин направленность всех устремлений Луначарского (См.: *Шульгин В.* Памятные встречи. М., 1958. С. 77). Свою жизнь и деятельность, свой могучий талант русский мыслитель отдал народу, революции, социализму. Он сам подчеркивал, что главными темами его философских поисков всегда были темы «искусство и революция», «искусство и пролетариат».

СОЧ.: Собрание сочинений: В 8 т. М., 1963–1967; Избранные статьи по эстетике. М., 1975; Статьи об искусстве: В 2 т. М., 1982.

ЛИТ.: *Агиевич В. В.* «Опыты сердца, мысли и пера»: Эволюция философских взглядов А. В. Луначарского до 1908 года. Минск, 1991; *Любутин К. Н., Франц С. В.* Российские версии марксизма: Анатолий Луначарский. Екатеринбург, 2002.



МАКСИМ Грек

Греческий переводчик и писатель Максим Грек провел большую часть жизни на Руси. Настоящее его имя – Михаил Треволис. Родился он около 1470 г. в знатной аристократической семье на острове Корфу во владении Византии. В 90-е гг. перебирается в Италию, посещает Падую, Болонью, Милан. С 1498 по 1502 г. служил у племянника известного философа Пико дела Мирандола, с которым побывал в Германии. Во Флоренции Михаил Треволис знакомится с крупнейшим философом Возрождения

Марсилио Фичино, испытывает сильное влияние Иеронима Саванаролы, которому позже посвящает «Повесть страшну и достопамятну». 14 июня 1502 г. он принимает постриг в доминиканском монастыре Св. Марка во Флоренции, где в течение двух лет знакомится с богатой библиотекой монастыря: «многие и различные писания христианские и изложенные великими мудрецами прочитал и довольно душевную пользу оттуда приобрел» (цит. по: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 6).

В 1505 г. Михаил Треволис поселяется в Благовещенском Вотapedском монастыре на Афоне. Там он принимает монашеское имя в честь Максима Исповедника. По запросу великого князя московского Василия III он выезжает в Москву для перевода Толковой Псалтыри. Его келья в Чудовом монастыре постепенно становится центром обсуждения богословских и философских вопросов. Среди многочисленных его посетителей оказывается и Вассиан Патрикеев. Хотя в 1522 г. Максим Грек завершает перевод Толковой Псалтыри, на родину его не отпускают и он навсегда остается в России. Кроме Псалтыри он переводит и комментирует труды Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Максима Исповедника и других авторов, а также византийскую энциклопедию X в. – Лексикон Свиды. Пишет Максим Грек и множество своих произведений на философские и богословские темы, в том числе «Стязание о известном иноческом жительстве», «Слово душе полезно зело внимающим ему», «Главы поучительны начальствующим правоверно» и др.

Публицистическая деятельность Максима Грека, его «нестяжательские» сочинения привели к обвинению в ереси и даже в шпионаже в пользу Турции. В 1525 г. его заточили в Иосифо-Волоколамский, а затем в Тверской монастырь. На рубеже 50-х гг. Максима Грека перевели в Троице-Сергиев монастырь. Его келья в монастыре стала местом паломничества. Посетил его и Иван Грозный, который беседой с Максимом Греком не был удовлетворен. Скончался он в декабре 1555 г.

Философские обобщения своих взглядов на пороки феодального общества Максим Грек дал в «Слове, пространно излагающем с жалостью нестроения и бесчиния царей и властей по-

следнего времени», в котором аллегорически изобразил Россию в виде вдовы в черном одеянии в окружении диких зверей. Значительная часть его произведений посвящена критике «стяжания» и «сребролюбия» не только светских, но и церковных собственников, которые их развращают, толкают на преступления: «ненасытное желание есть, еже без сытости, собирати всяким образом богатство всяческо злата и серебра и велия сокровища себе сокрывати хищением, неправдою, лихоимством и клеветати и еже обидети, николи же сытость примати, и на своя сокровища имеет все упование и надежи своя...» (Максим Грек. Сочинения. Казань, 1862. Т. 2. С. 180). В своем послании вступающему на престол Ивану IV Грозному «Главы поучительны начальствующим правоверно» он призывает царя властвовать «правдою и благочестием» и бороться со стяжанием.

Максим Грек был признанным философом Московской Руси, знакомым с трудами не только Отцов Церкви, но и античных и византийских философов. В «Сказании о Максиме Греке» говорится: «Был же тот Максим весьма искусен эллинскому, римскому и славянскому научению. И от внешних знаний ничего же от него не утаилось, и к божественной философии неутолимую любовь имел». В его представлении «философия есть вещь очень священная и, без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге, о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не все постигает, как не причастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным порокам, но целомудрие и мудрость и кротость она сохваляет, и всякое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во всю вселенную» (Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе. Троице-Сергиева лавра, 1910. С. 134–135).

Из философских проблем, решаемых Максимом Греком, самыми важными для него были проблема человека и вопрос о единстве языка и философии. Решая первую, он не отступал от утвердившихся традиций. Человек сотворен Богом, он высшее существо природы, призванное управлять ею: «Создав же человека непостижимою Своею Премудростью по образу Сво-

ему и подобию, то есть самовластным и владыкою, начальствующим над всем, что на земле, Ты украсил его правдою и благостью и, по человеколюбию Своему, предложил ему спасительные заповеди, при соблюдении которых обещал ему жизнь вечную и царство небесное» (Там же. С. 223). Но человек задуманное о нем Богом не исполняет, и Максим Грек объясняет причину этого.

У человека три начала: плотское, душевное и духовное. Плотское – низшее, уподобляет его животным; душевное замыкает человека на самого себя и только духом человек приобщается к Богу. Он должен заботиться не о теле, поощряя его чревоугодие, а о душе, через которую он достигает «нашей славы высоту». Помогает ей в этом ум. Если человек о душе забывает, он впадает в заблуждение и грех. Максим Грек пишет: «Вот причина всех наших зол и погибели нашей! Она заключается в том, чтобы немедленно и тотчас подчиниться, по подобию скотов, восстающим на нас бесплотным, плотским и душевным похотям и страстям и не желать противиться им, удерживать и обуздывать их данною нам свыше разумною силою» (Там же. С. 233). Важным органом человека является сердце, и Максим Грек указывает человеку: «Позаботься же приобрести правость сердца, и тогда будешь иметь Бога споспешником своим во всем и исправляющим дела рук твоих» (Сочинения Преподобного Максима Грека... С. 222–223).

Проблему единства языка и философии он развивает в работах «Толкование именам по алфавиту», «Беседования о пользе грамматики» и других. Главная мысль этих работ проста: суть философии как науки о мышлении не может быть понята без философии как науки о языке, поскольку «грамматика есть начало и конец всякому любомудрию». Философ, таким образом, и тот, кто «логичествует», и тот, кто понимает «тонкоречие».

В своих работах Максим Грек неоднократно выступал против астрологии, которую при дворе Василия III постоянно пропагандировал его врач Николай Немчинов (Булев), придерживавшийся католической ориентации и уверявший, что в 1524 г. будет всемирный потоп, а турки потеряют свое владычество на Востоке. В результате этих событий православие и католи-

чество объединятся, «будет ново преобразование и нов закон и ново царство и чисто съжительство яко в клирицах, тако же в народе» (цит. по: *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 92).

Если это так, считает Максим Грек, то умаляется вера в могущество Бога: «Если звезды принудительно влекут человеческое естество к похвальным или непохвальным деяниям, то уже не имеет места вера, что Бог бдит над всем и всем управляет, и что будет испытание и достойное воздаяние по делам. Даже окажется, что Бог есть причина зол, тогда как Он – высочайшая Благодать и Правда» (*Максим Грек.* Творения. Свято-Троицкая лавра, 1996. Ч. 2. С. 262). Свою правоту он утверждает ссылками на античных философов, поскольку «ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель, эти наиболее уважаемые и истинолюбившие из чина еллинских философов, никогда не склонялись к согласию с обманчивым гаданием по движению звезд, как это ясно видно из их сочинений» (Там же. С. 251).

Не только «астрологическое пустословие», но и естественные науки, считает Максим Грек, далеки от истинного, т. е. религиозного взгляда на мир. В его представлении христианская «философия есть вещь очень священная и, без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге и о всеобъемлющем непостижимом его промысле, хотя и не все постигает как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и мудрость и кротость она восхваляет и всякое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во всю вселенную» (Там же. С. 212).

СОЧ.: Сочинения преподобного Максима Грека: в 3 ч. Казань, 1859–1902.

ЛИТ.: *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977; *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983.



МАМАРДАШВИЛИ **Мераб Константинович**

В историко-философских работах в стране и за рубежом рядом с Э. В. Ильенковым все чаще упоминается имя другого выдающегося отечественного философа второй половины XX в. – Мераба Константиновича Мамардашвили. Грузин по национальности, он большую часть жизни прожил в России, являясь по духу европейцем и в хорошем смысле космополитом, великолепно владеющим многими европейскими языками. Его жизнь проста и трагична, как жизнь многих шестидесятников.

Мераб Константинович Мамардашвили родился 15 сентября 1930 г. в грузинском городе Гори в семье военного. После окончания с золотой медалью тбилисской школы он поступает на философский факультет Московского университета, по окончании которого в 1954 г. остается в аспирантуре. Его друзьями-единомышленниками в это время были Э. В. Ильенков, А. А. Зиненко, А. М. Пятигорский, Б. А. Грушин, Ю. А. Левада, Г. П. Щедровицкий и многие другие, учившиеся в те годы на философском факультете. Вместе с ними Мамардашвили изучал труды К. Маркса, особенно «Капитал», но интересовался не социально-политическими аспектами, а его логикой и самой мыслью Маркса. «Для нас логическая сторона “Капитала” – если обратить на нее внимание, а мы обратили – была просто материалом мысли, который нам не нужно было... выдумывать, он был дан как образец интеллектуальной работы» (Мамардашвили М. К. Начало всегда исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 48). В этом аспекте понятно, почему Мамардашвили темой своей дипломной работы избрал проблему исторического и логического в «Капитале» Маркса.

Еще учась в аспирантуре, которую он закончил в 1957 г., философ начал работать редактором-консультантом, а затем заместителем заведующего отделом в журнале «Вопросы философии». В это время в журнале он опубликовал свои первые статьи «Процессы анализа и синтеза» и «Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания». С 1961 г. в течение пяти лет Мамардашвили работает в Праге заместителем заведующего отделом журнала «Проблемы мира и социализма».

Вернувшись в Москву, философ работает в Институте международного рабочего движения (1966–1968), а спустя несколько лет в академическом Институте истории естествознания и техники (1974–1980). В эти годы он читает лекции в различных московских вузах: на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии Академии педагогических наук. В каждом из них педагогическая деятельность была недолгой и прекращалась по идеологическим соображениям. Участие в протестах московской интеллигенции против ввода советских войск в Чехословакию, открытая поддержка своих друзей-диссидентов сделали Мамардашвили более чем на двадцать лет «невъездным».

Наиболее адекватно М. К. Мамардашвили реализовал свой талант в лекционных курсах, которые он читал в различных городах страны (Риге, Вильнюсе, Ростове-на-Дону, Тбилиси и др.). Эти лекции, изданные в настоящее время по магнитофонным записям и конспектам, можно считать основой теоретического наследия философа.

С 1968 по 1974 гг. Мамардашвили работает заместителем главного редактора журнала «Вопросы философии». В это время была опубликована первая его книга «Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания» (1968). На эту тему в Тбилиси в 1970 г. он защитил докторскую диссертацию. А всего при жизни М. К. Мамардашвили издал четыре книги: помимо названной, в Иерусалиме совместно с А. М. Пятигорским он напечатал книгу «Символ и сомнение: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке» (1984), в Тбилиси – «Классические и неклассические идеалы рациональности» (1984) и в Москве – «Как я понимаю философию» (1990).

С 1980 г. М. К. Мамардашвили живет в Тбилиси, работая в Институте философии Грузинской АН. Скончался Мамардашвили 25 ноября 1990 г. в Москве, в аэропорту Внуково от инфаркта. Похоронен в Тбилиси. Специальный фонд его имени собирает и издает произведения философа, проводит конференции, посвященные его творчеству. Издано несколько материалов этих конференций: «Мысль изреченная» (1991), «Конгениальность мысли» (1994) и др.

Историки философии отмечают сложность анализа философских взглядов Мамардашвили, поскольку его многочисленные оригинальные идеи «не складываются в целостную систему, а часто и прямо противоречат друг другу; возможно, именно это объясняет его склонность к устной форме изложения своих мыслей, поскольку здесь главным является не логическая последовательность и строгость, а яркость отдельных идей и сюжетов. Это делает весьма сложным адекватное изложение всего комплекса идей Мамардашвили» (*Евламтнев И. И. История русской философии*. М., 2002. С. 561). А сам философ заявлял, что в философии приоритетов не может быть, поскольку каждый философ повторяет с необходимостью все онтологические открытия прошлых систем. Индивидуальность философа не в содержании, а в изложении, уникальности ракурса видения проблемы. Философию он определял как «оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта» (*Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию*. 2-е изд. М., 1992. С. 15). В другом месте он подчеркивает, что философ «может говорить только от своего имени. Поэтому-то я и называю это “публичным сознанием”, “сознанием вслух”» (Там же. С. 17). Отсюда становится понятным, почему проблема сознания является основной в философии Мамардашвили, почему многие его работы («Проблема сознания в работах К. Маркса», «Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть», «Сознание и цивилизация», «Сознание как философская проблема», «Три беседы о метафизике сознания», «Символ и сознание», «Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке» (две последние работы совместно с А. М. Пягорским) и др.) посвящены созна-

нию. Именно сознание, по его мнению, дает философу возможность его личной реализации и в виде достижения суммы знаний, и в виде реализованной мысли и способа бытия.

Признавая исходные посыпки экзистенциализма – жизнь как неподлинное существование, «зомби» (понятие Мамардашвили), человек как бытие в возможности и его постоянное стремление реализоваться, – философ их по-новому осмысливает, полагая, что духовную смерть человек может остановить. Для этого нужно «остановиться и оглянуться», т. е. задуматься о жизни, ее смысле. Пока человек думает, мыслит – он жив. В этом случае закономерен вывод: думание, философствование – это сущностное определение человека, т. е. философия – это культура и стратегия духовного выживания. Философское наследие прошлого, философские традиции могут помочь человеку реализоваться, найти свою экзистенцию в одном из философских учений прошлого. В этом случае философия, утверждает Мамардашвили, – это «трансцендирование человека к человеческому в нем самом». Другими словами, она призвана научить человека жить в культуре, сообщая мышлению высокий пафос человеческого существования. Философию человеку передает только философ в рамках диалога, имеющего единое основание, каковым является экзистенциальный опыт пережитого, испытанного, т. е. чтобы передать философию, надо «быть».

Человек имеет много экзистенциальных состояний, среди которых страх – одно из важнейших. Страх сопровождает человека всю жизнь, принимая разные облики: страх смерти (самый сильный), страх несостоятельности как человека и т. п. Мир противостоит человеку, враждебен ему, и человек, ощущая это, также испытывает страх перед этой враждебностью. А частое невыполнение человеком своих планов и желаний лишь подпитывает этот страх. Чтобы хоть как-то противостоять этому враждебному миру, человек бунтует. Формы протеста бывают разные, и одна из них – мысль как осмысление моего существования в собственной отчужденности, в конечности земной жизни. Это постоянное стремление выжить, состояться Мамардашвили определяет как воскресение, а Э. Ю. Соловьев называет это состояние «спасением». В качестве доказательства он приводит высказывание философа из «Лек-

ций о Прусте»: «Первая форма, в которой появилась философская мысль, – это философия личного спасения. Она основана на предположении, что жизнь, в которой мы рождаемся, точнее – случайным образом родились (ведь нас не спросили, хотим ли мы родиться; а если хотим – то где и когда), построена таким образом, что приходится спасаться. То есть проделывать какой-то специальный путь, делать что-то с собой, чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен...» (*Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М., 1996. С. 11–12*). Основываясь на изучении текстов философа, Э. Ю. Соловьев утверждает, что «все определения философии, которые содержатся в текстах Мамардашвили, ссылаясь друг на друга как тождественные по смыслу метафоры, – все они включены в контекст рассуждения о духовном спасении» (*Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской историософии. Пермь, 1999. С. 19*). И еще одно интересное наблюдение Э. Ю. Соловьева: «Ключевое слово философской концепции М. Мамардашвили (слово, которого не ведает классический западный экзистенциализм) – это усилие. Усилие удержания истины, духа и самой жизни. Оно могло быть найдено лишь экзистенциальным мыслителем, всей плотью ощутившим, что такое загнивающий, во смерть засасывающий коммунистический тоталитаризм» (Там же. С. 25).

Сам философ в интервью испанской журналистке Пилар Бонэт осенью 1988 г., характеризуя свою позицию философа в советской действительности, говорил: «.. у меня всегда было острое неприятие всего окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй... Я считал, что мое дело – философия, я не могу, чтобы мой труд кем-то планировался или кто-то о нем судил с позиций, где есть какие-то критерии, внешние тому, что я могу подумать или придумать, если повезет. В философии – я имею в виду» (*Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 389*).

Таким свободным Философом (с большой буквы), постоянно утверждавшим «возрождение» мысли как выражение самоосу-

шествования человека, и вошел Мераб Константинович Мамардашвили в историю отечественной и европейской философии.

СОЧ.: Необходимость себя. Введение в философию. М., 1996; Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996; Эстетика мышления. М., 2000.

ЛИТ.: *Зинченко В. П.* Посох О. Манделъштама и трубка М. Мамардашвили. Начало органической психологии. М., 1997; Произведенное и названное: философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. М., 1998; Мераб Константинович Мамардашвили. М., 2009.



МЕНДЕЛЕЕВ **Дмитрий Иванович**

Корифеем не только русской, но и мировой естественнонаучной мысли был выдающийся химик Д. И. Менделеев.

Дмитрий Иванович Менделеев родился 27 января 1834 г. в Тобольске, где в 1849 г. закончил гимназию. Поскольку выпускникам сибирских гимназий не разрешалось поступать в столичные университеты, Менделеев поступил на естественно-материалистический факультет Главного педагогического института г. Петербурга, который в 1855 г. закончил со степенью кандидата. Свою преподавательскую деятельность он начал учителем в гимназиях Симферополя и Одессы, а затем, в 1856 г., защитил магистерскую диссертацию «Удельные объемы» и был принят на должность доцента кафедры химии Петербургского университета. Заграничная командировка в Гейдельбергский университет в 1859–1860 гг. и участие в Международном съезде химиков

в 1860 г. в Карлсруэ дали ему возможность познакомиться с передовыми идеями европейских ученых-химиков.

Вернувшись в 1861 г. на родину, Менделеев получает должность заведующего кафедрой органической химии в Петербургском университете, подготавливает и читает курс лекций по этому предмету и издает фундаментальный учебник «Органическая химия», удостоенный Большой Демидовской премии Академии наук.

В 1865 г. Менделеев становится профессором, а в 1867 г. занимает кафедру неорганической химии и пишет свой знаменитый учебник «Основы химии», выдержавший несколько изданий. В нем, считая главным предметом «философские начала нашей науки о химических элементах», он впервые предложил естественную классификацию химических элементов в виде периодической системы. Книга была переведена на многие языки мира. Помимо университета Менделеев преподает в Технологическом институте, Институте путей сообщения и Главном педагогическом институте.

В 80-е гг. реакционное большинство Академии наук не допустило его избрания в академию, а в 1890 г. преследование со стороны царских чиновников от просвещения за его демократические взгляды вынудили Менделеева уйти из университета. С 1892 г. и до конца жизни он работает ученым хранителем Палаты мер и весов. Скончался Д. И. Менделеев 20 января 1907 г.

Свои философские взгляды в традициях Герцена и Писарева Менделеев называл реализмом. Все его большие работы тяготели к философским обобщениям, а ряд работ целиком посвящен решению философских проблем. В них Менделеев, заявляя о своих материалистических позициях, утверждал единство опыта и умозрения, данных науки и философских обобщений. Еще в «Основах химии» он писал о своем труде: «Наблюдениям, опыту и приложениям к промышленности в нем отведено свое место, однако главным предметом сочинения служат философские начала нашей науки, относящиеся к ее основным или первичным качественным и количественным сведениям об химических элементах» (*Менделеев Д. И. Собрание сочинений: В 25 т. М.; Л., 1937–1954. Т. XXIV. С. 47*).

Основной философской посылкой для Менделеева было утверждение, что материя (объект) является первичной. Особенностью его материалистических взглядов на мир было признание не одного его начала, а трех – материи, движения и духа: «Понимание исходной троицы познания (вещество, сила и дух) составляет основу современного реализма, глубоко отличающегося как от древнего, так и от еще недавнего, даже еще донныне распространенного унитарного материализма, который все стремится познать из вещества и его движения, и от еще более древнего и также кой-где не забытого унитарного же спиритуализма, все как будто понимающего, исходя из одного духовного. Думаю даже, что современный “реализм” яснее и полнее всего характеризуется признанием вечности, эволюций и связей: вещества, сил и духа» (Там же. Т. II. С. 465–466). Эти три составляющих, по его мнению, вечны, не сливаются друг с другом и все определяют. В конце жизни Менделеев еще раз утверждает свою точку зрения: «Утверждается лишь то, что во всем реальном надо признать или вещество, или силу, или дух, или, как это всегда и бывает, их сочетание, потому что одинаково невысказуемы в реальных проявлениях ни вещество без силы, ни сила (или движение) без вещества, или дух без плоти и крови, без сил и материи» (Там же. Т. XXIV. С. 460). Это высказывание нельзя расценивать как дуализм, поскольку дух не мыслится Менделеевым вне природы, он – одна из сторон атрибутивного целого, он не сводит идеальное к материальному, а подчеркивает невозможность представить дух вне материи и движения. Единственно, в чем можно упрекнуть ученого, это гилозоизм, т. е. признание духа (сознания) неотъемлемым свойством материи во всех ее формах.

Что касается материи, то ее Менделеев определяет как вещество, давая ей следующее определение: «Веществом, или материей, называют то, что, наполняя пространство, имеет вес, т. е. представляет массы, притягиваемые землею и другими массами материи, то, из чего состоят тела природы и с чем совершаются движения и явления природы» (Там же. Т. XXIV. С. 89). При этом, как видим, он связывает материю и движение: «Для древнего человека оживотворены движением казались только животные, для нас ныне без самобытного движения не-

мыслима ни одна малейшая доля вещества, всякая снабжена живою силою, энергиею в той или другой мере. Таким образом, движение стало понятием, неразрывно связанным с понятием материи» (Там же. С. 103).

Едва ли ни в каждой из своих научных, философских и публицистических работ Менделеев определяет возможности и структуру научного познания, иногда суммируя их. Одно из таких обобщающих определений звучит следующим образом: «Изучать в научном смысле – значит: а) не только добросовестно изображать или просто описывать, но и узнавать отношение изучаемого к тому, что известно или из опыта и сознания обычной жизненной обстановки, или из предшествующего изучения, т. е. определять и выражать качество неизвестного при помощи известного; б) измерять все то, что может, подлежа измерению, показать численное отношение изучаемого к известному, к категориям времени и пространства, к температуре, массе и т. п.; в) определять место изучаемого в системе известного, пользуясь как качественными, так и количественными сведениями; г) находить по измерениям эмпирического (опытную, видимую) зависимость (функцию, «закон», как говорят иногда) переменных величин, например: состава от свойств, температуры от времени, свойств от массы (веса) и т. п.; д) составлять гипотезы или предположения о причинной связи между изучаемым и его отношением к известному или к категориям времени, пространства и т. п.; е) проверять логические следствия гипотез опытом и ж) составлять теорию изучаемого, т. е. выводить изучаемое как прямое следствие известного и тех условий, среди которых оно существует» (Там же. С. 88).

Материалистические представления Менделеева нашли свое воплощение в открытом им периодическом законе химических элементов. Уже в ранних своих работах он писал о категориальном значении химического элемента, а 6 марта 1865 г. публично высказал результаты обобщений предпринятой им научной систематизации элементов. В ее основание ученый положил принцип взаимодействия количественных и качественных характеристик, утверждая, что качественная сторона видоизменения под воздействием количественных изменяется. А основанием для характеристики элемента, выражающей количество его физической материи,

он взял атомный вес, расположив известные к тому времени 60 элементов по величине их атомного веса. Наконец, Менделеев видел еще одно обязательное свойство элементов – их способность давать определенной формы соединения. В результате безотносительно к гегелевской диалектике, ее законам и категориям русский ученый, отгалкиваясь от строго объективного рассмотрения элементов, построил свою диалектическую «естественную систему элементов», в которой утверждается их объективная взаимосвязь и развитие, противоречивость движения, переход количественных изменений в качественные, детерминизм и т. д.

Естественная классификация элементов дала возможность Менделееву обнаружить несоответствие атомных весов некоторых элементов, что позволило ему их исправить у целого ряда элементов (индия, церия, урана и др.), а главное – выявить некие «пустоты», где должны содержаться еще неизвестные химические элементы с определенными физико-химическими данными, которые он для некоторых из них заранее вычислил. В результате Менделеев предсказал существование как минимум тридцати элементов и их место в периодической системе. В 1871 г. в статье «Естественная система элементов и применение ее к указанию свойств неоткрытых элементов» он характеризует девять таких элементов, три из которых (скандий, галлий и германий) вскоре были открыты. Предсказание Менделеева: «Должно ожидать открытие еще многих неизвестных простых тел» (Там же. Т. II. С. 16) на сегодняшний день подтверждено открытием нескольких десятков новых (101-й элемент назван менделевием) элементов, последний из которых, открытый в 2010 г., еще даже не назван.

СОЧ.: Сочинения: в 25 т. М.; Л., 1937–952; Грани познанию предвидеть невозможно. М., 1991; Заветные мысли. М., 1995; К познанию России. М., 2002.

ЛИТ.: *Иониди П. П.* Мироззрение Д. И. Менделеева. М., 1959; *Фигуровский Н. А.* Дмитрий Иванович Менделеев. 1834–1907. М., 1983; *Кедров Б. М.* Мировая наука и Менделеев. М., 1983.



МЕРЕЖКОВСКИЙ **Дмитрий Сергеевич**

Дмитрий Сергеевич Мережковский – одна из самых неоднозначных фигур русской культуры и философии Серебряного века. «Страстный охотник за идеями» (Л. Шестов), он выделялся в кругу современников-интеллектуалов неутомимостью поиска ответов на самые сокровенные вопросы бытия; все болевые точки духовной жизни общества, социальные катаклизмы всегда волновали его и не оставались без отклика.

Д. С. Мережковский родился 2 августа 1866 г. в Петербурге, в одном из императорских дворцов – Елагинском, в семье действительного тайного советника, служившего в дворцовом ведомстве. Его прадед, Федор Мережка, был войсковым старшиной на Украине; дед служил в Измайловском полку (тогда и сменил украинскую фамилию на русскую), бабушка происходила из рода князей Курбских. В семье Мережковских было девять детей – шесть сыновей и три дочери. Дмитрий – один из младших сыновей. Учился в гимназии, где «лет 13-ти начал писать стихи». Прослушав некоторые из них в исполнении четырнадцатилетнего автора, Ф. М. Достоевский сказал: «Слабо, плохо, никуда не годится. Чтобы хорошо писать – страдать надо, страдать!» (См.: *Мережковский Д.* Автобиографическая заметка // *Мережковский Д. С.* Акрополь. М., 1991. С. 319).

После окончания гимназии Мережковский с 1884 по 1888 гг. учится на историко-филологическом факультете Петербургского университета, с интересом изучает творчество Ш. Бодлера и Э. По, научные и философские концепции Ч. Дарвина, О. Конта, Дж. С. Милля. Свое выпускное сочинение он посвящает М. Ломоносову.

Путешествуя по Кавказу, Д. С. Мережковский в 1888 г. знакомится с Зинаидой Гиппиус. Обвенчавшись, они вернулись в Петербург. Об их браке З. Гиппиус писала: «Мы прожили с Д. С. Мережковским 52 года, не разлучаясь со дня нашей свадьбы в Тифлисе, ни разу, ни на один день» (*Гиппиус З. Н. Дмитрий Мережковский // Гиппиус З. Н. Живые лица. Тбилиси, 1991. Кн. 2. С. 163*).

В 1888 г. вышла первая книга Д. С. Мережковского «Стихотворения (1883–1887)». Многие стихи этого сборника написаны «в духе» С. Надсона, с которым он был близко знаком. В это же время он знакомится с известными русскими поэтами и писателями – А. Н. Плещеевым, И. А. Гончаровым, А. Н. Майковым, Я. П. Полонским, В. Г. Короленко, Н. К. Михайловским, Г. И. Успенским и др. Двух последних он считал своими первыми учителями. «Я ездил в Чудово к Глебу Ивановичу и проговорил с ним всю ночь напролет о том, что тогда занимало меня больше всего, – о религиозном смысле жизни» (*Мережковский Д. С. Автобиографическая заметка // Мережковский Д. С. Акрополь. М., 1991. С. 320*).

В 1892 г. выходит второй поэтический сборник Мережковского – «Символы. Песни и поэмы» с эпиграфом из Гете: «Все переходящее есть только символы». Такое понимание символа к моменту выхода книги уже было присуще автору; он считал, что «все религии, вся поэзия, все искусство кажется нам только рядом символов» (*Мережковский Д. С. Кальдерон в своей драме «Поклонение кресту» // Труд. 1891. Кн. 12. № 19. С. 609*). Он стоит у истоков отечественного символизма. В автобиографии Мережковский писал: «Сборник стихотворений, изданный в самом начале 90-х годов, я озаглавил “Символы”. Кажется, я раньше всех в русской литературе употребил это слово» (*Мережковский Д. С. Автобиографическая заметка // Акрополь. М., 1991. С. 321*). В определенном смысле этот сборник можно считать программным. В стихах этого сборника, навеянных французским символизмом, автор ведет разговор вокруг христианства и язычества, восхваляя обе религии, он считает, что должна возникнуть новая вера, которая сможет вернуть человеку его величие и преобразовать мир. Проповедником этой новой веры Мережковский считал себя. Концепция символа у поэта была отличной от других старших символистов: он уже был ориентирован на религиозный потенциал искусства и отвер-

гал формальный эстетизм, дистанцированность от действительности «новой школы» русских поэтов, чью позицию он считал «декадентской».

Философским самоопределением, манифестом русского символизма по праву считается публичная лекция Д. С. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной литературы», изданная в 1893 г. Он утверждал, что наше время – «время самого крайнего материализма и вместе с тем самых страстных идеальных порывов духа. Мы присутствуем при великой, многозначительной борьбе двух взглядов на жизнь, двух диаметрально противоположных мировоззрений. Последнее требование религиозного чувства сталкивается с последними выводами опытных знаний» (*Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. СПб., 1911. Т. 15. С. 245).

На рубеже XIX – XX вв. в русской философии началась смена мировоззренческих парадигм. В общественной мысли и культуре господствовало чувство «между прошлым и будущим, без настоящего», чувство необходимости обновления, выработки новых представлений о свободе и ее реализации личностью. Новый резонанс приобрели идея возрождения личности через синтез времен, эпох и культур и потребность проявить в жизни героя глобальные законы мира. В мироощущении эпохи ясно ощущались богоискательские тенденции, взгляд на историю как путь к Христу и одновременно апокалипсическая оценка пути «от Христа», а также взгляд на историю как систему отношений, чьи зародыши (корни) скрыты в прошлом. Д. С. Мережковский был в центре этих мировоззренческих построений и отразил их в своей трилогии «Христос и Антихрист». В ней через судьбы героев разных времен и народов он пытается осмыслить бытие, дать его оценку и перспективы развития. Трилогия Мережковского – новый тип историософской прозы, в которой три акта исторической драмы раскрывают противоречивое и неперенное развитие религиозного сознания, как борьбу двух истин – христианства и язычества в Древнем Риме второй половины IV в., в Италии рубежа XV – XVI столетий и в России периода петровских преобразований.

Трилогию «Христос и Антихрист» можно оценивать как мировоззренческий документ эпохи и как выражение философских представлений автора времени создания этого произведения.

По его мнению, существует три типа познания, без которых невозможно целостное постижение мира: эмпирическое знание о пространственно-временном мире (Бекон, Гоббс); рациональное знание, в котором инструментом познания единого, иерархического бытия выступает «ум» (Спиноза, Декарт, Лейбниц); мистическое мгновенное схватывание сознанием «тайны» (Василий Великий, Григорий Богослов и др.).

Судьба главных героев трилогии Мережковского олицетворяет разные уровни сознания человека во взаимодействии с миром исторического христианства на трех стадиях его развития и персонафицирует противостояние двух «бездн»: языческого и христианского миропонимания, взаимодействующих в истории и в личности через притяжение и отталкивание. В «Юлиане Отступнике» анализируются возможности спасения умирающей культуры через прививку ей религиозного сознания, соединившего обожествление земных благ с любовью и жертвенностью. В «Воскресших богах. Леонардо да Винчи» непреодолимая двойственность человеческой души раскрывается через бытие человеческой личности. И здесь главными проблемами является смена мировых культур, внутренние механизмы этого процесса, судьба человека «переходного» периода, представления о добре и зле, красоте и любви, которыми вообще сильна символика: даже Христос и Антихрист как символы христианства и язычества могут быть представлены как «бого-человеческое» и «человекобожеское» начало в человеке.

Третий роман – «Антихрист. Петр и Алексей» – новый этап символических обобщений, связанных с возможными отступлениями от Заветов Христа; особенно в области власти, губящей человеческое в человеке. Являясь подлинным документом эпохи, этот роман Мережковского, опубликованный в 1905 г., весьма идеологичен: в нем автор пытается выявить причины болезни общества, поставить диагноз и дать прогноз. Основная его мысль проста – общество должно расплатиться за зло, накопившееся в нем. Злом Мережковский считает многовековые грехи самодержавия, бюрократии и церкви, порожденные петровскими преобразованиями. Над этим романом витает дух апокалипсиса, революции, хотя Мережковский и полагает, что революция приведет лишь к эскалации зла и гибели культуры.

Особое место в интеллектуальной биографии Мережковского принадлежит сборнику «Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы», вышедшему в 1897 г. В. В. Зеньковский считает, что это «одна из лучших книг, написанных им... Здесь собраны его превосходные, часто тончайшие старые этюды о “вечных спутниках”, о мировых гениях в области литературы. Мережковский действительно всегда обращен к этим “вечным спутникам”, но он остается при этом всегда самим собой – и именно это и мешает ему быть тем, чем ему очень хочется быть, мешает ему быть настоящим историком» (*Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 57*).

Среди имен «вечных спутников» несколько русских. Особенно необходимо выделить оценку Мережковским гения Пушкина, отличающуюся своеобразием и новизной. Он считает, что Пушкин – «великий мыслитель, мудрец», рассуждающий о мировой поэзии, о философии, о судьбах России, о прошлом и будущем человечества. До Мережковского так русского поэта не оценивал никто. Кроме этого очень важными сторонами творчества Пушкина, по его мнению, является религиозность поэта, всепобеждающий оптимизм и народность. Размышления о Пушкине позволили Мережковскому уже здесь найти эвристически значимую для него методологическую идею, которую он выразил в следующих словах: «Необходимым условием всякого творчества, которому суждено иметь всемирно-историческое значение, является присутствие и в различных степенях гармонии взаимодействие двух начал – нового мистицизма, как отречение от своего Я в Боге, и язычества, как обожествление своего большого Я в героизме». Эту мысль он и осуществит в самой знаменитой своей книге о «тайновидцах духа и плоти» – «Л. Толстой и Достоевский».

Главная философская мысль работы основана на наличии у человека трех ипостасей – телесной, душевной и духовной, восходящей к идеям александрийской школы. Исходя из этой установки, Мережковский пишет о Толстом как о «величайшем выразителе этого не телесного и не духовного, а именно телесно-духовного – “душевного человека” – той стороны духа, которая обращена к духу, и той стороны духа, которая обращена к плоти – таинственной об-

ласти, где совершается борьба между Зверем и Богом в человеке: это ведь и есть борьба и трагедия всей его собственной жизни, он ведь и сам по преимуществу человек “душевный”, не язычник, не христианин до конца, а вечно воскресающий, обращающийся и не могущий воскреснуть и обратиться в христианство, полуязычник, полухристианин» (*Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1914. Т. 10. С. 27).

Толстой и Достоевский для писателя антиподы. Первый – «провидец плоти», второй – «провидец духа». Толстой – это эпикурец, тоскующий по христианству, размышляющий о смерти. Такое противоречивое эпикурейство и делает Толстого, по мнению Мережковского, «одним из источников великолепия его творчества, как бы то ни было, слава Л. Толстого заключается именно в том, что он первым выразил – и с какой бесстрашною искренностью! – эту новую, никем не исчерпанную, неисчерпаемую область нашей утончающейся телесно-духовной чувствительности; и в этом смысле можно сказать, что он дал нам новое тело, как бы новый сосуд для нового вина» (Там же. С. 169).

Достоевский – другой, и противоречия его другие. «Достоевский больше думал о царстве Сына, чем о царстве Духа, больше верил в Того, Кто был и есть, чем в Того, кто был, есть и будет., таким образом разжигал новую религиозную вражду» (Там же. С. 161). Он боролся «с ужасом духа – слишком яркого и острого сознания, с ужасом всего отвлеченного, призрачного и, в то же время, беспощадно реального» (Там же. С. 170).

В 1906 г. Д. С. Мережковский, осмыслив первую русскую революцию, за несколько лет до «Вех» и как бы предвосхищая их, опубликовал свое знаменитое эссе «Грядущий Хам», многие положения которого выразили заветные мысли писателя. Критике он подверг, прежде всего, социализм и мещанство, объединив их странным образом, но, как оказалось, провидчески: «Социализм желает заменить один общественный порядок другим, власть меньшинства властью большинства... Сила и слабость социализма, как религии, в том, что он предопределяет будущее социальное творчество и тем самым невольно включает в себя дух вечной середины, мещанства, неизбежное метафизическое следствие позитивизма, как религии, на котором и сам он, социализм,

построен» (*Мережковский Д. С. Грядущий Хам // Новое время. 1990. № 39. С. 41*). Второй сюжет эссе – интеллигенция, которая подвергается «дикой травле» и обвинениям в «беспочвенности» и «безбожии». Защищая русскую интеллигенцию и объясняя эти ее «недостатки», Мережковский обращается к молодому ее поколению: «Не бойтесь никаких соблазнов, никаких искушений, никакой свободы, не только внешней, общественной, но и внутренней, личной, потому что без второй невозможна и первая. Однако бойтесь – рабства и худшего из всех рабств – мещанства и худшего из всех мещанств – хамства, ибо воцарившийся раб и есть хам» (Там же. С. 42).

Для Грядущего Хама, перед лицом которого стоит современная Россия, характерны три ипостаси, три лица. Первое лицо – настоящее. Это лицо самодержавия, мертвый позитивизм казенщины, китайская стена табели о рангах и т. п. Второе лицо – прошлое. Это лицо православия, главный порок которого в том, что оно служит самодержавию, т. е. воздаст Кесарю Божье. И третье лицо – будущее. Это – страшное лицо люмпена, идущего снизу хамства. Этим трем лицам зла противостоят в России три начала духовного благородства: живая плоть народа, его живая душа и интеллигенция – живой дух России. Резюме Мережковского выражает его политическое кредо предреволюционной поры: «Для того, чтобы в свою очередь три начала духовного благородства и свободы могли соединиться против трех начал духовного рабства и хамства – нужна общая идея, которая соединила бы интеллигенцию, церковь и народ; а такую общую идею может дать только возрождение религиозное вместе с возрождением общественным. Ни религия без общности, ни общественность без религии, а только религиозная общественность спасет Россию» (Там же).

Революцию Д. С. Мережковский не принял. Чтобы не погибнуть в жерновах революционной мельницы, Мережковский и Гиппиус в конце февраля 1919 г. покинули Россию. Весной 1920 г. они поселились в Варшаве и развернули борьбу с большевиками. Для этого они объединились с Б. Савинковым и в течение нескольких лет принимали участие в деятельности антибольшевистских изданий – газет «Свобода» (1920–1921) и «За свободу» (1921–1932).

В 1922 г. в Берлине выходит публицистический сборник «Царство Антихриста», где в концентрированном виде Мережковский изложил свое неприятие «заразы большевизма».

В эмиграции, уже переехав в Париж, Мережковский не оставил усилий по пропаганде своих историософских идей. С этой целью он организует группу «Зеленая лампа». На первом заседании этого своеобразного философско-литературного сообщества парижской эмиграции, состоявшегося 5 февраля 1927 г., присутствовали Н. Бердяев, Л. Шестов, А. Ремизов, И. Бунин и другие известные русские философы и писатели. Последующие заседания «Зеленой лампы» посещала в основном молодежь, и того эффекта и резонанса деятельности объединения, на которую рассчитывал Мережковский, не имела, как не имел его и выпускаемый им журнал «Новый корабль».

Намного значительнее был отклик литературной эмиграции и читающей Европы еще на одну трилогию Мережковского: «Тайна трех: Египет и Вавилон» (1925), «Тайна Запада: Атлантида и Европа» (1930) и «Иисус Неизвестный» (1932). Это не совсем художественные произведения, а скорее философско-религиозные и культурно-исторические размышления о судьбах современной цивилизации, которая вобрала в себя, как начало, цивилизации Египта и Вавилона. Ее ждет такая же судьба, что и Атлантиду, потому что она не услышала весть Иисуса и пришла к царству Святого Духа, к Третьему Завету. Г. Адамович считал эту трилогию книгой о конце света: «главное – это ужас перед будущим: будущим Европы, будущим цивилизации, будущим всего человечества... Для Мережковского будущее – это новая всемирная война, несравненно губительнее первой... если она только вспыхнет – Европа не выдержит. Неизвестно, что будет потом: жизнь-то во всяком случае останется, возникнет, конечно, и новая цивилизация. Но наша Европа, та, которую мы знаем и к которой все-таки страстно, глубоко и нежно привязаны, – она исчезнет. Мережковский говорит о конце света именно в этом смысле, т. е. о конце нашего света» (Иллюстрированная газета. 1931. 28 февраля. № 10. С. 21).

В 1931 г. Д. С. Мережковский был выдвинут кандидатом на получение Нобелевской премии, однако удостоился ее И. А. Бу-

нин, что в очередной раз ожесточило Мережковского и усложнило его отношения с русской эмигрантской диаспорой. Эти отношения окончательно испортились после выхода книги З. Гиппиус «Черная книжка», в которой критике подверглись не только большевики, но и их антиподы из лагеря конституционных демократов. Позже масла в огонь неприязни к Мережковскому добавил его кратковременный «роман» с Муссолини, которого, по свидетельству Б. Зайцева, писатель пытался учить «уму-разуму», и выступление по радио в 1939 г., в котором он одобрил антибольшевизм Гитлера. Непонятым оказалось и крупнейшее произведение эмигрантской поры – трехтомный трактат «Иисус Неизвестный», вызвавший резкую критику богословов. Это было недоразумение, поскольку Мережковский в нем решал не богословские, а метафизические вопросы, предложив «интуитивное постижение скрытого смысла, разгадывание символа веры, чтение метафизического шифра» (*Вышеславцев Б. Д. Мережковский. Иисус Неизвестный // Современные записки. 1939. № 55. С. 431*).

Скончался Дмитрий Сергеевич скоропостижно 7 декабря 1941 г. Над могилой было произнесено несколько проникновенных речей, в которых воздавалась дань писателю и философу. На кресте из камня на его могиле в Сент-Женевьев-де-Буа над русской иконой высечены слова: «Да придет Царствие Твое».

Д. С. Мережковский не был философом в традиционном смысле этого слова. Но философию он знал и она интересовала его. Он был писателем-философом: большинство его художественных и публицистических произведений несут печать философских размышлений на религиозные, исторические и современные ему темы. И все они в той или иной степени связаны с богоискательством, с попыткой создать новую религию «Третьего Завета».

У истоков этой религии, по мнению Мережковского, стоял В. С. Соловьев с его идеей богочеловечества. «Вл. Соловьев, – пишет он, – почувствовал, что все историческое христианство – только путь, только преддверие к религии Троицы. Учение о Троице он пытался сделать живым откровением, синтезом человеческого и Божественного Логоса, ставшего плотью, как бы исполненным сводом нового храма Св. Софии Премудрости Божией» (*Мережковский Д. С. Не мир, но меч. К будущей критике хри-*

стианства. СПб., 1908. С. 82). На раннем этапе становления идей богоискательства Д. С. Мережковский развивает идеи Вл. Соловьева, считавшего, что для достижения желаемой духовно-нравственной гармонии современная цивилизация должна преобразоваться во «Вселенскую Церковь», объединяющую людей под знаком христианских добродетелей. Но если Вл. Соловьев, опасаясь отлучения от церкви, боялся говорить о необходимости нового взгляда на христианство, то Мережковский устанавливает «прямую связь православия со старым порядком в России» и делает вывод, что «к новому пониманию христианства нельзя подойти иначе, как отрицая оба начала вместе» (*Мережковский Д. С. Автобиографические заметки // Мережковский Д. С. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1914. Т. 24. С. 115*). Именно здесь намечается отход Д. С. Мережковского от Вл. Соловьева, а в последующем и его критика. В книге «Не мир, но меч» он отмечает, что Вл. Соловьев, являясь подлинным пророком новой религии, оказался слаб в ее утверждении: «Вождем русского народа Вл. Соловьев не сделался. Вести других на революционное действие не мог бы он уже потому, что сам не довел свое революционное сознание до действия. Если бы он был последователен, то, после казни царевича, отрекся бы он от самодержавия и примкнул бы к революции. И не только примкнул бы сам, но и призвал бы к ней весь русский народ» (*Мережковский Д. С. Не мир, но меч. С. 79*). Вл. Соловьев, как говорится, пошел «другим путем» – путем прокламации теократической утопии, т. е. призывал к соединению (союзу) церкви (католической) с русским самодержавием. Другими словами, пишет далее Мережковский, Вл. Соловьев «не понял или недостаточно понял всю неразрешимость антиномии между государством и церковью», не понял, что «единственный путь к царству Божьему, боговластию есть разрушение всех человеческих царств, т. е. величайшая из всех революций» (Там же. С. 80). Именно в таком понимании задач новой религии, новой церкви, в создании «религиозной общественности», призванной бороться со всеми ликами российского «хамства», и пошел дальше Вл. Соловьев Д. Мережковский.

В докладе «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1892) Д. С. Мережковский так описал

мировоззренческую ситуацию рубежа веков: «Никогда еще люди так не чувствовали сердцем необходимость верить и так понимали разумом невозможность верить... Никогда еще пограничная черта науки и веры не была такой резкой и неумолимой, никогда еще глаза людей не испытывали такого невыносимого контраста тени и света» (*Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч.: 24 т. Т. 19–20. С. 244–245). Кризис сознания и культуры, по Мережковскому, был вызван кризисом веры и научного знания. Он предложил выход из создавшегося мировоззренческого тупика, определив тем самым начало русского религиозного ренессанса: «Религия еще не культура, но нет культуры без религии» (*Мережковский Д. С.* Было и будет. Дневник 1910–1914. СПб., 1915. С. 31), и одним из первых начал поиск новой религии.

Богоискательство Д. С. Мережковского является оригинальной мировоззренческой конструкцией, системой взглядов на мир и на возможности его познания. Оно складывалось постепенно на основе критики «исторического христианства» как «новое религиозное сознание». В этом смысле оно несомненно религиозно и его понятийное поле адекватно религиозно-философскому со своим специфическим решением онтологических, гносеологических, антропологических и историософских проблем.

Формирование и оформление онтологических идей у Мережковского связано с определением сути и значения категорий религиозной философии – плоти и духа. В христианстве и философском осмысливании его начал утверждается исключительное значение духа и принижение и даже отрицание плоти. В результате идеализм становится «бесплотным». Мережковский предполагает, что оба начала («бездны») – «дух» и «плоть» («небо и земля») – не должны умалять один другого, а в пределе быть равноправными в создании третьего начала. Н. А. Бердяев в статье «О новом религиозном сознании», посвященной анализу творчества Д. С. Мережковского, пишет: «Мережковский в самом начале своего пути ощутил, мистически почувствовал, что нет спасения в том, чтобы одну бездну принять, а другую отвергнуть... Мережковский понял, что исход из религиозной двойственности, из противоположности двух бездн – неба и земли, духа и плоти, языческой прелести мира и христианского отречения от мира... не в одном из двух,

а в третьем: в Трех» (*Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 344*). Вполне естественно философ определился с содержанием понятий «дух» и «плоть», т. е. главных составляющих Троицы. Свои изыскания он провел в «Тайне Трех», где пришел к выводу, что истоки христианской Святой Троицы следует искать в Самофракийских таинствах, посвященных Кабирам – Святым Богам, в элевсинских мистериях, где поклонение триипостасному Богу уже было. У первых это: «Отец небесный Зевс, Мать Земля Деметра и сын Земли и Неба, Дионис. И в Элевсинских таинствах те же Трое, только в ином сочетании: Отец Дионис, Мать Деметра и Сын Иакх» (*Мережковский Д. С. Тайна Трех. С. 33*). Другими словами, еще в языческой мифологии существовала триипостасность: «Самофракийские и Элевсинские таинства совершались еще накануне Никейского собора, где исповедан был догмат о Пресвятой Троице. И до наших дней, в каждой христианской церкви, исповедуется в Символе веры открытое людям от начала времен и все еще сокровенная Тайна Трех» (Там же. С. 34). Раз это так, то нужно вернуться к первоначальному неслиянному единству, но уже в новом диалектическом варианте Третьего Завета. А он у Мережковского гласит: «В Боге Три начала: первое, отрицающее или замыкающее – “огонь закона”, гнев; второе, утверждающее или расширяющее – “веяние тихого ветра”, любовь; и третье, соединяющее два первых. Нет, Да, Да и Нет.

– А = Отец.

+ А = Сын.

± А = Дух» (Там же. С. 36).

Именно Царство Духа делает тождественным два начала («бездны») – дух и плоть.

Инновация с Духом как тождеством двух противоположностей на этом не заканчивается. Незадолго до революции он высказал идею о том, что Дух как третье лицо Троицы – это Мать. В романе «14 декабря», говоря о будущем России, он написал: «Не погибнет Россия, спасет Христос и еще Кто-то. Тогда не знал, Кто, – теперь знаю. Радость, подобная ужасу, пронзила сердце, как молния: Россию спасет Мать» (цит. по: *Бельчевичен С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии*

в философии Д. С. Мережковского. Тверь, 1999. С. 111). Эта идея оказалась многообещающей. Как пишет С. П. Бельчевичен, «раскрывая диалектическую взаимосвязь Заветов, русский философ находит, что противоборствуя Завету Отца, Завет Сына не отменяет последнего, а чудесным образом развивает и дополняет его. Противоречивое единство Заветов имеет своим следствием два результата. С одной стороны, уничтожая друг друга, они способствуют установлению Царства антихриста. Однако с другой – между Заветами Отца и Сына выявляется глубинная онтологическая связь, которая делает возможным существование Третьего Завета – Духа-Матери, где и происходит, по мысли Мережковского, согласование первых двух в Царство Божие» (Там же).

Дух-Мать как тайна мира говорит еще об одной тайне, считал Мережковский, – о тайне пола. В поле происходит соединение, «касание к мирам иным»: «пол трансцендентен» и находится в четвертом измерении. Христианство не поняло тайну пола, его объединяющее начало. Оно бесполо: «В Троице языческой – Отец, Сын и Мать; в христианской – вместо матери Дух. Сын рождается без матери, как бы вовсе не рождается. Вместо живого откровения, мертвый и умерщвляющий догмат» (*Мережковский Д. С. Тайна Трех*. С. 50–51). Нужна новая религия, считает Мережковский, в которой противоречий, присущих христианству, не будет.

В новом христианстве нужно по-новому решать проблему пола, духа и плоти. Философия пола Мережковского ориентирована на решение так называемой «тайны трех» и проблемы «святости пола». Решая первую проблему, философ употребляет присущее его гносеологии понятие «тайна» и пишет специальную работу «Тайна Трех». В ней он утверждает: первая тайна – единого Бога-отца и в этом смысле тайна божественного Я; вторая – это тайна двух, как отношение между Я и не-Я: при этом не-Я исключает меня, уничтожает меня и уничтожается мною, не касаясь одного пункта – пола. Через пол совершается проникновение одного бытия в другое, «одного тела в меня и моего тела в другое». Отсюда рождение нового существа; в троице – это рождение сына. В этом смысле вторая тайна – это тайна пола. А третья тайна – это тайна Святого Духа, т. е. единство трех ипо-

стасей в духе. В конечном итоге – это тайна общества, образ царства божьего.

Следующая проблема, связанная с проблемой пола, – разработка понятия «святая плоть». Новое слово Д. С. Мережковского в решении этой проблемы состояло в том, что он изменил ракурс в понимании монистического единства *духа и плоти* и, соответственно, *святости*. В отличие от исторического христианства он утверждает новую религиозно-антропологическую парадигму синтеза духа и плоти – *святую плоть*. Именно святая плоть становится для русского философа основанием новой религии, неохристианства, а также церкви, названной им «Церковь Плоти и Крови». Ее идею Мережковский предложил многим друзьям и знакомым, но единства в понимании догматики и процедурных моментов не получил. Идея «святой плоти» оказалась своеобразной утопией – верой в обожение через пол. Однако она в своем противостоянии «историческому христианству» выразила одну из сторон философских исканий Серебряного века. Исследовав эту сторону деятельности Д. С. Мережковского и подводя итоги его усилиям внедрить в русскую мысль идею «святой плоти», П. П. Гайденко писала: «сама идея “освящения плоти”, идея “святой земли”, с помощью которой “новые христиане” стремились подняться над традиционной православной церковью и преодолеть ту пропасть, что отделяла церковь и светскую культуру, – сама эта идея в сущности была способом освящения именно секулярной культуры, в которой “тело” уже давно торжествовало победу над “духом”» (Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 332).

СОЧ.: Собрание сочинений: В 6 т. М., 1996–2004; Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995; Иисус Неизвестный: В 2 т. М., 1996.

ЛИТ.: Бельчевичен С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского. Тверь, 1999; Анненкова Н. В. Дмитрий Мережковский. Интеллектуальная биография и философия. Екатеринбург, 2003; Д. С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. СПб., 2001.



МЕРЗЛЯКОВ
Александр Федорович

Александр Федорович Мерзляков родился 17 марта 1778 г. в уральском городке Долматове в семье небогатого купца Федора Алексеевича Мерзлякова. Отец, желая дать сыну образование, отправил тринадцатилетнего мальчика в губернский город Пермь к своему брату Алексею Алексеевичу Мерзлякову, служившему правителем канцелярии генерал-губернатора Пермской и Тобольской губерний А. А. Волкова. Неизвестно, как сложилась бы дальнейшая жизнь мальчика, если бы на него не обратил внимание директор пермского народного училища И. И. Панаев — человек демократически настроенный, образованный (он был знаком с Новиковым, Державиным, Эминим). Поговорив с мальчиком и узнав о его горячем желании учиться, И. И. Панаев определил его в Пермское главное народное училище и в течение года следил за его учебой. Спустя год, 21 июня 1792 г., на публичном испытании в училище Мерзляков прочел перед собравшимися оду на заключение мира со шведами. Она так понравилась директору училища и генерал-губернатору, что они послали ее текст в Санкт-Петербург Главному начальнику Комиссии по утверждению народных училищ П. В. Завадовскому, который, в свою очередь, представил ее Екатерине II. В сопроводительном письме генерал-губернатор А. А. Волков писал: «Учащийся в училище города Долматова небогатого купца тринадцатилетний сын Алексей Мерзляков подал мне своего сочинения оду в немалом числе строф. Видя основательность и изрядство мыслей, правильность, плавность и гладкость в стихах во всей почти оде, и представляя возраст сочинителя ее, также и то, что сей сочинитель такой молодой мальчик нигде кроме здешнего Пермского

училища не обучался и в стихотворстве ни от кого не был наставляем, да и нет здесь людей таких, от которых бы можно было кому в оном заимствовать, а читал он только Ломоносовы сочинения, и применяясь к ним написал свою оду: все сие соображая, кажется без ошибки можно сказать, что такая ода есть редкость, а сочинивший ее мальчик отменных способностей и дарований. Последнее и потому справедливо, что он во всех трех классах, начиная со второго, оказывал удивительные в учении успехи. Найдя же такого мальчика в числе юношества, пользующегося милостью монаршею в рассуждении воспитания, долгом почитаю сделать его известным вашему превосходительству через оную оду, при сем препровождаемую» (К биографии А. Ф. Мерзлякова. Журнал комиссии об учреждении училища 1792 года августа 27-го дня // Русский архив. 1881. № 1 (I). С. 422).

Комиссия определила напечатать 200 экземпляров оды на хорошей бумаге и 150 экземпляров послать сочинителю. П. В. Заводовский преподнес сочинение Екатерине. Ода понравилась императрице. «Благодетельная государыня, — пишет в автобиографии А. Ф. Мерзляков, — приказала напечатать сие сочинение в издаваемом тогда при академии журнале и сверх того несколько экземпляров особенно для сочинителя» (Рукописный отдел Государственной публичной библиотеки. Ф. 588. № 275. Л. 1). Ода была напечатана в журнале «Российский магазин» (1792. Ч. I) с характерным названием «Ода, сочиненная пермского главного народного училища тринадцатилетним учеником Алексеем Мерзляковым, который кроме сего училища нигде инде ни воспитания, ни учения не имел».

По распоряжению Екатерины А. Ф. Мерзлякова по окончании Пермского училища в 1793 г. привезли в Москву, где он 20 декабря того же года был зачислен в латинский класс гимназии. Учился Мерзляков хорошо и каждый год, начиная с 1795 г., его имя встречается в списке учеников, награжденных за успехи в учебе книгами. В 1797 г. А. Ф. Мерзляков заканчивает Московскую гимназию и его принимают в Московский университет на казенный счет.

И в университете Мерзляков учится отлично, его имя значит-ся первым в печатном списке казеннокоштных студентов. В 1798 г. Мерзляков из студентов был переименован в бакалавры, а в следующем году по окончании университета он получает золотую медаль.

Рано проявились преподавательские способности А. Ф. Мерзлякова. Уже в студенческие годы он замещал учителя словесности в младших классах пансиона. «С тех пор как Мерзляков сделался бакалавром, по определению конференции университетской поручаемо ему было неоднократно исправление учительской должности в классах российской грамматики при академической гимназии» (Биографический словарь профессоров Московского университета. М., 1855. Ч. 2. С. 56).

По новому университетскому уставу 1804 г. Мерзляков получает звание кандидата, а 10 февраля 1804 г. его производят в магистры. В том же году его учитель, профессор Чеботарев, избирается ректором Московского университета, и Мерзляков занимает освободившуюся кафедру русского красноречия и поэзии. В 1805 г. после кратковременной поездки в Петербург он получает степень доктора и адъюнкта одновременно. 23 февраля 1807 г. Совет Московского университета избирает Мерзлякова экстраординарным профессором, а спустя десять дней министр народного просвещения утверждает это решение. 30 октября 1810 г. А. Ф. Мерзляков становится ординарным профессором красноречия, стихотворства и языка русского. И до конца жизни преподает эти предметы как в самом университете, так и в Благородном пансионе при Московском университете.

За 26 лет преподавательской деятельности А. Ф. Мерзляков снискал себе славу самого знаменитого университетского профессора первой четверти XIX в. В десятках свидетельств учеников и современников зафиксировано уважение, восхищение Мерзляковым-преподавателем. Приведем как характерное лишь одно из них – студента Московского университета М. Л. Назимова, учившегося у Мерзлякова в 1824 г. В своих воспоминаниях он пишет: «Риторику и всеобщую русскую словесность преподавал профессор Алексей Федорович Мерзляков. Кто не помнит этого достойнейшего преподавателя своей науки в Московском университете. На его лекциях с пяти до шести часов пополудни самая большая аудитория была переполнена студентами всех факультетов; на них мы видели нередко почетных посторонних лиц и неоднократно известного баснописца Дмитриева. Мерзляков обладал гармоническим, плавным, чистым голосом, увлекательным красноречием и знаменит был не только в университете, но и в тогдашней литературе

своими критическими разборами отечественных писателей. Здесь он в полном смысле импровизировал и часто приводил в восторг слушателей вдохновенными и светлыми мыслями. Он верно указывал все прекрасное и беспощадно произносил приговор над бездарным стихотворством. Он сам был поэт и по призванию, и на деле, о чем свидетельствуют его собственные многочисленные сочинения, переводы и переложения древних классиков. В своих лекциях, излагая риторические правила и теорию поэзии, он всегда разбирал образцовые произведения русской литературы, начиная с Ломоносова... Одним словом, Мерзляков пользовался редкою популярностью в университете как по своим лекциям, так и по своему гуманному, радушному обращению со студентами» (*Назимов М. Л.* В провинции и в Москве с 1812 по 1828 год. Из воспоминаний старожилы // *Русский вестник.* 1876. Т. 124 (июль). С. 142).

Не только университетские, но и частные уроки А. Ф. Мерзлякова привлекали молодых людей, ищущих образования в Москве у профессоров университета. Своим учителем его считали П. Я. Чаадаев, М. П. Бестужев-Рюмин, И. И. Лажечников, А. И. Кошелев, М. Ю. Лермонтов, Н. И. Пирогов. В его домашнем пансионе три года воспитывался будущий декабрист И. Д. Якушкин.

Лекции и литературные обзоры А. Ф. Мерзлякова были столь популярны в Москве, что их посещали не одни студенты. Такой интерес к ним позволил профессору открыть в 1812 г. курс публичных лекций, которые он читал в доме князя Б. В. Голицина вплоть до приближения французов к Москве.

После победоносного завершения Отечественной войны А. Ф. Мерзляков в 1815 г. возобновляет публичные лекции в доме А. Ф. Кокошиной. Во втором цикле лекций было 24 беседы, которые состояли в основном из разбора сочинений русской литературы ломоносовской поры. Результатом этих бесед были четыре неизданных тома «Чтений о словесности».

Заслуженный успех профессору принесли не только его лекции, но и учебники, первый из которых – «Краткая риторика» (1809) – в течение двадцати лет применялся в гимназиях России. Далеко за пределами Московского университета был известен и другой учебник А. Ф. Мерзлякова – «Краткое начертание теории изящной словесности» (1822).

Преподавательскую деятельность А. Ф. Мерзляков успешно сочетал с научной; в кругу его научных интересов были прежде всего литературная критика и эстетика. Его теоретические работы, особенно критические разборы древнегреческой классики и русской литературы, неизменно вызывали интерес слушателей и читателей. Бестужев-Марлинский в первом обзоре русской литературы, опубликованном в «Полярной Звезде» (1823), свидетельствовал: «Мерзляков одарил публику замечательными разборами и характеристикой лучших писателей. В оных без сухоты, без педантства, показав твердое знание языка, умел он оттенить каждого с верностью и разновидностью» (*Бестужев-Марлинский А. А. Собр. стихотворений*. Л., 1948. С. 163). Интерес к подобным занятиям у А. Ф. Мерзлякова выработался еще в студенческие годы в Дружеском литературном обществе, организованном воспитанниками Благородного пансиона и студентами университета. Он был одним из его организаторов.

В речи «О главных законах общества», произнесенной на первом заседании, А. Ф. Мерзляков дал пространный комментарий законам и целям общества, предлагая образовать в каждом его члене «лестный талант трогать и убеждать других словесностью», «особенно заняться теориею изящных наук», «трудиться над собственными своими произведениями, обрабатывая их со всевозможным речением».

Собрания устраивались один раз в неделю; на них заслушивались речи очередного оратора, а затем рассматривались «философские и политические сочинения, философические и политические переводы, беллетристические сочинения, беллетристические переводы, критика и опровержение беллетристических пьес», читались произведения лучших иностранных и отечественных авторов. В заседании общества А. Ф. Мерзляков прочел еще три речи. Наибольший интерес представляют последующие его речи «О деятельности», которую он спустя 15 лет напечатал в своем журнале «Амфион» (1815. II) как стихотворение в прозе «Гимн деятельности», и «О трудностях учения».

Общество, хотя просуществовало недолго (всего один год), оставило неизгладимый след в идейном и литературном развитии ее членов. Сам Мерзляков неоднократно вспоминал о его деятельности, подчеркивая, что в «Дружеском обществе» «мы, по истине

управляемые благороднейшею целью, все в цвете юности, в жару пылких лет, одушевленные единым благодатным чувством дружелюбия, не отравленным частными выгодами самолюбия, учили и судили друг друга в первых наших занятиях и жертвуя, по-видимому, своим удовольствием, между тем нечувствительно и скромно, исполненные патриотизма и любви к изящному, приготавливали себя на будущее наше служение» (Амфион. 1815. Кн. 1. С. 50).

В 1804–1805 гг., живя в Петербурге, А. Ф. Мерзляков знакомится в доме М. Н. Муравьева с В. В. Попугаевым – одним из основателей Вольного общества любителей словесности, наук и художеств, объединившим свободолобиво настроенных писателей-демократов. Вернувшись в Москву, Мерзляков становится одним из самых активных членов Общества любителей российской словесности, его председателем. Как подчеркивалось в «Биографическом словаре профессоров и преподавателей имп. Московского университета», «не проходило ни одного собрания, в котором бы он не читал стихов своих или прозы. В протоколах видна летопись его непрерывной деятельности. Кроме того в бумагах его осталась записка о трудах, которые он назначал для младшего поколения, для сотрудников общества, которых хотел занять переводами из библии, образцов греческих и латинских, и новейших сочинений, французских и немецких, по части критики и теории изящного». В § 7 устава Общества любителей российской словесности было записано: «Каждый действительный член обязан представить обществу в год по крайней мере одно сочинение в стихах или в прозе» (Труды Общества любителей российской словесности. 1812, 4.8. С. 18). Мерзляков писал и публиковал значительно больше. О его активности говорит хотя бы тот факт, что из 27 томов Трудов общества, в 24-х были помещены сочинения и переводы А. Ф. Мерзлякова, среди них 16 статей. «Все это принадлежит к лучшим украшениям этого издания и не потеряло своей цены до нашего времени», – указывает М. Логинов (Логинов М. Речь об издании сочинений Мерзлякова, читанная в Обществе любителей российской словесности 16 февраля 1863 г. // Сочинения Мерзлякова. М., 1867. С. 7).

А. Ф. Мерзляков был также членом Казанского и Ярославского обществ любителей российской словесности, действительным

членом Общества истории и древностей российских при Московском университете, почетным членом Виленского университета.

Скончался А. Ф. Мерзляков 26 июля 1830 г. На его могиле на Ваганьковском кладбище был воздвигнут памятник со словами: «Незабываемому учителю русского слова благодарные ученики, студенты Московского университета, и любители отечественной словесности».

В историю русской мысли он вошел как один из первых отечественных эстетиков. В некрологе на смерть Мерзлякова подчеркивалось: «Он и М. Т. Каченовский первые распространили в Московском университете любовь к эстетике и вообще к изящному в произведениях ума человеческого» (Галатея. 1830. № 31. С. 476). А В. Г. Белинский утверждал, что Мерзляков как эстетик и критик заслуживает особого внимания и уважения, «на него нужно смотреть как на умного представителя литературных понятий целой эпохи» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 6. С. 261–262).

Как эстетик Мерзляков исповедовал классицизм, но при этом создавал целостную, противостоящую придворному «псевдоклассицизму» эстетическую систему, в которой обнаруживается «тенденция к преодолению классицизма» (Каменский З. А. Философские идеи русского Просвещения. М., 1971. С. 303).

Проблемное поле его эстетических представлений покоится на деистическо-материалистической основе. «Нравственный мир» человека, его сознание, «мысли и слова», обладают, по его убеждению, «бесчисленными изменениями», будучи «в самом деле духовным изображением видимого мира» (Мерзляков А. Ф. Речь о начале, ходе и успехах словесности // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 1. С. 169). Проблему взаимоотношения человека и природы он рассматривает с позиций механистического детерминизма. Говоря о душе человека, он утверждает, что «не может быть того в уме, чего не было бы сперва в чувствах: они единственные питатели души нашей; они врата, через которые приобретает она свои сокровища» (Мерзляков А. Ф. Чтение пятое в Беседах любителей словесности в Москве // Там же. С. 112). Сенсуалистический характер своих воззрений он утверждает и в поэзии. К примеру, в стихотворении «Ход и успехи изящных наук» Мерзляков говорит о чувственном опыте как об основе разумной

деятельности, зависимом, в свою очередь, от внешних воздействий и потребностей.

Постепенно в процессе познавательной и практической деятельности человек, по мнению Мерзлякова, стал наблюдать не только «все физические и нравственные феномены своего собственного круга», но также и те «впечатления, которые ощущал в самом себе» (Мерзляков А. Ф. Об изящном, или О выборе в подражании // Русские эстетические трактаты... Т. 1. С. 84). Этот процесс самопознания и явился причиной того, что человек «услышал внутри себя глас любви к изящному, которая составляла что-то одно с любовью к самому себе» (Мерзляков А. Ф. Слово о духе, отличительных свойствах поэзии первобытной и о влиянии, какое она имела на нравы, на благосостояние народов. М., 1808. С. 15). «Изящному» или прекрасному Мерзляков уделял в своей эстетической теории много места. В специальной статье «О прекрасном» он пишет: «Все предметы, называемые прекрасными, нравятся нам не столько сами по себе, сколько по отношению к нам; скажем короче: приятность их основана на различных началах нашей собственной природы» (Мерзляков А. Ф. О прекрасном // Русские эстетические трактаты... Т. 1. С. 124).

Мерзляков связывает понятие прекрасного с человеческим восприятием объективных свойств внешнего мира, и в первую очередь, с ощущением субъекта, отрицая возможность для него подменить в природе «абсолютно прекрасное». Мерзляков определяет прекрасное как чувственно воспринимаемое единство в разнообразии форм предметов. Прекрасное, действующее на человека посредством «наружных органов», Мерзляков относил к «вещественному» роду прекрасного. При этом основой чувственного восприятия прекрасного являются, по его мнению, такие свойства предметов окружающего мира, как цвет, фигура и движение. В свою очередь, этот род прекрасного также зависит от особенностей органов чувств воспринимающего (например, от строения глаза человека зависит восприятие цвета и т. д.). Определяя прекрасное как «то, что сообразно вместе и собственной своей природе, и человеческой» (Мерзляков А. Ф. Об изящном, или О выборе в подражании // Русские эстетические трактаты... Т. 1. С. 93), Мерзляков выделяет, помимо «вещественной», еще два рода красоты: в сфере интел-

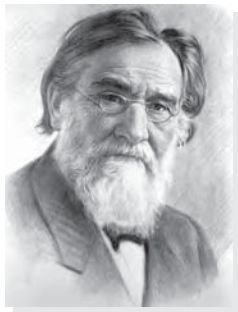
лектуальной деятельности – «умственное» прекрасное (в остроумных, стройно и логически соединенных мыслях) и в сфере нравственных отношений – «нравственное» прекрасное.

Центральной для эстетики классицизма была проблема сущности искусства, которая выступала как проблема природы творческого акта, а в широком смысле как проблема отношения искусства к действительности. И решалась она с позиций «теории подражания». Акт подражания Мерзляков считал активным творческим процессом. Природа дает художнику лишь непосредственный материал, который он должен обобщить и представить в его «существенности». В эстетике Мерзлякова художник, подражая природе, относится к ней избирательно, находя в ней типическое, и, воспроизводя предмет, стремится выразить его сущность, обобщить то, что он наблюдает. Художественное творчество связано и с чувствами, отражающими предметы, и с художественной фантазией, помогающей синтезировать и обобщить в художественный образ данные чувства, и, наконец, с рациональной деятельностью, ставящей перед художником воспитательные, нравственные цели, некие идеи. То есть художник должен «наперед знать», что он воспроизведет (*Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971. С. 302). В теории подражания Мерзляков утверждал «вероятность или правдоподобие», художник обязан изображать действительность «не иначе как требует натуральное течение вещей». Вместе с тем сам Мерзляков не всегда и не везде следовал этому требованию, его эстетическая теория в основном была ориентирована на анализ художественной литературы и театра, не занимаясь другими видами искусства. Она носила отвлеченный характер, отставая от требований времени анализировать окружающую действительность; в ней отсутствовали понятия народности, гражданской функции искусства, что в той или иной степени связано с консервативно-монархическими пристрастиями Мерзлякова. «Но каковы бы ни были пороки эстетических идей и критических взглядов Мерзлякова, они не могут заслонить от нас того исторически значимого, что делает его крупнейшим представителем первой русской эстетики того времени: решение Мерзляковым основной философской проблемы эстетики (со всеми примыкающими к ней вопросами) дает право считать, что в его эстетической

концепции содержалась существенная реалистическая тенденция» (*Каменский З. А.* Русская эстетика первой трети XIX века. Классицизм // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 1. С. 42).

СОЧ.: Краткое начертание теории изящной словесности: В 2 ч., М., 1822; Краткое руководство к эстетике. М., 1829; Статьи // Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. М., 1974. Т. 1.

ЛИТ.: *Колесникова (Субботина) Н. М.* Эстетические проблемы просветительского классицизма в творчестве А. Ф. Мерзлякова // Вестник МГУ. 1979. Сер. 7. № 5; *Мордовченко Н. И.* А. Ф. Мерзляков // Русская критика первой четверти XIX в. Л., 1959.



МЕЧНИКОВ **Лев Ильич**

Лев Ильич Мечников родился в Петербурге 18 мая 1838 г. в семье харьковского помещика Спадаренко, румына по происхождению. Его младшим братом был Илья Ильич Мечников, впоследствии Нобелевский лауреат, основоположник эволюционной эмбриологии и иммунологии. В детстве, когда дядя рассказал мальчику, что род Спадаренко-Мечниковых идет от молдавского «господаря» Николая Милеску, Лев решил тайно бежать в Румынию, чтобы вернуть престол. Вскоре пятнадцатилетнего беглеца вернули родителям. Спустя несколько лет с товарищем по гимназии Мечников был задержан по пути в Севастополь: они намеревались участвовать в Крымской войне. «Как все впечатлительные и богато одаренные дети, он носил в себе постоянную готовность к подвигам,

к страстной борьбе за свои детские идеалы, к защите тех, кто тогда казался ему угнетенными, униженными и оскорбленными» (*Гродецкий М. Л. И. Мечников // Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. Киев, 1899. С. 6*).

Другой характерной чертой Мечникова была жажда знаний. В 1850 г. он стал воспитанником Училища правоведения, но через два года оставил его из-за развившегося туберкулеза. После окончания харьковской гимназии Мечников поступает в 1855 г. на медицинский факультет Харьковского университета, однако из-за участия в студенческих беспорядках был вынужден покинуть университет. Переехав в Петербург, он начинает слушать лекции одновременно в университете, Медико-хирургической академии и Академии художеств. «Но сейчас не это главное, – пишет он из Петербурга родителям, – я взялся за изучение персидского, арабского и турецкого языков и, честно говоря, сделал заметные успехи». В них он настолько преуспел, что в 1858 г. его в качестве переводчика пригласили принять участие в дипломатической миссии генерала Б. П. Мансурова, отправлявшейся в Иерусалим. Правда, из-за несправедливых обвинений и дуэли он покидает миссию, возвращается в Петербург и в 1859 г. успешно сдает экзамен на физико-математическом факультете за полный университетский курс. Поступив на место торгового агента Русского общества пароходства и торговли, Мечников в течение двух лет работает на Ближнем Востоке и черноморском побережье. Уволившись из компании, он едет в Италию учиться живописи. Когда Гарибальди объединил борцов за освобождение Италии, Мечников поступает волонтером в «тысячу» Гарибальди, намереваясь организовать в ней славянский легион. Лейтенант Мечников принимает участие в боевых действиях под знаменем гарибальдийцев. В сражении под Вольтурно его тяжело ранило, были повреждены обе ноги и легкое. Только благодаря заботам Александра Дюма-сына ему удалось встать на ноги. Начался новый период его деятельности – пропагандистский: он пишет и иллюстрирует свои статьи в неаполитанском журнале «Независимый», в 1862 г. полгода издает радикальную газету «Бич». В герценовском «Колоколе», «Современнике» Чернышевского, «Отечественных записках», «Русском слове» и других русских изданиях появляются его статьи

под псевдонимами Гарибальдиец, Леон Бранди, Эмиль, Денегри, Леон Гоганди и др. Не оставляет Мечников и практической революционной деятельности: организует экспедицию с оружием для восставших поляков, доставку «Колокола» и других подпольных изданий в Россию, участвует в русской секции I Интернационала. В III отделении русской жандармерии на него завели дело. В одном из донесений из Италии русский посол так охарактеризовал Мечникова: «Республиканец, красный, опасный человек».

В 1874 г. за несколько месяцев он, уже знавший более десятка языков, изучил еще и японский и поехал в Японию, куда его пригласили организовать в Токио общеобразовательную школу для самураев. Ее открыть не удалось, тогда Мечников приступил к работе в школе иностранных языков при Токийском университете. За полтора года работы в Японии он объездил многие ее города, знакомясь с культурой и историей страны Восходящего Солнца. Здесь он пишет ряд статей и воспоминаний о Японии и рукопись изданной позже книги «Японская империя».

Последние годы жизни Мечникова связаны со Швейцарией. По приглашению французского географа Э. Реклю он принимает участие в издании многотомного труда «Всеобщая география. Земля и люди», пишет десятки статей для европейских и русских журналов, занимает кафедру сравнительной географии и статистики в Лозаннском университете. Из его лекций возникла идея книги «Цель жизни», трансформировавшаяся впоследствии в работу «Цивилизация и великие исторические реки». Напечатана она была на французском языке уже после его смерти. Умер Мечников 18 июня 1888 г., похоронен в швейцарской деревушке Кларан.

По подсчетам исследователей, перу Л. Мечникова принадлежит более 400 книг, брошюр, статей и т. п., объемом около 1000 печатных листов. Среди них большой философский интерес представляют статьи «Душевная гигиена», «Школы борьбы в социологии», «Географическая теория развития исторических народов» и книга «Цивилизация и великие исторические реки». В них изложена философия истории Мечникова, в основе которой лежит выявление географического фактора развития социума.

Л. И. Мечников, хотя и разделял основные идеи географического направления, сумел с иных позиций рассмотреть проблему

взаимосвязи природы и общества. Он пытался раскрыть механизм взаимодействия между природой и обществом. И. Г. Лиоринцевич, подчеркивая это достоинство социологических взглядов Л. И. Мечникова, пишет: «...русский социолог впервые исследовал не только непосредственное воздействие географической обстановки на социальные отношения людей, но и прослеживал обратный ход – влияние общества на природу, изучал взаимодействие среды и общества, изменчивый характер последнего во времени» (*Лиоринцевич И. Г. Географическое направление. Л. И. Мечников // Социологическая мысль в России. Л., 1978. С. 93*). Считая человеческое общество частью материального мира, постоянно взаимодействующей с природой, Мечников полагал, что общественная наука должна исследовать это взаимодействие. Сам он так определяет важность и актуальность стоящей перед ним задачи: «...вопрос о том, насколько, по существу, географическая среда способна обуславливать общественный строй и исторические судьбы живущего в ней человечества, остается еще до сих пор одним из вопросов, наименее разработанных и уясненных в научном направлении» (*Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Киев, 1899. С. 231*).

Физико-геологическая обстановка, растительный и животный мир, климат и атмосфера, по мнению Л. И. Мечникова, сопутствуют течению жизни. Ученый пишет: «...укажем на многочисленные примеры образования общественных агрегатов исключительно благодаря существованию каких-либо полезных растений или животных» (*Там же. С. 75*). При этом Л. И. Мечников, будучи сторонником эволюционной теории Чарльза Дарвина, полагал, что человек не сотворен богом и не «существует как нечто готовое, данное природою», а «представляет собою продукт трудного и исполненного драматических эпизодов процесса преемственного совершенствования» (*Там же. С. 68*). Вступая в отношения со средой, человек по причине низкого уровня развития сознания, по причине того, что у него мал опыт «...состоит по отношению к природе в жалком положении раба...» (*Там же. С. 138*). Но отношение к миру изменяется тогда, когда «...человек понемногу научается управлять по крайней мере некоторыми из наилучше знакомых ему явлений природы...» (*Там же. С. 139*).

Л. И. Мечников придавал решающее значение в появлении цивилизаций гидросфере. Он считал, что водные пути – реки, моря

и океаны – больше, чем другие элементы геоприродной среды (климат, почва и т. д.), содействуют развитию общества и распространению цивилизации. Рекам он отвел исключительную роль по сравнению с другими геоприродными условиями в силу того, что «река во всякой стране является как бы выражением живого синтеза всей совокупности физико-географических условий и климата, и почвы, и рельефа земной поверхности, и геологического строения данной области» (Там же. С. 68). По мнению Л. И. Мечникова, цивилизации первоначально образуются на берегах великих «исторических» рек, потом постепенно распространяются, концентрируются вокруг средиземноморья и, наконец, захватывают океаническое побережье. Четыре древнейших великих культуры расцвели и развились в среде великих речных стран: на берегах Хуанхэ зародилась и выросла китайская культура, в бассейне Инда и Ганга – индийская культура, в междуречье Тигра и Евфрата возникла ассиро-вавилонская культура, а древний Египет, как это утверждал еще Геродот, был «даром» Нила. «Исторические реки сыграли в жизни цивилизаций особую роль, так как они обладают отличительными особенностями. Все они обращают орошаемые ими страны то в плодородные житницы, питающие миллионы людей за труд нескольких дней, то в чумные болота, усыпанные трупами бесчисленных жертв» (Там же). Секрет «исторических рек» в том, что их природа «принуждает» людей прибегать к солидарному труду, чтобы избежать смерти. Нужны совместные усилия прибрежного населения, обычно пестрого по расовой принадлежности, языку, обычаям. Для успешно земледелия необходимы сложные ирригационные сооружения, нужна совместная деятельность многих тысяч людей. Так возникают первые государства, наука и культура, так для того, чтобы не погибнуть, нужно подчинить реку (научиться предвидеть ее разливы и управлять ими), а для этого необходимы разносторонние знания и строгая, т. е. деспотическая, организация труда.

«Два фактора – географическая среда и способность людей к приспособлению через организацию коллективного труда» (Там же. С. 69) – являются, по мнению Л. И. Мечникова, основой первых цивилизаций. Он считает, что «ход истории нельзя поставить в прямую зависимость от сознательной деятельности людей, ибо тогда надо признать, что люди добровольно и вполне сознательно

наложили на себя ярмо деспотии, стали сначала рабами, потом крепостными, и, наконец, наемными рабочими» (Там же).

Рассматривая влияние природных условий на общественную жизнь, Л. И. Мечников отмечает, что «элементы, влияющие на развитие общества, являются изменчивыми, откуда неопровержимо вытекает, что и исторические судьбы народов, живущих в каких бы то ни было странах, должны постоянно меняться» (Там же. С. 69). При этом он отказался от «географического фатализма» и указал, что «...причину первобытных учреждений и их последующих изменений следует искать не в самой среде, а в тех соотношениях, которые возникают между средой и природными способностями ее обитателей к участию в кооперации и солидарном общественном труде» (Там же. С. 55–56). Он ищет действительные связи человеческого общества с природой, пытается выяснить меру влияния физико-географической среды на развитие цивилизации, выявить реальную связь между природной средой и социальной эволюцией. А такая связь действительно существует. Географическая среда оказывает влияние на темпы исторического развития человечества. Известно, например, что благоприятные условия природной среды способствуют развитию производства, а неблагоприятные – тормозят это развитие. Л. Мечников заметил переменное значение природных условий в развитии человечества и на этом основании разделил географические условия Земли на три зоны: 1) околополярная, 2) жаркая, 3) умеренная. Все три зоны имеют различную естественную ценность для трудовой деятельности и, следовательно, для возникновения и развития цивилизации. Условия околополярной и жаркой зоны «делают невозможным развитие могущественных общественных организаций в их области» (Там же. С. 56), потому что первая зона имеет слишком суровый климат, а жители второй получают от природы все необходимое и «по этой самой причине лишены единственного стимула к труду, к изучению окружающего мира и к солидарной деятельности» (Там же. С. 67).

Единственно пригодной для развития цивилизации является умеренная зона. Рассуждения Мечникова по этому поводу вполне реалистичны. Он считает основным условием для зарождения исторической жизни и прогресса потребность постоянного и напряженного труда, которое не действует в жарком климате, где

природа вела человека, как «ребенка на помочах», и не делала его развитие естественной необходимостью. Суровая и бедная природа околополярной зоны требовала от человека слишком больших усилий для сохранения собственной жизни и оказала резко отрицательное влияние, особенно на ранних ступенях общественного развития. Огромный фактический материал (данные географии, этнографии, истории, культуры и т. д.), которым оперировал ученый, позволял ему верно заметить, что именно в умеренном поясе не случайно, а закономерно (в силу наличия «единственного стимула к труду...») возникли древнейшие цивилизации: египетская, китайская, индийская и т. д. С точки зрения исследователя М. Г. Федорова, Л. И. Мечников применил метод историзма в двух случаях: «в строгом разграничении географических областей и определении их переменного внешнего влияния на историю человеческой деятельности, и в том, что великие исторические цивилизации Мечников считает результатом способа труда, экономических отношений, развившихся в соответствующих географических условиях» (*Федоров М. Г. Русская прогрессивная мысль XIX в. От географического детерминизма к историческому материализму. Новосибирск, 1972. С. 55*). На наш взгляд, эта точка зрения не только верная, но и представляет собой осмысление нового аспекта теоретического наследия Л. И. Мечникова.

Л. И. Мечников в развитии проблемы взаимосвязи общества и природы пошел дальше Ш. Монтескье и Г. Бокля, так как из его концепции следует, что геоприродные условия не являются абсолютным детерминантом общественной жизни. Этот аспект взглядов Мечникова на проблему отношения общества и природы ближе всего к точке зрения русского историка С. М. Соловьева, полагавшего, что «однообразие природных форм... ведет население к однообразным занятиям; однообразность занятий приводит к однообразию в обычаях, нравах, верованиях; ...и равнина ... рано или поздно станет областью одного государства» (*Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1965. С. 38*). Очевидно, что Л. И. Мечников и С. М. Соловьев пришли к выводу: производственная деятельность зависит от геоприродных условий. Это значит, что природа воздействует на историю опосредованно через производственную деятельность людей. Мечников подчер-

кивал стремление «...изучить скрытую связь между различными историческими фазами и значениями... и строго определенную совокупностью топографических и геоприродных условий» (Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. С. 78).

В трактовке исторического процесса Л. И. Мечниковым есть элементы диалектики. Так, например, он пишет: «...в истории, точно так же как и в природе, развитие никогда не идет по прямой линии» (Там же. С. 23). Отмечая непрерывное развитие общества, он пришел к мысли о закономерности исторического процесса. «Капризное по внешнему виду переселение культур в разные эпохи из одних стран в другие, в течение веков культурной ценности различных географических местностей, по-видимому, столь случайное, на самом деле замечательно регулярно и подчиняются стройному порядку» (Там же). Исторические события, в понимании социолога, как и проявления природы, отнюдь не составляют, как это кажется при поверхностном наблюдении, хаотического нагромождения событий, эпизодов. Напротив, все происходящее в истории подчинено необходимым законам и взаимосвязано между собой. Социологические законы Л. И. Мечников считал особыми, несводимыми к законам природы. «Законы биологии, – писал он, – так же неспособны объяснить нам явления общественности, как и законы механические... неспособны объяснить органическую жизнь» (Мечников Л. И. Географическая теория развития исторических народов // Вестник Европы. 1889. № 3. С. 41).

Историю человеческой цивилизации Мечников подразделял на три периода в соответствии со своей идеей о преобладающей роли гидросферы в возникновении цивилизации.

1. Речной период (Древние века), в который он включает четыре великие цивилизации: Египта, Месопотамии, Китая, Индии. В нем он выделяет эпоху изолированных народов и эпоху первоначальных международных связей.

2. Средиземноморский период (Средневековье). В нем Мечников выделяет эпоху Средиземного моря и эпоху морскую, когда деятельность человека распространяется на Черное, а затем Балтийское моря. В этот период цивилизация стала «международной». Отдельные народы и даже нации могли погибнуть, но сама цивилизация при этом оставалась жизнеспособной.

3. Океанский период (Новое время). Это период великих открытий, начинающихся с XV в., когда деятельность человека распространяется на Атлантический и Тихий океаны. В нем тоже две эпохи: атлантическая (от открытия Америки до открытия для европейцев портов Китая и Японии) и всемирная, которая лишь зарождается.

Анализ данной периодизации показывает, что позитивным моментом предложенной русским социологом периодизации истории является вера в прогрессивное развитие. Мечников сумел в своей периодизации отразить направленность исторического развития. Созданная им схема периодизации истории показывает, что исторический процесс с точки зрения социолога представляет собой последовательную смену этапов.

Осмысление истории как изменяющегося процесса («история беспрестанно перемещается» (Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. С. 107) привело Мечникова к мысли о единстве исторического процесса. Это единство утверждается им не только в смысле связи между этапами исторического процесса, но и участия различных народов в общем историческом творчестве. Он противник изоляции наций и в принципе всем народам отводит в истории одинаковую роль. Все народы, с точки зрения ученого, несмотря на разный уровень их развития, являются звеньями единого исторического движения, смысл которого заключается в прогрессе и свободе. В его понимании прогресса есть определенная доля анархизма, идеи которого навяло ему многолетнее сотрудничество с М. А. Бакуниным и П. А. Кропоткиным. *«Социальный прогресс находится в обратном отношении к суммам осуществляющегося в общественной жизни принуждения и, наоборот, в прямой зависимости от степени царствующих среди общества свободы и самосознания»* (Там же. С. 45). Философ находит возможным истолковать прогресс в истории как изменения «в общественном самосознании, которые... заменяют угнетение свободой и солидарность по принуждению – добровольной и сознательной солидарностью» (Там же. С. 56). Итак, у Мечникова солидарность – критерий и основной признак социального прогресса. Он считает, что в идеальном обществе не должно быть ни притеснения, ни власти как таковой. Их должна заменить общность интересов людей, взаимопомощь, солидарность. Люди придут к убеждению, что свобода каждого и свобода всех взаимообусловлены. При этом субъ-

ектом истории, по его мнению, должно быть все человечество, независимо от этнических, религиозных и социокультурных различий.

Мечников считал Россию особым социокультурным миром, отличительной чертой которого является его пространственное расположение. Поскольку национальное и социальное начало в России постоянно подавляется, оно реализуется вне государственных учреждений, например, в казачестве. А вольнолюбивый и народный дух влечет россиян к кочевому образу, к освоению новых пространств. Правда, рациональное использование народных богатств России еще впереди, и оно со временем приведет ее к международной кооперации и человеческой солидарности.

СОЧ.: Цивилизация и великие исторические реки. М., 2013.

ЛИТ.: *Толганбаева Д. Т.* Философско-историческая концепция Л. И. Мечникова. М., 1993; *Константинов В. Н.* Российский социолог Лев Мечников. Владимир, 1994.



МИХАЙЛОВСКИЙ **Николай Константинович**

Николай Константинович Михайловский родился 15 ноября 1842 г. в г. Мещовске Калужской губернии в дворянской семье. Рано потеряв родителей, он воспитывался родственниками. Они-то и отдали Михайловского после окончания костромской гимназии в Петербургский институт корпуса горных инженеров. В 1863 г., за год до окончания института, его уволили за столкновение с начальством. Тогда Н. К. Михайловский решил поступить на юридический факультет Петербургского университета. Однако это ему не удалось.

К этому времени у Михайловского был уже опыт литературной работы в журналах (он сотрудничал в «Рассвете»), и он решает посвятить себя литературе и публицистике. Вплоть до 1865 года он помещает заметки и статьи в газете «Якорь», а затем переходит в журнал «Книжный вестник», где знакомится с талантливым критиком «Русского слова» В. А. Зайцевым и ученым-биологом Н. Д. Ножиным. Эти знакомства помогли Н. К. Михайловскому сблизиться с революционными кругами русского общества. После закрытия «Книжного вестника» он сотрудничает в «Неделе», «Гласном суде», «Невском сборнике», «Современном обозрении», «Деле», а с 1869 г. в некрасовских «Отечественных записках» вплоть до закрытия журнала.

Революционные и философские традиции 60-х гг. определили общественное лицо русского мыслителя, боевой революционный дух, демократизм его публицистики, сочувствие и уважение к революционному подполью. Однако в начале 70-х гг. Михайловский в известных письмах к П. Л. Лаврову отказался от революционной деятельности, от участия в подпольных организациях. В первом письме в ответ на приглашение принять участие в журнале «Вперед!» он писал: «Мои литературные заметки создали мне положение, которого я побаиваюсь, но принимаю. Ко мне лично и письменно обращаются молодые люди с изложением своих сомнений и за разрешением разных близких им вопросов. От этого положения я, во-первых, не откажусь ни за что в мире, а во-вторых, сомнения и вопросы таковы, что, поскольку я могу вообще помочь тут, я могу делать это в русском журнале, а поскольку не могу вообще – не могу и в заграничном. Я не революционер – всякому свое» (Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 10. СПб., 1913. С. 65). Во втором письме он разъясняет свою позицию по отношению к легальной пропаганде социалистических идей, реформе: «Сидите смирно и готовьтесь. Другого я не знаю, другого, по-моему, русский социалист теперь иметь не может. Никакой радикально-социалистической оппозиции в России нет, ее надо воспитывать. Задача молодого поколения может состоять только в том, чтобы готовиться к тому моменту, когда настанет время действовать. Само оно бессильно его вызвать и будет только задаром гибнуть в этих попытках. А что момент настанет и даже, несмотря на тепереш-

ную реакцию, в более или менее близком будущем, это, по-моему, несомненно. Япония, Турция имеют конституцию, должен же прийти и нам черед. Я, впрочем, не знаю, в какой форме придет момент действия, но знаю, что теперь его нет, и что молодежь должна его встретить в будущем не с Молешоттом на устах и не игрушечными коммунами, а с действительным знанием русского народа и с полным умением различать добро и зло европейской цивилизации. Откровенно говоря, я не так боюсь реакции, как революции. Готовить людей к революции в России трудно; готовить к тому, что они встретили революцию как следует, можно и, следовательно, должно. В тот час, когда это станет невозможным – я ваш, несмотря на то, что до тех пор – нет» (Там же. С. 68).

К концу 70-х гг. происходит радикализация взглядов Михайловского. В 1878 г. после выстрела Веры Засулич в написанном им «Летучем листке» он доказывает, что для достижения социализма общественные дела должны быть переданы в общественные руки. «Если этого не будет достигнуто в формах представительного правления с выборными от русской земли, в стране должен возникнуть тайный комитет общественной безопасности. И тогда горе безумцам, становящимся поперек путей истории!» (Там же. С. 70).

В следующем году Н. К. Михайловский сближается с «Народной волей», сотрудничает в ее нелегальном органе – газете «Народная воля», редактирует Листки «Народной воли», часто представляет этим органам секретную информацию. Во втором и третьем номерах он поместил известные «Политические письма социалиста», в которых пропагандирует тактику политического террора, развивает мысль о временном союзе с либеральными кругами.

После убийства Александра II Михайловский редактирует «Письмо» Исполнительного комитета «Народной воли» новому царю, в котором выдвигается ряд политических требований, принимает он участие и в переговорах правительства с «Народной волей». Работа в «Отечественных записках» и участие в «Народной воле» были вершиной революционной и публицистической деятельности Н. К. Михайловского. После закрытия «Отечественных записок» (1884) он работает в «Северном вестнике», затем в «Русских ведомостях», «Русской мысли», а с 1892 г. и до конца своей жизни (1904 г.) – в «Русском богатстве».

Скончался Н. К. Михайловский 28 января 1904 г.

Философская и социологическая позиция Н. К. Михайловского полна противоречий. Испытав несомненное влияние материалистических идей Белинского, Герцена, Чернышевского, что и определило его материалистические взгляды в учении о природе, он вместе с тем отдал дань позитивистским концепциям, дополняя их неокантианством. В работе «Суздальцы и суздальская критика» он прямо заявляет: «Вместе с обоими фракциями учеников Конта я принимаю основные положения позитивизма о границах исследования». Вслед за позитивистами и неокантианцами он отказывается от решения основного вопроса философии, считая, что они «снимают» противоположность материализма и идеализма.

Оценивая философскую позицию русского мыслителя, В. И. Ленин писал: «В философии Михайловский сделал шаг назад от Чернышевского, величайшего представителя утопического социализма в России. Чернышевский был материалистом и смеялся до конца дней своих (т. е. до 80-х годов XIX века) над уступочками идеализму и мистике, которые делали модные “позитивисты” (кантианцы, махисты и т. п.). А Михайловский плелся именно за такими позитивистами» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 335). Особенно наглядно это проявляется в его гносеологии, отвергающей материалистическую теорию отражения.

В гносеологии Михайловский эмпирик, утверждающий, что «все наше психическое содержание без остатка ... обязано своим происхождением опыту», поскольку «ни вне нас, ни внутри нас мы не можем признать существование каких-либо особых деятелей, дающих нам, помимо опыта, готовые решения насчет наших отношений к природе и к другим людям» (*Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 129). Далее: «данные опыта необходимо группируются в известном порядке, т. е. обобщаются, теоретизируются, а теории необходимо вытекают из данных опыта и наблюдений» (Там же. С. 216). Наряду с этими бесспорными положениями русский мыслитель заявляет о том, что опыт носит субъективный характер, его определяет не объект, а «известный нервный аппарат воспринимающего субъекта» (Там же. Т. 3. С. 345). Здесь намечается прямой путь к агностицизму.

Михайловский отрицает познаваемость сущности вещей. Он пишет: «Мы не знаем и не можем знать ноуменов, вещей в себе, мы знаем только феномены в их связи, последовательности и сосуществовании» (Там же. Т. 1. С. 114). Или: «Человек может познавать только явления и те постоянные отношения, в которые становится друг другу. Сущность вещей – вечная тема» (Там же. С. 104–105). В духе Гельмгольца русский философ заявляет о том, что «наши ощущения суть известные символы, известные знаки, навязанные нам самой природой» (Там же).

Понятия истины Михайловский также толкует идеалистически: «Истина есть удовлетворение только познавательной потребности человека» (Там же. Т. 3. С. 347). Она не имеет объективного содержания, а ее критерий – субъективное удовлетворение в данных науки. Он пишет: «Положительной науке нет никакого дела до всех субстанций и соответствующих им критериев истинности наших понятий. Она прямо говорит, что для нее даже безразлично – истинно или призрачно наше познание природы само по себе, т. е. вполне ли оно соответствует действительности, истинной природе вещей. Важно только, чтобы это познание удовлетворяло требованиям человеческой природы и критерий истинности следует уже в этом удовлетворении» (Там же). В духе субъективного идеализма Н. К. Михайловский отрицал и абсолютную истину; для него истина – это «истина для человека» (Там же. Т. 1. С. 104).

Явным отступлением от традиций Белинского и Чернышевского было пренебрежительное отношение к диалектике. О метафизичности его мировоззрения говорит хотя бы утверждение об антагонизме между свободой и необходимостью. Михайловский так и пишет: «Противоречие между свободой и необходимостью по существу неразрешимо, и мы должны попеременно опираться то на ту, то на другую» (Там же. Т. 3. С. 440).

Положение об антагонизме необходимости и свободы послужило основанием различения методов (объективного и субъективного) и двух правд («правды-истины» и «правды-справедливости»). Объективный метод применим лишь к явлениям природы, детерминированным и объективно существующим. Он – инструмент естествоиспытателей. Человеческими действиями и поступками, равно как и историей, управляют субъективные мотивы (идеалы, совесть,

интересы и т. д.). Поэтому, считает Михайловский, «...ставить человека в зависимость от тех или других слепых, бессознательных законов, значит унижать его человеческое достоинство, превращать его в машину, которая не ведает, что творит» (Там же. Т. 1. С. 367). Кроме того, по справедливому утверждению русского мыслителя, абсолютизация объективных исторических условий, влияющих на развитие общества, ведет к фатализму, нравственно-политическому индифферентизму, подавляет значение личного почина и личной ответственности. Субъективный метод в социологии как раз и дает возможность избежать этой абсолютизации, утверждать активность субъекта в познавательной и практической деятельности.

Находит свое объяснение и введение двух правд. «Правда-истина» – это результат применения объективного метода естествоиспытателей в познании природы, объективной реальности. «Правда-справедливость» – жизненная, субъективная правда, связанная с нравственными и политическими стремлениями человека, с их претворением в жизнь, т. е. практикой. «Правда-справедливость» может быть получена лишь путем субъективного метода – главного инструмента социолога.

Субъективный метод употребляется там, «где для проверки исследования требуется кроме сведений известная восприимчивость к природе явлений» (Там же. Т. 3. С. 401). Н. К. Михайловский дает следующую формулировку метода социальных исследований: «Субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого» (Там же. С. 409). Субъективный метод, таким образом, есть интроекция субъекта познания в объект.

Мыслитель понимал все трудности такого приема, поскольку его результат во многом зависит от социолога, мировоззрение которого социально детерминировано. Он верно отмечает, что «рабовладельцу легко проникнуться жизнью такого же, как и он, рабовладельца, но понять страдания и горести раба, поставить себя в его положение для рабовладельца несравненно труднее» (Там же. С. 140–141). Регулятором истинности в данном случае выступает совокупность общественных идеалов, личных качеств социолога («научная добросовестность», «политическая нравственность»). Общественный идеал представляет совокупность ценностных ориентаций передового,

по Михайловскому, класса общества – интеллигенции, поставившей свою деятельность на службу народу. Личные качества социолога, особенно «политическая нравственность», определяются все тем же общественным идеалом и, следовательно, интересами народа.

Н. К. Михайловский выступил противником социал-дарвинистских тенденций органической теории общества Г. Спенсера, хотя его собственное понимание прогресса общества основывается на «неделимости целого», т. е. на биологическом совершенствовании человека, оторванности от общественного развития, на известном биологизировании социальных процессов. Для русского мыслителя «прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, возможно полному и всестороннему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность его отдельных членов» (Там же. С. 150). В этой формуле, во-первых, констатируется антагонизм между прогрессом личности и общества (общество идет от однородности к разнородности, личность – наоборот); во-вторых, личность, как некая биологическая абстракция, выдвигается критерием социального прогресса; в-третьих, в ней нет объяснения исторического прогресса, указывается лишь ее цель – разнородная личность в однородном обществе. Объектом социологии для русского мыслителя, таким образом, выступает человек и его духовная жизнь как таковая, исключенные из конкретно-исторических общественных отношений.

Позитивистские тенденции дали себя знать и в определении содержания и сущности прогресса. Не понимая истинных движущих сил социального прогресса, роли производительных сил и производственных отношений, классовой борьбы в обществе, сущность социального прогресса он сводит к «борьбе за индивидуальность». Михайловский прямо указывает на источник такого понимания прогресса: «Теория, нами исповедуемая, представляет так много сходства с учением Конта, что мы считали бы недобросовестным совершенное умолчание о взглядах на прогресс этого великого мыслителя» (Там же. С. 77).

Борьбу за индивидуальность он противопоставляет борьбе за существование. По мнению русского социолога, они различа-

ются по своим причинам и результатам. Борьба за существование – это борьба за преобладание вида и индивида, а борьба за индивидуальность – это стремление к цельности и гармоничности индивида. Борьба за существование имеет своей целью приспособить индивида к среде, борьба за индивидуальность, наоборот, приспособляет среду к индивиду.

В борьбе за индивидуальность человечество проходит три периода: объективно-антропоцентрический, эксцентрический, субъективно-антропоцентрический. В основе каждого из этих периодов лежит тип кооперации, разделение труда между физиологическими органами человека. Таких типов два – простая кооперация (общество социально однородно, а личности свободны и индивидуально разнородны) и сложная (общество состоит из антагонистических групп, классов, а личности нивелированы функциональным разделением труда).

В объективно-антропоцентрический период человек находится в центре мира, противопоставляет себя этому миру; кооперация в этот период простая, «люди входят в группу всей своей разнородностью вследствие чего вся группа однородна». В эксцентрический период человек считает себя уже не центром природы, а лишь ее частицей. Это период разделения труда, сложной кооперации, когда «члены группы утрачивают каждый один ту, другой другую часть своей индивидуальной разнородности, они делаются однороднее, а вся группа получает более или менее резко обозначенный характер разнородности (Там же. С. 82–83). В третий, субъективно-антропоцентрический, период человек сознательно ставит себя в центр мира («опять человек становится мерилom вещей, но на этот раз уже сознательно»), тип кооперации – простой, в которой утверждается «разнородная личность на почве однородного общественного строя».

Но социальный прогресс Михайловский не связывает с капиталистическим развитием, хотя, по его мнению, капитализм определяет во многом общественный прогресс. Он пишет: «Без сомнения, и улучшенные способы производства полезных вещей, и научные открытия, и орудия облегчения экономических сношений, и политическая экономическая свобода, – все это суть сами по себе непререкаемые блага, надо иметь медный лоб или быть насквозь проникнутым какими-нибудь застарелыми предрассудками, чтобы

не признавать их великого значения как помощников человека» (Там же. С. 88). Русский мыслитель критикует капитализм за общественное разделение труда, за отчуждение личности, за ее нивелировку. Это было положительным моментом в его мировоззрении. Однако критика и анализ общественного развития современного ему общества носит абстрактный характер. Указывая на этот недостаток социологической концепции русского мыслителя, В. И. Ленин писал: «Основная ошибка г. Михайловского именно и состоит в абстрактном догматизме его рассуждений, пытающихся обнять “прогресс” вообще вместо изучения конкретного “прогресса” какой-нибудь конкретной общественной формации» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 392). «Вы видите,— писал В. И. Ленин о теории прогресса Михайловского,— этого социолога интересует только такое общество, которое удовлетворяет человеческой природе, а совсем не какие-то там общественные формации, которые притом могут быть основаны на таком не соответствующем «человеческой природе» явлении, как порабощение большинства меньшинством. Вы видите также, что с точки зрения этого социолога не может быть и речи о том, чтобы смотреть на развитие общества как на естественно исторический процесс» (Там же. Т. 1. С. 134).

Чтобы избежать противоречия в своем понимании исторического прогресса, русский мыслитель выдвигает теорию «типов и степеней развития», где тип развития определяется формой собственности (частной или общественной), а степень — уровнем развития производительных сил. Капитализм является высокой степенью пониженного типа развития, первобытный строй — низкой степенью высокого типа развития. Идеалом для Михайловского выступает общинный социализм, как высший тип организации, которой предстоит достичь еще высшей степени развития.

Н. К. Михайловский соглашается с мыслью, что «в основе каждого крупного общественного явления лежит экономическая причина» (Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 782), но не считает ее определяющей. Русский мыслитель выдвигает эклектическую теорию факторов, по которой общественные явления должны быть объяснены не только и не столько экономическими причинами, сколько нравственными и политическими. «Всегда

и везде идеал дает реальное содержание понятию о законах истории» – этими и подобными утверждениями обосновывает он свое субъективно-идеалистическое понимание истории.

Для Михайловского история – поле деятельности личности, героя. В теории прогресса ведущая роль принадлежит личности, а не народу. Свою концепцию «героев» и «толпы» он развивает в цикле статей «Герои и толпа» (1882), «Научные письма» (1884), «Патологическая магия» (1887), «Еще раз о героях» (1891), «Еще раз о толпе» (1893) и подтверждает теорией подражания, слепого, интуитивного подчинения лидеру, герою. «Героем мы будем называть человека, увлекающего своим примером массу на хорошее или дурное, благороднейшее или подлейшее, разумное или бессмысленное дело. Толпой будем называть массу, способную увлекаться примером, опять-таки высоко благородным или низким, или нравственно безразличным» (Там же. Т. 2. С. 97).

Объективного критерия для оценки идеала и поступков «героя» Михайловский не дает; «герой» может быть «великим» и «низким», важно, чтобы он увлек за собой массу: «... не сам по себе герой для нас важен, а лишь ради вызываемого им массового движения» (Там же. С. 100).

Мыслитель считает, что социолога должен интересовать прежде всего механизм взаимодействия между «героем» и «толпой». В этой связи он ставит задачу разработки специальной науки – общественной психологии, которая могла бы прояснить законы протекания социальных явлений. Михайловский как раз и является одним из создателей социальной психологии, внесшим в ее разработку немало интересных идей. При этом анализ массовой психологии русский мыслитель связывает с практикой революционной борьбы народных масс за свое освобождение.

СОЧ.: Литературная критика и воспоминания. М., 1995; Герои и толпа: Избранные труды по социологии: В 2 т. СПб., 1998.

ЛИТ.: Лукин В. Н. Эстетические взгляды Н. К. Михайловского. Куйбышев, 1972; Виленская З. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX века. М., 1979; Слинко А. Н. К. Михайловский и русское общественно-литературное движение второй половины XIX – начала XX веков. Воронеж, 1982.



НАДЕЖДИН
Николай Иванович

Николай Иванович Надеждин родился 5 октября 1804 г. в селе Нижний Белоомут Зарайского уезда Рязанской губернии. Его дед и отец были священниками белоомутской Преображенской церкви. Первые начатки знаний, «страсть к чтению» Надеждин получил в доме отца, в 1815 г. был зачислен в высший класс Рязанского уездного духовного училища, а через год был переведен в местную духовную семинарию, где серьезно занимался изучением философии. В семинарии по рекомендации рязанского архиепископа Феофилакта он поменял фамилию Белоомутский на Надеждин, что было переводом фамилии Сперанский с латинского на русский язык. В 1820 г. еще до окончания семинарии Надеждин был переведен в Московскую духовную академию, которая в это время реформировалась: старые учебные пособия менялись на новые, в библиотеке появились произведения классиков немецкой философии. Надеждин вспоминал: «Невозможно вообразить себе, какое одушевление, какая, можно сказать, страсть к философии господствовала тогда в уединенных стенах Сергиевской Лавры; когда я поступил в студенты Академии.., там уже находились целые переводы (в рукописи) Кантовой “Критики чистого разума”, “Эстетики” Бутервека, Шеллинговой “Философии религии” и т. п. – переводы, которые жадно списывались юношами, собранными из разных концов неизмеримой России» (цит. по: *Каменский З. А.* Н. И. Надеждин. М., 1984. С. 7–8). Интерес к философии воспитывали профессора академии, читавшие в ней курсы философии, – В. И. Кутневич и Ф. А. Голубинский. По окончании курса Надеждин защитил магистерскую диссертацию «Исследование ценности и выясне-

ние недостатков системы Вольфа, рассмотренной как в целом, так и в отдельных частях», оцененную как отличную. В своей «Автобиографии» он вспоминал, что в это время он «уже читал Канта и других новых философов немецких и со всем юношеским жаром восстал на Вольфа и вообще на эмпиризм, главную характеристическую черту основанной им школы. В этом духе я начал заниматься философией в Академии» (*Надеждин Н. И. Автобиография // Русский вестник. 1856. № 3. С. 54*). Великолепное знание еврейского, греческого, латинского, немецкого, французского и английского языков, отличные оценки по всем предметам давали Надеждину возможность остаться в Академии, но из-за конфликта с преподавателем о. Кириллом (Богословским-Платоновым) был вынужден уехать в Рязань, где в духовной семинарии в течение двух лет был профессором словесности, латинского и немецкого языков.

В октябре 1826 г. Надеждин уволился «из духовного звания в гражданскую службу», переехал в Москву, где с помощью профессоров Московского университета И. Е. Дядьковского и М. Т. Каченовского поступил на должность домашнего учителя к Ф. В. Самарину – отцу известного славянофила Ю. Ф. Самарина. В течение нескольких лет, занимаясь самообразованием, он прочел труды новейших европейских историков Гизо, Гиббона, Сисмонди. В журнале Каченовского «Вестник Европы» появляются первые публикации Надеждина, подписанные псевдонимом «экс-студент Никодим Надоумко». Некоторые из них, особенно «Литературные опасения за будущий год», «Сонмище нигилистов», «Две повести в стихах: “Бал” и “Граф Нулин”», «“Полтава”. Поэма Александра Пушкина», произвели сенсацию, а критика романтизма с позиций шеллингианства определила его симпатии к просветительской школе русской философии. Позже он вспоминал: «Состояние нашей литературы казалось мне очень жалким и унижительным – в сравнении с тем понятием, которое я принес об ней как о блистательнейшем цвете образования. Преимущественно поэзия, в коей научился я видеть отсвет торжественнейшего одушевления человеческой природы, представляла для меня зрелище нестерпимо болезненное» (цит. по: *Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1998. С. 58*).

В это время появилась еще одна особенность мировоззрения Надеждина – неприятие революционной идеологии. В последую-

щие годы он резко выступал против декабризма, Французской революции 1830 г., польского восстания 1830–1831 гг. и любых проявлений «революционизма».

22 апреля 1830 г. в Московском университете Надеждин защитил докторскую диссертацию «О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической», написанную и изданную на латинском языке. Пройдя серьезный конкурс, он в конце 1831 г. становится профессором Московского университета по кафедре изящных искусств и археологии (так называлась история искусств), а несколькими неделями раньше получил место преподавателя логики, российской словесности и мифологии в Московском театральном училище. Надеждин был членом Училищного комитета университета, участвовал в инспектировании учебных заведений Московского учебного округа. Его лекции пользовались успехом у студентов многих факультетов (слушателями Надеждина были Белинский, Станкевич, К. Аксаков, Самарин и др.).

С 1831 г. Надеждин издает один из первых «толстых» журнал «Телескоп», имевший подзаголовок «Журнал современного просвещения», с приложением газеты «Молва». В этом журнале сотрудничали К. Аксаков, М. Загоскин, Ф. Тютчев, И. Киреевский, Н. Огарев, Белинский и др. Таким образом, Надеждин получил сразу две возможности для изложения и пропаганды своих идей – университетскую кафедру и журнал, который постепенно стал самым популярным московским журналом из-за его пристрастия к публикациям философских обобщений.

В начале 30-х гг. произошло событие, наложившее отпечаток на дальнейшую судьбу профессора. Он был приглашен генералом Сухово-Кобылиным в качестве домашнего учителя для шестнадцатилетней дочери генерала. Профессор и его ученица полюбили друг друга. Однако их роман был бесперспективен, родители восстали против брака дочери с бывшим «поповичем». Они отослали дочь в Париж, где она позже вышла замуж за графа Салиаса де Турнемира, стала известной писательницей, печатавшейся под псевдонимом Евгения Тур. А Надеждин еще до конца учебного года в феврале 1835 г. подает прошение об отставке с профессорской должности и уезжает в длительное путешествие по Европе, посещает Германию, Швейцарию, Австрию, Италию, Францию.

Публикация в «Телескопе» (1836. № 15) «Философического письма» Чаадаева была оценена как «выстрел в ночи». Это письмо, кстати, соответствовало представлениям и высказываниям о России самого Надеждина (См.: *Манн Ю. В.* Надеждин Н. И. // Русские писатели: биографический словарь. М., 1999. Т. 4. С. 211). Реакция царя была незамедлительной: журнал закрыли, а Надеждина «препроводили» в Петербург для допроса в III отделении, а затем сослали в Усть-Сысольск. В январе 1838 г. ему разрешили жить в Вологде, а в апреле этого же года царь помиловал Надеждина, разрешив жить «всюду, где пожелает».

Все последующие годы своей жизни Надеждин посвятил научной деятельности в различных областях знаний: богословии, этнографии, филологии, истории, географии. Печатался он в различных российских журналах, а в «Энциклопедическом лексиконе» Плюшара поместил около 100 статей. Его избирают сначала членом Русского географического общества, а затем председателем его отделения этнографии. В 1840–1848 гг. Надеждин совершил три длительных зарубежных путешествия.

В 1838–1842 гг. он живет в Одессе, где становится активным участником заседаний Одесского общества любителей истории и древностей, редактирует «Одесский альманах». В 1842 г. его приглашают в Петербург редактировать Журнал Министерства внутренних дел. Одновременно он становится чиновником особых поручений министерства; ему поручают исследовать жизнь раскольников. Результатом этих исследований были две аналитические записки Надеждина: «Исследование о скопческой ереси» (1845) и «О зарубежных раскольниках» (1846).

Скончался Николай Иванович Надеждин от инсульта 11 января 1856 г.

Надеждин рано сформировался как философ, о чем говорят уже первые его работы, в том числе о Платоне: «Платон. Философ оригинальный, систематичный», «Идеология по учению Платона» и «Метафизика Платона». Позже, оставаясь объективным идеалистом, он стал приверженцем шеллинговой философии, акцентировав внимание на проблемах эстетики и метафизики. Он разделял взгляды Шеллинга на мир в том смысле, что он един в своей двойственности. Соответственно, философию он разделяет на натур-

философию и философию трансцендентальную: «Образование сей идеи составляет предмет философствования; а систематическое ее развитие по законам разума – тему философии как науки. Философия природы возвышает к единой идее все явления вещественной жизни, составляющие великое здание вселенной: ее предмет, следовательно, *есть* образование философического синтеза природы. Философия *разумения* освещает единство, коим связываются бесчисленные явления духовной жизни в целость разумного бытия: и посему созидает философический синтез человечества» (Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 107). Надеждин разделяет также шеллингову диалектику единого и многого, концепцию развития и борьбу противоположностей как его источник и, наконец, идею всепроникающего историзма.

Мир и человек порождены богом, считает он, однако дальнейшая судьба духа противоположна природе. Уже на уровне «чувствования» дух начинает собственное развитие и самосознание, пытаясь «завоевать себе у враждебной природы собственное самостоятельное бытие» (Там же. С. 181). Развитие духа («усовершенствование») идет по восходящей следующим порядком. Первая ступень, или «первоначальное тождество», распадается на противоположности, происходит «борьба двойственной природы». У каждой из них в дальнейшем осуществляется свое историческое развитие. В конце его они образуют новый синтез или «средоточное единство» этих обогащенных ступеней, которому принадлежит будущее. При этом Надеждин не строил абстрактных конструкций, а, как и его предшественники Велланский и Павлов, опирался на эмпирию исторических событий. К примеру, в развитии культуры он выделял такие этапы: первобытная нерасчлененность, односторонняя материальность античности, односторонняя духовность средневековья, постепенный синтез, начиная с XVI в., этих двух начал и, наконец, окончательный синтез, начавшийся в XIX в.

Эта связь философии и действительной жизни постепенно овладевала сознанием Надеждина, становясь его мировоззренческим кредо. В статье «Современное направление просвещения» он писал: «Мы не потворствуем и не враждуем с действительностью; но, изведавши ее тысячелетними наблюдениями, допытываем у нее строго все сокровенные ее тайны и распоряжаемся ими

полновластно, для оправдания наших идей и достижения наших целей: равным образом не чуждаемся и не увлекаемся игрою понятий; но, наученные вековыми опытами, поверяем создаваемые нами системы на оселке действительности и поработаем ими явления не для логической забавы, а для внесения в них законного порядка, согласия и единства» (Надеждин Н. И. Соч.: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 729–730). В этой статье, которую исследователи считают своеобразным манифестом Надеждина, обращает на себя внимание еще одна особенность его представлений о развитии культуры: она, начиная с XIX в., ориентирована практически, «в пользу жизни и деятельности общественной».

Заслуги Н. И. Надеждина перед русской философией наиболее значимы в разработке им проблем диалектической логики и эстетики. Курс логики он читал студентам Московского университета в 1834/1835 учебном году. Главное, что отличало взгляды Надеждина на логику, заключалось в том, что он считал логику частью философии – наукой разума: «Предмет логики – формы и законы мышления» (Там же. С. 697). В логике мышление действует по законам диалектики, единства и борьбы противоположностей: «Верховный закон мышления есть закон тройственности чрез соединение двух противоположных законов гармонии... Главный закон нашего мышления есть гармония двух противоположных с третьим. Когда два противоположных сравниваются с третьим и оказывается с ними сходство, то ум принимает их едиными. Этот синтез понятий – закон *совмещения*. Когда сего третьего не оказывается, то ум находит невозможным их соединить – это закон противоречия – *несовместимость понятий*. Всякие два противоположные или могут совместиться в одно или не могут, это называется *исключением третьего* или *логическим определением*; ибо положение и отрицание не доведут мысли до конца, а тогда мышление не есть определено, и когда мышление определяется, то всегда исключается третье» (Там же. С. 685).

Помимо законов мышления Надеждин в логике рассматривает систему категорий. Исследовав категории, вводимые Кантом, русский философ приходит к убеждению, что они выражают отношение между мыслью и предметом и не могут быть допущены в логике, а вот на основе трех – количества, качества и отношения –

«созидается стройное целое единство из совмещения противоположных». И далее: «Чистые понятия или аксиомы, прилагаемые к каждому действию, к каждому факту и развитые из главных формул, составляли прежде часть метафизики, называемой онтологией. После они были переведены в логику» (Там же. С. 686). Таким образом, в представлении Надеждина логика «превращается из науки апостериорной, основанной на опыте, каковой она выступала не только в шеллингианской традиции, но и в традиции деистическо-материалистической, так широко представленной в русской литературе начала XIX века, в науку умозрительную. Значение Надеждина для истории разработки в России философских оснований логики состояло в том, что он первым из русских философов сознательно совершил этот переворот в понимании логики» (*Каменский З. А. Н. И. Надеждин. М., 1984. С. 79*).

Особенности развития человеческого духа в его «поэтическом» воплощении Надеждин рассматривал в эстетике – теории происхождения и изменения художественных форм. В ней он отталкивается от высказанной им идеи поэтапного их развития, утверждая, что «поэтический дух», оставаясь единым, изменяется, «усовершенствуется»: «Это не значит того, чтобы изменилось само свойство поэзии: нет – только наружная форма ее подвергается переменам, между тем как внутренний дух ее остается невредим и неизменяем» (*Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 128*). Исторических этапов его изменения было несколько: классическая форма, соответствующая античной эпохе; романтическая форма, обнимающая период средневековья; и, наконец, синтетическое искусство нового времени.

В своих работах, начиная с докторской диссертации, философ исчерпывающе разработал и описал каждую из этих форм, их связь с общественной и культурной жизнью, особое внимание уделяя классицизму и романтизму. Рассмотрев их в системе единства и борьбы противоположностей, он утверждает, что их ценностные наработки не должны быть потеряны. Мы должны «быть преемниками и наследниками сугубой юности человеческого рода. Перед нами простираются два мира [классический и романтический], изобилующие всеми богатствами просвещения, действительности и творчества. И кажется, сама природа предлагает нам великую

задачу – возвести полярную противоположность, выражаемую духом того и другого мира, к средоточному единству не через механическое их сгромождение, но чрез динамическое соприкосновение, чтобы все мраки противоречий, чреватые пагубными заблуждениями, рассеялись и воцарился вечно ясный день» (Там же. С. 247).

Еще одной стороной эстетики Надеждина является его представление о народности. Он исходит из все той же идеи стадильности, т. е. развитие понятия народности различается на разных этапах жизни общества. Современное ему состояние народности плачевно: народность, т. е. самобытность, национальные начала русской культуры и общественной жизни борются с получающим все большее влияние западничеством («чуже-ядством»). Во многих статьях Надеждина, в том числе в «Европеизме и народности в отношении к русской словесности», критика современного состояния народности в некоторых понятиях сближается с чаадаевской, но и расходится с ней. Народность – это не «наружные формы русского быта, сохраняющиеся теперь только... в низших классах общества», а «совокупность всех свойств, наружных и внутренних, физических и духовных, умственных и нравственных, из которых слагается физиономия русского человека» (Там же. С. 440). Такое понятие должно еще утвердиться в русском обществе, тем более, что пока «у нас стремление к европеизму подавляет всякое уважение, всякое даже внимание к тому, что именно русское, народное» (Там же. С. 441).

Представления Надеждина о народности, о развитии русской литературы и искусства оказали несомненное влияние на Белинского, а позже и на Чернышевского, который в своих «Очерках гоголевского периода русской литературы» посвятил эволюции философских представлений Надеждина несколько страниц. В них содержится точная, на наш взгляд, оценка отношения к Надеждину: «Он один тогда понимал вещи в их истинном виде. Его не понял никто: и потому, что он высказывал истину очень горькую для тех, кому говорил ее, и потому, что высказывал ее горько, и, более всего, потому, что основания, на которых опирались его приговоры, были не знакомы никому. Немецкая философия, питомцем которой он был, неизвестна никому. Все видели только, что он противоречит французским книжкам, из которых была почерпнута вся наша тогдашняя мудрость, – и его объявили безумцем. Чего он хо-

чет, не понимал никто, потому что у нас не было ничего подобного тому, чего он хотел,— и всем показалось, что он только хочет бранить и унижать нашу литературу» (*Чернышевский Н. Г.* Из очерков гоголевского периода русской литературы // *Наеждин Н. И.* Соч.: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 901). И далее: «Силою мысли и знания достиг он того, что, быв в двадцать лет человеком XVII века, в двадцать пять лет, при начале своей литературной деятельности, был человеком XIX века в одежде XVII века, в тридцать лет стал вполне человеком XIX века» (Там же. С. 905), то есть отвечающим прогрессивным тенденциям развития русской общественной мысли.

СОЧ.: Литературная критика. Эстетика. М., 1972; Сочинения: В 2 т. СПб., 2000.

ЛИТ.: *Козмин Н. К.* Н. И. Наеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность. 1804–1836. СПб., 1912; *Каменский З. А.* Н. И. Наеждин. Очерк философских и эстетических взглядов (1828–1836). М., 1984.



НЕСМЕЛОВ
Виктор Иванович

Виктор Иванович Несмелов родился 1 января 1863 г. в семье священника села Курдюма Саратовской губернии. После окончания Саратовской духовной семинарии в 1883 г. он поступает в Казанскую духовную академию. Его выпускным сочинением в академии была работа «Догматическая система святого Григория Нисского».

Окончив академию со званием кандидата, В. И. Несмелов остается на кафедре философии и ему разрешают защитить выпускное сочинение как магистерскую диссертацию. Защита со-

стоялась 21 февраля 1888 г. За эту работу В. И. Несмелов получает премию московского митрополита, ему присваивают степень магистра богословия и звание доцента.

Спустя полгода после защиты он представляет на обсуждение сочинение «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания».

Эта работа так и не была опубликована и ныне считается утерянной, однако ее идеи вошли в читаемый В. И. Несмеловым курс философии, на основе лекций которого была создана книга «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913).

В. И. Несмелов более десяти лет работает над фундаментальным исследованием о философской антропологии «Наука о человеке». Основные идеи будущей книги он изложил в марте 1895 г. в публичной лекции «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения», прочитанной в зале Казанской городской думы. С 1895 г. в журнале «Православный собеседник» Несмелов начинает публиковать первый том «Науки о человеке», названный им «Опыт психологии истории и критики основных вопросов жизни», а после окончания публикации в 1898 г. защищает его как докторскую диссертацию. В этом же году ему присваивают звание профессора. Второй том исследования – «Метафизика жизни и христианское откровение» – вышел первым изданием в 1903 г.

В 1919 г. Казанская духовная академия была закрыта, и с этого времени профессор Несмелов нигде не работал. Скончался он в июне 1937 г., похоронен на Арском кладбище Казани.

В. И. Несмелов ставит и пытается решить проблему человека в системе идей христианской антропологии, но прибегает при этом к философии как способу постижения природы и назначения человека, считая его истинным предметом изучения для философии.

Исторически сложилось два типа философствования. Одна традиция связана с именем Аристотеля и трактует философию как всякое стремление к знанию, а ее предмет – как познание бытия в его целостности. Для философии как метафизики характерна постановка проблем, а не их решение. И тогда, по Аристотелю, каждый ученый – философ, а предмет философии – познание общих начал бытия. В. И. Несмелов полагает, что такое понимание природы философского знания по-прежнему является господствующим.

щим в современной ему философии. Знание как таковое является истинной целью этого типа философствования.

Философ, так понимающий философию, стремится познать человека лишь как часть мира, ничем существенно не отличающуюся от других его составляющих. Но подобное понимание природы философского знания неверно, поскольку «... за предмет философии был принят не человек, а мир в себе самом, т. е. совершенно независимо от человека. Вследствие этого предмет философии совпал с предметом положительной науки о мире...» (*Несмелов В. И.* Наука о человеке. Казань, 1905. С. 303).

Другое понимание природы философского знания связано с именем Платона. Согласно этому пониманию истинная философия заключается в познании сущности человека. Цель такой философии – достижение мудрости. Познание мира – это только средство для решения великой «загадки о человеке». Более того, философия трактуется как способ существования, как образ жизни: быть философом и вести добродетельную жизнь – одно и то же. И тогда мудрость – это не только и не столько знание о мире, сколько понимание природы человека, его предназначения. Задача такой философии – «...разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности» (Там же. С. 5). Такая философия ведет человека к мудрости, раскрывая истинные пути его существования. «Что такое человек по своей природе и на что он имеет право надеяться, и чего он должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в своей жизни свою человечность?» (Там же. С. 2) – это именно те вопросы, которые должна ставить и решать философия. Так у В. И. Несмелова философия превращается в специальную науку о человеке, т. е. в антропологию.

Конечно, вряд ли можно согласиться с тем, что вся философская проблематика исчерпывается этими вопросами, но так понимаемый предмет философии, акцент на проблемах сущности и существования человека делают размышления В. И. Несмелова очень созвучными нашему времени.

«Загадка о человеке» – это, прежде всего, вопрос о природе человека: что такое человек, в чем его сущность? Оставаясь в рамках христианской антропологии, В. И. Несмелов исходит из традиционного для этой антропологии представления о человеке как слож-

ном единстве тела и духа. Это единство, по Несмелову, не представляет собой гармоничную целостность. Напротив, соединение в человеке телесной и духовной природы составляет трагическое противоречие, загадочное и до конца необъяснимое. «Действительная жизнь человека определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Та же идеальная жизнь, которая соответствовала бы его духовной природе, не может быть достигнута им, потому что она противоречит его природе и условиям его физической жизни. В сознании и переживании этих временных противоречий человек необходимо приходит к сознанию себя как загадки в мире» (Там же. С. 239).

Человек как существо природное, физическое является частью материального мира, он – «вещь среди вещей» подобно животному. Свое существование он вынужден поддерживать посредством внешнего мира. Несмелов, задолго до Швейцера, Марсея и Фромма, уловил сложную диалектику зависимости человека от внешнего мира. «Вечный невольник своих потребностей, он (человек) необходимо добивается владычества над миром, потому что вечно нуждается в нем, и эта нужда с развитием богатства и разнообразия культурной жизни не только не прекращается, а, напротив, все более и более увеличивается» (Там же. С. 235). Цивилизованная и комфортабельная жизнь ведет к увеличению потребностей человека, удовлетворение которых усиливает зависимость человеческого существования от внешнего мира. Эта зависимость носит фатальный, неизбежный характер: вне эмпирического, телесного бытия жизнь человека немыслима. Тенденция усиления зависимости человеческого существования от внешнего мира действительно идет в современном обществе, она объективна и неустранима, так как связана с природой человека. Русский богослов пишет, что под страхом смерти человек вынужден поддерживать свое физическое существование, и для большинства людей это составляет смысл их жизни. Человек попадает в рабскую зависимость от своего тела, и в этом проявляется несвобода его существования: он вынужден подчиняться законам материального мира. Усиление власти над внешним миром оказывается иллюзией; чем более человек познает и изменяет природу, тем в большую зависимость он от нее попадает, несвобода его увеличивается, углубляется. Развитие со-

временного общества подтверждает эту истину: трагизм человеческого существования усугубляется.

Но есть другая сторона человеческого существа, и она – иной природы. Это сфера духа. Физически человек не отличается принципиально от животного. Как биологический вид он возник благодаря законам органической эволюции. Что действительно отличает человека от животного – это дух, духовные устремления. Но духовную жизнь, как полагает Несмелов, невозможно вывести из физической природы человека. Искать объяснение факта существования духа приходится в самом человеке. И оказывается, что признаком собственно духовной жизни является изначальная активность человека. Животное пассивно, оно не в состоянии изменить среду, в которой обитает. Иное дело – человек. Несмотря на свою зависимость от материального мира, он может его изменять в соответствии со своими потребностями и целями: «Человек постепенно переходит от подчинения природе к распоряжению природой по содержанию своих собственных желаний и стремлений» (Там же. С. 52). Человек, познавая внешний мир, стремится создать средства для изменения этого мира, преследуя свои собственные цели. И в этом – основание его свободы. На основе своих знаний о природе человек может создавать условия для осуществления задуманного, может воплощать «воображаемую действительность». В своей активной, творческой деятельности человек создает новый мир. «В процессе развития духа не мир бытия только отражается в сфере сознания, но и мир сознания воплощается в сфере бытия, и потому не мир бытия только создает человека, но и сам человек создает себе объективный мир бытия» (Там же. С. 155).

При исследовании природы человека Несмелов демонстрирует диалектичность своего мышления. Ему удается выявить противоречия, присущие человеку. В его представлении человек – зависимое существо, подчиняющееся законам физического мира, плотно укорененное в материальном бытии, но, одновременно, он изначально активен, он – творец новых условий своего существования, и это – проявление его духа. Сфера духа в человеке представлена в его личности. Философ своеобразно трактует феномен личности. Она определяется им как «свободно-разумное бытие для себя» (Там же. С. 213). Личность как проявление духа – это безусловное,

свободное, самопричинное бытие. Безусловность и самопричинность личности – основа для истинной свободы человека в сфере духа. Свобода – атрибут личности. Здесь у В. И. Несмелова возникает тема свободы, которая так характерна для русской философии. Впоследствии эта тема станет одной из основных в творчестве Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева и др. Но именно В. И. Несмелов является одним из первых русских философов, поставивших проблему свободы в центр своих размышлений. Он полагает, что без какого-либо решения проблемы свободы невозможно приступить к разгадке тайны человека. Для него проблема свободы связана, прежде всего, с вопросом о свободе воли человека.

Человек поступает, так или иначе, под воздействием различных причин. Одни из них представляют внутренние состояния самого человека, другие – внешние, независимые от человека обстоятельства. Действия, совершаемые под влиянием внутренних причин, будут произвольными, а те, причина которых кроется во внешних обстоятельствах, – необходимыми. И те, и другие действия совершаются путем принуждения со стороны самого человека, при усилиях его воли, но мотивы этих действий различны по своему происхождению: первые исходят от самого человека, вторые – извне.

Когда Несмелов пишет о произвольности действий, совершаемых по внутренним мотивам, он подразумевает действия, которые совершаются по собственной воле человека. Но это не значит, что при этом человек свободен в своих поступках. Дело в том, что источником возникновения этих мотивов служат потребности человека, наличие или отсутствие которых не зависит от самого человека. Это касается, прежде всего, потребностей человека, связанных с его физической, материальной природой. И в этом случае мы получаем парадокс: «... Воля сама по себе не свободна» (Там же. С. 67). То есть на уровне своего эмпирического существования человек, даже при проявлениях своей собственной воли, несвободен, так как полностью зависит от своей телесной природы. Но как тогда вообще возможна свобода человека? Человек будет действительно свободен, если не обстоятельства, как внешние, так и внутренние, будут обуславливать его потребности и действия, а, наоборот, деятельность человека, обусловленная его желаниями, будет изменять эти обстоятельства. Таким образом, путь к истинной свободе русский богослов

усматривает в изначальной активности человеческого духа, позволяющий человеку изменять действительность.

Рассматривая проблему свободы воли, В. И. Несмелов отрицательно оценивает понимание свободы как произвола: я свободен, если могу делать все, что хочу. Напротив, высочайшая степень свободы – это способность человека налагать запреты на свои произвольные желания. «Хотеть чего-нибудь и иметь возможность исполнить хотение свое и все-таки не сделать того, что хочешь, во имя признанного правила жизни, – это высочайшая мыслимая степень развития свободы воли» (Там же. С. 177). Обычно у человека есть множество потребностей, которые соответствуют некоторым ценностям, признанным самим человеком. Способность выбрать некоторые ценности и подчинить свои действия этим ценностям, наложив запрет на все остальные желания, несоответствующие этим ценностям, – вот действительная свобода человека. И если человек, таким образом, свободен, то он способен как свободная личность творить жизнь собственной властной волей. «В силу такого самоопределения человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть» (Там же. С. 181). Таким образом, свобода человека является основой его творчества и саморазвития, необходимым условием его совершенствования.

Но свободная природа личности человека вступает в противоречие с его зависимостью от внешнего, материального мира, с обусловленностью телесного существования человека. Сам факт обладания свободой делает человеческое существование противоречивым и трагичным и переживается человеком как самоотрицание. «Противоречие существует в нем самом, и он не просто лишь знает о нем как о постороннем явлении бытия, а переживает его в себе как невольное самоотрицание себя» (Там же. С. 396). По Несмелову, человек свободен постольку, поскольку он духовен. Наличное бытие человека несвободно, он рабски зависит от внешних условий своего существования. Но наличие духовности позволяет человеку устремляться к свободе, осуществлять движение к свободе в своем развитии.

В своих рассуждениях о свободе человека В. И. Несмелов вновь улавливает противоречие человеческой природы, которая

одновременно свободна и несвободна. И разрешение этого противоречия он видит в развитии духа человека, его личности.

Кроме того, что личность человека активна и свободна, она идеальна по своей природе. В. И. Несмелов трактует идеальную природу личности как «заданность»: личность – это не то, что существует в наличном бытии, здесь и сейчас, она – то, что должно быть, то, чем человек должен стать. Личность это, скорее, некоторое движение к идеалу и постепенное его осуществление. Подобная трактовка личности очень созвучна современному пониманию феномена личности в психологии. Личность – не застывшая, неизменная структура, определяющая мышление и поведение человека. Это процесс становления его сущности, причем процесс сложный, противоречивый и длящийся до последних мгновений жизни человека.

В идеальной природе личности человека русский философ усматривает еще один источник противоречивости человеческой природы, так как именно телесная, природная организация человека служит препятствием для достижения этого идеального состояния. Свободная, безусловная, идеальная по своей природе личность человека обусловлена, несвободна, ограничена в своем эмпирическом существовании, что приходит в противоречие с ее сущностью.

Разносторонний анализ человеческой природы приводит его к выводу, что внутренняя противоречивость человека носит сущностный, неизбежный характер и по сути дела является родовым признаком человека. До тех пор, пока человек не чувствует и не осознает своей принадлежности миру духа, т. е. собственной личности, он остается в границах животного существования. И лишь трагическое переживание (хотя бы в виде смутного ощущения) расколотости и дисгармоничности своей природы делает человека собственно человеком. Мотив неизбывного трагизма человеческого существования особенно ярко выражен в творчестве Достоевского, Шестова, Бердяева. Со временем, намного позднее, он становится ведущей темой европейского экзистенциализма. В. И. Несмелов одним из первых в русской философии сделал эту проблему предметом философского анализа, и в этом – его несомненная заслуга.

Но Несмелов не был бы христианским богословом и философом, если бы остановился на признании изначальной и неизбежной двойственности человеческого бытия. Дело в том, что, по его мнению, личность человека – это подобие Бога как живой Личности: личность человека «... является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога» (Там же. С. 270). И с этого момента философская концепция Несмелова приобретает черты своеобразного религиозного персонализма, где самым важным понятием является понятие Божественной Личности. Основная идея состоит в том, что «... Бог в себе самом есть живая самосущная Личность... Он существует как безусловная Личность» (Там же).

Если под личностью понимать, как это делает философ, абсолютно свободную, безусловную, идеальную сущность, то трактовка Бога как личности не противоречит традиционному христианскому толкованию божественной сущности. Но все-таки такое понимание этой сущности необычно для православного богословия. Идея Бога живого превращается в идею Бога как Личности. Это характерно для В. И. Несмелова: он часто прибегает к современной ему психологии для истолкования своих идей, используя специальную терминологию и аргументы. В «Науке о человеке», рассуждая о личности, он ссылается на исследования о духе, самосознании, личности одного из основателей современной психологии В. Вундта. В этом проявляются попытки В. И. Несмелова модернизировать христианскую антропологию, придать ей более современные черты, использовать новые знания для подтверждения ее основных идей.

Бог в системе идей В. И. Несмелова предстает как истинный первообраз личности человека. По сути дела, существует Бог как безусловная, живая, свободная Личность, а человеческая личность – это несовершенное ее воплощение. Существование идеальной, духовной природы человека обусловлено этим. «Сознавая природное содержание своей личности идеальным, человек в этой самой идеальности сознает свою личность как реальный образ Личности...» (Там же. С. 247). Дух человека – не форма существования высокоорганизованной материи, не способ отражения материальной действительности, а проявление Божественного Абсолюта. Истинная природа Бога, «как он существует в себе самом», непосредствен-

но представлена в духовном измерении человеческого существа. В силу этого человек занимает исключительное положение в мире как венец творения.

Идея проявления Божественной Личности в личности человека позволяет В. И. Несмелову сформулировать своеобразное антропологическое доказательство бытия Божия: «... человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной Личности» (Там же. С. 257). Человеческая личность своим существованием, своей свободной и безусловной природой, резко отличающейся от физического существования человека, доказывает бытие Бога. Духовная природа человека, невыводимая из его материального бытия и вступающая с ним в противоречие, – это отражение бытия Божьего. Человек с его духовными устремлениями есть непосредственное доказательство существования Бога. Это – необычный ход мысли для православного богослова. Сам В. И. Несмелов анализирует свои попытки доказать существование Бога посредством существования духовной природы человека. Он пишет о том, что, на первый взгляд, его размышления напоминают рассуждения Фейербаха о причинах возникновения идеи Бога в человеческом мышлении. У Фейербаха мы тоже находим антропологическое объяснение возникновения образа божества. Но если Фейербах трактует это как идеализацию человеческой природы, у него Бог – это совокупность человеческих качеств, доведенных до абсолюта, то Несмелов идет в своих размышлениях прямо противоположным путем. Объясняя наличие Бога из особенностей человеческой природы, из наличия в нем духа, он тем не менее само существование духа оправдывает существованием божественной инстанции. Человек, осознавая идеальную сферу своей сущности, приходит к идее Бога.

Как мы уже отмечали, личность в представлении В. И. Несмелова – это нечто стремящееся к воплощению, становящееся, устремленное к идеалу. Таким идеалом является Божественная Личность, а путь к этому идеалу – свободное уподобление ей. Тут Несмелов приходит к идее богоподобия, одной из основных в христианской антропологии. В философских построениях В. И. Несмелова эта идея играет очень важную роль. Осознание богоподобия позволяет

человеку найти истинный путь в жизни, является критерием различения добра и зла, позволяет обосновать человеческую мораль. «Нравственное ... есть лишь богоподобие, так что идея богоподобия является и единственным основоположением морали, и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении, и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека» (Там же. С. 241). Истинная жизнь человеческой личности – жизнь по образу Божьему. Но, как неоднократно подчеркивает философ, стремление к богоподобию не может быть навязано человеку извне, оно возможно лишь как свободное проявление человеческой личности. «Божья помощь требуется человеку не в смысле изменения, пересоздания его, а в смысле предоставления ему реальной возможности самому изменить, пересоздать себя из ветхого человека в нового» (Там же. С. 381). На пути богоподобления как непрерывного стремления к идеалу человек так же активен и свободен, как и всюду. Христианство только дает тот идеал, к которому человек должен стремиться, но каждый свободен в решении вопроса: «Становиться или нет на путь христианского спасения?»).

Идея свободного уподобления Богу лежит и в основе понимания В. И. Несмеловым природы религии. Он пишет: «Пока человек только мыслит о Боге, он богословствует, и пока он только мыслит о своем отношении к Богу, он фактически осуществляет религию как живое стремление свое к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Ему» (Там же. С. 290). Стремление к богоподобию – основа религии, сущность религии выражается в идее богоподобия человека. Здесь русский философ вновь пытается через человека постичь явления другого порядка – сверхличного, используя антропологический принцип для трактовки природы религии.

Антропологичность всей концепции В. И. Несмелова проявляется здесь наиболее явно. Все истинно человеческое, отличающее человека от животного, все лучшее в нем – личность, дух, стремление к идеальному – служит доказательством как бытия Бога, так и ценности религиозных устремлений человека, ищущего смысл своего существования. Религия возможна как способ поиска путей истинной, лучшей жизни, и ее существование объясняется изначальным стремлением человека воплотить образ Божий на земле.

Но это стремление человека усугубляет трагичность его существования, обостряет противоречивость его природы, так как «... он существует как истинный образ Бога, а живет как собственная вещь физического мира, и свою жизнью он только отрицает Бога» (Там же. С. 392). Эмпирически воспринимаемая двойственность бытия человека как бытия тела и духа приобретает более глубокий смысл в контексте этих размышлений: реальное существование человека как бы заслоняет его божественную сущность, не позволяет ей свободно проявиться в мире. Божий образ в человеке отрицается его повседневным существованием – Бог отрицается человеком. А это уже – трагическая коллизия, особенно характерная для нашего времени.

Таким образом, В. И. Несмелов строит свою антропологию на представлении об изначальной противоречивости природы человека, являющего собой образ Божий, который трагически несовместим с его телесным, материальным существованием. Но в своем вечном стремлении к богоподобию человек стремится избавиться от этой противоречивости, и христианская религия, по Несмелову, дает возможность человеку достичь целостности.

В русле христианской антропологии лежит, предпринятое им в статье «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения» (1895) философское решение проблемы смысла жизни.

Свои рассуждения о смысле жизни он начинает с размышлений о положении человека в мире. Человек как единственное в мире существо, способное изменить действительность в своих целях, преобразовал весь земной мир и стал его царем. Но это господствующее положение, это превосходство не сделали человека счастливым. Он затратил огромные усилия, «пролил целое море крови и слез» (Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни и учении новозаветного откровения // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 68) в своем стремлении к счастью. Но чем настойчивее и упорнее он к нему стремился, тем шире оказывалась пропасть между действительным положением человека и его представлениями о счастливой жизни: «... подвигаясь постепенно вперед в развитии культуры и цивилизации, люди на самом деле чувствуют себя не счастливее, а наоборот несчастнее своих предков» (Там же. С. 69). Это несоответствие между представлением о счастье и реальной жизнью че-

ловека заставляет его постоянно задавать вопрос: в чем же благо жизни, или же что такое счастье?

В философии, издавна занимавшейся поисками ответа на этот вопрос, есть три различных ответа на него. Первый ответ заключается в указании на удовольствие как на источник счастья, второй предполагает, что счастье человека – в достижении личной или общественной пользы, а третий указывает на добродетель как источник счастливой жизни. В. И. Несмелов последовательно анализирует каждый из этих ответов и приходит к выводу, что счастье само по себе не может быть смыслом человеческого существования. Принцип блага сменился в поисках смысла жизни принципом разума. Древнегреческие мыслители, исходившие из этого принципа, полагали, что осмысленная жизнь – это разумная, мудрая жизнь, когда человек «... свободно избегает всяких пороков и свободно овладевает всякими добродетелями...» (Там же. С. 70). Но русский философ полагает, что древние мыслители лишь стремились к отысканию разумной, осмысленной жизни, но достичь ее не смогли. И только христианство нашло действительно решение вопроса о смысле жизни.

В. И. Несмелов дает исторический очерк поиска смысла жизни. Сначала, когда человеческая жизнь сводилась к животной борьбе за существование и человеку с трудом удавалось поддерживать ее, цель жизни виделась лишь в отыскании средств для выживания, и простое отсутствие страданий ощущалось как счастье. Постепенно, с развитием цивилизации, освобождаясь от тяжелых условий существования, люди стали стремиться к наслаждению, удовольствию и в этом видели смысл своей жизни. Несмелов критикует эвдемонизм, показывая, как достижение удовольствия небольшой частью людей приносит страдания всем другим, а значит, и обесмысливает их жизнь, так как смысл полагается в счастье. Ни философия, ни религия до появления христианства не в состоянии были дать удовлетворительного ответа на вопрос о смысле человеческого существования. Все ответы сводились либо к утверждению, что достижение удовольствия есть цель жизни человека, либо к поискам разумных оснований для человеческого существования, либо наличие смысла жизни совсем отвергалось, как это делает буддизм.

Христианство, новозаветное учение открыло людям, что они потеряли истинный смысл жизни. Все то, что им казалось важ-

ным и значительным – материальные блага, наслаждения и удовольствия – не имеют ценности и бессмысленны. Христианство говорит человеку, что истинный смысл его жизни состоит в достижении вечной, совершенной, неземной жизни. Его земное существование – лишь средство для достижения этой истинной цели. Таким образом, смысл человеческой жизни лежит за пределами его земного существования: «Христианство говорит человеку, что он затем именно и явился в мир, чтобы сделаться ему небожителем» (Там же. С. 72). Жизнь и смерть Иисуса Христа, по мысли Несмелова, показали всем жившим тогда людям, в чем истинное предназначение человека. Воскресение Христа, одухотворение его плоти – это и есть конечная, высшая цель, которая доступна всякому, кто уверует в нее и в своем земном развитии достигает святости.

В. И. Несмелов придает огромное значение новозаветному откровению для усвоения смысла жизни каждым человеком. Христос – это не просто мудрый учитель, до него таких учителей было достаточно. Христос – «... идеал живой и животворящий, могущий притягательно действовать на человеческие души и перерождать их» (Там же. С. 77). Личность Христа осуществила истинный смысл жизни как приобщение к жизни вечной. Вера в новую жизнь и придает смысл человеческому существованию. Евангелие говорит человеку: жизнь дана тебе для того, чтобы приготовить себя к иному, вечному существованию. Твои жестокие страдания – тот путь, которым достигается Царство Небесное. Человек, усвоивший эту проповедь, осознает себя как пришельца на этой земле, ощущает временность своего земного существования. И тогда, действительно, все земные блага перестают быть целью человеческой жизни, теряют свою ценность для человека. Добродетель также теряет свою самооценку и перестает быть целью как таковой, превращается лишь в средство достижения небесного блаженства, а чувство удовольствия оказывается только следствием достижения цели. Так высший смысл человеческой жизни – достижение новой, неземной, вечной жизни – примиряет в человеке его стремление к удовольствию и к совершенству.

Но философ прекрасно понимает, что в своей реальной, действительной жизни человек постоянно встречает препятствия для

достижения идеальной цели своего существования. В самом человеке, в силу изначальной противоречивости его природы, сталкиваются два принципа – принцип блага и принцип смысла жизни, идеал и действительность. И в зависимости от того, какой принцип оказывается господствующим, жизнь человека складывается различным образом. В том случае, если человек все-таки стремится осуществить свое высшее предназначение, ему приходится вступать в тяжелую борьбу с той частью своего существа, которая стремится достичь простых земных благ, удовлетворить требования наличной жизни. И борьба эта должна вестись человеком до самой последней минуты его пребывания на земле. Таким образом, осознание и осуществление высшего смысла человеческого существования дается человеку нелегко, мучительно трудно, в борьбе с самим собой.

В связи с темой смысла жизни у Несмелова вновь встает вопрос о свободе человека. Осознание смысла жизни как достижения иного мира, совершенной, вечной жизни, делает человека по-настоящему свободным, потому что «...оно ставит человека выше наличного мира и тем самым оно освобождает его от подчинения мировому закону борьбы за наличную жизнь» (Там же. С. 90). Христианство освобождает человека от призрака счастья как достижения материального благополучия или удовольствия. Вместо этого он получает высшую свободу выразить в мире образ Божий, осуществить живую идею Божественного разума, воплотить христианский идеал подлинной человечности.

Понимание смысла своего существования как достижения Царства Божьего позволяет человеку осознать необходимость изменения своей эмпирической природы. Несмелов постоянно подчеркивает важность собственных усилий человека для раскрытия высшего смысла своего существования. А это возможно при условии веры в существование иного мира, веры в возможность его достижения через долгий и трудный процесс богоуподобления.

В. И. Несмелов оставляет за человеком право жить в соответствии с какими угодно целями, и даже без них. Но в этом случае он вряд ли достоин звания человека. Неосмысленная жизнь – это скорее жизнь животного, а не человека. «Человек должен жить не потому, что его мать на свет родила, а потому, что он имеет особое назначение в мире» (Там же. С. 91). Истинное назначение челове-

ка, полагает Несмелов, можно понять и осмыслить только на пути к христианству.

СОЧ.: Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1992; Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000.

ЛИТ.: Архимандрит Константин (Горинов). Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Вестник Белорусского экзархата. 1990. № 5; *Белгородский М. М.* Разгадавший тайну человека: О философском наследии В. И. Несмелова // Советская библиография. 1992. № 1.



НОВГОРОДЦЕВ **Павел Иванович**

Павел Иванович Новгородцев родился 28 февраля 1866 г. в г. Бахмут (ныне г. Артемовск Донецкой области) в купеческой семье. После окончания с золотой медалью Екатеринославской гимназии он поступил на физико-математический факультет Московского университета. Через месяц учебы перешел на юридический факультет, который успешно окончил со званием кандидата права и был оставлен на кафедре истории философии права для приготовления к профессорскому званию. Двухгодичная заграничная командировка в Берлин и Париж позволила ему подготовить, а затем и защитить в Московском университете в 1897 г. магистерскую диссертацию «Историческая школа юристов ее происхождение и судьбы. Опыт характеристики основ школ Савиньи в их последовательном развитии». Это был первый набросок его представлений о естественном праве.

Продолжением этой диссертации явилась докторская диссертация П. И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учении о праве и го-

сударстве. Два типических построения в области философии права», успешно защищенная в Петербургском университете в 1902 г.

Преподавательская карьера П. И. Новгородцева была успешной. В 1904 г. он становится профессором кафедры энциклопедии права Московского университета. Одновременно преподает во многих учебных заведениях, в том числе на Высших женских курсах в Москве.

Вместе с П. Б. Струве Новгородцев в 1902 г. выпускает знаменитый сборник «Проблемы идеализма», ставший своеобразной вехой в переходе русской философии от материализма и позитивизма к идеализму. В этом сборнике, кроме предисловия, он опубликовал статью «Нравственный идеализм в философии права», которую можно считать своеобразной апологией естественного права.

К этому времени П. И. Новгородцев определился со своими политическими взглядами. В 1904 г. он становится членом совета организации «Союз освобождения» и одним из членов-учредителей будущей кадетской партии. В 1906 г. Новгородцева кооптировали в состав ее Центрального комитета. В это же время его избирают депутатом I Государственной думы. Он был одним из тех, кто подписал знаменитое Выборгское воззвание «Народу от народных представителей», за что его на три месяца посадили в тюрьму, а затем он, уже по собственной воле, увольняется с должности профессора Московского университета. Местом его работы становится Московский коммерческий институт, где с 1906 г. его избирают директором.

Откликаясь на споры вокруг правосознания и его нигилистические оценки, П. И. Новгородцев в 1908 г. публикует известную книгу «Кризис современного правосознания», явившуюся одной из частей его большого исследования «Введение в философию права». Преподавательская и научная деятельность Новгородцева дала свои результаты: его учениками были известные ученые, правоведы, философы – И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, Г. В. Флоровский и др.

Как активный член ЦК кадетской партии и член Учредительного собрания, Октябрьскую революцию он не принял, став непримиримым противником большевиков.

В 1917 г. П. И. Новгородцев публикует свою главную книгу – «Об общественном идеале», в которой дает обстоятельный анализ

идеологии марксизма и социалистического идеала и приходит к выводу, что «историческое осуществление социалистических начал явится вместе с тем и полным крушением марксизма» (*Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 515*).

В октябре 1918 г. Новгородцев, спасаясь от репрессий, уезжает на юг, где занимается политической деятельностью в армии Деникина, а затем в Крыму несколько месяцев преподает в Симферопольском (Таврическом) университете. В 1920 г. он эвакуируется из Симферополя и в Праге создает Русский юридический факультет, становясь его деканом. В эмигрантский период он все больше внимания уделяет национальным традициям русской мысли. Своеобразным итогом эволюции его мировоззрения стала статья «Восстановление святынь».

П. И. Новгородцев скончался в Праге 23 апреля 1924 г. после непродолжительной болезни.

Творческая деятельность Новгородцева началась в эпоху господства позитивизма, пренебрежения к абсолютным ценностям. Его научные интересы изначально концентрировались на проблемах естественного права, которые позитивизм упразднил как самостоятельные проблемы, сводя существование правовых норм к историческим традициям или социальным связям. Новгородцев с позиций критического идеализма, возродившихся в Европе и России традиций кантианской философии показал, что историзм лишь мнимым образом упраздняет идею естественного права и что он не в состоянии решать проблемы природы нравственности, рассматривая ее с исторической и генетической точек зрения. Естественное право философ истолковывал не в контексте исторической эволюции, а в качестве вечно неотъемлемого права человеческой личности, имеющего нравственную природу и характер абсолютной ценности. В природе есть нечто, утверждает он, что «существует не со вчерашнего дня. Это – не туманная социальная динамика, относительно которой еще неизвестно, есть ли она или нет; это – вечные основы морального сознания, и прежде всего принцип личности и ее безусловного значения, принципы равенства и свободы, справедливости и любви» (*Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 306*).

Рассуждения о естественном праве привели философа к вопросу о самостоятельности этического начала. Он провозглашал

абсолютность нравственного сознания, неперменным принципом которого является невозможность объяснить с точки зрения исторической и социологической причинности необходимость идеи долга и требование возвыситься над несовершенной реальностью, критически оценить повседневность. Нравственное сознание, подчеркивал П. И. Новгородцев, не строит идеального мира. Оно выступает за то, что жизнь определяется вдохновением Добра, и если этого нет, она подлежит осуждению.

П. И. Новгородцев доказывал в своих работах, что именно нравственное сознание является исходным основным фактом, источником происхождения всех остальных понятий. Понятие свободы также представляет собой не основу нравственности, а ее следствие.

Поэтому вопрос о естественном праве представлял для мыслителя лишь «частный отдел моральной философии». Он подчеркивал, что из самой идеи личности вытекают «вечные определения равенства и свободы, которые по существу своему имеют отрицательный и критический характер, но и в этом критическом значении своем представляют творческие начала общественной жизни» (Там же. С. 837).

Конкретное определение свободы и равенства как свободы от чего-либо и равенства в чем-либо есть вопрос данной исторической эпохи, данного состояния общества. Конкретное значение они получают в зависимости от данных условий общественной жизни, но их нравственное значение лежит выше преходящих течений общественной жизни и вытекает из безусловного признания личности.

Это утверждение, однако, не означает, что экономическая сторона обеспечения равенства и свобод граждан, материальные условия их реализации Новгородцевым не принимались во внимание. Как один из лидеров «нового либерализма» он полагал, что со стороны государства и общества требуется поддержка тех, кто нуждается в этом, чтобы достичь действительного равенства с другими и личной свободы. Без материальной помощи свобода для некоторых останется свободой на словах, благом, закрепленным лишь формально, а не фактически.

Новгородцев увидел и показал огромное значение расширения понимания права за рамки формально-юридических норм.

Его небольшая статья «Право на достойное человеческое существование», опубликованная в еженедельнике П. Б. Струве «Полярная звезда», стала важнейшей инициативой в разработке этой идеи правовой наукой и политическими теориями. Формальное право свободы, провозглашаемое либерализмом, должно быть, по мысли Новгородцева, дополнено правом на обеспечение достойного существования. «Задача и сущность права состоит действительно в охране личной свободы, но для осуществления этой цели необходима и забота о материальных условиях свободы: без этого свобода некоторых может стать пустым звуком, недостижимым благом, закрепленным за ними юридически и отнятым фактически. Таким образом, именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее осуществления; во имя достоинства личности оно должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование» (*Новгородцев П. И. Право на достойное человеческое существование // Российская философия собственности XVII – XX в. в. СПб., 1993. С. 186–187*).

Эту идею, впервые высказанную Вл. Соловьевым, Новгородцев сформулировал как правовую норму и посвятил ей целый ряд работ. Особенно тщательно он проанализировал суть основных политических доктрин, обозначивших ход самоопределения правосознания, и пришел к выводу, что во многих из них утверждается неизменность права как такового, бессилие внешних политических форм и учреждений в желании осуществить моральную жизнь новых насильственных рамок права без юридических гарантий. Это состояние Новгородцев обозначил как кризис правосознания, покоящегося на вере в абсолютность реализации правового государства. Крушение этой веры он назвал «крушением идеи земного рая». В результате человечество не только возвращалось к пониманию рая «неземного», но и освобождалось от утопической веры в возможность идеального сочетания свободы и равенства в рамках государства. Конфликт либерализма и демократии, отстаивающих эти два противоположных начала, является ярким симптомом переживаемого кризиса. Новгородцев показал, как в течение XIX в. разоблачается вера во всемогущество народовластия и народного суверенитета, заявленная Руссо

и Монтескье, и открывается неспособность народного представительства, референдума, общественного мнения реализовать в действительности единство свободы и равенства. А наряду с разоблачением веры в возможность совершенной и безошибочно действующей государственной организации Новгородцев изображает упадок классического либерализма, исходящего из теории индивидуализма. Роль государства в общественной жизни возрастает пропорционально развенчанию его земного величия. Либеральный индивидуализм с его требованием невмешательства государства в частную жизнь терпит практическое поражение, как и эгалитарная демократия, возлагающая свои надежды на правильную организацию государства.

Новгородцев связывает кризис правосознания с духом возрождения естественного права, ибо положительным результатом кризиса является новое понимание общественного идеала как бесконечной задачи, имеющей смысл морального требования и предполагающей бесконечное приближение к нему. Гармония свободы и равенства, представляемая лишь идеально, оказывается императивом нравственного действия, а не планом государственного устройства. Этот вывод о необходимости применения к области философии права трансцендентального учения о бесконечной задаче составляет важнейший результат исследований Новгородцева. «Общим выходом их этого кризиса я признал неизбежную замену конечного совершенства началом бесконечного совершенствования». Это преодоление веры в возможность построения рая на земле нисколько, однако, не отменяет реальной ценности права и государства. Наоборот, освобождение от утопии совершенствования жизни только через ее внешние формы приводит к подлинному историческому «оправданию права», ибо показывает его высшее призвание и укорененность в глубинах духовной жизни.

СОЧ.: Об общественном идеале. М., 1991; Введение в философию права: Кризис современного правосознания. М., 1996; Сочинения. М., 1995.

ЛИТ.: Жуков В. Н. Философия права П. И. Новгородцева. М., 2004.



НОВИКОВ **Николай Иванович**

Николай Иванович Новиков родился 27 апреля 1744 г. в селе Авдотьино Коломенского уезда Московской губернии в семье отставного статс-советника. Еще ребенком его записали в Измайловский полк. В 1756 г. Новиков поступил в университетскую гимназию, из которой через четыре года был отчислен за «нехождение в классы» по болезни.

В 1762 г. началась военная служба Новикова. Она проходила в Петербурге, где он выполнял роль протоколиста в Комиссии по составлению нового уложения. Когда Комиссия прекратила работу, Новиков в 1768 г. перевелся из гвардии в армию в чине поручика, а в следующем году вышел в отставку. С этого времени начинается его журналистская и издательская деятельность.

В 1769–1770 гг. Новиков издавал журнал «Трутень», противопоставив его екатерининской «Всякой всячине». В предисловии к первому номеру журнала он, отвечая на вопрос «К чему ж потребен я в обществе?», ссылается на слова А. П. Сумарокова «без пользы в свете жить – тягчить лишь только землю» и отвечает: «Сие взяв в рассуждение, долго помышлял, чем бы я мог оказать хотя бы услугу моему отечеству», и поставил целью заняться журналистикой, печатая произведения «особливо сатирические, критические и прочие ко исправлению нравов служащие, ибо таковые сочинения направлением нравов приносят великую пользу» (Сатирические журналы Н. И. Новикова. М.; Л., 1951. С. 46–47). В заметках и статьях этого новиковского журнала обсуждались злободневные вопросы российской действительности, в том числе система крепостного права. Эпиграфом публикаций журнала были слова

того же Сумарокова: «Они работают, а вы их труд ядите». Другие журналы Новикова – «Пустомеля» (1770) и особенно «Живописец» (1772–1773) – продолжили критическое направление новиковских публикаций. К примеру, в «Живописце» появилась серия статей (четыре «Письма уездного дворянина его сыну», «Отрывок путешествия в *** И*** Т***», который приписывают А. Н. Радищеву, «Следствие худого воспитания» и др.), рассказывающих о бесчеловечном отношении помещиков к крепостным крестьянам. В журнале «Кошелек» (1774) Новиков направил острие критики против галломании, живописуя достоинства национальной культурной традиции. Кроме этих журналов Новиков издавал «Московское ежемесячное издание» (1781), «Прибавление к “Московским ведомостям”» (1783–1784) и др.

Продолжением столь значительной литературно-издательской деятельности была публикация в Петербурге в 1772 г. новиковского «Опыта исторического словаря о российских писателях», в котором он поместил интеллектуальные биографии 315 российских литераторов с X по XVIII вв., рассказав о творчестве Прокоповича и Ломоносова, Кантемира и Фонвизина, профессоров Московского университета Аничкова и Десницкого. Свой замысел он объяснил тем, что европейские страны стараются сохранить память «прославивших их мужей», а в России таких книг нет и поэтому в безвестности могут погибнуть имена «многих наших писателей». Как пишет составитель словаря, «не тщеславие получить название сочинителя, но желание оказать услугу моему отечеству к сочинению сея книги меня побудило» (Новиков Н. И. Опыт исторического словаря о российских писателях. СПб., 1772. С. 11). «Словарь» отличает внесловный, демократический подход к его составлению, поскольку большая часть представленных в нем имен – это не высокопоставленные дворяне (Екатерину II в свой «Словарь» Новиков не включил), а разночинцы, духовенство, мелкопоместные помещики.

Еще более значительным было издание Новиковым «Древней российской вивлиофики» (1773–1775), которая позже в 1788–1791 гг. была со значительными дополнениями переиздана. Новиков-патриот в «Предисловии» к ее первому выпуску писал: «Не все у нас еще, слава Богу, заражены Франциею: но есть много

и таких, которые с великим любопытством читать будут описания некоторых обрядов, в сожитии предков наших употреблявшихся; с неменьшим удовольствием увидят некое начертание нравов их и обычаев их, и с восхищением познают великость духа их, украшенного простотою» (Там же. С. 2).

В 1775 г. Новиков вступил в лопухинскую ложу «Астрея», но при этом поставил условие, «чтобы не делать никакой присяги и обязательства, чтобы мне открыть три первые градуса наперед, и ежели я найду что противное совести, то чтобы меня не считать в числе масонов» (*Логинов М.* Новиков и московские мартинисты. СПб., 2000. С. 480). Когда в том же году была организована по рейхелевской системе ложа «Латона», Новиков переходит в нее, становится «мастером стула», а позже руководителем ложи. Переехав в 1769 г. в Москву, он вместе с И. Г. Шварцем и Н. Н. Трубецким создает «тайную сциентифическую» ложу «Гармония». После образования Русской (восьмой) провинции масонства создается управление ею, в котором Новиков занимает ряд высших должностей. Под именем Коловиона он становится одним из немногих русских масонов, имеющих высшие степени посвящения. «В масонстве Новиков увидел возможности филантропической работы, в печати и книгоиздательстве – способ воспитания совершенного человека. В этих целях для Новикова были равно привлекательны и оккультные (медицина, гомункулус, философский камень и т. п.) аспекты масонства, и абсолютно современные практические дела в рамках масонских лож. Для Новикова масонство, в том числе мистическое розенкрейцерство, не исчерпывалось ни обрядностью, ни сферой этических или религиозно-философских исканий. Новиков рассматривал систему закрытых масонских лож как внеправительственную организацию, которая вырабатывает представление о правильных взаимоотношениях людей в обществе, в корне отличных от представлений просветительского рационализма» (*Степанов В. П.* Новиков Николай Иванович // *Словарь русских писателей XVIII века.* СПб., 1999. Вып. 2. С. 372).

В 1779 г. Новиков приступает к изданию пользующегося популярностью масонского журнала «Утренний свет», на доходы с которого открывает два начальных училища. В этом же году на деньгах П. А. Демидова он открывает учительскую семинарию.

Образовательные замыслы Новикова имели среди масонов и профессоров Московского университета последователей, что в конечном итоге привело к организации в 1782 г. Дружеского ученого общества, открытого при Московском университете. Членами общества, пользовавшегося покровительством московского главнокомандующего графа З. Г. Чернышева, были самые известные масоны: Гамалея, Шварц, Лопухин, А. М. Кутузов, князя Трубецкие и Гагарины.

В 1784 г. Новиков утверждает Типографическую компанию, в которую преобразуется Дружеское ученое общество. За время своего существования компания, имея в своем распоряжении несколько типографий, издала 891 наименование книг, в том числе сочинения Вольтера, Локка, Лессинга, Паскаля, Прокоповича, Кантемира, известных мистиков и масонов Беме, Сен-Мартена, Арндта и др. По словам В. О. Ключевского, «издательская и книгопродавческая деятельность Новикова в Москве вносила в русское общество новые знания, вкусы, впечатления... и сквозь вызванную ею усиленную работу переводчиков, сочинителей, типографий, книжных лавок, книг, журналов и возбужденных ими толков стало пробиваться то, с чем еще незнакомо было русское просвещенное общество: это – общественное мнение» (Ключевский В. О. Воспоминание о Н. И. Новикове и его времени // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1990. С. 388).

Столь активная издательская и просветительская деятельность Новикова вызвала гнев Екатерины II. Поскольку в ее представлении Новиков был «умный и опасный человек», она несколькими своими распоряжениями разорила его, отняв типографию, закрыв книжные лавки, уничтожив сотни книг, часть которых имела масонское содержание, а самого приказала арестовать. После допросов, на которых надуманные обвинения Новиков отвергал, Екатерина лично определила, что он повинен в шести пунктах обвинения и поэтому заслуживает смертной казни. Ее она из «человеколюбия» своим указом от 1 августа 1792 г. заменила заточением в Шлиссельбургской крепости, из которой Новиков после смерти Екатерины II указом Павла I от 7 ноября 1796 г. был освобожден. Остаток жизни он провел в родовом имении Авдотьино, где скончался 31 июля 1818 г.

Свои труды Новиков ориентировал на «познание природы человека и удовлетворение духовных запросов, искания пути к примирению тела и души». В «Предисловии» к первому номеру журнала «Утренний свет» он пишет: «Великим споспешествованием служить вам будет незнание многих, что до самих себя касается. Большая часть, странствуя мыслями по беспредельной обширности мира, ищут познания всех возможных, всех существующих вещей, а в своем собственном малом мире пребывают не известны и чужды. Многие науку *познания самих себя* не почитают за нужную и требующую великого прилежания: но яко не приносящую довольной пользы, считают за домашнее ремесло и легчайшее к изучению. Другие отчасти думают, что сей, как лучшей науке, тогда обучаться должно, когда уже все в их понятие вмещено будет. ... Наконец, другие, коих числом более всех, меняют нужные вещи на бесполезные; теряют прямой путь, почитая малость за нечто важное; и для того никогда сами до себя не достигают». Познание самого себя способствовать будет, «если вы некоторых, переменчивостию бабочкам подобных, со кротостию поставите перед зеркалом истины и покажете в оном путь, по коему могут они с поверхности тела низходить во внутренность сердец их» (Новиков Н. И. Избранные сочинения. М.; Л., 1954. С. 384).

По мнению Новикова, «всех познаний и наук предмет есть тройкий: мы сами, природа, или натура, и творец всяческих. Ежели ученый не соединит оных трех предметов воедино и все свои познания не устремит к совершенному разрешению оной загадки: на какой конец родится, живет и умирает, и ежели он при всей учености своей злое имеет сердце, то достоин сожаления и со всем своим знанием есть сущий невежда, вредный самому себе, ближнему и целому обществу» (Там же. С. 408). «Познание самого себя» позволяет человеку обратить внимание на свои недостатки, дает возможность их исправления в духе христианских идеалов. В своих журналах Новиков предлагает свою систему нравственного воспитания. Оно должно состоять из трех частей: физического, «касающегося до одного тела», нравственного, «имеющего предметом образование сердца» и разумного, «занимающегося просвещением или образованием разума». В статье «О воспитании и наставлении детей» Новиков пишет: «Единое воспитание есть

подлинный творец добрых нравов; чрез него вкус добродетели, привычка к порядку, чувствование изрядного, чрез него отечественный дух, благородная (на истине и звании основанная) народная гордость, презрение слабости и всего прикрашенного и мало-важного, любовь к простоте и к натуре со всеми другими человекодружественными, общественными и гражданскими добродетелями должны овладеть сердцами граждан... Все прочее делается удобным, когда воспитание достигнет возможной степени своего совершенства; законы успевают тогда сами собою; религия, в величестве своем исполнена простоты, пребывает тем, чем вечно бы ей быть надлежало, то есть душою всякой добродетели и твердым успокоительным предметом духа; науки делаются неисчерпаемыми источниками действительных выгод для государства; искусства украшают жизнь, дают благородство чувству, становятся ободрительными средствами добродетели; всякий отдел граждан пребывает верен своему определению; и всеобщее трудолюбие, подкрепляемое умеренностию и добрым домостроительством, доставляет и самому многочисленному народу безопасность от недостатка и довольствия своим состоянием» (Там же. С. 418).

Важнейшим элементом нравственного воспитания является воспитание сердца: «Никакой человек не может быть ни довольным и счастливым, ни добрым гражданином, если сердце его волнуется беспорядочными пожеланиями, доводящими его либо до пороков, либо до дурачеств; если благополучие ближнего возбуждает в нем зависть, или корыстолюбие заставляет его домогаться чужого мнения, или сладострастие обессиливает его тело, или честолюбие и ненависть лишают его душевного покоя, без которого не можно никакого иметь удовольствия, или, наконец, если сердце его столь скудно чувствованиями религии, что помышление о смерти ввергает его в уныние без всякой надежды; а все сие зависит от образования сердца в юношестве. Из сего следует вторая главная часть воспитания, имеющая предметом образование сердца и называемая учеными нравственным воспитанием» (Там же. С. 423). Наконец, воспитание должно иметь практическую направленность, поскольку «мало отвлеченно высказывать известные моральные положения, нужно их внедрить в общество путем систематического воспитания его нравов, его вкусов, его умствен-

ных запросов» (См.: *Боголюбов В. А.* Н. И. Новиков и его время. М., 1916. С. 257).

СОЧ.: Избранные сочинения. М., 1951; Избранные педагогические сочинения. М., 1959.

ЛИТ.: *Макогоненко Г. П.* Николай Новиков и русское просвещение XVIII века. М.; Л., 1952; *Западов А. В.* Новиков. М., 1968.



ОГАРЕВ Николай Платонович

Николай Платонович Огарев родился 24 ноября 1813 г. в Петербурге в семье крупного помещика, принадлежащего к старинному дворянскому роду. Раннее детство он провел в родовом поместье Старое Акшино Пензенской губернии. В 1820 г. семья переезжает в Москву, где Огарев получил хорошее домашнее воспитание. В эти годы он увлекся произведениями Шиллера и в нем «зазвучала струна философско-гражданского поэтического настроения».

С февраля 1826 г. начинается дружба Огарева и Герцена. К увлечению Шиллером добавляется интерес к Руссо и декабристам. «Эти три влияния разом произвели то, что первый шаг наш в области мышления, – вспоминал Огарев, – был не исканием абстракта, не начинанием с абсолюта, а был столкновением с действительным обществом и пробудил жажду анализа и критики» (*Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения: В 2 т. М., 1956. Т. 2. С. 23).

В 1829 г. они поступают в Московский университет; Огарев – вольнослушателем на физико-математическое отделение. По-

сещал он и нравственно-политическое (юридическое) отделение, куда перешел в 1832 г. В эти годы друзья и создали свой студенческий кружок. В 1831 г. в «Телескопе» Огарев опубликовал свою первую печатную работу-перевод фрагмента из «Философии истории» Ф. Шлегеля. Он с детства писал стихи, утверждая, что «поэзия возвысила меня до великих истин. Она – моя философия, моя политика» (Там же. С. 264).

За сбор денег в пользу арестованных членов кружка над ним в 1833 г. учредили полицейский надзор, а в 1834 г. за пение «паксвилльных» песен арестовали и продержали в одиночном заключении 9 месяцев, после чего сослали к отцу в Пензенскую губернию. В ссылке начались религиозные искания Огарева, суть которых он изложил в трактате «Profession de foi». В 1838 г. для лечения он поехал на Кавказ, где в Пятигорске познакомился с некоторыми декабристами. Начавшаяся дружба с А. И. Одоевским усилила его увлечение религией. После смерти отца Огарев получил значительное состояние: в трех губерниях Центральной России ему принадлежало свыше 4 тысяч крепостных крестьян и более 15 тысяч десятин угодий. В одном из своих поместий, в селе Верхний Беломут, он сразу же освободил крестьян от крепостной зависимости.

В 1839 г. Огареву разрешили жить в Москве, где он с возвратившимся из ссылки Герценом создал новый кружок, участники которого (П. Н. Кудрявцев, П. Г. Редкин, Д. Л. Крюков и др.) приступили к обсуждению философских и политических проблем. В мае 1841 г. Огарев совершил первую заграничную поездку, а в следующем году он на 4 года уехал вновь, чтобы слушать лекции в европейских университетах. Знакомство с трудами Фейербаха и Конта, занятия естественными науками позволили ему утвердиться в материалистических взглядах.

Вернувшись в 1846 г. на родину, Огарев занялся хозяйственной деятельностью, построив в своих имениях суконную и писчебумажную фабрики, сахарный и винокуренный заводы, планируя промышленную разработку лесных угодий. Одновременно он открыл несколько больниц и школ. Однако вскоре засуха, холера и несовместимость начинаний Огарева с российскими порядками разорили его, а доносы в полицию о его «вольномудстве» и создании «коммунистической секты» привели к аресту и заключению под стражу.

Когда Огареву выдали заграничный паспорт, он в марте 1856 г. выехал из России, как оказалось, навсегда. Он поселился в Лондоне и занялся деятельностью профессионального революционера: вместе с Герценом издавал «Полярную звезду», «Колокол», в которых публиковал публицистические статьи, прокламации, стихи. Огарев активно участвовал в создании тайного общества «Земля и воля». В 1859 г. царские власти предложили Огареву вернуться в Россию, а когда он отказался, осудили его заочно как государственного преступника, приговорив к вечному изгнанию и лишению всех прав.

После отмены крепостного права Огарев напечатал ряд статей, главная мысль которых заключалась в словах «народ царем обманут». В 1856 г. Огарев и Герцен переехали в Женеву, где продолжили свою пропагандистскую деятельность. А когда швейцарские власти решили выслать Огарева из страны, он в 1873 г. вернулся в Англию. Там он познакомился с П. Л. Лавровым и начал сотрудничать в его газете «Вперед!».

31 мая 1877 г. в Гринвиче близ Лондона Огарев скончался. В 1966 г. его прах по завещанию был перевезен в Россию и захоронен на Новодевичьем кладбище в Москве.

Эволюция философских взглядов Огарева имела несколько этапов: от увлечения идеями «нового христианства» Сен-Симона, а затем мистическими сочинениями Фомы Кемпийского и Сен-Мартена он переходит к изучению гегелевских работ. Хотя он и считал Гегеля своим учителем, корифеем немецкой философии, однако замечал и его недостатки: «Школа Гегеля заключила мир в логическую форму. Жизнь абстрактной идеи она назвала жизнью. В этом и была ошибка» (Там же. С. 328). Или в другом месте: «Логика все же абстрактное, а не живое дело. Да кто же дал право вынуть мысль из мира, поставить особо и потом строить прикладную логику, т. е. натурфилософию и философию истории» (Там же. С. 348–349). В Германии Огарев прочитал «Сущность христианства», которая «на многое открывает глаза». Однако и Фейербах не удовлетворяет его. В письме к Герцену он пишет: «Для себя я думаю в продолжение зимы написать еще вещь – разбор Фейербаха. Я с ним не сближаюсь. До сих пор мне кажется, что его человек не носит в себе своего процесса и результат является *ex machina*» (цит. по: История философии в СССР: В 5 т. М., 1968. Т. 2.

С. 393). Знакомство с «Курсом позитивной философии» О. Конта сначала привлекло Огарева, но вскоре разочаровало: «Лекции его в прошлом году произвели великое впечатление, но мне кажется, что я едва ли сдружусь с этим; предчувствую натянутую теорию, не искание истины, а изысканность, гонящуюся за системой» (Огарев Н. П. Избранные соц.-полит. и филос. произв. Т. 2. С. 377). Многие Огареву дало изучение естественных наук, их философских оснований. Он считал, что они «неизбежное звено в знании, которого цель – мир человеческий» (Там же. С. 375). В результате к середине 60-х гг. у него сложились четкие реалистические представления о мире, человеке, познании.

Определяя предмет философии, Огарев исходит из того, что «философские вопросы составляют естественную потребность человеческого разума», а потребность эта может удовлетвориться лишь в том случае, когда положительная наука «из существующих фактов выводит общий закон их существования, который и есть уяснение, решение философского вопроса» (Там же. Т. 1. С. 696–697). Такое понимание предмета философии снимает крайности эмпиризма и рационализма. Противоположный им «философский реализм» исходит из «опыта и расчета», что, собственно, и позволяет научно решить основные онтологические и гносеологические проблемы.

В основе мира как его реальное единство лежит материя, «вещество». «Разоблачая природу, т. е. восходя от многообразия к единству, мы, наконец, натываемся на одну всеобщность, свойственную всему существу: вещество» (Там же. Т. 2. С. 40).

Природа, вещество объективны и вечны. «Вечный phenomenon, вечное движение, вечно кажущееся (здесь в смысле «являющееся». – Б.Е.) – вот что природа» (Там же. С. 44). Атрибутами материи являются не только движение, но и время, пространство. «Самый общий призрак видимого мира, – пишет мыслитель, – это его существование в пространстве» (Там же. С. 155).

Как философ-материалист он считал, что основу умственной деятельности человека составляют физиологические процессы, происходящие в его организме; материальным носителем психических процессов является головной мозг, нервная система (Там же. С. 154). А сам процесс возникновения сознания, мышления венчает длительный путь исторического развития природы.

В гносеологии Огарев заявил себя принципиальным сторонником познаваемости мира. Познание является отражением внешнего мира в мозгу человека. Он пишет: «Нервная система устроена так, что чувствительные нервы получают впечатление извне и на него реагируют, что и вызывает чувство... Человек создан для того, чтобы воспринимать все впечатления мира, сочетать их в своей мысли и из этого сочетания создавать волю, так чтобы она могла в жизни развиться и образовать жизнь, вполне гармоничную» (Там же. С. 421).

Человеческое познание относительно в силу исторической ограниченности возможностей человека. В письме к Грановскому от 14 февраля 1847 г. Огарев пишет: «Истинно может быть многое, но истины абсолютной быть не может; абсолютная истина была бы принцип в его полнейшем развитии, а где же эта апогея развития? А если это грань принципа, то вместе со своей апогеей принцип доходит до конца, до своей смерти, что всегда и бывает с истинами относительными. Из этого не трудно заключить, что абсолютная истина есть сама себе противоречие и ergo существовать не может» (Там же. С. 398). В этом же письме он высказывает еще одну мысль, весьма характерную для его гносеологии и мировоззрения в целом. Огарев заявляет о неразрывном единстве теории и практики: «Разумеется, практика – язык теории, но ведь он ее-то и выражает» (Там же. С. 399). Теория, не подкрепленная практикой, знанием законов объективного мира, представляется русскому мыслителю схоластицизмом, далеким от подлинных запросов жизни. «Для достоверности теории нужно ее совершенное совпадение с фактами» (Там же. Т. 1. С. 316). Только в этом случае теория может служить инструментом познания мира и практической деятельности человека.

Огарев был твердо уверен в закономерном, поступательном характере развития общества. Он пишет: «Народы и правительство хватаются за перемены в положении вещей, когда в этих переменах приходит нужда, когда после долгого сцепления причин и следствий какое-нибудь положение становится невыносимым и государство поставлено в необходимость или изменить его, или погибнуть. В такие времена правительства или падают, или становятся реформаторами, – сознательно или вопреки своей воле, – все равно: необходимость сильнее всякой воли... Да, нужда приводит

к переменам. Нить этой роковой необходимости можно проследить ясно и отчетливо» (Там же. С. 115).

Сложность общественных явлений неоднократно подчеркивалась Огаревым: «В исторической жизни, как и во всякой органической жизни, формы вырабатываются не по рецепту, а по необходимому сцеплению страшно сложных элементов, движущихся от причин к следствиям, – со всеми данными случайностей, личностей, уклонений, зигзагов» (Там же. С. 319). Социология или «наука общественного устройства» является «наукою самую сложною», поскольку изучает более сложную, чем природные явления, организацию и устанавливает влияние различных, порой противоречивых факторов на ее развитие.

Как философ-материалист, сторонник антропологического принципа Огарев утверждал единство человеческого общества и природы, а на этой основе и единство наук. «Наука существует только одна, и совершенно не догматическая, т. е. история, история природы и отдел ее – история человечества» (Там же. С. 409). Однако законы природы и общества не тождественны, поскольку в обществе действуют люди, обладающие сознанием.

Антропологический принцип оказал сильное влияние на социологическую теорию Огарева. Он заявил: «Пока мы не раскусим антропологии, мы – слепы в социальном мире» (Там же. Т. 2. С. 362). Русский мыслитель исходит из потребностей людей в удовлетворении своих нужд. Такой подход оказался плодотворным, поскольку вел с необходимостью к анализу материальной жизни общества. «Наука общественного устройства (социология) все больше и больше сознает необходимость принять за свое существенное средоточие экономические (хозяйственные) отношения общества. Их действительное изучение равно приводит и к оценке исторического развития, и к раскрытию ложных сочетаний современного общественного устройства, и к построению новых общественных сочетаний с преобразованием или исключением прежних» (Там же. Т. 2. С. 195–196).

Действительное изучение экономических отношений, принятое Н. П. Огаревым, показало, что «история совершилась посредством насилия владения над трудом; труд сделался элементом, подвластным владению...» (Там же. Т. 1. С. 693–694). Начало этому положило возникновение частной собственности и институтов,

ее охраняющих. Их возникновение Огарев связывает с неравным распределением земельных богатств в далеком прошлом.

Каковы реальные пути социального переустройства общества, которые привели бы народные массы к благоденствию и подлинной свободе? Таким обязательным условием является установление общественной собственности. «Для того, чтобы каждый человек мог пользоваться вещью по мере своего труда, — указывал Огарев, — частная собственность должна перейти, ликвидироваться в собственность общественную, которая одна способна дать пользование каждому» (Там же. С. 736).

Для России эта проблема связана с ликвидацией помещичьесловных привилегий на владение землей. Признавая, что «формы социализма могут быть разнообразны», Огарев объявил себя сторонником «русского» общинного социализма, связывающего социальные проблемы в России с общинным владением землей.

Борьбу за социализм русский мыслитель понимает как борьбу революционную. А для победы революции, для построения социализма необходима огромная организационная и пропагандистская работа по сплочению и просвещению масс. Необходимость эта вытекает из верно понятой роли народных масс в историческом развитии.

Анализ же состояния общественных сил показывает, что народ невежественен, «привык думать, что он рожден рабом и что на это воля господня». По мнению русского мыслителя, только «наука выведет из незнания» народные массы. Но не всякая наука, а лишь наука «положительная», основанная на материалистическом понимании природы; на диалектике. «Социальный вопрос, без философского реализма, далеко не будет иметь своего значения», — пишет Огарев. И уточняет: «Без всякого сомнения социализм связан с наукой действительного опыта и расчета» (Там же. С. 730–731).

СОЧ.: Избранные социально-политические и философские произведения: в 2 т. М., 1952–1956; Избранное. М., 1984; О литературе и искусстве. М., 1988.

ЛИТ.: Рудницкая Е. Н. Огарев в русском революционном движении. М., 1969; Тараканов Н. Г. Н. П. Огарев: Эволюция философских взглядов. М., 1974; Дудко И. Г. Политические и правовые воззрения Н. П. Огарева. Саранск, 1995.



ОДОЕВСКИЙ **Владимир Федорович**

Владимир Федорович Одоевский родился в Москве 30 июля 1803 г. Его отец, Ф. С. Одоевский, был представителем старинного дворянского рода рюриковичей. Пяти лет Одоевский лишился отца и находился под опекой ближайших родственников по отцовской линии. Из родных он больше всего дружил с Александром Одоевским – будущим декабристом. В 1816 г. Одоевский поступает в Московский университетский благородный пансион. Его учителями были профессора Московского университета Дм. Велланский, М. Г. Павлов, И. И. Давыдов. Именно они привили молодому князю Одоевскому любовь к философии, прежде всего немецкой. Еще в пансионе он увлекся изучением санскритского языка, алхимии, научился великолепно играть на фортепьяно и сочинять музыку. 22 марта 1822 г. Одоевский на выпускном акте пансиона произнес «Речь о том, что все знания и науки тогда только доставляют нам истинную пользу, когда они соединены с чистой нравственностью и благочестием». Его удостоили золотой медалью «с правом на чин X класса».

Свои первые работы Одоевский публикует в пансионском журнале «Каллиопа» и «Сыне отечества». Вместе с другими выпускниками пансиона он посещает кружок Раича, а затем создает свой, вошедший в историю русской мысли как «Общество любомудров». После осуждения декабристов Одоевский пытался облегчить участь А. Одоевского и В. Кюхельбекера. И они видели в нем единомышленника. Кюхельбекер незадолго до смерти писал Одоевскому: «Ты, напротив, наш: тебе и Грибоедов, и Пушкин, и я завещали все лучшее; ты перед потом-

ством и отечеством представитель нашего времени, нашего бескорыстного стремления к художественной красоте и к истине безусловной» (Отчет имп. Публичной библиотеки за 1893 год. СПб., 1896. С. 71).

После прекращения деятельности кружка и не найдя приложения своих сил в Москве Одоевский переезжает в Петербург и поступает на службу в Министерство внутренних дел. Его включают во Временный комитет по созданию нового цензурного устава на должность секретаря. Европейская образованность, колоссальное трудолюбие снискали ему уважение, и после создания нового устава в 1828 г. он получил сразу две оплачиваемых должности: в Цензурном комитете и Департаменте духовных дел иностранных исповеданий.

В Петербурге продолжается литературная и музыкальная деятельность Одоевского; он много печатается на страницах «Московского вестника», в том числе апологи, пересказывающие для русского читателя индийское «Пятикнижие», древнюю «Панчатантру», а в дельвиговских «Северных цветах» печатает новеллу «Последний квартет Бетговена». В его доме по субботам собирается интеллектуальная элита Петербурга. В разное время в его салоне побывали Пушкин, Лермонтов, Жуковский, Крылов, Тютчев, Тургенев, Толстой, Достоевский, здесь Белинский познакомился с Гоголем. Из композиторов у Одоевского часто бывали Глинка, Даргомыжский, Вильеговский, Серов, Лист.

Самые тесные, дружеские отношения у Одоевского были с Пушкиным. Уже во втором номере пушкинского «Современника» он помещает статью «О вражде к просвещению», позже – гневную статью «О нападении петербургских журналов на русского поэта Пушкина». Именно Одоевский написал после гибели поэта знаменитый некролог «Солнце нашей Поэзии закатилось», приведший власти в крайнее озлобление.

В 40–50-е гг. Одоевский ведет интенсивную издательскую просветительскую деятельность. Совместно с А. П. Заблоцким-Десятовским он в течение пяти лет выпускает журнал «Сельское чтение», рассчитанный на широкую крестьянскую аудиторию. По свидетельству Белинского, этот журнал составил «эпоху в истории едва начинающегося у нас образования низших клас-

сов» (*Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. IX. С. 301). Совместно с Краевским Одоевский издает «Отечественные записки», содействуя приезду в Петербург Белинского. В журнале он публикует свои художественные и философские произведения.

Летом 1842 г. Одоевский путешествует по Европе (Германия, Франция, Италия, Австрия, Швейцария). Главным его зарубежным интересом была встреча с Шеллингом. Он был одним из последних русских посетителей немецкого философа. Они долго разговаривали о философии, богословии, мистике. Еще до заграничной поездки Одоевский получает высокую должность во II отделении Канцелярии его императорского величества, ведавшем законодательной деятельностью, где ему поручают заниматься переизданием «Свода законов», а затем унификацией законов, действующих в Закавказье.

В 1846 г. Одоевского назначают помощником директора Публичной библиотеки и директором Румянцевского музея. В 1861 г. он получает звание сенатора и становится почетным членом Ученого комитета Министерства государственных имуществ. В эти годы он принимает участие в организации Русского музыкального общества, в открытии Петербургской и Московской консерваторий. Заслуги Одоевского были отмечены не только в России, но и за рубежом. Недавно в его архиве был обнаружен диплом почетного магистра философии, выданный Одоевскому Иенским университетом.

В 1844 г. Одоевский издает трехтомное собрание сочинений, в том числе самую известную свою книгу «Русские ночи» – своеобразный философский роман. В связи с переводом Румянцевского музея в Москву Одоевский возвращается в город своей юности, где становится первоприсутствующим московского Сената, занимаясь разработкой судебной реформы.

Скончался В. Ф. Одоевский скоропостижно от воспаления мозга 27 февраля 1869 г. Похоронен в некрополе Донского монастыря.

Философские взгляды Одоевского наиболее адекватно были выражены в известном романе «Русские ночи» (1844). Своеобразие этого первого по сути философского романа в России состоит в том, что в нем собраны воедино и охарактеризованы

все предыдущие философские представления о мире и человеке, о возможностях и особенностях познания, об искусстве, нравственности, психологии и т. д. Сам он об этом замысле писал так: «Юношеской самонадеянности представлялось доступным исследовать каждую философскую систему порознь (в виде философского словаря), выразить ее строгими, однажды навсегда принятыми, как в математике, формулами, – и потом все эти системы свести в огромную драму, где бы действующими лицами были все философы мира от элеатов до Шеллинга, или, лучше сказать, их учения, – предметом, или вернее, основным анекдотом, было бы ни более ни менее как *задача человеческой жизни*» (Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 191). О грандиозности этого замысла и его исполнителя говорит хотя бы то, что в романе упоминаются десятки философов, ученых, экономистов и мистиков и т. п. Под осуществленным стремлением Одоевского сблизить философию, поэзию, религию, политику явно просматривается идея создания своеобразного наукоучения, единой концепции жизни и человека.

Своеобразием отличается структура романа: четверо приятелей собираются каждую ночь, чтобы обсудить рассказы о необыкновенных («сумасшедших») людях, какие-то жизненные истории и наблюдения. При этом каждый из них выражает свое мировоззренческое отношение к обсуждаемым проблемам: Виктор – эмпирик, утилитарист; Вячеслав – в некотором роде обыватель и сибарит; Ростислав – философ-шеллингианец, ищущий во всем единства, инициатор споров; Фауст – тоже философ, противник единства, скептик, видящий в философских идеях друзей недостатки, он «и не идеалист, и не мистик», естественник, но не ограничивающийся эмпирией. Его решения никогда не окончательны и всегда предполагают дальнейший поиск. Исследователи справедливо считают, что Фауст – авторский двойник, им организуется напряжение диалога между друзьями, его высказывания сплетают воедино противоположные суждения, создавая в конечном итоге картину рождения мысли и драматических коллизий ее существования.

Именно Фауст выражает неудовлетворенность многоговековым итогом развития человеческой цивилизации и, соответ-

ственно, ее современным состоянием. Основная причина всех бед цивилизации в том, что наука абсолютизировала эмпирический опыт и абстракции теоретического мышления, заявив о своем всемогуществе и всепроникающей систематизации всех познанных явлений, состояний, процессов. Но при этом наука не принимает во внимание, что у каждого явления есть «противоположные объяснения», все еще не познана «внутренняя связь между веществами», а в результате законы природы далеки до их научного объяснения. В западной цивилизации, именно так понимающей науку и ее достижения, исчезло представление о поэтическом понимании жизни, а отдельный человек с его проблемами и стремлением к счастью для нее перестал существовать. Чтобы наглядно показать издержки такой цивилизации, Одоевский в «Русских ночах» публикует две антиутопии. Во-первых, это небольшой отрывок «Последнее самоубийство», замысел которого Фауст объясняет так: «Это сочинение есть не иное что, как развитие одной главы из Мальтуса, но развитие откровенное, не прикрытое хитростями диалектики, которые Мальтус употреблял как предохранительное орудие против человечества, им оскорбленного» (Там же. С. 53–54). На пяти страницах текста нарисована страшная картина жизни общества, в котором воплощенные идеи Мальтуса привели к тому, что в обществе «давно уже исчезло все, что прежде составляло счастье и гордость человека. Давно уже погас божественный огонь искусства» (Там же. С. 54).

«Пятая ночь» романа носит название «Город без имени». Это еще одна антиутопия Одоевского, в которой он образно показывает, что станет с обществом, если оно будет жить по теории пользы Бентама. В этом обществе абсолютного утилитаризма и чистогана семья будет разрушена, а все отношения будут иметь меркантильную основу.

Естественно, что с таким будущим человеческой цивилизации Одоевский-просветитель не мог согласиться. Еще до «Русских ночей» он задался вопросом: «Любопытно знать, как жизнь человечества будет в пространстве, какую форму получают торговля и браки, границы, домашняя жизнь, законодательство преследования и проч. и т. п. — словом, все общественное устрой-

ство?») (*Одоевский В. Ф.* Повести и рассказы. М., 1959. С. 444) и написал незавершенный роман-утопию «4338-й год». Он был задуман как третья часть трилогии о развитии русского общества (1-я часть о времени Петра I, 2-я часть – о 30-х гг. XIX в.), которое в 4338 г. станет обществом благоденствия, во главе его будет стоять правитель – «первый поэт», а кабинет министров возглавит «министр примирения». Общество в полной мере будет использовать достижения науки и техники, многие открытия которых Одоевский гениально предсказал. Поэтому-то вполне предсказуемы последние слова романа: «Девятнадцатый век принадлежит России».

Эпилог романа, где прозвучали эти слова, был написан до публикации «Философического письма» П. Я. Чаадаева и озвучивает противоположную точку зрения. В письме к Шевыреву от 17 ноября 1836 г. Одоевский написал: «... я написал эпилог... как будто нарочно совершенно противоположный статье Ч.; то, что он говорит об России, я говорю об Европе, и наоборот» (*Русский архив.* 1878. № 5. С. 57). О романе написано много откликов современников чаще положительных, но иногда и критических. Кюхельбекер, находясь в Сибири, написал: «Книга Одоевского “Русские ночи” – одна из умнейших книг на русском языке... Сколько поднимает вопросов! Конечно, ни один почти не разрешен, но спасибо и за то, что они подняты...» (*Кюхельбекер В. К.* Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 423).

Роман «Русские ночи» является своеобразным эпилогом философских исканий Одоевского-мыслителя.

СОЧ.: Русские ночи. Л., 1975; Сочинения: в 2 т. М., 1981; О литературе и искусстве. М., 1982.

ЛИТ.: *Сакулин П. Н.* История русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. Ч. 1–2; *Виргинский В. С.* В. Ф. Одоевский. 1804–1869. Естественнонаучные взгляды. М., 1975.



ПЕСТЕЛЬ **Павел Иванович**

Павел Иванович Пестель родился 24 июня 1793 г. в Москве в семье почт-директора, а впоследствии сенатора и сибирского губернатора Ивана Борисовича Пестеля. В 1803 г. он и два его брата были зачислены в Пажеский корпус, хотя и оставлены в родительском доме для прохождения наук. Вместе с братом Владимиром Павел четыре года учится в Дрездене, а затем после курса домашних лекций известного профессора К. Ф. Германа продолжает обучение в стенах Пажеского корпуса. Он был одним из лучших его учеников: помимо посещения лекций по политическим наукам все того же Германа Пестель занимается самообразованием, много читает и конспектирует, особенно французских просветителей (Монтескье, Руссо, Мабли) и английских философов и экономистов (Локка, Смита, Бентама).

По окончании обучения в 1811 г. первым учеником Пестелю было присвоено звание прапорщика и определена служба командиром стрелкового взвода лейб-гвардии Литовского полка. В марте 1812 г. он был принят в масонскую ложу «Соединенные друзья» и вскоре получил в ней звание мастера.

Вместе с полком Пестель принял участие в Отечественной войне 1812 г. и в Бородинском сражении был тяжело ранен. За храбрость командующий М. И. Кутузов наградил его шпагой. После выздоровления Пестель продолжает службу как адъютант начальника штаба Витгенштейна и принимает участие в ряде сражений компании 1814 г.

В 1816 г. П. И. Пестеля приняли в недавно созданное тайное общество «Союз спасения». По поручению членов общества он вместе с Долгоруковым и Трубецким написал его устав, который

и был принят. В ноябре 1818 г. Витгенштейна переводят на Украину командующим Второй армии, Пестель переезжает с ним в Тульчин. Там он начинает работать над «Запиской о государственном правлении» и создает Тульчинскую управу «Союза благоденствия». Его не устраивают лишь филантропические задачи Союза и на совещании с петербургскими его членами он настаивает на том, чтобы утвердить цель Союза – введение в России республики революционным путем.

В Тульчине Пестель пишет вначале первый вариант «Русской правды», а затем «Социально-политический трактат». Исходя из своих взглядов на цели и задачи тайного общества, он после роспуска «Союза благоденствия» создает в марте 1821 г. «Южное общество». На двух его съездах в 1822 и 1823 гг. Пестель обсуждает проект своей конституции, после чего пишет окончательный вариант «Русской правды».

В 1821 г. он получает чин полковника и его назначают командиром Вятского полка. Узнав о восстании в Санкт-Петербурге, Пестель намеревался поддержать его на юге, но не успел. Его арестовали 13 декабря 1825 г. Однако в конце декабря Черниговский полк под командованием С. Муравьева-Апостола вышел на помощь северянам, но 3 января 1826 г. был разгромлен частями, верными новому царю.

После следствия над декабристами пятерых руководителей тайных обществ – Пестеля, Рылеева, С. Муравьева-Апостола, Бестужева-Рюмина и Каховского – приговорили к смертной казни. В ночь на 13 июля 1826 г. приговор был приведен в исполнение.

Источниками изучения философских и социологических взглядов Пестеля является его «Русская правда» и показания на следствии, а работа «Практические начала политической экономии» представляет, как считают исследователи, переработанный им конспект лекций профессора Германа. Судя по косвенным источникам, воспоминаниям современников, интересу Пестеля к философской литературе, он тяготел к материализму. После встречи с Пестелем Пушкин 9 апреля 1821 г. записал в дневнике: «Утро провел с Пестелем, умный человек во всем смысле этого слова. “*Mon coeur est matérialiste, говорит он, mais ma raison s’y refuse*” (Сердцем я материалист, но мой разум этому противится).

Мы с ним имели разговор метафизический, политический, нравственный и проч. Он один из самых оригинальных умов, которых я знаю» (*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1962–1965. Т. 7. С. 17). В литературе имеется несколько противоположных толкований произнесенной по-французски этой самооценки Пестеля. Нам представляется более адекватной ее трактовка П. Ф. Никандровым, который писал: «Буквально все, близко знавшие Пестеля, в один голос свидетельствуют о его глубоком логическом уме. Это же подтверждает его деятельность в тайном обществе и те немногие документы, которые сохранились. Почему же тогда его разум “противился” материализму? Весьма возможно, что Пестель был предубежден против материализма, смешивая его с вульгарным материализмом. Это тем более вероятно, что как на Западе, так и в России такое предубеждение было сильно распространено... Материализм часто воспринимался как “обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность к деньгам и скупость, алчность” и т. д. Под влиянием этого предрассудка, например, Л. Фейербах в Германии и А. И. Герцен в России в 40-х гг. избегали называть себя материалистами и употребляли обычно понятие “реализм” для определения своей позиции. Все вышеприведенные соображения дают основание отнести Пестеля к материалистическому крылу декабристов» (*Никандров П. Ф.* Революционная идеология декабристов. Л., 1976. С. 91).

Самым известным политическим документом декабризма и всей русской общественной мысли первой половины XIX в. является «Русская правда» Пестеля, сделавшая ее автора выдающимся политическим мыслителем своего времени, «социалистом прежде чем появился социализм» (*Герцен А. И.* Собр. соч.: в 30 т. М., 1956. Т. 7. С. 200). Эта декабристская конституция многоаспектна. Весьма прогрессивной в ней представлена аграрная программа. Пестель считал, что земельные отношения должны учитывать два противоположных положения. Первое – земля есть общая собственность всех людей и отдельным лицам не должна принадлежать. Вторая – собственность издавна существует и земля как общественная собственность обеспечивает людей пропитанием. Поэтому всю землю необходимо разделить на две части – общественную и частную. Последняя должна состоять из государственных

земель и конфискованных у крупных помещиков и монастырей наделов и быть своеобразным земельным фондом, из которого выделяются земли крестьянским семьям, освобожденным от крепостной зависимости. Но эти земельные наделы крестьяне получают «не в полную собственность», а лишь во временное пользование. За их использование должно наблюдать «волостное общество», которое осуществляет распределение и перераспределение земель. Таким образом, общественная собственность на землю, принадлежащая волостному обществу, не зависит от помещиков и, отданная крестьянам-замлепользователям, обеспечивает их пропитание, гарантируя им определенные свободы. Так понимаемое наделение крестьян землей, то есть освобождение их с землей, «принадлежит Пестелю одному. Эти слова одному ему принадлежит» (*Поджю А. В. Записки декабриста. М.; Л., 1930. С. 56*).

Вторая – частная – часть земли, по его замыслу, предназначалась для обеспечения изобилия. Она передавалась за выкуп, но эта, теперь уже частная собственность на землю, не должна кого-либо лишать «необходимого для житья». Последствия аграрных преобразований должны привести к тому, что «каждый россиянин будет совершенно в необходимом обеспечен и уверен, что в своей волости всегда клочок земли найти может, который ему пропитание доставит и в коем он пропитание сие получать будет не от милосердия ближних и не оставаясь в их зависимости, но от трудов, коих приложит для обрабатывания земли, ему самому принадлежащей яко члену волостного общества наравне с прочими гражданами» (*Избр. социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 138*).

Земельная реформа Пестеля имела ярко выраженную антидворянскую направленность. Он выступает за своеобразную «чистку» среди дворян, предлагая сохранить это звание только тем, кто оказал отечеству значительные услуги. По его мнению, «феодальная аристократия», знать и духовенство всегда стремились стать между царем и народом, чтобы препятствовать их союзу. Это посредующее звено необходимо убрать. Пестель считает, что все сословные деления надлежит упразднить и все население России объединить в одно сословие российских граждан, каждый из которых безотносительно происхождения, националь-

ности, имущественного положения должен разделять «не только все государственные выгоды, но равным образом и все государственные тягости». Любого гражданина должны отличать только его личные способности и знания.

Всякое государство, по Пестелю, – это правительство и народ как «одно целое нераздельное». Исторически это целое существует в отдельных формах: либо как сословное (классовое) деление, представляющее привилегии одним за счет других; либо это разделение осуществляется по роду занятий на землевладельцев, торговцев, рабочих и т. п.; либо разделение идет административно на области, уезды, волости. Хотя эти три формы могут переплетаться. При феодализме преобладает первая, при буржуазных отношениях – вторая. Обе – антинародны и для будущей России неприемлемы. В «Русской правде» утверждается необходимость третьей – административной – формы, при которой все граждане страны равны, хотя и живут в разных административных образованиях.

Впервые в русской социальной мысли вполне демократично Пестель в «Русской правде» решает национальный вопрос. Он считает, что люди равны независимо от расовой и национальной принадлежности, обладают в государстве равными правами и несут одинаковые обязанности. Все нации имеют право на самостоятельное существование. Это право они должны доказать способностью его отстаивать. А малые народы должны слиться с этими сильными нациями, образуя «только один народ». Всего в России, по его мнению, три национальных образования: «коренной народ русский», или «племя славянское» (русские, украинцы и белорусы), «племена, к России присоединенные», и «иностранцы, в России живущие». Присоединенные народы Пестель предлагал объявить русскими, независимо от их вероисповедания, и ассимилировать. В результате обогащаются и те и другие. Народы имеют право на самоопределение. Пестель считает, что такое право в первую очередь должно быть предоставлено Польше и Финляндии, а остальным – в последующем будущем.

Противоречия Пестеля в национальном вопросе несомненны. Он был противником федерализма и не предполагал возможности для малого народа существовать как самостоятельная федеральная единица внутри России. Это был другой вариант все того же недо-

статка декабризма – стремления обеспечить свободу и равенство народу без его участия.

СОЧ.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: в 3 т. Т. 2. М., 1951.

ЛИТ.: *Никандров П. Ф.* Мироззрение П. И. Пестеля. Л., 1955; *Лебедев Н. М.* Пестель – идеолог и руководитель декабристов. М., 1972.



ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович

Лев Иосифович родился 13 апреля 1867 г. в Колонтаево Витебской губернии. Поступив на медицинский факультет Киевского университета, он через два года перешел на юридический, по окончании которого в 1890 г. был оставлен на кафедре римского права. На последнем курсе Петражицкий перевел фундаментальный труд Юлиуса Барона «Система римского права», который впоследствии несколько раз переиздавал.

Образование он продолжил в Германии, изучая римское право в так называемой «римской семинарии». В итоге в 1892 г. Петражицкий защитил магистерскую диссертацию, касающуюся учения о доходах в римском праве, а спустя год в Берлине опубликовал двухтомное исследование «Die Lehre vom Einkommen» (1893–1895).

Вернувшись в Россию, он начал работу в Киевском университете, где в 1896 г. в «Киевских университетских известиях» опубликовал «Предисловие к сочинению “О распределении доходов” и введение в науку политики права». В следующем году он защитил докторскую диссертацию по гражданскому праву – «Право добросовестного вла-

дельца на доходы и значение добросовестности для гражданского законодательства с точки зрения догмы и политики гражданского права» и получил кафедру энциклопедии и философии права Петербургского университета, которую занимал вплоть до Октябрьской революции. Одновременно его избирают деканом юридического факультета. Этот петербургский период научной деятельности Петражицкого отмечен рядом фундаментальных трудов. Среди них «Очерки философии права» (1900), «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» (1907), двухтомная «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (1907).

Помимо публикации своих трудов Петражицкий много времени уделяет издательской деятельности: как член редколлегии участвует в издании газеты «Право» (1901–1915), а как редактор – в издании «Юридического вестника» (1900–1917), а также он участвовал в издании сборников «Новые идеи в правоведении».

Активной была его политическая деятельность. Петражицкий стоял у истоков кадетской партии и входил в ее Центральный Комитет. Партия выдвинула его в депутаты I Государственной Думы, на заседаниях которой он неоднократно выступал докладчиком по злободневным вопросам земельной реформы, женскому и национальному равноправию и правам личности. Когда Государственная Дума царем была распущена, Петражицкий вместе с другими депутатами подписал протестное «Выборгское воззвание», за что его осудили на три месяца тюремного заключения и лишили политических прав.

После Февральской революции 1917 г. Временное правительство назначило Петражицкого членом высшего административного суда, но активного участия в нем он не принимал. А Октябрьскую революцию он не принял и, получив в 1921 г. польское гражданство, поселился в Варшаве, заняв кафедру социологии в университете. Петражицкий продолжал работать над проблемами философии права, но публиковался мало. Его рукописи сгорели во время подавления Варшавского восстания в годы Второй мировой войны.

Конец жизненного пути Л. И. Петражицкого был трагичен. 15 мая 1931 г. он покончил жизнь самоубийством.

В своих лекциях по философии права и книгах, изданных в петербургский период жизни, Петражицкий предложил важнейшим

фактором правоведения считать психологический фактор и разработал основные постулаты своей психологии права. Обратившись к психологии, он обнаружил, что в ней слабо разработана одна из центральных ее областей – учение об эмоциях. Сформулировав свое понимание проблем «эмоциональной психологии», Петражицкий перенес их в проблемное поле права. В его представлении элементы психологической жизни бывают односторонне-пассивными (сознание и чувство), односторонне-активными (воля), а также двусторонними – пассивными и активными – чувство и воля одновременно. Они одновременно претерпевание и поношение (попытки). Первые Петражицкий называет репульсиями, вторые – аппульсиями. Их совокупность он называл импульсиями или эмоциями (См.: *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 222). Эмоции, в свою очередь, бывают первичными (акционными) и бланкетными. Первичные носят физиологический характер. Бланкетные, наоборот, связаны с жизнью человека в обществе, носят этический характер приказов, запретов, просьб. Такие этические эмоции выступают основанием для формирования социальных норм, т. е. определенных предписаний известного поведения. А право необходимо понимать, считает Петражицкий, как внутреннее взаимоотношение Я и ДРУГОГО. Социальные нормы в этом случае – чисто императивные, нравственные нормы собственного поведения. Когда же они устанавливают нормы поведения для других, они называются императивно-атрибутивными нормами права. Петражицкий считал, что в области правовой психики главной является атрибутивная функция, а императивная имеет рефлекторное (подчиненное) значение по отношению к ней. Таким образом «специфическая природа явлений права, нравственности, эстетики, их отличия друг от друга и от других переживаний коренятся не в области интеллектуального, а в области эмоционального, импульсивного в нашем смысле их состава» (Там же. Разрядка Л. И. Петражицкого).

По мнению Петражицкого действие права состоит в возбуждении или подавлении мотивов к разным действиям или воздержаниям (это мотивационное или импульсивное действие права)

и в укреплении или, наоборот, подавлении определенных черт человеческого характера. А «политика права, исходя из этого, состоит: 1) в рациональном направлении индивидуального и массового поведения посредством соответственной правовой мотивации; 2) в совершенствовании человеческой психики, в очищении ее от злостных, антисоциальных склонностей, в насаждении и укреплении противоположных склонностей» (*Петражицкий Л. И.* Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. 3-е изд. СПб., 1908. С. 3). Политика права – это, по Петражицкому, психологическая наука.

Содержанием эмоционально-психических явлений права он считал осознанные переживания долга одного лица в отношении другого. Поэтому переживания, чувства позволяют избегать дуализма двух фундаментальных основ права: «могу и хочу» и «надо». В результате норма права как результат переживания имеет императивно-атрибутивный характер, т. е. в ней возможность и обязанность взаимосвязаны. Л. И. Петражицкий считает, что правовые переживания имеют два вида – позитивные (в них человек представлен как объект воздействия юридической нормы; они относительны в силу изменения психических переживаний) и интуитивные (человек переживает внутреннюю необходимость типа «не могу иначе»; они абсолютны, т. к. с их изменением меняется и человек). Позитивное право имеет несколько видов. В 5-й главе «О видах и разновидностях права» своей книги «Теория государства и права в связи с нравственностью» он выделяет следующие виды позитивного права: законное право (которое выражает нормативные факты – законы), обычное право, право судебной практики, право отдельных преюдиций или однородных по содержанию решений для использования в судах, юдициальное право, т. е. право судебных решений, книжное право, право принятых в науке мнений, право учений отдельных юристов, в том числе объединенных в группы, право юридической экспертизы, право изречений религиозно-этических авторитетов, право религиозно-авторитетных примеров или образцов поведения, договорное право, право односторонних обещаний, программное право, т. е. сообщений о будущих действиях, право, ссылающееся на признаний обязанной стороны, прецедентное право, общенародное право и другие. У инту-

итивного права определенных, закрепленных норм нет: «...сферой действия интуитивного права является область наделения благами и причинения зол, распределения благ и зол, в отличие от позитивного права, которое решает и не относящиеся к этой сфере вопросы, вопросы формальностей, технических порядков и т. п. Этому соответствует сфера действия справедливости, которая специально касается области распределения благ и зол и не компетентна в области формальных вопросов и т. д.» (*Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. С. 404). Здесь понятие «справедливость» выражает понятие «интуитивное право», а оно определяется объемом психически-правовых переживаний всех человеческих существ. Но справедливость индивидуально изменчива по содержанию как у отдельных индивидов, так и разных классов, она способна к приспособлению к конкретным обстоятельствам сильнее, чем позитивное право. Между справедливостью и позитивным правом неизбежны разногласия и конфликты, поскольку точка зрения различных общественных классов на позитивное право может считаться несправедливой.

Взаимоотношения интуитивного и позитивного права могут иметь три вида: 1. исключительное существование и действие позитивного права; 2. исключительное существование и действие интуитивного права; 3. параллельное существование и действие обоих видов права. При этом интуитивное право, в недрах которого рождается понятие справедливости, быстро реагирует на окружающую действительность, ее потребности и в результате может менять свое содержание, создавая новые нормы права. А позитивное право, наоборот, менее мобильно, оно консервативно и поэтому может стать препятствием для развития и личности и общества. Чтобы этого не происходило, оно использует аргументы интуитивного права. Их взаимодействие поддерживает существующий порядок. Если же такой согласованности между ними нет, если она переходит за известный предел, позитивное право рушится, а когда оно, к примеру, сопротивляется, происходит социальная революция. Не свободно от недостатков и интуитивное право: «... возможно и часто бывает, что интуитивное право представляет менее доброкачественное право по своему содержанию по сравнению с соответствующим позитивным правом» (Там же. С. 385).

Поскольку интуитивное право разных индивидов разнообразно-индивидуально и зависит от условий их социального воспитания, а оно может быть неудовлетворительным и даже злокачественным, оно само может иметь вид злокачественного интуитивного права. К тому же «интуитивное право, вырабатываемое путем взаимного психического общения в разных кругах и кружках людей с общими интересами, противостоящими интересам других, имеет тенденцию развиваться в направлении одностороннего предпочтения подлежащих интересов в ущерб другим» (Там же. С. 385).

Действие инициативного права на позитивное остается скрытым и незаметным, не оформленным в словесных выражениях, как некоторый закулисный фактор эмоционального интуитивно-правового влияния. Для каждого члена общества интуитивное право «развивается в детстве, в семье, в школе и дальнейшей жизни в значительной степени под влиянием не только интуитивно-правовых воззрений окружающих и соответствующих внушений со стороны родителей и т. д., но также и под действием внушений, исходящих от позитивного права, от соответствующих правовых обычаев и законов и вообще от существующего позитивно-правового социального строя» (Там же. С. 398–399). Поэтому-то Петражицкий неоднократно подчеркивал необходимость правового воспитания. По его мнению «родители и воспитатели должны вообще обращать серьезнейшее внимание на развитие в детях сильной и живой правовой психологии... притом важно развитие, так сказать, обеих сторон права, внушение прав других и их святости, сильного уважения к ним, но точно так же и собственных (воспитываемого) прав и уважения к ним». При этом «сказанное о воспитании детей относится и к воспитанию народа и к могучему средству этого воспитания – к политике права, к законодательной политике» (Там же. С. 132–133).

Несомненна заслуга Петражицкого предложившего разработку политики права как научной дисциплины, под которой он понимал сознательное использование права в соответствующей обстановке его возможного применения. Политика права обосновывает «требование к законодателям оценивать свои законопроекты в свете тех результатов, которые принятые юридические нормы окажут на поведение людей. Политика права, по мнению Л. И. Петражиц-

кого, призвана устанавливать и формулировать цели, достижению которых должны служить принимаемые законы. Выводы о том, каковы должны быть правовые средства, необходимые для достижения желаемых результатов, обосновываются только теорией права. Лишь она в состоянии обеспечить знания о возможностях права влиять на поведение людей, ибо только теория знает, что есть реальное право» (*Спиридонов Л. И., Честнов И. Л.* Л. И. Петражицкий: жизнь и научное наследие // *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. С. 15).

Не все идеи философии права Л. И. Петражицкого, связанные с его трактовкой в ней роли психологии, были приняты русскими философами права. В начале Б. Н. Чичерин и Е. Трубецкой, а позже П. Новгородцев, В. Сергеевич, Б. Кистяковский выступили с их критикой. Защищая их, он в нескольких статьях и книге «Новое учение о праве и нравственности и критика проф. В. И. Сергеевича» (1910) доказал правоту своих утверждений. В конечном итоге психология права Петражицкого была признана, у него появились ученики и последователи. Один из них М. М. Лазерсон после смерти учителя написал: «Петражицкий сделал в области правоведения и сопредельных с ним общественных наук не меньше, чем его знаменитый соплеменник Коперник в области астрономии. Петражицкий превратил прежнее неподвижное ядро юриспруденции – догматику – в одно из подвижных форм проявлений права, а сферу нахождения сущности права перенес в область психологии, которую раньше считали только одной из возможных побочных областей» (*Лазерсон М. М.* Л. И. Петражицкий как творец науки права // *Петражицкий Л. И.* Теория и политика права. Избранные труды. СПб., 2010. С. 906).

СОЧ.: *Петражицкий Л. И.* Теория и политика права. Избранные труды. СПб., 2010; *Петражицкий Л. И.* Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. М., 2011.

ЛИТ.: *Рейснер М. А.* Теория Л. И. Петражицкого, марксизм и социальная идеология. СПб., 1908; *Гинцберг В. Я.* Учение Л. И. Петражицкого о праве и его предпосылки (Критический и методологический этюд). М., 1909.



ПИРОГОВ **Николай Иванович**

Николай Иванович Пирогов родился 13 ноября 1810 г. в Москве в семье мелкого чиновника Московского комиссариата депо. Получив первоначальное домашнее воспитание, он окончил частный пансионат и в 14 лет выдержал вступительные экзамены на медицинский факультет Московского университета. Поскольку в университет принимали с 16-ти лет, ему пришлось при оформлении документов «приписать» себе два года. В 17 лет он сдал выпускные экзамены в университете и был направлен для продолжения образования в Профессорский институт при Дерптском университете, где в 1832 г. защитил докторскую диссертацию, получив степень доктора медицины. Три года Н. И. Пирогов стажировался в европейских университетах, а затем, получив в 1837 г. звание ординарного профессора в Дерпте, занял кафедру хирургии, где быстро завоевал репутацию выдающегося хирурга. Его «Анналы хирургической клиники» пользовались большой популярностью.

В 1841 г. Пирогова назначают профессором Петербургской военно-медицинской академии, где он проработал до 1856 г. Как хирург Пирогов прославился в годы Русско-турецкой войны, находясь на фронте до ее окончания.

После публикации ряда статей на педагогические темы под общим названием «Вопросы жизни» Пирогова назначают попечителем Одесского учебного округа. Его независимые, прогрессивные взгляды на проблемы образования и воспитания вызвали ряд конфликтов с местными властями. Последовал перевод на аналогичную должность в Киевский учебный округ, но и здесь он проработал недолго. В 1861 г. Пирогова освободили «по расстройству

здоровья». Он уехал в свое имение, где начал писать своеобразный дневник – «Вопросы жизни. Дневник старого врача». Скончался Пирогов 23 ноября 1881 г., когда вся Россия праздновала 50-летний юбилей его научно-медицинской деятельности.

Философией Пирогов начал увлекаться в студенческие годы. Простудировав Шеллинга и Гегеля, он, однако, «сильно склонялся к материализму». Хотя склонность к эмпиризму и материализму Пирогов сохранил на всю жизнь, он постепенно приходит к мысли, что невозможно свести понятие жизни исключительно к материалистическому объяснению, «наш ум по необходимости должен принять беспредельный и вечный разум, управляющий океаном жизни». И далее он приходит к признанию бога, определяя веру как необходимую «психическую способность человека», отличающую его от животных. Вера эта неустранима и законна, как и разум.

Антропологически ориентированные философские взгляды Н. И. Пирогова оказались связаны с его педагогическими идеями.

Многозначен эпиграф статьи «Вопросы жизни» Н. И. Пирогова. «Быть человеком» – так обозначил он основную тенденцию развития передовой общественной мысли России 60-х гг. XIX в. Самоценность человеческой личности, свободная, сознательная деятельность человека во благо общества, демократические, основанные на принципах разума и справедливости общественные отношения – таков далеко не весь объем проблем, которые она решала. Аналогичные задачи стояли и перед педагогикой, которая все больше приобретала общественную значимость. Необходимо было создать новую систему воспитания, обеспечивающую возможность всестороннего развития духовных и физических сил человека. Эта система воспитания должна соответствовать уровню научного и философского знания эпохи, предлагать обществу такие средства воспитания и самовоспитания, которые бы отвечали тенденциям его прогрессивного развития. Именно Пирогов и предложил в своих педагогических работах первые наброски новой, антропологически ориентированной педагогики, или, как писал К. Д. Ушинский, выдвинул «требование здоровой педагогики, основанной на психологии». Это означало, что человек становился объектом всестороннего психологического изучения, при этом выявлялись факторы, формирующие его жизненные ориентиры,

влияющие на процесс его обучения и воспитания. Как исходные моменты такого подхода Н. И. Пирогов обозначил индивидуальное различие детей, уважение к ребенку как личности.

Н. И. Пирогов рассмотрел различные представления о жизни личности, предложив две типологии и два взгляда на человека и его деятельность. Первый взгляд – обыденный взгляд толпы. Оценивая его в целом, В. Б. Куликов пишет: «Философско-антропологический подход к воспитанию, своеобразное выражение его у Пирогова заключается в типологии взглядов на человека и его воспитание. Взгляды эти, если обратиться к бессознательно текущей в русле общества толпе, относятся к различным группировкам и течениям народной массы людей. Типология стереотипов восприятия, своего рода “философия обыденной жизни” выписана Пироговым столь точно, что сохраняет критическое значение и по сей день» (Куликов В. Б. Педагогическая антропология. Свердловск, 1988. С. 16–17).

Обнаруживая истоки этих взглядов в началах эпикуреизма, пиронизма, цинизма, платонизма, эклектизма, Н. И. Пирогов выделяет восемь типов таких взглядов.

Первый, назовем его, вслед за В. Б. Куликовым, «обыденно философским», – самый примитивный, хотя и самый привлекательный: «Не размышляйте, не толкуйте о том, что необъяснимо. Можно, думая, потерять и аппетит и сон. Время же нужно для трудов и наслаждений ... Труды и наслаждения для счастья» (Пирогов Н. И. Избр. пед. соч. М., 1985. С. 32–33).

Второй – рационалистический: «Учитесь, читайте, размышляйте и извлекайте из всего самое полезное. Когда ум ваш просветлеет, вы узнаете, кто вы и что вы. Вы поймете, что кажется необъяснимым для черни. Поумнев, поверьте, вы будете действовать как нельзя лучше. Тогда представьте выбор только вашему уму и вы никогда не сделаете промаха» (Там же. С. 33).

Третий – философско-религиозный: «Соблюдайте самым точным образом все обряды и поверья. Читайте только благочестивые книги, но в смысл не вникайте. Это главное для спокойствия души. Затем, не размышляя, живите так, как живется» (Там же).

Четвертый – прагматический: «Трудясь, исполняйте ваши служебные обязанности, собирая копейку на черный день. В сом-

нительных случаях, если одна обязанность противоречит другой, избирайте то, что вам выгоднее или, по крайней мере, что для вас менее вредно. Впрочем, представьте каждому спастись на свой лад. Об убеждениях, точно так же как о вкусах, не хлопочите и не спорьте. С полным карманом можно жить и без убеждений» (Там же).

Пятый – прагматически-этический: «Хотите быть счастливым, думайте себе, что вам угодно и как вам угодно, но только строго соблюдайте все приличия и умейте с людьми ужиться. Про начальников и нужных вам людей никогда худо не отзывайтесь и ни под каким видом не противоречьте. При исполнении обязанностей, главное, не горячитесь. Излишнее рвение не здорово и не годится. Говорите, чтобы скрыть, что вы думаете. Если не хотите служить ослами другим, то сами на других верхом ездите, только молча, в кулак себе, смейтесь» (Там же).

Шестой – иррационально-экзистенциалистский, пессимистический: «Не хлопочите, лучшего ничего не придумаете. Новое только то на свете, что хорошо было забыто. Что будет, то будет. Червяк на куче грязи, вы смешны и жалки, когда мечтаете, что вы стремитесь к совершенству и принадлежите обществу прогрессистов. Зритель и комедиант поневоле, как ни бейтесь, лучшего не сделаете. Белка в колесе, вы забавны, думая, что бежите вперед, не зная, откуда взялись, вы умрете, не зная, зачем жили» (Там же).

Седьмой – иррационально-экзистенциалистский, оптимистический: «Работайте для моциона и наслаждайтесь покуда живете. Ищите счастья, но не ищите его далеко – оно у вас под руками. Какой вам жизни еще лучше нужно? Все делается к лучшему... Пользуйтесь настоящим, и живите себе припеваючи» (Там же).

Восьмой – философско-эмпирический: «Отделяйте теорию от практики. Принимайте какую вам угодно теорию для вашего развлечения, но на практике узнавайте главное, какую роль вам выгоднее играть: узнав, выдержите ее до конца. Счастье – искусство. Достигнув его трудом и талантом, не забывайте; сделав промах, не меняйте и не унывайте. Против течения не плывите» (Там же).

По верному замечанию В. Б. Куликова, приведенная Н. И. Пироговым типология уровней обыденного философствования предвосхищает последующие типы философствования в системах философии жизни, прагматизма, позитивизма, экзистенциализма и т. д.

Но если перейти от обыденного сознания или «направлений общества», по определению Пирогова, к индивидуальным проявлениям жизненной позиции человека, мы должны анализировать психологические его характеристики и темперамент, воображение, рассудок и т. п. И в этом случае мы имеем большой разброс «врожденных склонностей и темпераментов». Некоторые из них Пирогов приводит в «Вопросах жизни». Он пишет: «Если воображение у нас не господствует над умом, если инстинкт не превосходит рассудка, а воспитание наше было более реальное, то мы делаемся последователями благоразумного или одного из практических взглядов. Если, напротив, при слабом или нервном телосложении мечтательность составляет главную черту нашего характера, инстинкт управляется не умом, а воображением, воспитание не было реальным, мы увлекаемся то религиозным, то печальным взглядами, то переходим от печального к веселому и даже к привлекательному» (Там же. С. 34).

Вторая типология, предложенная Н. И. Пироговым, связана с проблемами формирования человека, с педагогическим процессом. Он разделил человека на «внутреннего» и «внешнего». Здесь, внутренний человек – творческий самосознающий субъект, формирующий свои убеждения. Очень важно, подчеркивает Н. И. Пирогов, чтобы убеждения, мировоззрение вырабатывались человеком в процессе постоянной работы разумного самоуглубления. Именно внутренний человек через борьбу с внешним, осмысливая и оценивая свою жизнь, становится самосознающей личностью, готовой к превратностям жизни.

«Не спешите с вашей прикладной реальностью, – пишет Пирогов, – дайте созреть и окрепнуть внутреннему человеку, наружный успеет еще действовать; он, выходя позже, но управляемый внутренним, будет, может быть, не так ловок, не так сговорчив и уклончив., но зато на него можно будет вернее положиться; он не за свое не возьмется.

Дайте выработаться и развиться внутреннему человеку! Дайте ему время и средства подчинить себе наружного, и у вас будут и негоцианты, и солдаты, и моряки, и юристы, а главное, у вас будут люди и граждане» (Там же. С. 37).

Помочь человеку определиться в жизни, развить все его силы и способности должно воспитание. Оно должно быть антропологич-

чески ориентированным, многоаспектным, должно опираться на положительное знание. И если им не подкреплено, то превращается в мыльный пузырь, «образует людей поверхностных и заносчиво-самоуверенных, людей шатких, не имеющих ни одной своей собственной работы, добытого мнения, фразеров, мечтателей, дурных исполнителей» (Пирогов Н. И. Избр. пед. соч. М., 1952. С. 645). Огромным воспитательным значением обладает поэтому наука, особенно если она носит творческий характер. «В науке кроется такой нравственно-воспитательный элемент,— подчеркивает Н. И. Пирогов,— который никогда не пропадает... Наука берет свое и, действуя на ум, действует на нравы» (Пирогов Н. И. Избр. пед. соч. М., 1985. С. 272).

В статьях «О воспитании и образовании», «Образование и воспитание», «Быть и казаться» и главном своем педагогическом сочинении «Вопросы жизни» Н. И. Пирогов развивает идею общечеловеческого воспитания, пафос которой заключен в словах: «Ищи быть и будь человеком!». Специалистов дает образование, их достаточно много, целью же воспитания является воспитание всех сил человека, его нравственности, веры. А последние должны, считает он, заимствоваться из евангельского учения. К этой мысли, как вспоминает ученый в «Дневнике старого врача», он пришел уже в зрелом возрасте: «Мне нужен был отвлеченный идеал, недостижимо высокий идеал веры. И принявшись за Евангелие, которого я никогда еще сам не читывал, а мне было уже 38 лет отроду,— нашел для себя этот идеал» (цит. по: Ан С. А. Светский и религиозный подходы к общему образованию в русской философско-педагогической мысли. Барнаул, 1993. С. 60). Этот идеал прочно вошел в сознание Пирогова-педагога, считавшего ценностью человека его нравственное достоинство, направление его деятельности, соответствие слова и дела. Как руководящий принцип звучит название одной из его статей «Быть, а не казаться». Резюмируя высоконравственный, гуманистический, основанный на общечеловеческих ценностях подход Н. И. Пирогова к проблемам воспитания, приведем одно из его размышлений: «Конечная цель разумного воспитания должна заключаться в постепенном образовании в ребенке ясного понимания вещей окружающего мира и преимущественно общественного, т. е. того, в котором ему со временем придется действовать. Это прежде всего. Затем последовательным результатом такого понимания должно быть возведе-

ние добрых инстинктов детской природы в сознательное стремление к идеалам правды и добра. И наконец, в задачу воспитания, как результат того и другого, должно входить постепенное образование нравственных современных убеждений, образование твердой и свободной воли и, следовательно, воспитание тех гражданских и человеческих доблестей, которые составляют лучшее украшение времени и общества» (*Пирогов Н. И.* Избр. пед. соч. М., 1952. С. 645).

Заслуги Н. Н. Пирогова как философа и педагога, одного из предшественников педагогической антропологии в России неоспоримы.

СОЧ.: Собрание сочинений: в 8 т. М., 1957–1962; Избранные педагогические сочинения. М., 1985.

ЛИТ.: *Порудоминский В. И.* Пирогов. М., 1969; *Франк С. Л.* Пирогов как религиозный мыслитель // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996; *Доля О.* Философия Н. И. Пирогова. М., 2009.



ПИСАРЕВ **Дмитрий Иванович**

Дмитрий Иванович Писарев родился 12 октября 1840 г. в дворянской семье в селе Знаменское Елецкого уезда Орловской губернии. Получил отличное домашнее воспитание; в четыре года читал по-русски и по-французски, в десять лет в подлиннике читал «Историю тридцатилетней войны» Ф. Шиллера. В 1856 г. окончил с серебряной медалью Петербургскую гимназию и поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Под руководством известного историка литературы профессо-

ра М. И. Сухомлинова Писарев переводит брошюру Штейнталя «Языкознание Вильгельма Гумбольдта и философия Гегеля», а затем пишет на ее основе статью для студенческого сборника. Эта работа о немецком философе и филологе знаменует собой начало интеллектуальной биографии Писарева, начала его интереса к проблемам истории и личности, свободы и исторического прогресса. «Как бы непривычно это ни звучало, именно “мир Гумбольдта” был в сущности первым образователем духовного “мира Писарева”. Это во многом предопределило тот просветительский гуманизм, которым окрашено все последующее творчество русского мыслителя» (Володин А. И. Вильгельм Гумбольдт и Дмитрий Писарев // Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 206).

На последнем курсе университета он пишет диссертацию, посвятив ее анализу философии Аполлона Тианского. Работа Писарева имеет подзаголовок «Агония древнего римского общества в его политическом, нравственном и религиозном состоянии», что в полной мере раскрывает намерение автора показать влияние философии видного представителя пифагорейской школы на общественную жизнь римского государства. Но не только Аполлоний Тианский, но и Платон, Эпикур, Зенон являются объектами исследования. Ученый совет присудил в 1861 г. Д. И. Писареву за эту работу серебряную медаль и степень кандидата наук.

Но карьера ученого не привлекала Писарева. Еще в 1858 г. он становится сотрудником женского журнала «Рассвет», где опубликовал в течение только 1859 г. 108 рецензий на художественную литературу, книги по истории, естествознанию, искусству. С 1861 г. Писарев становится наиболее известным критиком и идейным вдохновителем прогрессивного журнала «Русское слово».

Летом 1862 г. он пишет статью, направленную против барона Ф. И. Фиркса (Шедо-Ферроти), автора клеветнической брошюры о Герцене. Когда цензура запретила ее печатать, Д. И. Писарев, воспользовавшись подпольной типографией П. Д. Баллода, публикует ее отдельной брошюрой. За это критик был арестован и заключен в Петропавловскую крепость, где пробыл до ноября 1866 г. В июне 1863 г. ему было разрешено писать для «Русского слова». Уже первые работы Писарева, написанные в крепости, –

«Наша университетская наука», «Мысли о русских романах» и особенно «Очерки по истории труда» – показывают, что материалистические и социалистические идеи русского мыслителя значительно углубились. Это поняли и в цензурном комитете. Так, об «Очерках» цензор писал, что «хотя... статья написана весьма умеренным тоном, но в ней нельзя не заметить социалистических тенденций. Автор постоянно проводит ту мысль, что в основание всего человеческого общества, как древнего, так и нового, легло присвоение чужого труда, угнетение или эксплуатация слабых и бедных сильными и богатыми и что улучшение можно ждать не от улучшения религиозных или нравственных понятий, а от лучшего понятия людьми их собственных выгод» (Голос минувшего. 1919. № 1–4. С. 152). Подсчитано, что в крепости Д. И. Писарев написал 2240 страниц, свои лучшие работы «Очерки по истории труда», «Реалисты», «Мыслящий пролетариат», «Посмотри!», «Исторические идеи Огюста Конта», «Пушкин и Белинский», «Разрушение эстетики». Большинство работ носило остро полемический характер, преследовало, как правило, одну цель – активизировать общественную мысль.

В феврале 1864 г. публикацией статьи «Цветы невинного юмора», направленной против Салтыкова-Щедрина, он начинает полемику с журналом «Современник». Свою позицию наиболее полно Д. И. Писарев излагает в программных статьях: «Реалисты», «Промахи незрелой мысли», «Сердитое бессилие», «Прогулки по садам российской словесности» и «Разрушение эстетики».

После выхода из Петропавловской крепости он работает в журнале «Дело», который Г. Е. Благодетель начал выпускать взамен запрещенного «Русского слова», а весной 1867 г., после размолвки с последним, переходит в «Отечественные записки» Н. А. Некрасова.

Летом 1868 г. он уезжает на Рижское взморье, в Дуббельн, в надежде поправить подорванное в крепости здоровье. Ему не было суждено вернуться в Петербург и продолжить начатую работу. Его жизнь трагически оборвалась – 4 июля он утонул при загадочных обстоятельствах.

В известной своей статье-прокламации «Русское правительство под покровительством Шедо-Ферроти» Писарев заявлял,

что низвержение царствующей династии Романовых и изменение политического и общественного строя составляет цель и задачу всех честных граждан. Чтобы при современном положении дел не делать революции, надо быть либо совершенно ограниченным, либо подкупленным царствующим злом. Революционно-демократическая идеология, идея народной революции, политический радикализм, непримиримость ко всему старому, отжившему («что должно разбить, то и нужно разбить; что выдержит удар, то годится; что разлетится вдребезги, то хлам»), идея «общей пользы или общечеловеческой солидарности» составляют основу его мировоззрения. Они позволили русскому мыслителю во многих существенных моментах выйти в социологии за рамки идеализма.

Непреложной истиной для Писарева прежде всего было утверждение решающей роли народных масс в истории. Он писал: «...великий глас народа, ...рано или поздно, всегда оказывается гласом божьим, то есть определяет своим громко произнесенным приговором течение исторических событий» (*Писарев Д. И.* Полн. собр. соч. СПб., 1894. Т. 6. С. 522). Выступая против человеконенавистнической теории Мальтуса, он считал, что рост народонаселения «составляет непремненное условие всякого прогресса» (Там же. Т. 2. С. 524). В другом месте он утверждал, что «настоящим фундаментом самых великолепных и замысловатых политических зданий всегда и везде является народная масса» (Там же. Т. 6. С. 584). Отдельная, даже выдающаяся личность является лишь выражением исторической необходимости. «Передовые люди отличаются от массы своих современников именно тем, что прямее, смелее и сознательнее их ставят и решают общие вопросы, вытекающие из данных обстоятельств места и времени» (Там же. Т. 4. С. 398). Он считал, что «...отдельная личность, какими бы грандиозными силами она ни была одарена, может сделать какое-нибудь прочное дело только тогда, когда она действует заодно с великими общими причинами, то есть с характером, образом мыслей и насущными потребностями данной нации. Когда она действует наперекор этим общим причинам, то ее дело погибает вместе с нею или даже при ее жизни» (Там же. Т. 6. С. 322).

Утверждая объективность законов общественного развития, русский мыслитель писал: «Как только образуется общество, так начинается неотразимое господство социальных законов, которые, подобно всем остальным законам природы, действуют совершенно бесстрастно и не допускают никаких исключений». Основной вопрос социологии он решал идеалистически. Общественная жизнь находится в прямой зависимости, считал Писарев, от «видоизменения» сознания, от «разумных» отношений между людьми. Он заявляет, что «вся история есть борьба рас-судка с воображением и что сильнейшим двигателем прогресса оказывается накопление и распространение знаний» (Там же. Т. 2. С. 261). Подобные положения он высказывал неоднократно. «Мысль и только мысль может переделать и обновить весь строй человеческой жизни», – писал мыслитель в одной из статей (Там же. Т. 4. С. 109).

Революционные события в Европе вскрыли тот факт, что «действующая сила лежала и лежит всегда и везде – не в единицах, не в кружках, не в литературных произведениях, а в общих и преимущественно – в экономических условиях существования народных масс» (Там же. Т. 3. С. 171). Материальную жизнь общества мыслитель анализирует во многих своих произведениях, наиболее подробно исследуя при этом удовлетворение естественных потребностей организма в тепле и пище и в сближении с себе подобными. Он пишет: «Когда производитель сыт, одет и живет в сухом, теплом и светлом помещении, тогда он работает больше, охотнее и успешнее. Здоровье его улучшается; средняя продолжительность жизни увеличивается, способность размножения становится сильнее, и общество растет и богатеет; вместе с многолюдством является разнообразие занятий, развивающее предприимчивость и изобретательность, движение идей усиливается вместе с обменом продуктов, и общество во всех своих слоях с каждым годом становится богаче, деятельнее и счастливее» (Там же. Т. 2. С. 577).

Особенностью социологии Д. И. Писарева является также неоднократное обращение к анализу роли труда в жизни общества («Очерки из истории труда», «Мыслящий пролетариат», «Пчелы», «Исторические эскизы» и др.). При этом русский мыс-

литель поднимается до глубоких научных обобщений, связывая построение социалистического общества с «целесообразной организацией труда».

История и действительность свидетельствуют, что в них господствует безудержная эксплуатация, «элемент присвоения» чужого труда. «Элемент присвоения» наличествует во всех существующих обществах, искажая природу человека. Она же является причиной страданий и преступлений в частной и общественной жизни. Этот же «элемент присвоения» определяет «государственные формы, политический смысл и даже национальное чувство» (Писарев Д. И. Соч. Т. 2. М., 1955. С. 282).

Революционный демократ считал, что ликвидация условий, порождающих присвоение чужого труда, является насущной задачей революции. Пролетариату, по мнению Писарева, «для решения задачи о голодных людях необходимо соблюдение двух условий. Во-первых, задачу эту должны решить непременно те люди, которые в ее разумном решении находят свои личные выгоды, то есть ее должны решать сами работники. Во-вторых, решение задачи заключается не в возделывании личных добродетелей, а в перестройке общественных учреждений» (Там же. Т. 5. С. 409). А в том, что гибель капитала неминуема, Писарев был уверен; после ухода с исторической сцены средневековой теократии и феодализма «упадет когда-нибудь и тираническое господство капитала».

Социальные преобразования, ведущие к удовлетворению потребностей всех работников, по мнению Писарева, можно ускорить, если следовать теории «разумного эгоизма», требующей руководствоваться наименьшей тратой сил для достижения наибольшей пользы для себя и общества. «Эгоизм, – писал он, – система умственных убеждений, ведущая к полной эмансипации личности и усиливающая в человеке самоуважение...» (Там же. Т. 1. С. 186). В условиях жесточайшей эксплуатации, «обесценивания» личности «разумный эгоизм» Писарева призывал к ее самоутверждению, к свободе и братству.

Носителями принципов «разумного эгоизма» выступают «новые люди», «мыслящие работники»; у них «то, что согласно с личной выгодой» совпадает «с истинными интересами

человечества и, следовательно, с требованиями самой строгой справедливости и самого щекотливого практического чувства» (Там же. Т. 4. С. 25).

Хотя мыслитель в своей этической концепции и утверждал определяющую роль материального фактора, одновременно им подчеркивалась «разумная» сторона эгоизма, зависимость его от деятельности сознания, а это, в свою очередь, сужало сферу распространения этой теории до круга мыслящих «реалистов».

Переход на позиции материализма Д. И. Писарев закончил рано, к 1861 г. В статьях «Идеализм Платона», «Схоластика XIX века» он подвергает критике умозрительность, абстрактность идеалистической философии, вскрывает ее социальные и гносеологические корни. Платонизм, например, для русского мыслителя скорее «галлюцинация», религия, чем философия. Он критикует гегелевскую философию и русских философов-теистов, ополчившихся против материализма Н. Г. Чернышевского. Для Писарева как революционного демократа было ясно, что «умозрительная философия – пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь, которая всегда останется непонятной для толпы, нуждающейся в насущном хлебе. Этого не понимали ни Гегель, ни Шеллинг, этого, конечно, не понял и Киреевский» (Там же. Т. 1. С. 325). Он четко выделял в истории философии два лагеря – идеалистов и материалистов, относя себя к последнему. Называет же свое мировоззрение русский мыслитель *реализмом*, скорее из цензурных соображений, поскольку материализм и реализм для него понятия однозначные. «Последовательный реализм» для Писарева – это строго научный и совершенно трезвый взгляд на природу, на человека и на общество. При этом исследуются «только действительно существующие, *реальные*, видимые и осязаемые явления и свойства предметов», если говорить о природе, и «действительно существующие, *реальные*, видимые и осязаемые потребности человеческого организма», если говорить об обществе (Там же. Т. 3. С. 449–451). Писарев утверждал тесную связь материалистического, реалистического мировоззрения с жизнью, общественными и естественными науками. Русский философ в разработке реализма опирался прежде всего на выдающиеся естественнонаучные открытия, давая им фило-

софское объяснение, пропагандируя их. Так, он утверждал, что открытия Дарвина не только «обогащают нас новым знанием, но они освежают весь строй наших идей и раздвигают во все стороны наш умственный горизонт... В этой теории читатели найдут и строгую определенность точной науки, и беспредельную ширину философского обобщения» (Писарев Д. И. Полн. собр. соч. СПб., 1894. Т. 3. С. 615–316). Для Писарева естествознание не только составляло основу материалистического объяснения мира, но и, что особенно важно, содействовало развитию производительных сил, промышленности. Соответственно с данными естествознания он утверждал материю, природу объективно существующими, вечными и бесконечными, находящимися в постоянном изменении.

Боролся Писарев и против агностицизма, признавая принципиальную познаваемость мира. Хотя «полное знание природы, полное могущество над нею... лежит еще далеко впереди нас, но это вовсе не доказывает того, чтобы знание наше имело перед собой неодолимые преграды и чтобы в природе заключались такие тайны, которые навсегда останутся недоступными пытливому уму человека» (Там же. Т. 2. С. 547). Познание понимается им как сложный процесс отражения объективного мира в мозгу человека. Как философ-материалист Писарев большое внимание уделял опыту, считая, что «человечество, дошедшее до сознания отвлеченных истин и расположившее осознание истины в строгой, логической системе, шло путем опыта, руководствовалось внешними чувственными впечатлениями, и мало-помалу, зрея и развиваясь, укрепляя свои мыслительные силы постоянным упражнением, возвысилось от наглядного представления, от простого наблюдения до понимания общего, отвлеченного, вечного закона» (Там же. Т. 4. С. 489). Вместе с тем критерий истины он не смог определить научно, диалектически. Для русского мыслителя «очевидность есть лучшее ручательство действительности». Одна из сильных сторон гносеологии Д. И. Писарева – оригинальная трактовка фантазии и мечты в познании. Он много пишет о мечте полезной, когда она соприкасается с жизнью, помогает жизни.

В произведениях мыслителя немало мест, где он недвусмысленно отрицает диалектику. Это обстоятельство дало возможность

некоторым исследователям утверждать, что Писареву вообще была чужда диалектика. В действительности от отрицал лишь псевдодиалектику, схоластическую, лишенную смысла софистику; для него «диалектика, фразерство, споры на словах и из-за слов» – тождественные понятия. Писарев пишет: «Мы с удовольствием готовы пользоваться *философской диалектикой как орудием борьбы, как средством разрушить предрассудки*, но когда такая диалектика уходит в область слов, когда она, теряя из виду действительность, забывая условия места и времени начинает расплываться в общих рассуждениях, не приводящих и не могущих привести ни к какому осязательно-практическому, жизненному результату, тогда мы отвертываемся от диалектики и находим, что заниматься ею скучно, а спорить с теми, кто ею занимается, бесполезно» (выделено нами.– Б. Е.) (Писарев Д. И. Собрание сочинений. М., 1955. Т. 1. С. 302.).

Боевой, революционный дух, не свободный, правда, от ряда недостатков, носит эстетика Писарева. В своих исходных положениях он был последователем эстетической теории Чернышевского: для него жизнь так же была выше искусства, порождала его. Как и Чернышевский, он громил любые проявления «искусства для искусства»: «Что за искусство, которого произведениями могут наслаждаться только немногие специалисты? Ведь надо же помнить, что не люди существуют для науки и искусства, а что наука и искусство вытекли из естественной потребности человека наслаждаться жизнью и украшать ее возможными средствами» (Там же. Т. 1. С. 128). По справедливому замечанию Г. В. Плеханова, отрицание искусства у Писарева носило социальный, а не эстетический характер. Искусство должно помочь социальному освобождению народных масс, служить классовым целям, а для этого оно должно проникнуться идеей «общечеловеческой солидарности», т. е. социализма, правдиво изображать жизнь, «называть злом все то, что усыпляет, а добром все то, что будит народное самосознание».

Эстетику Писарев отвергал. Отвергал прежде всего как синоним застоя в искусстве («эстетика, безотчетность, рутина, привычка – это все совершенно равносильные понятия»), отвергал идеалистическую эстетику, а вернее, эстетство. Для русского мыслителя эстетика как наука не может существовать так же и потому, что в ее основе лежит субъективная категория прекрасного. Он писал:

«Если же прекрасно только то, что нравится нам, и если вследствие этого все разнообразнейшие понятия о красоте оказываются одинаково законными, тогда эстетика рассыпается в прах. У каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и, следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной» (Там же. Т. 3. С. 420).

Эстетике Писарев противопоставляет «реализм» («Реализм, сознательность, анализ, критика и умственный прогресс – это также равносильные понятия, диаметрально противоположные первым», т. е. эстетике, рутине и т. д.). С этих позиций он оценивал общественную значимость искусства. Если какой-либо вид искусства, например, музыка, живопись, скульптура, не способствует социальному прогрессу, не может быть «орудием реализма», он должен быть отвергнут как бесполезный.

Утилитаризм по отношению к искусству был обусловлен непониманием большой социальной роли искусства в жизни общества, непониманием опосредованной связи отдельных видов искусства с социальными явлениями. Эстетика Писарева не свободна от субъективизма и прямолинейности. Задача «реалистической критики» – «отобрать» и пропагандировать такие литературные произведения, которые бы служили «общей пользе», воспитывали «мыслящих реалистов». С этих позиций он высоко оценивал роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?», но отказывал в таланте и реализме А. С. Пушкину.

Мысль и жизнь Д. И. Писарева, страстного публициста, оригинального мыслителя, были посвящены утверждению передовых идей в науке, философии, в жизни, были устремлены в будущее, работали для победы разума и справедливости.

СОЧ.: Сочинения: в 4 т. М., 1955–1956; Прогулки по садам российской словесности. Разрушение эстетики. М., 2011; Популяризаторы отрицательных доктрин. Социально-философские этюды. М., 2011.

ЛИТ.: Беленкова Л. П. Д. И. Писарев как историк философской и общественной мысли. М., 1983; Гошевский В. О. Проблема личности в философском наследии Д. И. Писарева. Л., 1987; Искра Л. М. Д. И. Писарев и его роль в истории русской отечественно-политической мысли. Воронеж, 1988.



ПЛЕХАНОВ **Георгий Валентинович**

Георгий Валентинович Плеханов родился 29 ноября 1856 г. в семье мелкопоместного дворянина в с.Гудаловке Липецкого уезда Тамбовской губернии. Мать Плеханова, племянница В. Г. Белинского, оказала большое влияние на формирование его мировоззрения. Окончив Воронежскую гимназию, он поступил в Константиновское артиллерийское училище, но проучился там лишь несколько месяцев. С сентября 1874 г. он стал студентом Петербургского горного института. Причиной отказа Плеханова от военной карьеры явился рост революционного движения в стране и стремление молодого человека принести реальную пользу русскому народу. Эта же причина заставила его спустя два года оставить учебу в горном институте и полностью посвятить себя революционной деятельности. Он был одним из редакторов нелегальной газеты «Земля и воля», органа одноименной народнической организации, вел пропаганду среди рабочих, учащихся, крестьян. Дважды (в 1877 и 1878 гг.) был арестован.

После раскола «Земли и воли» на съезде в Воронеже в августе 1879 г. Плеханов и его соратники – П. Аксельрод, О. Аптекман, Л. Дейч, В. Засулич – создают новую народническую организацию «Черный передел», выпускают журнал с тем же названием.

Вскоре Плеханов порывает с народничеством, его анархистским бакунизмом, народофильством, бланкизмом.

В 1880 г. Г. В. Плеханов эмигрировал. Вернулся он в Россию лишь спустя 37 лет. В Женеве, а затем в Париже Георгий Валентинович основную часть своего времени посвящает теоретическим занятиям, много читает, в основном работы К. Маркса и Ф. Энгельса, труды по истории, социологии, экономике. Тогда же он пе-

реводит на русский язык «Манифест Коммунистической партии». В 1883 г. Г. В. Плеханов и его соратники создают первую марксистскую организацию – группу «Освобождение труда», поставившую своей задачей пропаганду марксизма и разработку «важнейших вопросов русской общественной жизни с точки зрения научного социализма и интересов трудящегося населения России» (Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1940. Сб. 8. С. 29).

Г. В. Плеханов становится видным пропагандистом марксистской философии. Широкую известность в России и за границей приобретают его философские работы «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895) и «К вопросу о роли личности в истории» (1898).

В 1898 г. произошла встреча Плеханова с Энгельсом, их дружеская переписка продолжалась до смерти Ф. Энгельса. Георгий Валентинович принимает участие в работе II Интернационала (1889), в его конгрессах, по праву считаясь одним из его видных теоретиков, активных участников идейно-теоретических дискуссий, в которых он выступал против немецких социал-демократов Э. Бернштейна и К. Шмидта. В 1900 г. на Пятом конгрессе II Интернационала он был избран в Международное социалистическое бюро.

В 1900–1903 гг. Плеханов вместе с В. И. Лениным участвует в создании общероссийской социал-демократической газеты «Искра» и журнала «Заря», пишет текст программы РСДРП, принятой на II съезде партии (1903). Но вместе с тем в это время обнаруживаются теоретические расхождения Плеханова с Лениным по ряду принципиальных вопросов революционной борьбы: об отношении к либералам, к крестьянству, о характере диктатуры пролетариата. Однако на II съезде РСДРП, на котором была создана марксистская партия России, Плеханов и Ленин выступали единым фронтом, по всем принципиальным вопросам Плеханов поддержал выступления большевиков. «На II съезде РСДРП, – констатирует В. Ф. Пустарнаков, – окончательно определилось особое положение Плеханова в российском социал-демократическом движении, расколовшемся на большевиков и меньшевиков. Это особое положение осознавалось Плехановым как своего рода политическое одиночество, “внефракционность”, в соответствии с которым он, оставаясь верным своим взглядам эпохи группы “Освобождение

труда”, не хотел примыкать ни к меньшевикам, ни к большевикам во главе с Лениным, то поддерживал, то критиковал тех и других, хотя чаще оказывался на стороне меньшевиков. Собственной трибуной Плеханова был, в частности, периодический журнал “Дневник социал-демократа” (1905), возобновленный в 1910 г.» (История русской философии. М., 2001. С. 538).

После возвращения Г. В. Плеханова на родину 31 марта 1917 г. резко обозначился его разрыв с теорией и практикой большевизма. Он не принял Октябрьскую революцию, поскольку она, как он считал, явилась нарушением исторических законов. Русский мыслитель оказался в полной изоляции. У Плеханова обострился туберкулез, которым он болел уже длительное время. Врачи царско-сельской больницы, а затем и санатория в Питкяярви (Финляндия) безуспешно пытались спасти его жизнь, и 30 мая 1918 г. Г. В. Плеханов скончался. Похоронен он был в Петрограде на Литераторских мостках, рядом с В. Г. Белинским.

Заслуга Плеханова-мыслителя заключается в пропаганде марксизма и развитии марксистской философии. Основные работы Плеханова конца XIX в. («Социализм и политическая борьба», «Наши разногласия», «Очерки по истории материализма», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «О материалистическом понимании истории», «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», «Н. Г. Чернышевский») написаны с диалектико-материалистических позиций. В основе философского материализма Плеханова лежит основательный историко-философский анализ. Исследование философской мысли прошлого, по Плеханову, это, с одной стороны, анализ теоретической, содержательной стороны ее развития, с другой – анализ форм и способов ее социального бытия. К примеру, излагая свои взгляды в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», Плеханов в последней (пятой) главе «Современный материализм» пишет специальное предисловие – «краткий очерк» этого учения: «Чтобы понять исторические взгляды Маркса, нужно припомнить, к каким результатам пришла философия и общественно-историческая наука в период, непосредственно предшествовавший его появлению» (Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 608). Это, по сути, первый в марксистской литературе опыт историко-

философского анализа решения проблемы человека. Для Плеханова он, во-первых, является доказательством того, что марксистское решение проблемы человека возникло не на пустом месте, а явилось продолжением и развитием лучших традиций предшествующей философии, а во-вторых, помогает понять истоки идеалистической трактовки проблемы человека, которую он подвергает критике. Аналогично он поступает при выяснении теоретических и социальных источников марксистской философии.

Раскрывая истоки и смысл философии марксизма, Плеханов по-своему решал многие ее проблемы. Философию он рассматривал как мировоззрение и как науку. С последней она и совпадает, и контрастирует. Другими словами, философия занимается теми задачами, решение которых выполняет наука, но при этом она старается идти вперед, расчищая ей путь своими умозаключениями. Предмет у них один, но разные уровни его освоения: философия изучает мир как целое, наука – в его частных проявлениях (См.: Там же. Т. 2. С. 263). Для Плеханова философия имеет еще одно определение: она – синтез идей определенной эпохи, «объединяющих совокупность человеческого опыта на достигнутой в данную эпоху ступени интеллектуального и общественного развития. Короче: философия есть синтез познанного бытия данной эпохи» (Плеханов Г. В. Сочинения: В 25 т. М.; Л., 1928. Т. 18. С. 325).

Онтологические идеи Плеханова достаточно просты. С материалистических позиций в духе Спинозизма он утверждает, что объективно существует природа как субстанция. Она едина, вечна и бесконечна, а мысль – ее атрибут, т. е. современный материализм (к приверженцам которого Плеханов себя причисляет) «представляет собою только более или менее осознавший себя Спинозизм» (Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 339). В гносеологии он опирался на все то же Спинозовское единство объекта и субъекта и марксистскую идею воздействия объекта на субъект в процессе познания. В познании Плеханов предпочтение отдавал живому созерцанию и недооценивал абстрактное мышление.

Отстаивая диалектико-материалистические позиции марксистской философии, Плеханов повел решительное наступление на субъективный идеализм неокантианцев и махистов как по вопросам материи и ее атрибутов, так и по проблемам теории позна-

ния. Вместе с тем в статье «Еще раз материализм» (1899), содержащей систематическое изложение диалектического материализма, русский мыслитель наряду с верными утверждениями выдвигает положение о том, что наши ощущения – не копии объективных вещей и явлений, а иероглифы, т. е. их символы: «Формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам кажутся, т. е. какими они являются нам, будучи “переведены” в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы» (Там же. Т. 3. С. 447). Позднее он определит такое понимание теории отражения как терминологическую ошибку.

Г. В. Плеханов считал диалектический метод важнейшим завоеванием современного материализма. «Диалектический метод – это самая характерная черта современного материализма; в этом его существенное отличие от старого метафизического материализма XVIII века» (Там же. Т. 2. С. 140). Материализм и диалектика не просто сочетаются, но дополняют и «усиливают» друг друга. Диалектика имеет, по его мнению, принципиально материалистический характер. Акцентируя внимание на объективной диалектике, т. е. диалектике природы и общества, Плеханов пишет: «Диалектический метод характеризуется прежде всего и главным образом тем, что он в самом явлении, а не в тех или других симпатиях и антипатиях исследователя ищет сил, обуславливающих собой развитие этого явления... Диалектический метод материалистичен по своей природе, и под его влиянием даже исследователи, стоящие на идеалистической точке зрения, в своих рассуждениях являются подчас несомненными материалистами» (Там же. Т. 4. С. 269).

Основным законом существования мира является закон развития, который, по мнению Плеханова, имеет два выражения в законах диалектики: единство и борьба противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные и наоборот. Их философ представляет следующим образом: «1) Все конечное таково, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность. Этот переход совершается при помощи присущей каждому явлению природы силы; каждое явление содержит в себе силы, порождающие его противоположность. 2) Постепенные количественные изменения данного содержания превращаются в конце концов в качественные различия. Моменты этого превра-

нения – это моменты скачка, перерыв постепенности» (Там же. Т. 2. С. 132). Закона отрицания отрицания – третьего закона диалектики – в работах Плеханова не обнаруживается.

Как материалист-диалектик он неоднократно указывал на противоположность гегелевской и марксистской диалектики. «Это та же диалектика, какую мы знаем от Гегеля, – писал он, – и все-таки это не то же самое. В философии Маркса она превратилась в полную противоположность того, чем она была у Гегеля. Для Гегеля диалектика социальной жизни, как и всякая диалектика конечного вообще, в последнем счете имеет мистическую причину, природу бесконечного, абсолютного духа. У Маркса она зависит от совершенно реальных причин: от развития средств производства, которыми располагает общество» (Там же. С. 162). Он замечает: «Материализм ставит диалектику “на ноги” и ... снимает то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля, но тем самым обнаруживает революционный характер диалектики» (Там же. Т. 3. С. 84). А органическое соединение материализма и диалектики, разработка проблем материалистической диалектики и материалистического понимания истории, по Плеханову, означает, что Маркс осуществил «подлинную революцию, самую великую революцию, какую только знает история человеческой мысли» (Там же. С. 197–198).

Материалистическое понимание истории имеет статус революционного переворота в философии, равного открытию Коперника, он может быть поставлен «наряду с величайшими плодотворнейшими научными открытиями» (Там же. Т. 1. С. 635–636).

Возникновение марксистской философии, по мнению Плеханова, означает революционный переворот в философии. Суть этого переворота, указывает русский мыслитель, состоит в утверждении принципа: «общественное бытие определяет общественное сознание». В его изложении этот принцип выглядит следующим образом: «На каждой данной стадии развитию производительных сил соответствуют известные отношения людей в общественном процессе производства. Характер этих отношений определяет всю социальную структуру, которая со своей стороны определяет способ восприятия, чувствования, мышления и действия людей – словом, их природу» (цит. по: Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1938. Сб. 5. С. 5).

История для Плеханова – это материальный процесс, вовлекающий в свою орбиту все многообразие жизни людей. Первичность материальных процессов по отношению ко всем феноменам духовной жизни для Плеханова была исходной посылкой в его философии истории. Вслед за Марксом, повторяя его «основную идею», он утверждает: «1) Производственные отношения определяют все другие отношения, существующие между людьми в их общественной жизни. 2) Производственные отношения в свою очередь определяются состоянием производительных сил» (*Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 658*). Вместе с тем он придает чрезвычайно большое значение духовной сфере – культуре, идеологии, считая, что они находятся в сложной многоступенчатой зависимости от материальной стороны. В представлениях Г. В. Плеханова о многофакторности развития истории большую роль играют не только экономические отношения, но и классовая борьба как источник движения истории. Через эту борьбу проявляются экономические интересы, которые, в свою очередь, определяют идеологию различных классов, их мораль, искусство, религию. Философ формулирует свою знаменитую «пятичленку» соотношения базиса и надстройки: «1) состояние производительных сил; 2) обусловленные им экономические отношения; 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической “основе”; 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью выросшим на ней социально-политическим строем психика общественного человека; 5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой психики» (Там же. Т. 3. С. 179–180). Как видим, Плеханов не сводил историю исключительно к экономике, считая ее тесным переплетением материальных и духовных факторов, через которые только и может проявиться главный из них – экономический, но и это не происходит само собой, а непременно через мысли, интересы, потребности, идеалы, оценки и действия людей, как отдельных личностей, так и народных масс, классов, организаций, партий.

В философии истории Г. В. Плеханова содержится немало интересных и оригинальных выводов о формах общественного сознания. Особое внимание он обращает на общественную психологию. Отстаивая марксистские позиции в этом вопросе, он пишет: «Материалисты вовсе не отрицают течения психологии. По их

мнению, “психика” – не только могущественный, но и безусловно необходимый фактор цивилизации, т. к. без “психики” цивилизация была бы совершенно невозможна» (Цит. по: Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1937. Сб. 4. С. 230).

В другом месте Г. В. Плеханов указывает, что без анализа общественной психологии невозможно представить адекватную картину развития общественной мысли. «Нет ни одного исторического факта, который своим происхождением не был бы обязан общественной экономии, – замечает он, – но не менее верно и то, что нет ни одного исторического факта, которому не предшествовало бы, которого не сопровождало бы и за которым не следовало бы известное состояние сознания. Отсюда – огромная важность общественной психологии. Если с нею необходимо считаться уже в истории права и политических убеждений, то без нее нельзя сделать и шагу в истории литературы, искусства, философии и прочее» (Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 247–248).

Проблема человека занимает в философии Плеханова большое место. Опираясь на Маркса, который «на самую природу человека взглянул как на вечно изменяющийся результат исторического движения, причина которого лежит вне человека», сделав главный вывод: «действуя на внешнюю природу, человек изменяет свою внешнюю природу», – Плеханов связывает эволюцию человека с эволюцией производства материальных благ, с созданием орудий и средств производства. В орудиях труда человек приобретает искусственные органы, изменяющие его анатомическое строение. В связи с этим изменяется последующее историческое развитие человека, взаимодействие с природой. Говоря об орудиях труда как определяющем элементе производительных сил, Г. В. Плеханов высказывает важное диалектико-материалистическое положение: «Искусственные органы, орудия труда оказываются, таким образом, органами не столько индивидуального, сколько общественного человека. Вот почему всякое существенное их изменение ведет за собой перемены в общественном устройстве» (Там же Т. 1. С. 610).

Анализ взаимосвязи человека с природой был поставлен на научную основу. В противоположность абстрактно-натуралистическим представлениям предшествующих материалистов развивается взгляд, согласно которому человек есть не просто часть природы, а наиболее

активная ее сила, сознающая свою мощь и творческие возможности в производстве предметной среды – очеловеченной природы. «Природа человека» с этого момента связывается с предметной деятельностью, с включением человека в сферу материального производства и материальных отношений. Человек при этом рассматривается не только как объект, но и как субъект предметной деятельности.

Для Плеханова-философа принципиально важной была проблема личности в истории, не нашедшая в трудах основателей марксизма подробной разработки. В его работах проводится мысль о народных массах как создателях истории общества. По Плеханову, история делалась людьми бессознательно до тех пор, пока массы не увидели основных двигательных сил исторического прогресса. «Раз открыты эти силы, раз изучены законы их действий – люди будут в состоянии взять их в собственные руки» (Там же. С. 445). Роль личности и ее значение определяются уровнем развития общественной организации. Но личность относительно свободна от экономических и политических процессов. Активность личности соотносится с осознанием ею того места, которое она занимает в ряду происходящих событий. Чем важнее ей представляется ее роль, тем решительнее она действует. Таким образом, считает русский философ, личность является выражением всего потенциала общественной жизни, творцом истории. «И не для одних только начинателей, не для “великих” людей открыто широкое поле действия. Оно открыто для всех, имеющих очи, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, и сердце, чтобы любить своих близких» (Там же. Т. 2. С. 334).

В истории материализма, марксистской философии Г. В. Плеханов занимает особое почетное место. «Его личные заслуги, – писал В. И. Ленин, – громадны в прошлом. За 20 лет, 1883–1903, он дал массу превосходных сочинений, особенно против оппортунистов, махистов, народников» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 222).

СОЧ.: Сочинения: в 24 т. М., 1923–1927; Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова: в 3 т. М., 1973–1974.

ЛИТ.: *Тютюкин С. В.* Г. В. Плеханов: судьба русского марксиста. М., 1997; *Барон С. Х.* Г. В. Плеханов – основоположник русского марксизма. СПб., 1998; *Коротав Ф. С.* Г. В. Плеханов. Человек и политик. Пермь, 1992.



ПОТЕБНЯ **Александр Афанасьевич**

Выдающаяся роль в оформлении отечественной философии языка принадлежит Александру Афанасьевичу Потебне, названному его учеником Д. Н. Овсяннико-Куликовским «языковедом-мыслителем». В своих трудах он исследовал историю мышления в связи с развитием языка, установил общие семиотические принципы осознания человеком его связи с внешним миром.

Александр Афанасьевич Потебня родился 10 октября 1835 г. в селе Гавриловка Полтавской губернии в семье мелкопоместного дворянина. После окончания Родомской гимназии он в 1851 г. поступает на юридический факультет Харьковского университета, но через год переводится на историко-филологический факультет. После окончания университета в 1856 г. Потебня несколько лет работает учителем литературы в Первой харьковской гимназии. В 1861 г. он защищает магистерскую диссертацию «О некоторых символах в славянской народной поэзии» и в должности адъюнкта начинает преподавательскую деятельность на кафедре российской словесности Харьковского университета. После двух лет работы Потебня отправляется в научную командировку в университеты Берлина, Праги, Вены, где изучает санскрит и славянские языки.

После возвращения в Харьков он получает должность доцента, а в 1875 г. – профессора. В 1877 г. Академия наук за первый том его капитального труда «Из записок о русской грамматике» присуждает Потебне Ломоносовскую премию и избирает его членом-корреспондентом императорской Академии наук. В 1891 г. Русское географическое общество по отделу этнографии наградило его своей высшей наградой – Константиновской медалью.

В 1862 г. Потебня издает книгу «Мысль и язык», ранее печатавшуюся частями в Журнале министерства народного просвещения, а самый значительный труд – монографию «Из записок по русской грамматике» – он печатает опять-таки частями в 1873–1874 гг. Первый и второй ее тома он в 1874 г. защищает в Харьковском университете как докторскую диссертацию. К 70–80-м гг. относятся еще две его работы «Из записок по теории словесности» и «Из лекций по теории словесности», изданные посмертно.

Скончался А. А. Потебня 29 ноября 1891 г.

Творчество Потебни распадается на два периода. Первый (1860–1865) – период разработки философско-психологической теории языка на базе критической переработки идей Гумбольдта, второй (1865–1891) – период разработки проблем диалектологии, грамматики и фонетики русского языка.

Уже первой своей работой «Мысль и язык» Потебня обозначил свой особый интерес к связи языка и мышления. На эту связь в свое время обратил внимание известный немецкий лингвист Вильгельм фон Гумбольдт, указав, что «язык есть орган, образующий мысль» (*Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 75*). В области языкознания Гумбольдта можно считать тем авторитетным ученым, работы которого послужили источником формирования философии языка Потебни. Он постоянно в своих работах ссылается на его труды. Сложнее с обозначением философских источников его творчества. Тем более, что Потебня в ряде случаев невысоко оценивает возможности философии в область лингвистических исследований. Реальность же была иная: и в своих лекциях, и в своих работах он не только упоминает, но и излагает взгляды античных философов, Локка, Гердера, Канта, Гегеля и др. А со Спенсером он, например, вел полемику, демонстрируя примеры философского осмысления проблем языка и мышления.

Свою первую книгу «Мысль и язык» Потебня начинает с анализа «некоторых прежних взглядов» на происхождение языка. Во-первых, «теория сознательно намеренного изобретения предполагает, что природа и формы человеческой жизни податливо готовы принять все виды, какие заблагорассудит им дать произвол человека; она построена на вере во всемогущество разума и воли, на что бы они ни были направлены» (*Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Эстетика*

и поэтика. М., 1976. С. 35). Потебня не соглашается с такой точкой зрения и показывает, как люди, еще будучи «как животные», начали общаться посредством звуков, которые постепенно приобретают значение «знаков мысли». «Не следует поражаться глубоким разумом, с каким звуки передают изгибы мысли, потому что язык,— пишет Потебня,— подобно всем человеческим изобретениям, в начале груб и только исподволь достигает совершенства» (Там же. С. 38).

Во-вторых, старое «предположение о божественном начале языка», через откровение. Оно может пониматься двояко: «или после создания бог в образе человеческом был учителем первых», «или же открылся первым людям посредством собственной их природы» (Там же. С. 40). В первом случае предполагается, что человек должен уже знать язык, на котором бог разговаривал с ним, а это невозможно и, следовательно, человек еще до откровения должен создать такой язык. Во втором случае бог может быть назван творцом языка только в том смысле, в каком он — создатель мира. Поэтому остается только одно предположение, что высоко совершенный язык непостижимыми путями сразу внушен человеку. «Тем самым вся сила теории божественного создания языка сосредоточивается в утверждении превосходства первоначального языка над всеми позднейшими» (Там же). Во всех этих случаях в своем дальнейшем бытии божественный язык уже не может развиваться, а только ухудшаться. Однако «прогресс в языке есть явление ... несомненное» (Там же. С. 41).

Еще одна теория принадлежит двум немецким лингвистам К. Беккеру и А. Шлейхеру. Первый утверждает, что природа — это органическое образование, живущее своими законами. И человек, как часть природы,— организм, а язык — его физиологическое отправление, подобно дыханию, т. е. по Беккеру, человек говорит с той же необходимостью, как и дышит. В этом употреблении языка и воздуха и кроется ошибка Беккера, т. к. получается, что мысль существует до слова, как и воздух до дыхания человека. Опровергает этот тезис все историческое развитие языка. Шлейхер также противопоставляет язык и мышление, считая, что «отношения, находясь в мысли, могут не выражаться словом» (Там же. С. 54).

Не принимая эти теории Потебня, вслед за Гумбольдтом, считает, что вопрос о происхождении языка связан с явлениями

«душевной жизни» человека, т. е. с вопросами «чисто психологическими». В работе «Мысль и язык» он показывает, как объективируется чувственное восприятие индивидуальной психологической жизни («души») человека в процессе последовательных форм познания. Используя идеи ассоциативной психологии Гербарта, с позиции психологизма он объясняет образование представлений психологическими законами ассимиляции, апперцепции и ассоциации. Потенбня пишет: «Образование слова есть весьма сложный процесс. Прежде всего – простое отражение чувства в звуке... Затем – сознание звука... Наконец – сознание содержания мысли в звуке которое не может обойтись без понимания звука другими» (Там же. С. 113). Возникшее слово служит как средством понимать себя, так и посредником общения с другими людьми. В этом случае оно как бы вновь изменяется и вторично воспринимается – «апперципируется»: «Апперцепция – везде где данное восприятие дополняется и объясняется наличным хотя бы самым незначительным запасом других» (Там же. С. 125).

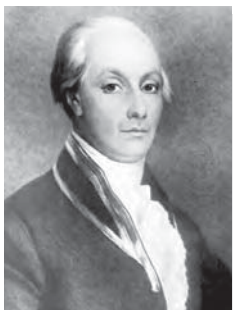
Структура слова состоит из трех взаимосвязанных и взаимообусловленных составляющих: внешней формы (звуковых элементов слова), содержания (значения), которое объективируется посредством звука, и внутренней формы (наиболее близкое этимологическое значение слова), которая выражает содержание. При этом центральным элементом является внутренняя форма. Как образное представление, она, будучи способом выражения содержания, связывает его с внешней формой и этим становится направляющей силой развития мысли. «Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль. Этим только можно объяснить, почему в одном и том же языке может быть много слов для обозначения одного и того же предмета и, наоборот, одно слово совершенно согласно с требованием языка может обозначать предметы разнообразные» (Там же. С. 115). Другими словами, внутренняя форма указывает на предмет, выделяя основной из многих его признаков на основе уподобления подобия познаваемого явления с тем, что уже ранее познано, т. е. она своеобразный способ апперцепции значения, «образ образа» предмета.

Внутренняя форма категориально «работает» в анализе произведений искусства, поскольку «язык во всем своем объеме и каждое отдельное слово соответствует искусству, притом не только по своим стихиям, но и по способу их соединения» (Там же. С. 179). Структура сложного образа и целого художественного произведения аналогична структуре слова. В этом случае в художественном произведении есть содержание (идея), соответствующая чувственному образу или развитому из него понятию; внутренняя форма (образ, символ), указывающая на это содержание; внешняя форма, объективизирующая художественный образ. Потебня считает, что искусство – это способ мышления, особая эстетическая деятельность человека, отражение и объяснение действительности, ее оценка через призму эстетического идеала. В этих процессах наряду с объектом отражения, который является детерминирующим фактором, выступает активная преобразовательная деятельность субъекта. При этом субъект не отражается, а выражается в преображенном выражении. Единство процесса отражения и выражения, по мысли Потебни, есть закрепление в художественном произведении того, что идет от действительности, а что – от видения художника.

Уделяя большое внимание поэзии как виду искусства, Потебня вышел на ее противопоставление мифологии. Разница между ними, считает он, в скорости движения мысли и в том, что миф не проводит разграничения между познаваемым и орудиями познания, а поэзия проводит. Мифология – это целостное синкретическое сознание и миропонимание человека первобытно-общинного строя, в котором (человеке) в нерасчлененном виде содержались зачатки знаний о явлениях природы, окружающей жизни, религиозные представления и художественно-эстетические чувства. В мифологических сказаниях субъект и объект не расчленены, переживания и желания человека не отделены от предметов природы, которые благодаря этому приобретают образ живых действующих существ.

СОЧ.: Эстетика и миф. М., 1972; Слово и миф. М., 1989; Мысль и язык. Киев, 1993.

ЛИТ.: Булаховский Л. А. А. А. Потебня. Киев, 1952; Пресняков О. П. Поэтика познания и творчества. Теория словесности А. Потебни. М., 1980.



РАДИЩЕВ

Александр Николаевич

Александр Николаевич Радищев родился 20 августа 1749 г. в селе Верхнее Абязово Саратовской губернии в богатой и культурной помещичьей семье. С 1757 г. он жил в Москве, в семье родственника М. Ф. Аргамакова, много читал, ему давали уроки профессора Московского университета.

Тринадцатилетним мальчиком Радищева зачислили в Пажеский корпус. Это дало ему возможность в числе двенадцати наиболее способных юношей осенью 1766 г. отправиться в Лейпцигский университет для изучения юридических наук.

За границей Радищев много работает, изучает помимо юриспруденции историю, философию, естествознание. В ноябре 1771 г. он возвращается в Петербург просветителем, поклонником Гельвеция и Руссо, с горячим желанием посвятить свою жизнь борьбе за освобождение народа. Радищева назначают протоколистом первого департамента Сената. Составляя экстракты разбиравшихся дел, он все более укрепляется в мысли о бесчеловечности крепостной зависимости и необходимости ее уничтожения.

Уже через год Александр Николаевич публикует «Отрывок путешествия в... И... Т...», в котором выступает против крепостного права. Другую свою работу – перевод книги Мабли «Размышление о греческой истории» (1773) – он снабжает семью примечаниями, в которых дается отрицательная оценка неограниченной монархии. Для него «самодержавие есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 2. С. 282).

Служба не давала удовлетворения Радищеву, и в 1773 г. он подает в отставку. Однако уже через два года Александр Николаевич поступает в коммерц-коллегию. Глубокие экономические и юридические знания, в которых он не переставал совершенствоваться, честность обеспечивали быстрое продвижение Радищева по службе. В 1780 г. его назначают помощником управляющего Петербургской таможни, а в 1790 г. – управляющим.

80-е гг. отмечены дальнейшим углублением антикрепостнических позиций Радищева. В «Письме к другу, жительство имеющему в Тобольске» (1782) он, высоко оценивая государственную деятельность Петра I, делает вывод о том, что царь «истребил последние признаки дикой вольности своего отечества» (Там же. Т. 1. С. 150–151). В написанной после окончания американской войны за независимость оде «Вольность» русский мыслитель оправдывает народное восстание против деспотии, предсказывает неизбежность революции в России. «Интерес политический» (Плеханов) отличает «Житие Федора Васильевича Ушакова», написанное Радищевым в 1788 г. В этой работе он, опираясь на теории естественного права и общественного договора, утверждает право народа на сопротивление узурпаторам, на революцию. Радищев пишет: «Не имея в шествии своем ни малейшей преграды, человек в естественном положении при совершении оскорбления, влекомый чувствованием сохранности своей, пробуждается на отражение оскорбления. От сего рождается мщение или древний закон, око за око; закон, ощущаемый человеком всечасно, но загражденный и умеренный законом гражданским» (Там же. С. 170).

В 1790 г., удачно обойдя рогатки цензуры, А. Н. Радищев издает главное свое произведение «Путешествие из Петербурга в Москву». Через несколько дней крамольную книгу, весть о которой стала быстро распространяться по Петербургу, доставили Екатерине II. Она сделала 90 замечаний на полях «Путешествия», вот одно из них: «...не любит царей и где может к ним убивать любовь и почитание, тут жадно прицепляется с редкою смелостью», «надежду полагает на бунт от мужиков».

Судьба Радищева была предрешена. Суд обвинил его в написании книги, наполненной «самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный и умаляющими должное ко вла-

стям уважение, стремящимися к тому, чтобы произвести в народе негодование против начальников и начальства и, наконец, оскорбительными, неистовыми выражениями противу сана и власти царской», и приговорил к смертной казни «посредством отсечения головы». Екатерина II смягчила приговор, заменив его десятилетней ссылкой в Илимский острог.

9 сентября 1790 г. первого русского революционера, закованного в кандалы, повезли в Сибирь. В ссылке А. Н. Радищев много работает, пишет экономическую работу «Письмо о китайском торге», философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии», учит детей, проводит химические опыты, занимается медицинской практикой.

В 1797 г. Павел I, вступивший на престол после смерти Екатерины II, возвращает русского мыслителя из ссылки. Но это не была реабилитация, поскольку ему не разрешили жить в столицах. За Радищевым был установлен негласный надзор. Лишь с приходом к власти Александра I (1801) он получил полную свободу. По рекомендации А. Воронцова его привлекают к работе в комиссии по составлению законов. С энтузиазмом Радищев работает в комиссии, надеясь, что его работа в какой-то степени позволит ему утвердить свои антифеодальные, демократические взгляды. По каждому вопросу, разбираемому комиссией, как вспоминает его сослуживец, Радищев «прилагал свое мнение, основываясь единственно на философском свободомыслии» (Русский архив. 1879. Кн. 12. С. 415).

В этот период он пишет ряд работ: «О праве подсудимых отводить судей и выбирать себе защитника», «О законоположении», «Проект для разделения Уложения Российского» и «Проект гражданского уложения», в которых провозглашает равенство в правах всех членов общества и тем самым отрицает феодальные порядки царской России.

Антифеодальные устремления Радищева не остались незамеченными. Он получает недвусмысленное предупреждение от руководителя комиссии и графа П. В. Завадовского. 2 сентября 1802 г. за 9 дней до смерти русский мыслитель последний раз принимает участие в ее работе. А. И. Герцен писал: «Вызванный самим Александром I на работу, он надеялся провести несколько своих мыслей и пуше всего – мысль об освобождении крестьян в законодательство, и когда,

пятидесятилетний мечтатель, он убедился, что нечего думать об этом, тогда он принял яду и умер» (*Герцен А. И.* Соч. Пг., 1919. Т. 9. С. 271). Слова, написанные Радищевым незадолго до смерти: «Потомство отомстит за меня», показывают, что он свой уход из жизни расценивает как политический акт и верит в победу народной революции.

А. Н. Радищев – родоначальник русской революционной, антикрепостнической идеологии. Во всех своих работах он критикует феодализм и абсолютизм, требует уничтожения крепостного права, доказывая его экономическую, юридическую, моральную несостоятельность. Русский мыслитель не только критикует крепостничество и царский режим, но и призывает к свержению самодержавия, утверждает естественное право народа на революционные выступления против тирании.

Для социологического обоснования революционной теории социального равенства, «уничтожения рабства в России» Радищев использует теории естественного права и общественного договора. При этом он подвергает резкой критике идею Аристотеля о том, «что сама природа расположила уже род смертных так, что одна, и при том гораздо большая часть оных должна непременно быть в рабском состоянии, и, следовательно, не чувствовать, что есть честь, а другая в господственном, потому что немногие имеют благородные и величественные чувствования» (*Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. В 3 т. М.; Л., 1938–1952. Т. 1. С. 218). Выступает он и против идеи Гоббса о естественности вражды и насилия между людьми.

Русский мыслитель исходит из утверждения, что «человек во всем от рождения свободен» (Там же. С. 355) и лишь одному народу принадлежит право решать свою судьбу. Радищев пишет: «Человек родится в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю..., следовательно, тот, кто восхочет его лишить пользы гражданского звания, есть его враг. Против врага своего он защиты и мщения ищет в законе. Если закон или не в силах его заступить, или того не хочет, или власть его не может мгновенное в предстоящей беде дать вспомоществование, тогда пользуется гражданин природным правом защищений, сохранности, благосостояния... » (Там же. Т. 1. С. 278).

В представлении А. Н. Радищева, при образовании общества люди заключили между собой «безмолвный договор» о правилах

общегития, условия которого обеспечивали благополучие каждого. Власть давалась достойнейшему исполнителю воли народа. Однако в дальнейшем правители эту власть узурпировали, превратив ее в орган подавления народа. «Наипротивнейшей человеческому естеству» формой правления стало самодержавие, попирающее естественные и гражданские права человека.

Самодержавие является, таким образом, нарушением общественного договора, и поэтому народ вправе расторгнуть договор и выйти из подчинения этой власти. В такую трактовку закона естественного права А. Н. Радищев вкладывает революционное содержание, заявляя, что если закон этот «нарушен, то мы освобождаемся от нашей зависимости. Неправосудие государя дает народу право, какое ему дает закон над преступниками» (Там же. Т. 2. С. 282). Уничтожение несправедливой власти мыслится Радищевым как революционный акт, венцом которого является суд народа-суверена над царем.

Народная революция и суд над самодержцем утверждаются им как своеобразный постоянно действующий политический институт.

В понимании истории Радищев был идеалистом. «Перемена царств», считал он, происходит в результате того, что «вольное слово» срывает с «истукана власти» маску тирана, и в обществе, в «нравственных и духовных суждениях начинается ферментация», приводящая к смене власти. Идеализм революционера проявился также в следовании теории естественного права (из нее он, правда, делал революционные выводы), в утверждении циклического развития общества, отождествлении законов развития природы и общества (Там же. Т. 1. С. 260). Вместе с тем у русского мыслителя намечалось материалистическое решение отдельных проблем развития человеческого общества. Так, он утверждал, что антагонизмы в обществе, образование государства явились следствием возникновения частной собственности на землю. «... Земледелие произвело раздел земли на области и государства, построило деревни и города, изобрело ремесла, рукоделия, торговлю, устройство, законы, правления. Как скоро сказал человек: Сия пядень земли моя! – он пригвоздил себя к земле и отверз путь зверообразному самовластию, когда человек повелевает человеком» (Там же. Т. 2. С. 64).

Социальная мысль А. Н. Радищева развивалась в двух направлениях. Во-первых, он обосновывал правовую законность естественных прав человека путем доказательства тезиса, «что право положительное не исключает права естественного». Во-вторых, он стремился выработать такую форму революционного слова, которая была бы понятна народу и сразу могла бы воплотиться в действительность. Оба эти направления он и пытался реализовать в своем основном труде «Опыт о законодательстве», над которым работал с 1782 по 1789 гг.

Его представления о праве и государстве носили традиционный для просветительства механистический характер: «Чем махина проще, чем меньше в ней пружин..., тем она совершеннее. Государство есть великая махина, коея цель есть блаженство граждан» (Там же. Т. 3. С. 5). В основе социального действия, по Радищеву, лежат нравы, которые он понимал также механистически: «Два рода пружин, которые оную приводят в движение, суть нравы и законы. Сии последние суть дополнение первых. Чем народ имеет нравы непорочнее, проще, совершеннее, тем меньше он имеет нужды в законах. Но чем больше они повреждены и удаляются от простоты, тем большую нужду имеет он в законах для восстановления рушившегося порядка» (Там же). Надо прививать народу такие нравы, которые будут ему понятны, выгодны, поэтому надо упростить законодательство. Действующие законы неверны, так как их создателями руководили разные страсти, к тому же со временем смысл их затуманился. В России закон ущемлен, поскольку он представляет «изъявление воли самодержавия», он навязывает человеку «общую» волю, что противостоит естественности. Закон должен исходить из естественных прав человека и проповедовать равенство: «Человек, происходя на свет, есть равен всем другому. Се основание закона естественного» (Там же. С. 10). Превратившись в гражданина, человек «поставил общую власть над властью частного и сделался гражданином» (Там же). Законодатель должен идти от насущных естественных прав человека. Права на жизнь человека не имеет даже государь, а только народ в «соборном своем лице». Истинная свобода – в человеке. Стоит ему понять свое положение, захотеть изменить его, и усилием воли он может это сделать. «Дерзай желати своего блаженства и блажен будешь» (Там же. С. 29).

Большое значение А. Н. Радищев придавал морали, считал важнейшим моральным принципом эгоистическое стремление человека к собственности. «Собственность, – писал он, – один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество, собственность стала посредством одного гражданина принадлежность, что умалить права его на оную было бы истинное нарушение начального общественного договора» (Там же. С. 216). Право на собственность имеет каждый человек. «Всякий принадлежащий к обществу может собственность приобретать сам или через другого по той единственной причине, что он к обществу принадлежит и есть его член» (Там же. С. 204).

А. Н. Радищев был сторонником частной собственности каждого земледельца на участок земли. И хотя в новом обществе в законах должно быть записано «равенство в имуществе», он ратовал не за уравнительный дележ имущества, а за равное право приобретать собственность.

Оценивая движущие силы развития общества, Радищев отмечал влияние естественно-географических факторов, прежде всего климата, на жизнь людей. «Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правления, обстоятельства суть воспитатели народов» (Там же. Т. 2. С. 130). Русский мыслитель начал отходить, судя по отдельным высказываниям, от теории круговорота. В философском трактате «О человеке» он, например, писал: «...стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании кажется быть мечтою мысленного существа, и в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно не ограничено есть, предела и конца означить невозможно; ибо, чем выше человек восходит в познаниях, тем страннейшие открываются ему виды. Подстрекаемый всегдашним стремлением, мечта его есть шествие беспрестанное, почти бесконечное, и поелику мысленности существенно, то и сама вечность на достижение сея меты недостаточна» (Там же. С. 134). В планах социального переустройства русский мыслитель решающую роль отводил народным массам.

Революционным взглядам А. Н. Радищева соответствовало и его философское мировоззрение. Он рассматривал традиционные для философии XVIII в. вопросы о соотношении души и тела,

мысленности и материальности, рассуждал о предмете философии, о познаваемости мира и др. В центре философских размышлений русского мыслителя была проблема человека. Этой проблеме он посвятил философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», написанный в сибирской ссылке.

Трактат труден для восприятия и интерпретации. Необходимо знать следующие особенности изложения А. Н. Радищевым материала. Во-первых, он приводит в трактате взаимоисключающие аргументы: в первых двух книгах рассматривает материалистическую точку зрения на мир и его познание, утверждает смертность души, в третьей и четвертой книгах излагает противоположную религиозно-идеалистическую концепцию о бессмертии души. Как пишет современный исследователь, «ценность содержащейся в трактате взаимоисключающей информации – атеистической и религиозной – не являлась равнозначной. Одна была труднодоступной, вторая – тривиальной. К тому же вторая половина трактата наряду с религиозным имеет и иной контекст. Здесь вкраплены замечания, реплики, в какой-то мере перечеркивающие религиозную аргументацию» (Сухов А. Д. Русская философия: пути развития. М., 1983. С. 124).

Вторая особенность изложения состоит в использовании общепринятых понятий в иной, порой противоположной трактовке. Так, традиционный для материализма XVIII в. деизм, признающий первотолчок, при помощи которого Бог сотворил мир, у Радищева отождествляется с атеизмом, в результате русский философ отрицает сотворение мира и, следовательно, первотолчок: «И поистине, не напрасное ли умствование говорить о том, что могло быть до сотворения мира? Мы видим, он существует, и все движется; имеем право неоспоримое утверждать, что движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступно» (Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 81).

Симпатии А. Н. Радищева на стороне материализма и атеизма. «Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого атеизма» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 7. С. 244). Опираясь на новейшие достижения биологии, химии, медицины, антропологии, он подходит к материалистическому осмыслению природы человека. Основной вопрос философии русский мыслитель решает материалистически, утверждая, что «бытие вещей

независимо от силы познания о них и существует по себе» (*Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 59). Бытие как «общайшее из понятий» имеет четыре формы существования: хаос в виде бесформенной массы; земля, имеющая неодушевленные формы «вещественности» и определенные живые начала; человек и человечество; Космос с его бесконечными мирами.

В традициях материализма XVIII в. материю русский мыслитель отождествляет с вещественностью, но ее определение впервые в России дает через отношение к сознанию. «Вещественностью называют то существо, – пишет Радищев, – которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств» (Там же. С. 74).

Атрибутом материи, прежде всего, является движение, оно неотделимо от материи: «...имеем право неоспоримое утверждать, что движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее не-отступимо» (Там же. С. 81). Радищев, объясняя сущность движения, как деист признавал божественный первотолчок, а как механицист утверждал, что движение есть лишь «свойство переменять место». Деистические мотивы присутствуют во многих произведениях Радищева, но их можно расценивать как маскировку материалистического мировоззрения. Метафизическая ограниченность Радищева проявилась и в характеристике развития как движения без скачков, «тихо, неприметно, постепенно» (Там же. С. 66). В качестве источника движения философ указывал единство действия и противодействия, теплоты и холода и других противоположностей.

Другими атрибутами материи, по Радищеву, являются пространство и время: «Что себе ни вообрази, какое себе существо ни представь, – пишет он, – найдешь, что первое, что ему нужно, есть бытие, ибо без того не может существовать о нем и мысль; второе, что ему нужно, есть время, ибо все вещи в отношении или союзе своем понимаются или одновременные, или в последовании одна за другою; третье, что ему нужно, есть пространство, ибо сущность всех являющихся нам существ в том, что, действуя на нас, возбуждают они понятие о пространстве и непроницательности...» (Там же. С. 77). Время движется в одном направлении от прошлого к будущему, оно непрерывно, «время, не внемля глаголу безумий, течет в порядке непрерывном» (Там же. С. 99). Для русского мыслителя, отрицающего

ньютонианское «пустое» пространство, «все, что существует, не может иначе иметь бытия, как находиться где-либо, ибо хотя пространство есть понятие отвлеченное, но в самом деле существующее, не яко вещество, но как отбытие оного» (Там же. С. 85). Земное пространство и время соотносятся им с «вечностью», «бесконечностью», «безмерностью» пространственно-временных характеристик Космоса.

Радищев был сторонником атомистической теории М. В. Ломоносова. При этом, утверждая «разделимость вещественности» как свойство материи, он высказывает мысль о возможности ее деления «до бесконечности».

Во взглядах на человека русский философ стоит также на материалистических позициях. Человек связан с природой, представляет собой высшую форму ее развития, вместе с тем человек обладает рядом специфических свойств, отличающих его от животных: 1) «возничный», т. е. вертикальный образ хождения; 2) «истинное отличие человеческого мозга»; 3) «чудодейственная речь»; 4) стремление к самосовершенствованию; 5) способность к труду благодаря развитию руки (Там же. С. 48–51).

Сознание человека является порождением его мозга, т. е. «вещественности», а человеческое воображение «следует в начале своем всегда внешним влияниям» (Там же. С. 64). Вместе с тем сознание, «мысленность», душа являются достаточно сложными, до конца не понятыми особенностями человеческого организма, и ученым «посредством “вещественности” надлежит изучать, выявляя пока нераскрытую его специфику» (Там же. С. 139–140). Одной из первых задач является познание возможности «бессмертия души». Материалистически трактуя сущность человека и сознания, А. Н. Радищев приходит к выводу о смертности души, но не останавливается на этом и во второй половине трактата приводит доводы в пользу ее бессмертия, вступая в противоречие с ранее высказанными утверждениями и уходя «в область догадок» (Там же. С. 140–141).

Гносеология русского мыслителя носит материалистический характер. Несмотря на отдельные скептические высказывания по поводу невозможности при современном состоянии науки проникнуть в сущность явлений, он вместе с тем утверждает, что «человек имеет силу быть о вещах сведому» (Там же. С. 59). Он писал: «И как не возгордиться человеку во бренности своей, подчиняя власти своей звук,

свет, гром, молнию, лучи солнечные, двигая тяжести необъятные, досягая дальнейших пределов Вселенной, постигая и предузнавая будущее» (Там же. Т. 1. С. 180). Радищев исследует пути и возможности человеческого познания и считает, что оно состоит из трех ступеней: «чувственного опыта», «разумного опыта» и «рассудка». Источником познания является чувственный опыт. Ощущения, будучи образами объективного мира, встречаются на своем пути препятствия, которые преодолеваются разумным опытом – переходной ступенью между чувственной и рациональной формами познания. В философском трактате «О человеке...» Радищев не смог выйти из противоречивых оценок сенсуалистических и рационалистических моментов в теории познания. С одной стороны, он заявляет, что познание строится на чувственном и разумном опыте, с другой – утверждает исключительную активность и действенность рассудка в постижении природы.

Русский мыслитель не смог преодолеть метафизическую ограниченность материализма XVIII в. и понять диалектику познания. Вместе с тем он, как ни один философ до него, увидел тесную связь обеих ступеней познания при одновременной активности сознания в этом процессе.

Революционер и мыслитель, «Радищев явился у нас первым в ряду тех передовых учителей жизни, между которыми такое видное место заняли потом Чернышевский и Добролюбов» (*Плеханов Г. В.* Собр. соч. М., 1925. Т. 22. С. 353). Не менее значительна и другая сторона его революционной идеологии: «Он также первый в России революционер, задумавшийся над трудностью и сложностью пути революции, ответственностью революционной мысли и, особенно, революционного действия» (*Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г.* Запретная мысль обретает свободу: 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966. С. 302). А антропологически-материалистическое решение Радищевым проблемы человека и подчиненных ей проблем онтологии, гносеологии, этики и социологии ставит его у истоков философской антропологии русской философии.

СОЧ.: Полное собрание сочинений: в 3 т. М.; Л., 1938–1952; Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952.

ЛИТ.: *Старенков М. П.* Эстетические взгляды Радищева. М., 1958; *Шкуринов П. С.* А. Н. Радищев: Философия человека. М., 1988.



РЕДКИН **Петр Григорьевич**

Петр Григорьевич Редкин родился 4 октября 1808 г. в г. Ромны Полтавской губернии в дворянской семье. С 1816 г. учился в Роменском трехклассном уездном училище. В 1820 г. поступил в гимназию Высших наук князя Безбородко в Нежине, девятилетний курс которой окончил за шесть лет. В 1826 г. по желанию родителей поступил на этико-политическое отделение Московского университета, через два года был переведен в Профессорский институт в Юрьеве (Дерпте). Еще через два года он был командирован в Берлинский университет, где до 1834 г. слушал лекции по философии права Савиньи, Раумера и Гегеля. По возвращении в Петербург Редкин в присутствии Сперанского защитил тезисы по проблемам правоведения, получил степень доктора прав и был направлен в Московский университет, где как экстраординарный (1835 г.), а затем ординарный (1837 г.) профессор читал курс энциклопедии законоведения до 1848 г., совмещая преподавание с должностью инспектора Московского Александровского сиротского института.

П. Г. Редкин был близко знаком с Белинским и Герценом, выступал за либерализацию законодательства. Он издавал сборник «Юридические записки» (с 1841 г.), журналы «Библиотека для воспитания» (1843–1846 гг.) и «Новая библиотека для воспитания» (1847–1848 гг.), явился одним из организаторов Петербургского педагогического общества.

В 1848 г. Редкина и К. Д. Кавелина, обвиненных в «вольномудстве», уволили из университета и в течение пятнадцати лет не допускали к преподавательской деятельности. С 1849 г. он работал в Министерстве уделов. В 1863 г. Редкин вернулся к преподаванию

как профессор по кафедре энциклопедии права в Петербургском университете. В 1873–1876 гг. его избирали ректором университета. С 1882 г. он являлся членом Государственного совета, почетным членом Петербургской академии наук.

Скончался П. Г. Редкин 7 марта 1891 г. в Петербурге.

В 1841 г. он по просьбе Погодина впервые в России публикует статью о Гегеле – «Обозрение гегелевой философии». Лекции Гегеля по философии права и личное знакомство с ним сделали Редкина по крайней мере до 60-х гг. его последователем. В своих трудах он утверждает наличие трех методов изучения права: органического, диалектического и генетического. Гегелевская диалектика является важнейшей составляющей его философии, имеющей значение для дальнейшего развития философии права: «Гегель оставил по себе тот важный, глубокий след, который состоит в постановлении, хотя и не решении, задачи, выполнение которой и есть идеал истинного, методического в строжайшем смысле этого слова изложения содержания нашей науки» (*Редкин П. Г. Энциклопедия юридических и политических наук. СПб., 1872–1873. С. 122*). В своих лекциях, как вспоминает один из его слушателей, Редкин следовал гегелевской диалектике: «Лекции Редкина заставили нас видеть в явлениях сего мира внутреннее развитие и в этом развитии признавать постепенность; показали нам, что ничего не возникает вдруг и что есть законы, которых никак нельзя обойти» (*Московский университет и диспут Грановского по воспоминаниям А. Н. Афанасьева // Соловьев И. М. Русские университеты в их уставах и воспоминаниях современников. СПб., 1914. Вып. I. С. 168*).

В первом томе «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» Редкин рассматривает общие вопросы философии права. По его мнению, она тесно связана с теорией прав, но «имеет своим содержанием философское, естественное или природное, рациональное, т. е. мыслимое разумом человеческим право, или идеальное право, первообраз права (*jus naturale seu jus naturae*), имея в виду представить то, что праведно и справедливо (*justum*) или в чем состоит правда и справедливость (*justitia*)» (*Редкин П. Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. СПб., 1889. Т. 1. С. 200*). Главной основой права является правда, соединенная со справед-

ливостью, поэтому «история философии права – история научного познания правды и справедливости как корней права, осуществляемого в общественных союзах и в государстве» (Там же. С. 10).

«Последовательным гегельянцем Редкин не был, что сказалось в его дальнейшей эволюции: во второй период своей профессорской деятельности он объявил себя сторонником О. Конта и приверженцем Дарвина, хотя последовательным позитивистом также не стал, поскольку признавал самостоятельность философии, опираясь на метафизические формулы Э. Гартмана» (*Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. СПб., 2003. С. 557).

СОЧ.: История философии права. СПб., 1866; Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. СПб., 1889–1891. Т. 1–7.

ЛИТ.: *Шимановский М. В.* П. Г. Редкин. Биографический очерк. СПб., 1891.



РЕРИХ **Николай Константинович**

Личность и творчество Николая Константиновича Рериха представляют собой уникальное явление. Разносторонность его дарования сравнима с гениями великих творцов Ренессанса, и прежде всего с гением Леонардо да Винчи. Общеизвестны слова Дж. Неру: «Когда я думаю о Николае Рерихе, я поражаюсь размаху и богатству его деятельности и творческого гения. Великий художник, великий ученый и писатель, археолог и исследователь, он касался и освещал множество аспектов человеческих устремлений». Колоссальный

охват самых разнообразных проблем, начиная от вопросов повседневной жизни на земле до неразгаданных тайн мироздания, глубина и синтез различных знаний – все это составляет исключительность наследия Рериха в истории культуры двадцатого века.

Николай Константинович Рерих родился 27 сентября 1874 г. в Петербурге в семье известного нотариуса. По отцу его род происходил из Скандинавии. Дед его был губернским секретарем Лифляндии. Отец Николая Константиновича был человеком большой культуры и широких интересов, дружил со многими видными людьми своего времени.

В 1893 г. Н. К. Рерих закончил одну из лучших частных петербургских гимназий К. Мая. Уже с 16 лет он стал задумываться о поступлении в Академию художеств. Одновременно с тягой к искусству окрепла тяга и к истории, археологии, философии. Поэтому Николай Константинович решил одновременно поступить в Академию художеств и на исторический факультет Петербургского университета. Но отец хотел видеть сына студентом юридического факультета. Рерих уступил отцу и осенью 1893 г. стал студентом университета и Академии художеств. Однако, учась на юридическом, Николай Константинович посещал лекции на историко-филологическом факультете. Союз науки и искусства предрешил быстрое развитие самобытной индивидуальности.

Осенью 1895 г. произошло знакомство Рериха с известным литературным критиком и общественным деятелем В. В. Стасовым, который оказал большое влияние на развитие интеллектуальных способностей Рериха. Он допустил его к богатейшим сокровищам Публичной библиотеки – древним летописям, грамотам, книгам. Изучение различных материалов сопровождалось длительными беседами. Между Стасовым и Рерихом завязалась большая творческая дружба, крепнувшая из года в год, не прекращающаяся до последних дней жизни замечательного критика.

Другой яркой фигурой, оставившей важный след в жизни Рериха, был А. И. Куинджи, замечательный художник, человек высокой нравственности. В своих воспоминаниях Н. К. Рерих писал: «Мощный Куинджи был не только великим художником, но также был великим Учителем жизни». В мастерскую Куинджи он поступил осенью 1895 г.

В 1897 г. Николаю Константиновичу присвоили звание художника за его картину «Гонец. Восстал род на род». Эта работа вносила новое в русскую историческую живопись, своеобразный, глубокий подход к раскрытию русской старины и переживаний наших предков, что было высоко оценено современниками. Картина была приобретена П. Третьяковым.

В 1898 г. Рерих оканчивает университет, защитив диплом на тему «Правовое положение художников в Древней Руси». В этом же году он становится помощником редактора журнала «Искусство и художественная промышленность». После окончания Академии художеств Рерих работает над серией произведений «Начало Руси. Славяне». За первыми картинами появились первые серьезные статьи: «Иконный берег», «Искусство и археология», «На кургане», «По пути из варяг в греки». В них Николай Константинович затронул вопросы о связи науки и искусства, об охране и реставрации исторических и архитектурных памятников, о художественной ценности старинной русской иконы.

Н. К. Рерих много путешествует по городам России и Прибалтики, создает множество картин, в которых состоялось подлинное открытие красоты и величия Древней Руси. Он пробует свои силы в росписи церквей, в мозаике, как художник оформляет множество спектаклей. Самые известные из театральных работ Н. Рериха – это декорации и костюмы к опере «Князь Игорь» А. П. Бородина и балету «Весна священная» И. Ф. Стравинского.

Мировоззрение Рериха начало складываться рано, еще в доме отца, в атмосфере нескончаемых философских споров. Встречи, беседы с выдающимися людьми русской культуры (его квартира на Мойке, в доме, где находилось Общество поощрения художеств, посещали Куинджи, Серов, Врубель, Стасов, Дягилев, Горький, Блок, Бехтерев, Соловьев и др.), острые споры, которые Рерих называл «кузницей мыслей», продолжались более десяти лет. Кроме русской философии и культуры, Рериха с ранних лет привлекали религиозно-этические учения Востока. По трудам Рамакришны и Вивекананды он знакомится с оригинальной индийской философией. Сильнейшее влияние на Николая Константиновича оказали «Бхагавад-Гита» и буддийская философия. Интересовали его также современные философские взгляды и общественная деятель-

ность Рабиндраната Тагора. Еще в молодости Николай Константинович познакомился с произведениями Е. П. Блаватской, с восточной эзотерикой.

В 1906 г. Рерих становится директором школы Общества поощрения художеств; через три года его избирают действительным членом Академии художеств, а в 1910 г. – председателем общества «Мир искусства». Одновременно он является устройтелем множества выставок, музея допетровского искусства, председателем различных комиссий по искусству, редактором нескольких журналов.

В начале 1915 г. Рерих тяжело заболел и по советам врачей поселился в конце 1916 г. в Сердоболе (Сортавала). Несмотря на тяжелые приступы пневмонии, Николай Константинович выезжал в Петроград и занимался делами Общества поощрения художеств. А в марте 1917 г., после Февральской революции, Николай Константинович был назначен помощником председателя Комиссии по делам искусств, в которую вошли видные деятели культуры. Эта группа деятелей искусства, возглавляемая Горьким, наметила грандиозную программу переустройства художественной жизни всей страны.

После закрытия в 1918 г. границы с Финляндией Н. К. Рерих оказался за пределами Родины. В течение нескольких лет он устраивает выставки в странах Скандинавии, переезжая из страны в страну, и, наконец, оседает в Англии. С 1920 г. семья Рерихов поселяется в США, где Н. К. Рерих создает объединенный институт искусств с классами живописи, музыки, балета и театра. Большой популярностью пользовалась выставка его картин, показанная в 29 городах Америки.

В 1922 г. Н. К. Рерих создает международный культурный центр «Корона мунди» («Венец мира»), к работе которого он привлек выдающихся деятелей культуры Америки, в том числе Рокуэлла Кента. Вскоре в нем был создан Музей Рериха, существующий до настоящего времени.

После трех лет пребывания в Америке семья Рерихов через Францию отправляется в Индию, чтобы осуществить давно задуманную экспедицию в Гималаи. Экспедиция продолжалась пять лет (1923–1928) и состояла из двух этапов: сначала – из Индии (Кашмир) через Гималаи, Тибет, Алтай в Монголию; а затем – из Монголии через Гоби, Тибет, Гималаи – в Индию.

В середине путешествия летом 1926 г. Н. К. Рерих посещает Москву, где встречается с наркомом иностранных дел Г. И. Чичериным и наркомом просвещения А. В. Луначарским. С ними он обсуждал научные результаты первой половины экспедиции, идею своего возвращения на Родину, передал им послание индийских махатм – старейшин. А. В. Луначарскому Н. К. Рерих передал в дар семь картин из своего философского цикла «Майтрейя Победитель».

В мае 1928 г. экспедиция была завершена. Грандиозны были ее научные результаты. Рерих написал о ней несколько книг («Сердце Азии», «Алтай – Гималаи», «Шамбала сияющая») и многочисленные статьи. Обширные научные материалы, собранные Рерихами, требовали систематизации и обработки. С этой целью Рерих основал в 1928 г. в долине Кулу, расположенной в Западных Гималаях в Пенджабе, Гималайский институт научных исследований, названный «Урусвати», что в переводе означает «Свет утренней звезды».

Академик А. П. Окладников пишет: «Уру и свати – древние имена “Агни Пуран”. И в названии института, и в его знаке – двойной вадыре – символе гармонии, равновесия Вселенной, заключена, быть может, основная идея его создания – соединение древней мудрости Востока и современных научных исследований» (Окладников А. П. Институт «Урусвати» – 50 лет // Рериховские чтения. Новосибирск, 1980. С. 7). Планы института были грандиозны: «Станция должна развиваться в город Знания. Мы желаем в этом городе дать синтез научных достижений. Поэтому все области наук должны быть впоследствии представлены в нем. И так как знание имеет своим источником весь Космос, то участники научной станции должны принадлежать всему миру, т. е. всем национальностям, и как Космос неделим в своих функциях, так и ученые всего мира должны быть неделимы в своих достижениях, иначе говоря, объединены в теснейшем сотрудничестве» (Там же. С. 8). Институтом была продолжена работа по комплексному изучению обширных территорий Азии, заселенных народностями, древнейшая культура которых оказала в свое время исключительное влияние на развитие мировой культуры. В течение двух лет институтом «Урусвати» было проведено несколько экспедиций в долину Кулу и другие области. В музее института появились ценные ботанические, орнитологические, зоологические коллекции. При институте

были открыты археологический отдел с секциями общей истории, искусства, лингвистики и филологии, а также отделы естественных наук и медицины, научная библиотека и биохимическая лаборатория. Все это выражает широту мысли, многогранность знаний Николая Константиновича Рериха. Последней большой экспедицией института, прекратившего свою работу в 1940 г., была экспедиция в Китай и Монголию в 1934–1935 гг.

Семья Рерихов поселилась там же, в Кулу, откуда Н. К. Рерих в 1929 и 1934 гг. выезжает в Европу и США. В 1929 г. он оформил и опубликовал на многих языках мира свою идею о необходимости охраны памятников культуры. Он разработал текст документа, названного позднее Пактом Рериха, основные идеи которого были просты: при любых военных столкновениях воюющие стороны должны считать нейтральными и беречь от разрушения учреждения и памятники культуры, обозначенные отличительным «знаменем мира» – красной окружностью (символ вечности) на белом фоне с тремя кругами посередине (символ прошлого, настоящего и будущего, или человека, планеты, космоса). Идею Пакта Рериха поддержали прогрессивные деятели культуры – Р. Тагор, Р. Ролан, Б. Шоу, Т. Манн, А. Эйнштейн, Г. Уэллс и др. Повсеместно создавались постоянные комитеты Пакта Рериха, проводились международные конференции. Кандидатура Н. К. Рериха была выдвинута на получение Нобелевской премии мира в 1929 г. В 1935 г. Пакт Рериха подписал президент США Ф. Рузвельт, считавший сохранение культуры «насуущим принципом для сохранения современной цивилизации». Советский Союз к Пакту Рериха не присоединился. В 1954 г. Пакт Рериха лег в основу Гаагской конференции о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта. Таким образом, великая идея нашего соотечественника стала нормой международного права.

В годы Великой Отечественной войны Н. К. Рерих ведет большую патриотическую работу, через Красный Крест собирает и передает на Родину средства для пострадавших, пишет так называемую «богатырскую» серию картин: «Поход Игоря», «Александр Невский», «Победа», «Партизаны» и др., а в 1942 г. в Нью-Йорке создает Американско-русскую культурную ассоциацию, много сделавшую для пропаганды русского и советского искусства в США.

В 1942 г. семью Рерихов в Кулу посетили два будущих премьер-министра независимой Индии – Джавахарлал Неру и Индира Ганди.

После окончания Великой Отечественной войны и установления получившей независимость Индией дипломатических отношений с СССР Н. К. Рерих решил вернуться на Родину. Однако смерть 13 декабря 1947 г. помешала осуществиться его решению. Тело Н. К. Рериха было кремировано по индийскому обычаю. На месте кремации семья Рерихов установила памятный камень с надписью: «Тело махараши Николая Рериха, великого друга Индии, было предано сожжению на сем месте 30 магхар 2004 года Вакрам эры, что соответствует 15 декабря 1947 года Ом Рам».

Рерих умер, не узнав, что советское правительство отказало ему в визе на въезд в Россию. На родине с 1989 г. существует Фонд Рерихов, во многих городах есть общества Н. К. Рериха, а в Москве открыт Центральный музей Н. К. Рериха.

Мировоззрение Н. К. Рериха – это сплав его научных, художественных, философских, эстетических взглядов на человека, мир, космос; ярко и образно выраженный синтез всех сфер культуры внутри человеческого личностного мира. В результате получается впечатляющая картина мировидения, образно названная Державой Рериха. Она, как мозаика, включает более 7000 картин, многие из которых имеют философское содержание, статьи по археологии, вопросам искусства и культуры, заметки и воспоминания о художниках, писателях, деятелях отечественной и мировой культуры, книги путешествий («Алтай – Гималаи», «Сердце Азии»), дневниковые записи и эссе о «былом и думам», названные им «Листы дневника», сказки, притчи, стихи, повесть «Пламя», пьесу «Милосердие». При столь многообразной амплитуде интересов художника и мыслителя исследователей поражает его мировоззренческая цельность, синтетичность. У Н. К. Рериха синтез является конструирующим принципом мировоззрения: гуманистические, художественные, нравственные, мировоззренческие категории и ценности Запада и Востока у него не просто сосуществуют, а органически слиты. При этом он никогда не противопоставляет сердце уму, чувства разуму – они действуют вместе, питая мысль и творчество.

Достаточно рано Н. К. Рерих пришел к центральной мысли своего мировидения – идее всемирно-исторического развития че-

ловечества как единого целого. Изучение расселения древнейших народов, неолитических памятников, этнографического материала народов Европы, Азии и Америки, их искусство, культура дали возможность сделать вывод о большом числе общих тенденций в развитии народов. «Единение указано во всех верованиях как единственный оплот преуспевания» (Рерих Н. К. *Община*. Рига, 1926. § 4). Человечество должно не только узнать об объединяющих началах его истории, но и проникнуться ими, взять их на вооружение: «Вмещение понятия общины составляет врата к следующим достижениям, и сроки зависят от самих людей. Поэтому принимаем всякие поиски общины» (Там же. § 14).

Изучение же мировых религий и древнейших ветвей христианства (манейства, несторианства) привело Н. К. Рериха к мысли о их синтезе, взаимных влияниях, об общих гуманистических, нравственных ценностях.

Поиски «общины», единства противоположностей определили его отождествление материи и сознания (духа). Рерих пишет об этом так: «Взять хотя бы спор о материи и духе. Кто сказал, что эти понятия различны и противоположны? Из давних времен звучит простейшее и убедительнейшее доказательство единства материи и ее трансценденции. Лед, вода и пар! Разве это не очевидно? И почему высшие, тончайшие слои материи будут противны ее единству?» (Рерих Н. К. *Зажигайте сердца*. М., 1990. С. 83). Мир един не материей, а Духом. Через Дух человек ощущает свою причастность к космосу, который постоянно подпитывает человека своей психической энергией. *Психическая энергия* – важнейшая категория мировоззрения Рериха. Ее потенциал в человеке огромен и используется в его жизнедеятельности лишь частично. Главное назначение «психической энергии», утверждается в «Агни-Йоге»: «помочь человечеству среди нерешенных для него проблем», расширить его понимание связи с космосом. Свойства «психической энергии» человека – это «так называемое четвертое измерение», которое человечеству еще предстоит познать и научиться использовать. При этом, пишется в «Агни-Йоге», человечеству необходимо «понять единство энергии, иначе невежды могут отнести ее только к человеку. Опять может произойти умаление» (Огонек. 1990. № 43. С. 27).

Н. К. Рерих считает, что главным синтезирующим принципом, объединяющим народы, является *культура*. Этот «синтез самый вмещающий, самый доброжелательный может создать то благотворное сотрудничество, в котором все человечество так нуждается сейчас» (*Рерих Н. К. Твердыня пламенная. Париж, 1932. С. 32*).

О культуре Рерихом написано много статей, эссе, официальных документов. «Культура, – считает он, – есть любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание жизни и красоты» (*Рерих Н. К. Избранное. М., 1979. С. 263*). Истина, Добро и Красота – важнейшие ее составляющие. Культура многослойна. В нее входят, взаимодействуют, взаимодополняют друг друга философия, наука, мораль, искусство. Культура является также важнейшей историческо-философской категорией в философии Н. К. Рериха, в его представлении о культурно-исторической эволюции в целом. Свои представления о культуре как синтезирующем начале он попытался воплотить в жизнь через распространение формулы «Мир через культуру». Эти слова он впервые написал на своих картинах 1931 г. «Зарево» и «Знамя мира». И с этих пор до конца жизни пропагандировал их, утверждая в сознании народов планеты.

Эволюция человечества, по Рериху, космична, она включена в эволюцию космоса. Человек как микрокосм, как венец земной эволюции заключает в себе внешние силы, поэтому он должен «сотрудничать со всем космосом» (Там же. С. 226) и в конечном итоге познать его и свое место в нем. *Космическая ориентированность человечества* – другая магистральная мысль философии Н. К. Рериха.

Сейчас человечество подошло к рубежу осознания своей причастности космической эволюции. Не за горами повсеместное и благотворное использование этого единства космоса и человечества. Другими словами, «чтобы быть людьми в истинном значении этого слова, мы должны развить в себе такое понимание глобальности всех событий, которое отражало бы суть и основу всей Вселенной» (Огонек. 1990. № 43. С. 25). Об этом же пишется в одной из книг «Живой этики» – «Общине»: «Важна эволюция не человечества земного, но человечества Вселенной» (*Рерих Н. К. Община. § 32*). Или: «Кто-то ждет мессию для одного народа – это невежество, ибо эволюция планеты имеет лишь планетарный характер» (Там же. § 71).

Еще в 1918 г. в одной из дневниковых записей Н. К. Рерих объединил эти две любимые свои мысли, обозначив не только мировоззренческие принципы, но и направление практической деятельности: «Предстали пред человечеством события космического величия. Человечество уже поняло, что происходящее не случайно. Время создания культуры духа приблизилось. Перед нашими глазами произошла переоценка ценностей. Среди груд обесцененных денег человечество нашло сокровище мирового значения. Ценности великого искусства победоносно проходят через все бури земных потрясений. Даже земные люди поняли действенное значение красоты. И когда утверждаем: Любовь, Красота и Действие, мы знаем, что произносим формулу международного языка. Эта формула, ныне принадлежащая музею и сцене, должна войти в жизнь каждого дня. Знак красоты откроет все священные врата. Под знаком красоты мы идем радостно. Красотою побеждаем, красотою молимся. Красотою объединяемся» (*Рерих Н. К. Из литературного наследия. М., 1974. С. 136.*)

Жизнь, считает Рерих, представляет собой непрерывный процесс становления, в котором прошлое не погибает, а переживает новое рождение, с тем чтобы перейти в будущее. Настоящее понимается им не как граница между прошлым и будущим, а как единство, как время, в котором совершается превращение традиций и форм культуры прошлого в элементы будущего, как точка сопряжения всех трех измерений, а также человека и Вселенной. Обновление при этом обязательно, «обновление есть естественная эволюция. Или произойдет загнивание, или расцветет возрождение» (*Рерих Н. К. Избранное. С. 339*). Поэтому нельзя противопоставлять и отрывать настоящее от прошлого и будущего, должен быть только их синтез, «связующий одну вечную нить знания». И в гносеологии, и в практике повседневной жизни познание прошлого является ключом к познанию настоящего. Хотя познание старины является самопознанием культуры и человека, нельзя забывать о будущем как перспективе развития. «В будущем – благо. В будущем – магнит. В будущем – реальность. Любите прошлое, когда оно вынырнет из нажитых глубин, но живите будущим» (*Рерих Н. К. Из литературного наследия. С. 84*).

В пространстве и во времени, в космосе и в душе каждого человека идет борьба двух космических начал – Добра и Зла, светлого

и темного. Они онтологически не равнозначны. Мир творит по законам Истины, Добра и Красоты. Только Свет способен преобразовать хаос космоса, несовершенство природного и социального мира.

Активным началом в утверждении добра выступает человек, а действие («деяние») является силой этой активности. Поэтому активность человека возводится Н. К. Рерихом в императивный принцип. «Создавайте атмосферу готовности к действию. Много битв позади, еще больше впереди. Каждый атом Космоса бьется. Покой смерти нам не знаком», – призывает мыслитель в «Общине» (§ 39).

Активность человека имеет решающее значение во всех сферах его деятельности и синтезируется в понятии «творчество». Таким образом, активность как творчество – это объективный процесс различных человеческих деяний в повседневной жизни, труде, искусстве, способствующих эволюции человека, а через него и Вселенной. В результате человек уподобляется Богу-Творцу. Но творит он при этом не только внешний мир, но и самого себя путем длительного самосовершенствования. «После невежества мы достигаем цивилизации, затем мы получаем образование, затем следует интеллигентность, затем утончение, и после этого синтез открывает врата высокой культуры», – таким представляется путь человечества Н. К. Рериху (*Рерих Н. К. Держава света. Нью-Йорк, 1931. С. 104*).

Творчество осуществляется по законам Красоты, или, как неоднократно заявлял Рерих, «человечество живет красотой». В философии русского мыслителя Красота не абстрактная идея, а «культура духа», разумная упорядоченность мира, духовно-эстетический фактор, принцип жизнедеятельности. Красота всеохватна, она – Абсолют, космос. Эта мысль утверждается всем творчеством Рериха – художника, мыслителя, поэта. В самом знаменитом своем стихотворении, эпиграфе к прижизненному сборнику «Цветы Мории» (1921), он пишет:

Поверх всяких Россий есть
одна Незабываемая Россия.
Поверх всякой любви есть
одна Общечеловеческая
любовь. Поверх всяких
красот есть одна Красота,
ведущая к познанию Космоса.

Эта же мысль спустя несколько лет повторена в «Общине»: «Над так называемой красотой есть покрывающее понятие – улучшение Космоса» (§ 35).

Сильной стороной этого всеохватного «эстетического пантеизма», как называют мировоззрение Рериха некоторые исследователи, является гуманизм, стремление утвердить *живую этику*, т. е. такие человеческие отношения, которые покоятся на причастности человека к Космосу, в которых «огонь пространства и психической энергии связаны между собой и представляют основание эволюции» (Рерих Н. К. Избранное. С. 195).

Живая этика – одновременно прообраз той универсальной духовности, которая представляет сплав научного, философского, нравственного и поэтического осмысления мира, столь свойственного Николаю и Елене Рерихам. У Н. К. Рериха есть немало работ и высказываний по «живой этике», но специально этой проблемой занималась Е. И. Рерих (1879–1955), которая была признана носительницей и пропагандисткой синтетического гуманистического учения Агни-Йоги – Живой этики.

Все книги «Агни-Йоги» изданы анонимно. Не случайно до сих пор исследователи по-разному оценивают их авторство. Одни считают, что они полностью написаны Е. И. Рерих, другие утверждают авторство Н. К. Рериха. Сама Е. И. Рерих считала, что она лишь записывает, оформляет мысли Учителей (махатм), а также то, что ей внушено из космоса для передачи людям.

Для того чтобы определить авторство «Агни-Йоги», требуется, вероятно, провести специальное комплексное текстологическое исследование. Но если в результате удастся доказать авторство одного из Рерихов, нарушится, думается, заложенный в ней принцип анонимности. Об этом предупреждал и С. Н. Рерих: «Иногда спрашивают, почему бы не поставить на обложках книг имена Елены Ивановны и Николая Константиновича: ведь все это прошло через их сознание и было записано их руками. Не понимают, что тем самым нарушился бы принцип нового мышления, утверждающий сознательную анонимность, освобождающий написанное от своего имени, и это абсолютно правильно, ибо в конечном итоге мысли человеческие принадлежат всем и никому не принадлежат».

СОЧ.: Избранное. М., 1990; Зажигайте сердца. М., 1990; Культура и цивилизация. М., 1994; О Вечном. М., 1994.

ЛИТ.: *Петрова О. Ф., Островская Е. П.* Н. Рерих: Художественное творчество и научно-общественная деятельность. Л., 1990; Рерих в России. М., 1993; Держава Рериха. М., 1994.



РОЗАНОВ **Василий Васильевич**

Василий Васильевич Розанов родился 20 апреля 1856 г. в городе Ветлуге Костромской губернии в бедной семье коллежского секретаря лесного ведомства. Похоронив в 1861 г. мужа, его мать переехала в Кострому, где, живя на скудную пенсию, воспитывала семерых детей. В 1870 г. В. Розанов остался круглым сиротой.

Учиться В. В. Розанов начал в Костромской гимназии, а затем продолжил обучение в Симбирской и Нижегородской гимназиях, где его старший брат Н. В. Розанов был учителем. Учился он посредственно; во втором и восьмом классах оставался на второй год. Несмотря на это, его гимназические годы отмечены интеллектуальным самообразованием, освоением духовного наследия революционных демократов от Белинского до Писарева. Кроме того в гимназические годы Розанов испытал увлечение идеями позитивизма, атеизма и социализма. В результате, как он вспоминал позже, «мы заканчивали курс атеистами». Не без влияния позитивизма В. В. Розанов занимался обобщением научных и исторических знаний, пытался систематизировать их. «Меня занимала мысль, – вспоминал он в «Мимолетном», – уложить в хронологические данные все море человеческой мысли, преимущественнее, чем ис-

кусства и литературы, — дав параллельно даты только важнейших политических событий. Вообще история наук, история ума человеческого всегда мне представлялась самым великолепным зрелищем, и в те годы еще неопытной юности — куда более важным, чем все пертурбации, особенно войны и дипломатики» (цит. по: *Сукач В. Жизнь Василия Васильевича Розанова «как она есть»* // Москва. 1991. № 10. С. 165).

Уже на первом курсе историко-филологического факультета Московского университета, куда Розанов поступил в 1878 г., началась «энергичная внутренняя, работа», смена мировоззренческих ориентаций и он «перестал быть безбожником». Первая философская работа «Исследование идеи счастья как идеи верховного начала человеческой жизни», опубликованная как часть статьи «Цель человеческой жизни» в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 14–15), была написана В. В. Розановым в 1881–1882 гг. еще с позитивистских позиций. В ней он построил систему доказательств в пользу счастья как верховной идеи человека. Эта идея — «неопровержимая, но она — придуманная идея, созданная человеком, но не открытая им, есть только последнее обобщение целей, какие ставил перед собой человек в истории, но не есть цель, вложенная в него природою. Но если так, то отсюда именно и вытекает страдание, причиняемое этой идеей: она не совпадает или, точнее, заглушает собою, подавляет некоторые естественные цели, вложенные в человеческую природу, которые, в отличие от искусственных целей, составляют ее назначение. Это последнее нельзя изобрести или придумать, но только — открыть, и открыть его можно, раскрывая природу человека, и т. д. Эту мысль я считаю поворотным пунктом в своем развитии» (Там же. № 11. С. 145).

В университете В. В. Розанов учился хорошо. Он был стипендиатом А. С. Хомякова, получил премию за работу «Основания поведения», написал несколько студенческих работ, отмеченных его научным руководителем В. И. Герье, который после окончания Розановым университета со степенью кандидата предложил ему остаться на кафедре, чтобы начать научную карьеру. Это предложение он отклонил и с 1882 г. в течение 11 лет занимался преподавательской деятельностью — в четырехклассном учебном заведении, в Елецкой гимназии (с 1887 г.) и, наконец, Бельской прогимназии

(с 1891 г.). Учительство не было призванием В. В. Розанова, угнетало его. Свои наблюдения и размышления о состоянии и судьбах российского просвещения, основные принципы своей философии образования и воспитания он изложил в сборнике статей «Сумерки просвещения» (1899).

Еще в студенческие годы Розанов женился на А. П. Суловой, состоявшей долгое время в близких отношениях с Ф. М. Достоевским – любимым писателем Розанова, оказавшим на него большое влияние. Брак этот оказался несчастливым и принес ему много страданий.

В годы учительства В. В. Розанов в соавторстве с П. Д. Первым переводит с комментариями «Метафизику» Аристотеля (печатались в 1890–1891 гг.) и создает фундаментальный философский труд «О понимании» (1886), в котором попытался оформить свои взгляды в систему, о чем говорит уже подзаголовок монографии – «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Это произведение можно разделить на три части. В первой определяется наука, ее предмет и сущность – разум, идеи как схемы разума и основные формы понимания. Во второй всесторонне представлено его учение о познающем и познании (исследовании и мышлении как его формах), о космосе и мире человека. В третьей исследуется соотношение науки, природы человека и его жизни. Для анализа в качестве методологического принципа исследования и классификации наук он использовал принцип понимания, объединяющий, по мнению Розанова, гносеологический и онтологический аспекты. «Понимание как целое, – пишет он, – слагается из трех начал: познающего, познаваемого и познаваемого и, следовательно, наука как понимание распадается на три первичные и основные формы: на *Учение о познающем*, на *Учение о познаваемом*, и на *Учение о познаваемом*» (Розанов В. В. О понимании. М., 1886. С. 63). При этом идея понимания у философа противоречиво сочетает положение субъективного и объективного идеализма: понимание как метафизический процесс связано с деятельностью субъекта, от него зависит и по отношению к объективной действительности приобретает статус первичности, а в той мере, в какой понимание связано с понимаемым, оно приоритетно и определяет как познающего, так и познание. Эта ра-

бота В. В. Розанова объемом 737 страниц, над которой он работал в течение нескольких лет, осталась, по существу, незаконченной. Сам же философ оценивал ее высоко. «Я думаю, что такого “расцвета ума”, – писал он, – как во время писания этой книги у меня никогда не повторялось» (*Розанов В. В. О себе и жизни своей.* М., 1990. С. 712). Розанов задумал новую книгу, о которой писал: «После отпечатания книги “О понимании” у меня стоял уже план другой, такой же по величине книги – “О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом”, – после которой, мне казалось, нужно поставить “точку” всякой философии и почти всяким книгам. Потенции – это незримые, полу-существующие, четверто-существующие, сото-существующие формы существа, около зримых “реальных”. Мир, “как он есть”, – лишь частица и минута “потенциального мира”, который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки. Изучение переходов из потенциального мира в реальный, законов этого перехода и условий этого перехода, вообще всего, что в стадии перехода проявляется, наполнило мою мысль и воображение. И, словом, мне казалось, что “моя философия обнимает ангелов и торговлю”» (цит. по: *Сукач В. Жизнь Василия Васильевича Розанова «как она есть» // Москва. 1992. № 1. С. 110–111*). Эта книга так и не была написана.

В 1886 г. распался брак В. В. Розанова и Суловой. Вторично он женился на В. Д. Рудневой. Брак этот был счастливым, многодетным, но из-за отказа первой жены дать развод считался по церковному законодательству незаконным, а дети – незаконнорожденными. Это обстоятельство определило интерес философа к проблемам отношения церкви к семье, что привело его к выводу об изначальной враждебности христианства к браку, семье. Разочарование в христианстве как аскетической, монашеской религии, отход от охранительных взглядов сопровождалось увлечением древним язычеством, проблемами связи религии и пола.

В 1883 г. по приглашению известного славянофила-мecenата Т. И. Филиппова Розанов переезжает в столицу, где становится чиновником государственного контроля. Он активно печатается в различных журналах и газетах по самым различным проблемам. Подсчитано, что под 47 псевдонимами Розанов публиковал свои статьи более чем в 30 газетах и многих столичных журналах. Одна

из работ – «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария» (1894), выдержавшая три издания, сделала имя автора всероссийски известным.

Эту работу Розанова в отечественном литературоведении оценивают как восторженный гимн почитателя Достоевского, адресованный своему кумиру. Нельзя не согласиться с утверждением, что в ней «Розанов воспринимает художественный мир Достоевского как саму первичную реальность бытия, осязая и отражая которую, создает – частично и ненаправленно, бессознательно, конечно, – некий второй этаж литературно-философского творчества: пишет о своем переживании творчества Достоевского как о переживании материальной данности жизни» (*Носов С. В.* В. Розанов. Эстетика свободы. СПб., 1993. С. 55). Именно в этой работе философ все-таки и основательно высказался о значении религии, считая, что ни история, ни философия, ни точные науки не имеют той степени общности и целостности представления о мире и человеке, как религия. Поэтому она дорога человеку, возвышает и просвещает его. Содержание розановской «Легенды» многоаспектно и требует особого анализа в контексте всего его творчества, поскольку многие идеи здесь лишь обозначены. Что же касается идейной позиции Розанова, то она ясна, ведь в период написания «Легенды» он всецело находился в рамках славянофильских симпатий. Поэтому идея противопоставления России (православия) и Запада (католицизма) находится как бы на поверхности, являясь одной из важнейших. Философ отрицает европейскую цивилизацию как эгоистическую и рассудочную. Ее выразитель – Великий Инквизитор – понижает «небесное учение до земного», пытаясь приспособить «божеское к человеческому». Он не благодетель, а слуга антихриста.

Обширная публицистическая деятельность В. В. Розанова дала свои результаты: с 1899 по 1903 гг. он выпустил несколько сборников своих статей – «Религия и культура», «Литературные очерки», «Сумерки просвещения», «Природа и история», «В мире неясного и нерешенного». В них философ обнародовал основные идеи, волновавшие его, – проблемы религии, пола, России, истории и культуры. Важнейшей своей работой, по свидетельству близко знавшего его Э. Ф. Голлербаха, он считал «Метафизику христианства» (1911), состоящую из двух книг – «Темный лик» и «Люди

лунного света». Хотя и отпечатанные, они не дошли до читателя по соображениям цензурного порядка, поскольку взгляды Розанова на христианство были принципиально враждебны историческому христианству; ему было близко чувственное, оязыченное христианство. Неудивительно, что в 1911 г. в канцелярии Синода возникло дело «О предании автора брошюры “Русская церковь” В. Розанова церковному отлучению (анафеме)». Дело было прекращено лишь в июне 1917 г.

В 1897 г. В. В. Розанов, разочаровавшись в «казенном православии», порывает со славянофильским кружком Т. И. Филиппова, выходит в отставку и полностью отдает себя литературной деятельности. На почве религиозно-философских исканий он сближается с «богоискателями» круга Д. С. Мережковского, публикуется в модернистских журналах «Мир искусства», «Новый путь», «Весы», принимает активное участие в организации и работе петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903). Его доклады на них всегда вызывали оживленные дискуссии. В 1899 г. философ начал работать в газете А. С. Суворина «Новое время» и оставался ее сотрудником до 1917 г.

Читающую публику, друзей и знакомых Розанова (среди них были В. Соловьев, Н. Страхов, Д. Мережковский и др.) шокировали его возведенные в принципы «беспринципность, цинизм, абсолютная неприемлемость партийной, классовой, националистической ориентации». Почти все, писавшие о нем, с разной степенью резкости отмечали эту черту его творчества. Но при этом ни один из них не отрицает несомненного художественного таланта Розанова. «Для своей собственной эпохи Розанов был своего рода гениальным скандалом, устроенным в мире нравственности и религии очень изысканно и утонченно» (Там же. С. 19).

В годы первой русской революции философ заметно «полевел», под псевдонимами печатается в либеральной газете «Русское слово», находится в переписке с А. М. Горьким и публикует свои статьи в его «Новой жизни», близкой социал-демократам. Однако около 1908 г. он в революции разочаровался и в его сознании происходит еще один поворот к христианству. В 1910 г. Розанов публикует книгу очерков периода революции «Когда начальство ушло», вызвавшую новую волну его обвинений в «двурушничестве». Эта

«беспринципность», которую сам Розанов отрицал, считая, что писатель имеет право на множество точек зрения по любому вопросу, послужила причиной обсуждения в январе 1914 г. возможности его исключения из числа членов Петербургского религиозно-философского общества (См.: Петербургское религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1993. № 6). Философ окончательно порывает с декадентами-богоискателями и сближается с молодыми московскими славянофилами – С. Н. Булгаковым, В. Ф. Эрном и особенно П. А. Флоренским, дружба с которыми продолжалась до конца его дней.

В 1912 г. российская общественность была в очередной раз шокирована В. В. Розановым, опубликовавшим книгу «Уединенное», в которой необыкновенно откровенно изложил мир своей души. Эта книга вошла в историю как высокохудожественное произведение, хотя многие и критиковали философа за «аморализм». Репутацию беспринципного писателя и мыслителя-парадоксалиста упрочили две книги («короба») «Опавших листьев». Говоря о литературном стиле и содержании этих книг, современный французский литературовед Жорж Нива отмечает: «Знаменитые розановские парадоксы в конечном счете направлены на то, чтобы “приручить” самые неразрешимые метафизические проблемы... Почти все розановские парадоксальные формулы построены на сближении разнорядных понятий, причем предпочтение всегда отдается предметам обыденным; так сопоставляются грибы и Ключевский, утюг и Бог-Отец, Наполеон и горничная Надя и прочее... Его капризы и гримасы, его противоречия, его трогательная потребность в “вечном” суть не что иное, как ответы смерти, приближение которой он различал и в своем возлюбленном одиночестве, и в парадоксальном чередовании “меня” и “его”: то, что для меня “я”, для другого уже – “он”» (Нива Ж. Василий Розанов // История русской литературы. XX век – Серебряный век. М., 1995. С. 310–311).

Февральскую революция, как и большая часть российской интеллигенции, В. В. Розанов воспринял оптимистично, но вскоре разочаровался в революционных изменениях. Подступившая нужда вынудила Розанова вместе с семьей осенью 1917 г. уехать в Сергиев Посад, где в это время живет его друг П. А. Флоренский. «Апокалипсис нашего времени» (1917–1918) и неоконченная кни-

га «Из восточных мотивов» завершили творческий путь философа. «Апокалипсис нашего времени» – едва ли не первая оценка катастрофы, вызванной революцией. Само название этих брошюр Розанова говорит о мере его оценки революции. В небольшом фрагменте «*La divina commedia*» он пишет: «С лязгом, криком, визгом опускается над Русскою Историю железный занавес.

– Представления окончились. Публика встала.

– Пора одевать шубы и возвращаться домой. Оглянулись. Но ни шуб, ни домов не оказалось» (*Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени*. М., 1990. С. 46). В этом фрагменте вполне ощутимо трагизм «театра» истории трансформируется в трагизм бытия, когда вокруг ничего «не оказалось».

Послереволюционную неустроенность, всепоглощающую бедность, голод и неожиданную смерть в 1918 г. любимого сына Розанов пережить не смог. Умер философ 5 февраля 1919 г. В последний путь его провожал о. Павел Флоренский. Он же выбрал надгробную надпись: «Правдивы и истинны пути Твои, Господи».

Похоронен Розанов был по церковному обряду на кладбище Черниговского монастыря Сергиева Посада рядом с могилой К. Н. Леонтьева. Обе могилы в 1923 г. были срыты.

В. В. Розанова трудно отнести к какому-либо направлению русской религиозной философии, его мировоззрение асистематично, он принципиально непоследователен в своих суждениях. Несомненно одно, его размышления религиозно ориентированы, личностно окрашены, имеют тягу к экзистенциальному выражению. И хотя почти нет областей философского знания, тем и проблем социальной и культурной жизни, по которым Розанов бы не высказывался, он – философ одной темы, представленной в его творчестве многоаспектно и нетривиально. Эта тема – христианство.

В своих многочисленных статьях он рассмотрел и проанализировал феномен религиозности вообще, взяв в качестве объекта этого анализа язычество, иудаизм и христианство. Началом такого анализа можно считать, как и у большинства «русских мальчиков» середины XIX в., религиозное отрицание и увлечение позитивизмом. Когда же несколько лет спустя он вернулся в православие, что-то в его душе надломилось и он до конца жизни остался «около церковных стен». Что помешало ему стать ортодоксальным ве-

рующим, сказать трудно; слишком много и всегда противоречиво высказывался В. Розанов по этому поводу. Ясно одно: он слишком любил жизнь, ее многокрасочность, чтобы признать правоту аскетического монашества, правоту смерти, преступность своей невенчанной любви и незаконнорожденность своих детей.

Выбрав жизнь, Розанов воспевал ее красочное многообразие и, как человек глубоко чувствующий и остро думающий, не мог не задаться вопросом: а почему Христос так далек от жизни, почему он равнодушен к обыденности человеческого бытия? Поисками ответа на эти вопросы Розанов занимался всю жизнь. Итогом этих поисков можно считать полное страданий восклицание в «Апокалипсисе»: «Не надо, не надо... Ужасы, ужасы. Господи Иисусе. Зачем Ты пришел смутить землю? Смутить и отчаять?» (Там же. С. 62). Уникальность Розанова в этом восклицании заключается в том, что не будучи атеистом он задает убийственный вопрос: «зачем Ты пришел?» И сам же отвечает: «смутить и отчаять». Это финал, резюме рассуждений философа о Христе.

До этого, десятью годами раньше, он прочитал доклад в Санкт-Петербургском религиозно-философском обществе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах его», а затем опубликовал его. В нем он обвинил Христа за то, что ставили ему в заслугу. Розанов предлагает догадку, «вовсе же догматическую»: Иисус прекраснее всего в мире и даже самого мира. Когда он появился, то как солнце затмил собою звезды. Звезды – это наука, искусство, семья. Нельзя спорить, что начертанный в Евангелии Лик Христа «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти. Таким образом, во Христе, если и смерть, то сладкая смерть – истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, небесного, то вы потеряли вкус к обыкновенному. «С рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости» (Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах его // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 426). Ход мысли философа понятен, хотя и необычен: Христос слишком добр, слишком светел, сладок и красив, а окружающий нас мир – полон несправедливости, сер в своей обыденности. Чтобы быть со Христом, надо отвергнуть этот мир,

о чем, кстати, сам Христос недвусмысленно говорит в Евангелии. Но если отвергать этот мир, то нужно отвергнуть и Бога – создателя этого мира! Резюме читаем в «Апокалипсисе нашего времени»: «Ты один прекрасен, Господе Иисусе! И похулил мир красотой Своею. А ведь мир-то Божий» (*Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М., 1990. С. 30). Философ себе и читателю предлагает выбирать одну из противоположностей – мир или Христос, хотя оба – дети Божьи. Любя жизнь и мир и не отрицая Христа, В. В. Розанов каждый раз наново осуществлял свой выбор. И как правило, парадоксально. В. В. Розанов жизненно подчеркивает противоположность мира и Христа. Поскольку Христос «не от мира сего», он как бы нейтрален по отношению к нему. Получается, что мир Христу не нужен. «Не нужно царств... Не нужно мира. Не нужно вообще “ничего”... Пирог без начинки... Христом вывалена вся начинка их пирога и это называется “христианством”» (Там же. С. 31). Более того, философ бросает Христу обвинение, почему он не помог миру и человеку стать лучше: «Ты все мог, Господи Иисусе. Ты “потрясший небо и землю”. И не избавивший даже детей ни от муки небесной, ни от муки земной» (Там же. С. 30). Итог жизненных размышлений В. В. Розанова о сути христианства, его «не стыковке» с миром и человеком, мы находим в итоговом афоризме «Апокалипсиса нашего времени»: «Христианство не космологично, “на нем трава не растет”» (Там же. С. 14).

Анализ истоков христианства, его сути, проведенный Розановым в его книгах «Темный лик» и «Люди лунного света» привел его к выводу, что одной из самых существенных черт христианства является его бесполость. Ничего полового нет ни в Христе, ни в Божьей Матери, ни в непорочном зачатии. Христианство бессеменно, а «иночество составляет всю метафизику в христианстве» (*Розанов В. В.* Люди лунного света. М., 1990. С. 200). Все «специальное» в церкви начинается с монаха, его непохожести на простых людей, суть которой в отсутствии интереса к женщине, бегстве от нее, страхе перед ней. Розанов констатирует, что все содержание Нового Завета сводится к указаниям: «не тяготей к женщине», и следовательно: «нет супружества, семьи! И не надо!». В этом состоит не «что-то» в христианстве, а все оно. Вместе того, чтобы брак покорить закону любви, покорили любовь закону бра-

ка. Церковь отказалась освятить пол, любовь, т. е. все, что присуще человеку как существу природному. В результате мир и человек потеряли целостность, разделившись на «своих» (безгрешных, непорочных) и иноверцев (грешников). У человека оказалось два враждебных начала: грешная плоть и высокая душа.

Розанова не удовлетворяло такое отношение христианства к любви, браку, семье и он вполне естественно обратился к другим религиям, прежде всего к иудаизму – «религии Вифлеема». Его привлек Ветхий завет с его призывом «плодитесь и размножайтесь», с уважительным отношением к полу и семье. При сравнении Ветхого и Нового заветов философ обнаружил в последнем тенденцию к регрессу и даже богословскую ошибку. В «Людах лунного света» он пишет: «Я все сбиваюсь говорить, по-старому, “Бог”, когда давно надо говорить *Боги*; ибо ведь их два, Эло-гим, а не Эло-ах (ед. число). Пора оставлять эту навеянную нам богословским недомыслием ошибку. Два Бога – мужская сторона Его, и сторона – женская» (Там же. С. 31). И значит, «по образу и подобию сотворенное» все в мире стало или «мужем», или «женою». То есть уже сам процесс творения видится плотским, чувственным актом, а понятие «семья» охватывает весь мир. Христианство Нового завета противоположно этому утверждению пола, в нем все наоборот («бессемянное зачатие», «плюс-минус пол», «соитие-грех» и т. д.). Большую часть книги «Люди лунного света» Розанов посвящает исследованию животворящих начал иудаизма, причин крепости семьи у евреев, их тесных семейных и родственных связей. Обращение к иудаизму было для Розанова своеобразной полемикой с догматизмом христианства. «В поле – сила, пол есть сила, – писал он. – И евреи соединены с этой силою, а христиане с нею разделены... Дальнейший отказ христианства от пола будет иметь последствием увеличение триумфов еврейства. Вот отчего так “вовремя” я начал проповедовать пол. Христианство должно хотя бы отчасти стать фаллическим» (Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 129).

Обращение к проблемам пола имело для Розанова не только религиозные и мировоззренческие основания, но и личные – многие беды и трудности его жизни были связаны именно с христианским (неверным) толкованием пола и семейной жизни. Невенчаный брак и незаконнорожденные дети были многолетней болью

Розанова, постоянно тревожащей его сознание. «Церковь сказала мне “нет”. Я ей показал кукиш с маслом. Вот вся моя литература» (Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 349).

В определенном смысле можно говорить о «религии пола» и «философии пола» у В. В. Розанова. Обращение к полу подводит итог религиозным исканиям философа. Пол, как увеличительное стекло, высвечивает для него все недостатки христианства. И он же утверждает им как то, что может одухотворить жизнь, сделать ее прекрасной, освещенной божественной благодатью. Пол у Розанова – это универсальная природная сила, общий закон природы и, одновременно, «закон Божий». Философ утверждает святость пола, что, естественно, противоречит христианской символике: земное – брренное и греховное, а небесное – одухотворенное и безгрешное. Отрицание христианством святости пола, считает он, «понижает» и ослабляет христианство и поэтому его из этого состояния необходимо вывести.

В «философии пола» у Розанова пол представлен основанием всего существующего, своеобразным космическим началом, трансцендентным, всеобщим, детерминирующим мировую гармонию. «Пол космичен. Мировой космос – жив, жизненен; он не существует резонно и логически, но живет» (Розанов В. В. О древнеегипетской красоте // Мир искусства. 1899. № 8. С. 31). Пол определяет и человеческую жизнь, индивидуальность. В «Людях лунного света» философ специально исследует силу полового влечения, считая, что оно непостоянно. У каждого человека наличествуют «мужские» и «женские» начала, поэтому стремление к противоположному полу объясняется стремлением к полноте жизни. В частности, он пишет: «...“пол” не есть в нас – в человечестве, в человеке – так сказать, “постоянная величина”, “цельная единица”, но что он принадлежит к тому же порядку явлений или величин, которую Ньютоно-Лейбницевская математика и философия математики наименовали величинами “текущими”... Вот такая-то “вечно-текущая” величина в нас или, точнее, существо в нас есть пол наш, как наша “самочность”, что мы суть или “самец” или “самка”. Вообще – это так: мы суть 1) самцы, 2) самки. Но около этого “так” лежит и “не так”: противоборство, противотечение, “флюксия” (Ньютон), “Я” отрицающееся лицо, начало лица...» (Розанов В. В. Люди лунного света. М., 1990.

С. 32). Индивидуальное различие в соотношении мужского и женского начал у человека различно, амплитуда полового напряжения колеблется от повышенной сексуальности до ее отсутствия и даже до влечения к противоположному полу.

«План всемирной истории» философ также объясняет половым напряжением. Колебание полового чувства, по его мнению, непосредственно влияет на развитие европейской цивилизации и выражается в постепенном и взаимном умалении мужского и женского начала. «Первоначальное грубое ворочанье камней культуры» связано с деятельностью «первоначального самца» (индекс +8, +7) – это ранние эллины, Одиссей, викинги. Однако постепенно историческое развитие приводит к «всемирной потребности шлифоваться», степень полового напряжения понижается до умеренных и низких степеней: «В этих умеренных степенях зарождается брак, как привязанность одного к одной, как довольство одною; и, наконец, появляется таинственный “±0”, полное “не-волеенье” пола, отсутствие “хочу”» (Там же. С. 54). Возникает совершенно новая ситуация культурного творчества.

В. В. Розанов строит концепцию «третьего пола», которого не знала и не терпела природа. У людей «третьего пола», их философ называет «людьми лунного света», «в характере много лунного, нежного, мечтательного; для жизни, для дел – бесплодного; но удивительно плодотворного для культуры, для цивилизации... Здесь цветут науки и философия» (Там же. С. 55). Появление этого типа людей разрушает (правда, психологически) тип социальной жизни и даже «тип истории». Но половое чувство, сохраняясь, переносится (позже, у Фрейда это будет названо «либидо») в иные сферы жизни – духовное творчество, религию, культуру. Именно в этих людях Розанов увидел «начало христианства, еще задолго до христианства», поскольку именно их мироощущению соответствует христианский идеал «святости». СобираТЕЛЬНЫЙ образ «людей третьего пола» – это монах, инок. Монах – субъект христианской религии, он ее организует как социальный институт, хранит ее чистоту, несет в сознание «мирян», критикуя их за неспособность отказаться от пола, от «мира». Философ утверждает, что не только религия, христианство, но и «аромат европейской цивилизации, совершенно

даже светский, даже атеистический и антихристианский, – все равно весь и всякий вышел из кельи инока» (Там же. С. 199). Далее, усиливая эту мысль, он пишет: «одно иночество; и оно одно составляет поворот в истории от древнего к новому, оно есть виновник и создатель “новой эры”» (Там же. С. 200).

Пансексуализм Розанова, как видим, накладывается на его философию религии и философию истории и, тем самым, представляет еще один – пожалуй, самый противоречивый и интересный – вариант выхода из кризиса религии, имевшего место в России на рубеже XIX – XX вв.

СОЧ.: Собрание сочинений: В 24 т. М., 1994–2007; Религия. Философия. Культура. М., 1992.

ЛИТ.: *Фатеев В. А.* С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб.; Кострома, 2001; Розановская энциклопедия. М., 2007.



САМАРИН Юрий Федорович

Юрий Федорович Самарин родился 21 апреля 1819 г. в Санкт-Петербурге в родовитой дворянской семье. Его крестным отцом был Александр I. Получив блестящее домашнее воспитание (одним из его учителей был магистр московской духовной академии, а впоследствии профессор Московского университета Н. И. Надеждин), Самарин в 15 лет поступил на словесное отделение Московского университета. В студенческие годы его ближайшим другом был К. С. Аксаков, который ввел его в круг московских салонов, где он

познакомился с интеллектуальной и писательской элитой Москвы: Лермонтовым, Гоголем, Герценом, Огаревым и др.

После успешного окончания университета он пишет, а затем защищает достаточно смелую магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники». Духовная цензура запретила ее полное издание за несовместимые с православием обвинения Прокоповича в протестантских симпатиях и католицизм Стефана Яворского.

Дружба с братьями Аксаковыми и Хомяковым ввела Самарина в круг славянофильских интересов. И в первой своей крупной статье «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» (1847), опубликованной в «Московитянине», он выступил в защиту славянофильских идей. В ней специальной критике Самарин подверг статью К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» за недооценку роли общины в жизни славянских народов, тогда как, по его мнению, общинное начало «как раз спасло единство и целостность России; которая как в 862, так и в 1612 г. создала из себя государство» (*Самарин Ю. Ф. Соч.: В 12 т. М., 1877. Т. 1. С. 50*). Образцом общественного развития страны должен быть не западный индивидуализм, а община, пронизанная духом соборности, поскольку «общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном отречении от полновластия», а «задача нашей внутренней истории определяется как просветление народного общинного начала общинным церковным» (Там же. С. 63). Поскольку ходившие по рукам статьи Хомякова и Киреевского по цензурным соображениям не были изданы, эта статья Самарина была первым печатным изложением социальных взглядов славянофилов.

После защиты диссертации началась государственная служба Самарина. Сначала он служил в Правительствующем сенате, а с 1846 г. – в Министерстве внутренних дел. Длительные командировки в Ригу, Симбирск, Киев позволили ему обогатиться знаниями практической жизни и народного быта. Его оценки не всегда соответствовали правительственным установкам и часто приводили к конфликтам с властями. В частности, двухлетнее пребывание Самарина в Прибалтике открыло ему неприглядную картину притеснения остзейскими немцами русских и латышей. В нескольких

«Письмах из Риги» московским друзьям он рассказал о притеснении русских в Прибалтике: «Отмежевавшись от России своими привилегиями, Остзейский край воспитал в своих сынах чувства племенной спеси, ничем не оправданной хвастливости и смешного презрения к России, делающие положение там русских невыносимым и сводящие отношения края к России к вечной вражде» (Там же. Т. 7. С. 37). Письма получили широкое хождение и поддержку в русском обществе, в том числе среди государственных деятелей, однако Николая I они возмутили. Самарин был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. После 12-дневного заточения его привезли к царю, который после разговора с Самариным приказал его освободить.

Уйдя в 1853 г. в отставку, он приступил к работе над проектом отмены крепостного права. В своей записке «О крепостном состоянии и переходе от него к гражданской свободе», которая предназначалась правительству, готовящему крестьянскую реформу, Самарин показал, сколь опасно сохранение крепостного права: «Триста тысяч помещиков, не без основания встревоженных ожиданием страшного переворота; одиннадцать миллионов крепостных людей, твердо уверенных в существовании глухого, давнишнего заговора дворянства против царя и народа, и в то же время считающих себя заодно с царем в оборонительном заговоре против их общего врага, дворянства; законы, в которых народ не признает подлинного выражения царской воли; правительство, заподозренное народом в предательстве и не внушающее ему никакого доверия, – вот чем мы обязаны крепостному праву в отношении политическом» (Там же. Т. 2. С. 36). В ней он утверждал историческое право крестьян на землю, особо подчеркивая, что освобождение крестьян должно осуществляться постепенно во избежание социальных потрясений. Эта и последующие записки Самарина были использованы для подготовки царского манифеста 1861 г.

Как монархист Самарин был противником любых вариантов конституционализма, объясняя свою позицию следующим образом: «Народной конституции у нас пока еще быть не может, а конституция не народная, т.е. господство меньшинства, действующего без доверенности от имени большинства, есть ложь и обман»

(Там же. Т. 6. С. 556). Позже он выступил против идей дворянского конституционализма со специальной брошюрой «Революционный консерватизм», изданной в Берлине в 1875 г.

О философских взглядах Самарина можно говорить с периода его работы над диссертацией о религиозных представлениях Яворского и Прокоповича. В это время он считал необходимым изучать философию Гегеля. В письме к А. Н. Попову он пишет: «Изучение православия, конечно, ограничившееся одним моментом – проявлением в нем двух односторонностей: католической и протестантской, – привело меня к результату, что православие является тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о церкви зависит от вопроса философского и что участь церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно и потому с полным сознанием отлагаю занятия богословские и приступаю к философии» (Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997. С. 159). Обращение к философии не случайно, поскольку, по его мнению, философия может обозначить грань между разумом и верой, а главное, признать религию особой сферой духовной жизни человека «со всеми ее таинствами и чудесами». Философия для Самарина – наука. В том же письме он заявляет: «Вы знаете, что под наукою я разумею философию, а под философиею – Гегеля» (Там же. С. 158). Эту точку зрения оспаривает Хомяков, который, прочитав диссертацию Самарина, убедил его в том, что религиозная истина утверждается, а не доказывается.

Вслед за Хомяковым Самарин стал определять православную Церковь высшим проявлением духовности, а главной ее характеристической особенностью – соборность, которая отличает ее от католицизма, утверждавшего «единство без множества», и протестантизма, утверждавшего «множество без единства». Свою критику католицизма в его крайнем иезуитском выражении он продолжил в цикле статей «Ответ иезуиту отцу Мартынову» (День. 1865. № 45–52), переизданных в 1866 г. в виде брошюры «Иезуиты и их отношение к России», сразу же переведенной на арабский, болгарский, польский и французский языки.

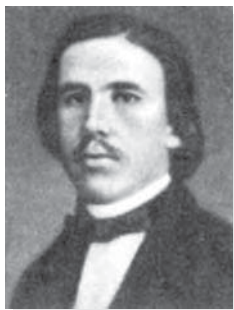
Дань уважения к своему идейному вдохновителю Хомякову Самарин отдал, написав большое предисловие к его богослов-

ским сочинениям. В нем он резко высказался против материализма, заявив: «Для материализма последовательное насилие, как орудие прогресса, вовсе не страшно; поэтому нельзя и требовать от него снисхождения к вере: он смотрит на нее даже не как на необходимый момент в самовоспитании человечества, а как на простую помеху, с которою он не может ужиться и не имеет причины церемониться» (См.: там же. С. 14). Критике материализма Самарин посвятил неоконченную работу «Письма о материализме» (1861).

В 1869 г. Самарин был избран почетным членом Московского университета, а в 1872 г. – Духовной академии. В своей последней командировке в Германию, после несложной операции, 19 марта 1876 г. он умирает от заражения крови. На его смерть откликнулись многие выдающиеся деятели России, высоко оценив его вклад в развитие не только русской социальной жизни, но и мысли. «Как мыслитель, – писал И. С. Аксаков, – он был самым даровитым, могучим и потому опасным противником тех новейших философских учений, которые так распространены, так господствуют в нашем обществе, которые так опираются на такие громкие, знаменитые в Европе и властительные у нас, современные научные авторитеты» (цит. по: Цимбаев Н. И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986. С. 231).

СОЧ.: Избранные произведения. М., 1996; Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997.

ЛИТ.: Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. 2-е изд. М., 2003; Дудзинская Е. А. Общественная и хозяйственная деятельность славянофила Ю. Ф. Самарина в 40–50-х годах в. // Исторические записки. М., 1984. № 110.



СЕРНО-СОЛОВЬЕВИЧ **Николай Александрович**

Николай Александрович Серно-Соловьевич родился 13 декабря 1834 г. в Петербурге в семье чиновника военного министерства. После окончания Ларинской гимназии он был зачислен в 1847 г. в Александровский (бывший Царскосельский) лицей, который в 1853 г. закончил с серебряной медалью.

Перед молодым человеком открывалась блестящая карьера в Государственной канцелярии, куда он был принят на службу. Однако в течение нескольких лет его взгляды претерпевают коренную перестройку: от верноподданнических представлений до убеждений революционного демократа, — таков путь его идейной эволюции.

Работа в Главном комитете по подготовке отмены крепостного права быстро убедила Н. А. Серно-Соловьевича в том, что «...интересы России сосредоточены в настоящее время в крестьянском деле». Еще не освободившись до конца от либеральных иллюзий относительно нового царя, он вручает ему лично «Записку» об отмене крепостного права и откупов, в которой после «далеко не светлого» очерка общего положения крестьянства в России доказывал необходимость скорейшей отмены крепостного права. Дерзость чиновника Серно-Соловьевича царь оставил без последствий, но из Государственной канцелярии его переместили в земский отдел Министерства внутренних дел, а затем послали делопроизводителем в Калужский комитет по устройству быта помещичьих крестьян. Работа в нем, знакомство с жившими в Калуге декабристами Г. С. Батеньковым, П. Н. Свистуновым, Е. П. Оболенским, петрашевцем Н. С. Кашкиным способствовали быстрой радикализации взглядов Н. А. Серно-Соловьевича.

По возвращению в 1859 г. в Петербург он знакомится с Н. Г. Чернышевским, становится сотрудником «Современника», где публикует «Разбор трудов комиссии для устройства земских банков», в котором порывает с либеральными иллюзиями и заявляет: «Опыт истории свидетельствует о всегдашней несостоятельности полумер, неудаче их в применении. В основании их лежит шаткость и нерешительность – самые вредные свойства для реформ; общество, для которого они проектируется, всегда против них» (*Серно-Соловьевич Н. А.* Публицистика. Письма. М., 1963. С. 59).

Вскоре Н. А. Серно-Соловьевич подает в отставку и уезжает за границу, где с А. И. Герценом и Н. П. Огаревым обсуждает проблемы экономического развития России, революционной пропаганды и борьбы. Своеобразным итогом изучения политико-экономической жизни многих европейских государств, господствовавших там «свобод», явилась брошюра «Россия и восточный вопрос», опубликованная им анонимно в 1860 г. на французском языке. В ней Н. А. Серно-Соловьевич высказывает ряд кардинальных положений по национальному вопросу; выступает за национальный суверенитет, право наций на самоопределение, за добровольную федерацию народов. Обсуждение этих вопросов дало возможность русскому революционеру еще раз высказать свои соображения относительно складывающейся в России революционной ситуации. Он пишет: «Каждый чувствует, что мы накануне революции грандиозной, мирной, которая не стоила бы нам ни капли крови, если бы правительство оказалось на высоте положения, если бы оно смогло взять инициативу, – ужасной, кровавой, если нация изнеможет от длительного и бесплодного ожидания» (цит. по: *Баренбаум Н. Е.* Неизвестная работа Н. Серно-Соловьевича // *История СССР.* 1963. № 6. С. 21).

Когда же по возвращении в Россию после крестьянской реформы он убедился, что народ царем обманут, что «вместо подлинного освобождения крестьян было установлено новое “крепостное право”» (*Серно-Соловьевич Н. А.* Окончательное решение крестьянского вопроса. Берлин, 1861. С. 11), он совершает акт большого гражданского мужества – публикует в Берлине под своим именем работу «Окончательное решение крестьянского вопроса», в которой значительно усиливает вывод о возможности революции и необходимости ее под-

готовки. Он пишет: «Настоящий общественный быт окончательно сгнил на корне, и людям, достаточно смелым, чтоб сознать это, ничего не остается делать, как собирать силы для создания вместо него нового лучшего порядка» (цит. по: *Баренбаум Н. Е.* Неизвестная работа Н. Серно-Соловьевича // *История СССР.* 1963. № 6. С. 84).

В это же время в «Колоколе» Н. А. Серно-Соловьевич публикует программную статью «Ответ “Великороссу”», в которой четко определяет задачи грядущей народной революции: «Наша цель – полное освобождение крестьян, право народа на землю, право его устроиться и управляться самим собою, освобождение и свободный союз областей» (*Серно-Соловьевич Н. А.* Публицистика. Письма. М., 1963. С. 238).

Практическим осуществлением «собираания сил» для будущей революции было создание общерусской подпольной организации «Земля и воля», одним из организаторов которой был Н. А. Серно-Соловьевич. А для претворения в жизнь идей организации он широко использует легальные средства революционной пропаганды – публицистику и публичные выступления, воскресные школы, книжную торговлю и т. д. В «Колоколе» и «Современнике», а также в других прогрессивных журналах он публикует ряд статей, вызвавших заметный общественный резонанс.

Революционная деятельность молодого Н. А. Серно-Соловьевича не осталась незамеченной для жандармерии, которая искала повод для того чтобы пресечь ее. Такой повод вскоре представился, когда по доносу агента III Отделения был арестован П. А. Ветошников, доставивший из Лондона несколько писем, в том числе и Н. А. Серно-Соловьевичу. 7 июля 1862 г. одновременно с арестом Н. Г. Чернышевского был арестован и Н. А. Серно-Соловьевич.

Три года вел борьбу с жандармами заключенный камеры № 16 Алексеевского рavelина Петропавловской крепости Н. А. Серно-Соловьевич. В письме, тайно перенаправленном из крепости Герцену и Огареву в 1864 г., узник писал: «Я люблю вас, как любил; люблю все, что любил; ненавижу все, что ненавидел. Но вы довольно знали меня, чтобы знать все это. Молот изрядно колотит, но он бьет не стекло. Лишь бы физика вынесла, наши дни придут еще» (*Серно-Соловьевич Н. А.* Публицистика. Письма. М., 1963. С. 269).

Серно-Соловьевич не утратил веры в грядущую революцию. В первой половине 1864 г. он пророчески писал брату Александру: «Главное, что я смотрю вперед с полным доверием. Делать нечего. Закон силы против нас. Он неумолим и неотразим. Но имеющие баланс в свою пользу доживают свой век, мы начинаем свой. Они не понимают того и потому обстоятельства через 10 лет выведут нас на арену» (Там же).

Годы, проведенные в заточении, были для русского революционера годами интенсивной умственной деятельности. Более десятка статей, стихотворений, философско-драматических произведений и переводов было передано им из Алексеевского рavelина. Среди них статья «Не требует ли нынешнее состояние знаний новой науки?», которая свидетельствует о глубоком проникновении Н. А. Серно-Соловьевича в содержание общественно-исторических процессов человеческого существования, о необходимости познания общественных отношений. Им были написаны также «Андроник», «Из былого», «Кто лучше?» и многое другое. До сих пор далеко не все написанное Н. А. Серно-Соловьевичем обнаружено.

Находясь в заточении, Н. А. Серно-Соловьевич продолжал оставаться стойким революционером и борцом. Избрав тактику отрицания и молчания, он не дал жандармам ни одной улики против себя и товарищей. Отстаивая свое человеческое достоинство и идеалы, за которые он боролся, в прошении о своем освобождении или ссылке в один из небольших городов, где бы он мог трудиться на благо России, он писал: «не говорю этим, чтоб стал хвалить, что порицал, и порицать, что хвалил. Нет. Пересмотрев заветнейшие чувства и мысли, я нашел их верными в основаниях» (См.: Революционное движение 1860-х гг. М., 1932. С. 100).

Определение Сената, ставшее известным ему в это время, однако, гласило: лишить Н. А. Серно-Соловьевича «всех прав состояния и сослать в каторжную работу в крепостях на 12 лет, а затем поселить в Сибири навсегда». Несколько позже Государственный Совет смягчил наказание, отменив каторжные работы.

2 июня 1865 г. на Мытной площади в Петербурге был осуществлен позорный акт «гражданской казни» революционера, а 27 июня его отправили этапом в Сибирь «на вечное поселение». Так началась короткая сибирская страница жизни Н. А. Серно-Со-

ловьевича. Свидетельств, освещающих эту заключительную страницу, немного. Дошедшие до нас материалы представляют яркие свидетельства неповторимой индивидуальности Н. А. Серно-Соловьевича – революционера и человека.

Перед отправкой в Иркутск, вероятно, из Канска, он писал 30 ноября 1865 г. Вере Васильевне Ивашевой – дочери декабриста В. П. Ивашева. Он был с ней дружен с середины 50-х гг. Вот это письмо с некоторыми сокращениями.

«Вера Васильевна. Посылаю Вам окончательный перевод, данный мне, четвертой части “Истории рабочих ассоциаций во Франции” Энглендера. Потрудитесь передать его Владимиру Онуфриевичу Ковалевскому и похлопотать, чтоб этот труд не остался без вознаграждения... Если вы получили письмо, посланное из Красноярска с портретами, Вы знаете, что я отправился в Иркутск. Приехав, постараюсь уведомить о своей дальнейшей судьбе, если только слух о ней не дойдет до Вас ранее каким-нибудь иным путем...

Помните, расставаясь, мы оба недоумевали, откуда Вы получите вести – с Востока или Запада. Теперь вопрос давно решен окончательно и безвозвратно, и, конечно, “он не напрасно подчинился самой страшной судьбе, какая только может постигнуть человека”. Помните эти слова и носите их в себе.

Всем, стоящим того, передайте мой сердечный привет – кому в особенности, мне нечего Вам говорить. Я постоянен и в привязанностях, и в ненавистях. Живите жизнью настоящей, живою, а не дремотным прозябанием. Старайтесь помнить притчу о женихе и девах. Прощайте. Я знаю, что Вы не забудете своего друга» (*Мих. Лемке. Очерки освободительного движения «шестидесятых годов»*. СПб., 1908. С. 235–237).

Письмо это позволяет с несомненностью утверждать, что, во-первых, существовал план побега Н. А. Серно-Соловьевича. В Петербурге при последнем свидании его с В. В. Ивашевой было неясно, где после побега (на Востоке или на Западе) он окажется. Во-вторых, даже в пути, на коротких остановках изнурительного этапа Н. А. Серно-Соловьевич продолжал работать, переводя «Историю французских рабочих объединений» Э. Энглендера. В-третьих, его дух революционера не был сломлен лишениями, он призывает оставшихся на свободе жить «жизнью настоящей жи-

вою, а не дремотным прозябанием» и «помнить притчу о женихе и девах», то есть о революции, к участию в которой нужно быть постоянно готовым. Наконец, в-четвертых, его первое знакомство с Сибирью показало, что этот край угнетения, где нельзя «ни мыслить, ни жить», как и всю Россию, ожидает светлое будущее. За это будущее он и боролся до последних минут своей жизни.

Свидетельством этой борьбы является прокламация, написанная Н. А. Серно-Соловьевичем незадолго до смерти, в которой автор обращался к «народу русскому» «во имя правды и воли», а также «вечного благополучия всех и каждого». В прокламации обличались царская администрация, попы, чиновники и вообще «начальство», которое «сосет кровь народа». «Какая польза народу от податей, от солдатчины, от чиновников, от царя, их судов и острогов, мучений и неправд, которые из них терпит народ?» – никакой. Массы призывались не поддерживать «начальство», т. к. никакой силы у него нет кроме народной. «В казне нет других денег, кроме платимых народом в податях. У царя нет других солдат, кроме данных обществами из своих же детей, братьев и отцов. Не народ живет чиновниками, а чиновники – народом. Без них народу будет лучше и вольнее».

Призывая на борьбу против самодержавия, автор обращался к прошлому: «Пусть старики скажут по совести, когда было лучше жить – теперь или когда они сами и их отцы были молоды».

Намечалась программа действий: «От сего дня не платить никаких податей, не ставить солдат. Ничем не обижать друг друга. Жить как братья. Гнать казенных начальников и выбирать помеж себя, куда нужно будет, правдивых и честных людей. Кто не послушается и не исполнит этого, будет изменником народа». Прокламация перечисляет категории населения, к которым обращается страстный призыв (крестьяне, солдаты, сосланные в Сибирь поляки и др.) и заканчивается словами: «Народ! Встаньте честно, смело и дружно за правду и волю!»

Обстоятельства, в которых готовилась прокламация, изучены специалистами. Перенеся многочисленные невзгоды, Н. А. Серно-Соловьевич прибыл в Красноярск. По дороге в ссылку он «имел возможность вступить в сношения с местными жителями и, по-видимому, вынес впечатление, что восстание найдет поддержку

и может повести не только к освобождению ссыльных, но и вызовет революционное движение сначала в Сибири, а затем в России» (Серно-Соловьевич Н. А. Публицистика. Письма. М., 1963. С. 232–233). Исходя из этого Н. А. Серно-Соловьевич по прибытии в Красноярск стал искать и быстро установил контакты с лидерами польских ссыльных. В результате объединения Красноярской и Канской организаций («Тайный клуб»), возглавляемых В. Левандовским, был создан Русско-польский центр по подготовке вооруженного восстания в Сибири. Предполагалось, что его итогом стала бы республика – Свободославия, возглавляемая Временным правительством, составленным из ссыльных. В его состав должны были войти Н. Г. Чернышевский, Н. А. Серно-Соловьевич, М. И. Михайлов, Ю. Огрызко (совещательный голос), а командование вооруженными силами должен был возглавить В. Левандовский.

К ноябрю 1865 г. руководящее ядро восстания перебирается в Канск, где разворачивается широкая подготовительная работа. В течение двух месяцев были написаны и утверждены программные и организационные документы восстания, выработаны функциональные обязанности руководителей. Н. А. Серно-Соловьевичу, например, поручалось руководить партиями ссыльных и обеспечивать высокий моральный дух восставших, т. е. идеологическое руководство восстанием. Именно в это время и была написана прокламация – обращение к народу, солдатам, ссыльным полякам и др.

Предательство завербованного жандармерией Ю. Сулимского, пробравшегося в руководящий центр восстания, послужило причиной срочного перевода Н. А. Серно-Соловьевича в Иркутск. Перед отъездом он оставил товарищам инструкции и явки, попавшие, как и прокламация, в руки жандармского полковника Борка.

Скончался Н. А. Серно-Соловьевич в лазарете Иркутской пересыльной тюрьмы 14 февраля 1866 г., похоронен в Иркутске на бывшем католическом кладбище.

Смерть революционера болью отдалась в сердцах тех, кто его знал. Из далекого Лондона прозвучали гневные слова Герцена: «Благороднейший, чистейший Серно-Соловьевич – и его убили... Это был один из лучших, весенних провозвестников нового времени в России... И он убит...» (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1960. Т. 19. С. 59).

Несколько месяцев спустя, в ночь на 25 июня 1866 г. по старому стилю, началось крупное восстание ссыльных политических, работавших на Кругобайкальском тракте. И хотя восстание было подавлено, оно сыграло свою роль в политическом просвещении народов Сибири.

СОЧ.: Публицистика. Письма. М., 1963.

ЛИТ.: *Романенко В. И.* Мирозозрение Н. А. Серно-Соловьевича. М., 1954; *Богатов В. В.* Социологические взгляды Н. А. Серно-Соловьевича. М., 1961.



СЕЧЕНОВ
Иван Михайлович

Иван Михайлович Сеченов родился 1 августа 1829 г. в селе Теплый Стан Симбирской губернии в семье дворянина-помещика и крепостной крестьянки, которой отец дал свободу и образование. До 14 лет он воспитывался в семье, а затем поступил в Главное военно-инженерное училище Петербурга, где его учителем был знаменитый математик М. В. Остроградский. После пяти лет обучения Сеченов с чином прапорщика был выпущен из училища и начал военную службу в саперном батальоне, дислоцированном под Киевом. В 1850 г., уйдя в отставку, он поступает на медицинский факультет Московского университета, чтобы изучать физиологию. В 1856 г. Сеченов успешно заканчивает университет и уезжает в Германию для подготовки диссертации. В течение почти четырех лет он работает в лабораториях известных физиологов Дюбуа-Реймона (Берлин), Э. Вебера (Лейпциг),

Гельмгольца (Гейдельберг) и др. Вернувшись на родину, Сеченов в 1860 г. защищает докторскую диссертацию «Материалы для будущей физиологии алкогольного опьянения» и начинает работать на кафедре физиологии Петербургской медико-хирургической академии. Его лекции о единстве среды и организма пользовались большой популярностью у студентов и получили премию Академии наук.

В 1862 г. Сеченов уезжает в командировку в Париж, где в лаборатории Клода Бернара делает свое выдающееся открытие о механизмах торможения рефлексов при их возбуждении. Это открытие позже легло в основу науки о высшей нервной деятельности. Тогда же им было написано главное сочинение «Попытки свести способ происхождения явлений на физиологические основы», которое Сеченов намеревался опубликовать в «Современнике», но власти не разрешили печатание этой работы. Без радикальных выводов, имевших материалистический характер, под названием «Рефлексы головного мозга» она была напечатана в 1863 г. в «Медицинском вестнике», а через три года опубликована отдельным изданием. Власть в лице министра внутренних дел Валуева, признав, что это «произведение пропагандирует в популярной форме учение крайнего материализма» (Литературное наследство. М., 1936. № 25–26. С. 683), пыталась ее запретить, однако, безуспешно. А ученый, чтобы закрепить идеи «Рефлексов головного мозга», издает книгу «Физиология нервной системы» и одновременно переводит известную книгу Ч. Дарвина «Происхождение человека».

Не только эти две работы Сеченова, но и пользовавшиеся большой популярностью публичные лекции ученого раздражали правительственных чиновников. В 1870 г. они изгнали Сеченова из Медико-хирургической академии, и ему пришлось уехать в Одессу в Новороссийский университет, в котором он читал лекции до 1876 г. Университетские лекции и большая общественная деятельность Сеченова волновали Министерство народного просвещения. Заместитель министра И. Д. Деянов писал: «...г. Сеченов имеет репутацию отъявленного материалиста, который старается проводить материализм не только в науке, но и в самую жизнь» (цит. по: И. М. Сеченов и материалистическая психология. М., 1957. С. 114).

В 1872 г. началась его полемика с позитивистом К. Д. Кавелиным, опубликовавшим книгу «Задачи психологии». Материалист Сеченов выступил против утверждения Кавелина, что «мы имеем непосредственное дело только с предметами и явлениями психического свойства, внутренними, доступными одному сознанию» (*Кавелин К. Д. Собрание сочинений.* СПб., 1899. Т. 3. С. 391), опубликовав статью «Замечания на книгу г. Кавелина “Задачи психологии”» (*Вестник Европы.* 1872. № 11), а через полгода там же одну из важнейших своих работ «Кому и как разрабатывать психологию» (Там же. 1873. № 4). В ней он утверждает противоположную Кавелину материалистическую точку зрения: «Психическая жизнь вся целиком или по крайней мере некоторые отделы ее должны быть подчинены столько же непреложным законам, как явления материального мира, потому что только при таком условии возможна действительно научная разработка психических фактов» (*Сеченов И. М. Элементы мысли.* СПб., 2001. С. 119). Poleмика продолжалась более года, собрав отклики многих ученых и философов. Победа оказалась на стороне Сеченова, поскольку Кавелин отказался продолжать ее публично на квартире редактора «Вестника Европы» М. М. Стасюлевича.

Продолжая свои исследования рефлексов головного мозга, ученый в 1873 г. издает «Психологические этюды», которые через год уже на французском языке выходят в Париже. Профессура Петербургского университета во главе с ректором А. Н. Бекетовым добилась перевода Сеченова в столичный университет, в котором он проработал до 1888 г. Там в 1878 г. он издает еще один свой знаменитый труд «Элементы мысли». В нем ученый углубляет материалистическое объяснение происхождения и сути психологических состояний человека. Наконец, в 1881 г. в журнале «Вестник Европы» Сеченов публикует статью «Учение о несвободе воли с практической стороны», которая стала важным аргументом борьбы русских материалистов с идеалистической философией.

После того, как в 1887 г. Сеченову было грубо отказано в присуждении звания заслуженного профессора университета (к тому времени он проработал в нем более 25 лет) и в чет-

вертый раз было заблокировано его избрание в Академию наук, «пребывание в Петербургской лаборатории, – писал он, – стало казаться мне бесцельным, даже неприятным, и я решил заменить профессорство более скромным приват-доцентством в Москве» (Сеченов И. М. Автобиографические записки. М., 1952. С. 270). В Москве он занял кафедру физиологии на медицинском факультете университета. На ней проработал до 1901 г. Здесь Сеченов неоднократно читал циклы популярных лекций, собиравшие сотни слушателей, кроме того преподавал анатомию и физиологию на Пречистенских рабочих курсах. До самой смерти ученый находился под полицейским надзором, начавшимся еще во время публикации «Рефлексов головного мозга».

Скончался И. М. Сеченов 2 ноября 1905 г.

Основываясь на достижениях анатомии и физиологии чувств, уже в первых своих работах Сеченов поставил задачу объяснить связь психики с мозгом и понять, как она связана с рефлекторной деятельностью: «Моя главная задача заключается в том, чтобы доказать, что все акты сознательной и бессознательной жизни по способу происхождения суть рефлексы» (Сеченов И. М. Избранные философские и психологические произведения. М., 1947. С. 176).

Решение этой задачи он основывает на материалистическом признании объективного существования внешнего мира. «Нечего и говорить, что в основание всех рассуждений положено мною присущее всякому человеку непреложное убеждение в существовании внешнего мира, – непреложное в той же или даже значительно большей мере, чем уверенность всякого в том, что завтра, после сегодняшней ночи снова будет день» (Там же. С. 343).

Началом исследования рефлекторной деятельности можно считать диссертацию Сеченова, а помещенные после ее текста «тезисы» указывают на исходные позиции ученого. Две из них наиболее перспективны: 1. Если и существуют силы, свойственные исключительно растительному и животному организмам перед телами неорганическими, то силы эти действуют по столь же непреложным законам, как и органические силы. 2. Все движения, носящие в физиологии название произвольные, суть в строгом

смысле рефлекторные. Разработке этих тезисов Сеченов и посвятил главные свои работы «Рефлексы головного мозга» и «Физиология нервных центров». Отстаивая в них материалистическую точку зрения на человека и его деятельность, он распространяет рефлекторный принцип на деятельность головного мозга, трактуемую им не как врожденную, а как приобретенную человеком и зависящую от условий, в которых она формируется. Другими словами, распространение рефлекторного принципа на головной мозг привело к тому, что психическая деятельность была включена в рефлекторную деятельность мозга. Это утверждение особенно важно для психологии, поскольку рефлекторная концепция психического не сводит психическую деятельность к физиологической нервной деятельности, а распространяет рефлекторный принцип на психическую деятельность.

Тщательное исследование рефлекторной деятельности мозга Сеченовым показало, как в процессе деятельности человека возникают психические явления (ощущения, восприятия). Ученый выдвигает гипотезу о скрытом состоянии нервного возбуждения в виде скрытого следа – памяти, которая реализуется в виде представления. Сеченов пишет: «Между действительным впечатлением с его последствиями и воспоминанием об этом впечатлении со стороны процесса, в сущности, нет ни малейшей разницы. Это тот же самый психический рефлекс с одинаковым психическим содержанием, лишь с разностью в возбудителях» (Там же. С. 146–147).

Далее Сеченов исследует возникновение и развитие форм мышления от простых до сложных, абстрактных понятий, которые также являются формами отражения объективно существующих явлений, связей, процессов. И, наконец, он формулирует положение о том, что основной способ существования психического – это существование его как деятельности, как процесса.

В своих работах «Элементы мысли», «Предметная мысль и действительность», «О предметном мышлении с физиологической точки зрения» Сеченов исследует познавательные процессы и прежде всего мышление в его связи с внешними чувственными возбуждениями. «Всем элементам предметной мысли, насколько

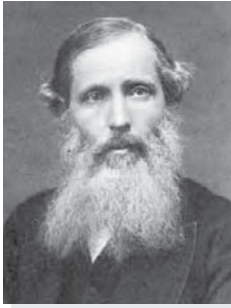
она касается чувствуемых нами предметных связей и отношений в пространстве и времени, соответствует действительность, – пишет он. – Предметный мир существовал и будет существовать по отношению к каждому человеку раньше его мысли; следовательно, первичным фактором в развитии последней был и будет для нас внешний мир с его предметными связями и отношениями» (Там же. С. 362).

Сеченов считает, что мышление имеет три последовательные фазы: «предметное мышление» как мышление чувственными образами, «символическое мышление» как мышление, оформленное словом, и «вне-чувственное» как отвлеченное. Предметное мышление является конкретным и оперирует сравнениями, узнаванием, анализом объектов. При символическом мышлении «работает» речевой рефлекс, т. к. внешнее восприятие оформляется в слове, а затем происходит аналитическая деятельность, обобщение восприятия. В результате связь с чувствами опосредуется, а элементы мысли приобретают вид абстракций. Внечувственное мышление, не порывая связь с опытом, как бы сопоставляет мыслимые объекты друг с другом в каком-либо отношении. По мысли ученого, у всех рас и народов структура и мыслительные возможности одинаковы.

Труды Сеченова заложили материалистическую основу естественнонаучных представлений о человеке, его психической организации и познавательных возможностях. Их последующее развитие уже не может быть представлено без его фундаментальных трудов.

СОЧ.: Избранные философские и психологические произведения. М., 1947; Рефлексы головного мозга. М., 1982.

ЛИТ.: И. М. Сеченов и материалистическая философия. М., 1957; Белов П. Т. Материализм И. М. Сеченова. Л., 1963; Ярошевский М. Г. Сеченов и мировая психологическая мысль. М., 1981.



СИДОНСКИЙ **Федор Федорович**

Федор Федорович Сидонский родился 11 февраля 1805 г. в селе Архангельском Новоторжского уезда Тверской губернии. Ему, как сыну дьякона, был определен путь церковного служения. После окончания Новоторжского церковного училища, а затем, в 1825 г., с отличием Тверской духовной семинарии Сидонский поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1829 г., защитив магистерскую диссертацию «Рассуждение о переводе семидесяти толковников». Еще в семинарии у него обнаружилась тяга к языкам, и к окончанию академии он хорошо владел английским, немецким, французским, латинским, греческим и еврейским языками, что позволило ему прочесть большинство трудов древних и современных европейских философов. Сидонского оставили в академии, где со званием бакалавра с 1830 г. он преподавал сначала английский язык, затем историю философии, а с 1831 г. и философию, «именно метафизику, нравственную философию, или этику, и так называемое естественное право (*jus naturae*)» (*Постиславлев Д. И.* Петроградская духовная академия при графе Протасове. 1836–1855 гг. // *Вестник Европы.* 1883. Т. 4. Кн. 8. С. 591).

Тогда же, получив сан иерея, Сидонский становится священником Казанского собора. Начиная с первых своих лекций, он прослыл вольнодумцем, поскольку читал их на русском языке и не по рекомендуемым академией пособиям. Его лекции «отличались также новостью своего содержания: наставник шел не по пробитой колее, а проводил в них свой взгляд на философию» (Там же. С. 592). Такое преподавание не осталось без внимания академического начальства. На публичном экзамене по философии

оно устроило ему проверку, после чего Сидонский был отстранен от преподавания философии, но оставлен преподавателем французского языка. Еще одним поводом к увольнению из академии был выход его книги «Введение в философию» (СПб., 1833), в которой он изложил свое понимание философии. Позже, говоря о себе в третьем лице, Сидонский писал: «Существенной потребностью представлялось ему снабдить слушателей своих прежде всего такой книгой, которая ознакомила бы их удовлетворительно и с задачей философии, и с приемами, какие в ней употребляются, и с направлениями, резко в ней обозначившимся. Результатом такой задачи и явилось в 1833 году “Введение в науку философии”, заслужившее автору сочувствие всех интересовавшихся успехами ее в отечестве, но в то же время и навлекшее на него нерасположение противного лагеря» (Императорский С.-Петербургский университет в течение первых 50 лет его существования. СПб., 1870. С. 366). В академии была создана специальная комиссия, которая обвинила автора в «неправославии» и в том, что он при издании книги миновал духовную цензуру. «Трудно сказать, что собственно в означенном сочинении возбудило нерасположение к его автору. Та ли живая энергия, с которой молодой ученый призывал к свободному, самостоятельному философскому исследованию – даже в области религиозной, та ли независимость его от существовавших направлений на Западе, знакомство с которыми, впрочем, у нас было довольно ограниченное, говорила ли тут просто зависть против молодого ученого, – определенного ответа на этот вопрос мы дать не можем» (И. В. Протоиерей Федор Федорович Сидонский и его философские взгляды (По поводу исполнившегося столетия со дня рождения. 1805–1905 гг.) // Вера и разум. 1906. № 7. С. 231–232). По иному была оценена эта книга в светских кругах Петербурга. Через три года после ее выхода по представлению профессора Петербургского университета А. А. Фишера она была удостоена высокой Демидовской премии.

После ухода в 1835 г. из академии Сидонский продолжил службу в Казанском соборе, где состоял священником, а потом ключарем до 1877 г. Не оставлял он и научную деятельность: участвовал в издании «Энциклопедического лексикона» Плюшара, перевел с немецкого двухтомную «Психологическую антропологию» Готлиба

Шульце, издал несколько своих богословских трудов («Жизнь Спасителя», «История времен апостольских», «Синоптическое обозрение Евангелий»), проповедей («Три поучения священника Федора Сидонского») и переводов («Новый завет на греческих и славянских языках», «Русский перевод с еврейской книги Притчей» и др.).

Об авторитете Сидонского говорит избрание его академиком императорской Академии наук (1856), членом-корреспондентом Археологического общества (1854), членом конференции Санкт-Петербургской духовной академии, а когда он в 1865 г. возглавил восстановленную в Петербургском университете кафедру философии, его избрали почетным доктором философии. Одновременно с этой кафедрой Сидонский в 1873 г. возглавил университетскую кафедру богословия, лекции на которой легли в основу его книги «Генетическое введение в православное богословие» (СПб., 1877).

Скончался Ф. Ф. Сидонский 6 декабря 1873 г.

Скептически относящийся к русской философии Г. Г. Шпет писал: «Сидонский был одним из тех, кто сделал первые шаги в направлении к серьезной философии» (Шпет Г. Г. Очерки развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 386). Сам Сидонский хорошо понимал необходимость развития отечественной философии. В предисловии к «Введению в науку философии» он писал: «Умственные произведения народов, предваривших нас на поприще образования, не должны остаться бесплодными, перешед на нашу почву. Они ожидают от нас сильнейшей обработки, чтобы принять новую благороднейшую форму. Гений славян должен со временем и на них положить печать своего величия» (Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833. С. V).

По представлениям Сидонского, философия – самостоятельная область человеческого знания, она «высшее развитие мысли». Как «здравая философия» она решает три основные проблемы: бытия, познания и человеческой деятельности. А главными чертами философского мышления, отличающего его от других форм, являются «высренность», или трансцендентализм как «отрешенность от предметного», и «самостоятельность», или автономность как «отрешенность от утвержденного лицами положительного» авторитета. Философия образует понятие сущего, проникающего во «вну-

треннюю жизнь всего бытийного», дает объяснение законам мышления и человеческой деятельности. Познание осуществляется ступенями от чувственного к рациональному с последующим разумным осмыслением. Именно философия дает высшее знание – Бога как всеобъемлющего единства. Задача философии в союзе с христианской религией изменить духовно-нравственное лицо мира.

Как религиозный философ, Сидонский, естественно, не мог пройти мимо решения проблемы соотношения знания и веры, философии и богословия. Это сложнейшая проблема: «в области человеческого ведения нет ничего запутаннее того отложения, в какое должен быть поставлен ум к истинам преданным в виде откровения» (Там же. С. 278). Их соотношение имеет два, считает он, неверных решения: одно утверждает, что разуму «нет никакого места в делах религии, здесь место одной веры», другое доказывает «слепость веры» («должно руководиться умом и одним умом») (Там же. С. 270). Свое решение этой проблемы Сидонский видит в следующем. Во-первых, могут быть два пути философского познания – быстрый и медленный, не уничтожающие друг друга: «Философия при всем убеждении в твердости своего хода к истинному, не может укорять в усвоении сего же истинного верою; ни той, кто быстро, но доверием только вознесся на горную высоту чисто человеческого Боговедения, не может унижать других в медленном восхождении к подобному только самостоятельному раскрытию своей человечности» (Там же. С. 196). Во-вторых, философия и вера – две отличные, но не отдельные области «ведения». Если вера истинная («известная по истории»), философия важна для уразумения ее догматов. В этом случае она «хочет как бы встретить Божество, в светозарном величии исходящее из своего невечернего света воззвать к жизни не-сущее, желает радостно приветствовать исход Его, зреть дивное пролитие жизни во вселенную и устройство сил ее и отношений» (Там же. С. 194–195). А если вера не истинная, то философия с определенным скепсисом, не входя в противоречие с верой (оба они от Бога), полагается на Откровение, поскольку «философия без истинных вещаний Откровения должна идти к истине путем длительным, чрезвычайно утомительным и едва ли надежным» (Там же. С. 290). Результат отношения знания и веры для Сидонского однозначен: «вера нужна ему, она помогает ему, и ум нужен вере, он развивает ее, проясняет

наше человеческое сознание Божественного» (Там же. С. 278). И еще на одну особенность философии и богословия обращает внимание Сидонский – философия самостоятельна, а богословие нет: «Философия на верность мыслей ищет основания в связи и существе самих мыслей, и доверяет больше требованиям ума; Богословие, как и все науки положительные, должно только излагать мысли готовые, высказанные в священных памятниках, следовательно в своих учениях зависит от источника положительного» (Там же. С. 289).

СОЧ.: Введение в науку философии. СПб., 1833; Генетическое введение в православное богословие. Лекции. СПб., 1877.

ЛИТ.: *Августин (Никитин)*. Протоиерей Федор Сидонский – философ и богослов // Вече. СПб., 1996. Вып. 7; *Полякова И. А.* Федор Федорович Сидонский (1805–1873): Право на биографию. СПб., 2009.



СКОВОРОДА Григорий Саввич

Григорий Саввич Сковорода родился 22 ноября 1722 г. в с. Чернухи Лубенского округа Киевского наместничества в семье малоземельного казака. Рано проявив охоту к учению, он окончил четырехклассную сельскую школу и в сентябре 1734 г. поступил в первый класс (фару) Киевской духовной академии. Учился он хорошо и «скоро превзошел сверстников своих успехами и похвалами» (*Ковалинский М. И.* Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г. Соч.: в 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 374). Когда он учился в предпоследнем (философском) классе, «дарование Сковороды к музыке и отменно приятный голос его подали случай быть ему выбранным ко двору в пев-

ческую музыку, куда и отправлен был он при вступлении на престол государыни» Елизаветы (Там же. С. 375).

В императорской придворной капелле Сковорода пробыл два года, после чего, «получив увольнение с чином уставщика», продолжил обучение в академии, слушая лекции профессора философии М. Казачинского. Незадолго до окончания последнего (богословского) класса «круг наук, преподаваемых в Киеве, показался ему недостаточным. Он возжелал видеть чужие края. Скоро представился повод к сему, и он воспользовался им всеохотно» (*Ковалинский М. И.* Жизнь Григория Сковороды). В 1745 г. Сковорода в составе миссии полковника Ф. Вишневого отправился в Венгрию. За границей Сковорода пробыл пять лет. Точных сведений о том, что он там делал и где побывал, нет. Ковалинский, например, сообщает, что Сковорода ездил в Вену, Будапешт, Братиславу и «прочие окольные места». Некоторые исследователи считают, впрочем документально не подтверждая, что он побывал во Флоренции, Венеции и Риме и даже учился у Хр. Вольфа в Галле.

В 1750 г. после смерти Вишневого Сковорода вернулся в Киев. «Возвращаясь из чужих краев, наполнен ученостью, сведениями, знаниями, но с пустым карманом, в крайнем недостатке всего нужнейшего, проживал он у своих прежних друзей и знакомых. Как и сих состояние не весьма зажиточно было, то искали они случая, как бы употребиться ему с пользою его и общественною» (Там же). Они помогли определиться ему учителем поэзии в Переяславской духовной семинарии, где он написал для учащихся пособие «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной» (1753). Переяславский епископ Никодим Стрембицкий оказался противником новаций в стихосложении, предложенных Сковородою, и приказал вести преподавание «по старому обычаю». По свидетельству Ковалинского, «Сковорода отвечал, что он полагается на суд всех знатоков в том, что рассуждение его о поэзии и руководство, написанное им, есть правильное и основанное на природе сего искусства. При том в объяснении прибавил латинскую пословицу: “*Alia res sceptrum, alia plectrum*”, то есть: иное дело пастырский жезл, и иное пастушья свирель» (Там же. С. 376). Преподавание в Переяславской семинарии ему пришлось прекратить.

В 1753 г. Сковорода становится домашним учителем сына помещика С. Томары, однако вскоре ему пришлось оставить и это место. В 1755 г. он вместе с приятелем Владимиром Каллиграфом едет в Москву: вначале в Славяно-греко-латинскую академию, а затем Троице-Сергиеву лавру к настоятелю Кириллу Лещевскому. Здесь настоятель предложил Сковороде стать учителем семинарии, но он отказался и вернулся на Украину в Каврай, где до 1759 г. продолжал учить сына помещика Томары, после чего по приглашению протектора Харьковского коллегиума занял в нем должность «учителя поэзии». Там он написал своего рода учебник по этике «Начальная дверь к христианскому добронравию». В коллегиуме, несмотря на недовольство местного епископа И. Милославского и губернатора Е. А. Щербинина, он преподает с перерывами вплоть до 1769 г., после чего начинает жизнь странствующего философа, подолгу живя у своих друзей и почитателей не только на Украине, но и в Белгороде, Воронеже, Орле и даже Москве.

Сковороде неоднократно предлагали принять сан и сделать богословскую карьеру, но неизменно, порой резко, от этих предложений отказывался. Свои жизненные странствия Г. С. Сковорода закончил 29 октября 1794 г. в Пан-Ивановке под Харьковом. «Перед кончиною завещал предать его погребению на возвышенном месте близ роши и гумна и следующую сделанную им себе надпись написать: *Мир ловил меня, но не поймал*» (Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды. С. 412). Через несколько дней его друг М. Ковалинский сочинил ему эпитафию:

Ревнитель истины, духовный богочтец,
И словом, и умом, и жизнью мудрец;
Любитель простоты и от сует свободы
Без лести друг прямой, довольный всем всегда,
Достиг на верх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец пример, Сковорода (Там же. С. 414).

Онтологическим, гносеологическим, антропологическим размышлением Сковорода посвятил несколько своих произведений: «Наркисс», «Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя», «Кольцо», «Разговор, называемый алфавит, или Букварь мира» и др.

В них он прежде всего размышляет о трех мирах. «Суть же три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый – микрокосм, сиречь мирик, мирок, или человек. Второй мир символический, сиречь Библия. В обительном коем-либо мире солнце есть око его, и око сие есть солнце. А как солнце есть глава мира, тогда не дивно, что человек назван *микрокосм*, сиречь маленький мир. А Библия есть символический мир, затем что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной природы, утаенной и тленной так, как рисунок в красках своих» (Сковорода Г. Сочинения: в 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 148). Каждый из этих миров двуедин: «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых *материя* и *форма*. Сии формы у Платона называются *идеи*, сиречь *видения*, *виды*, *образы*. Они суть первородные миры нерукотворенные, тайные веревки, преходящую сень, или материю, содержащие. В великом и в малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символическом, или библейном, мире. Собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамением своим ведет тварь, есть *форма*. Ибо и в сем мире есть *материя* и *форма*, сиречь плоть и дух, стень и истина, смерть и жизнь» (Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды. С. 151). Или в другом месте: «Весь мир состоит из двух *натур*: одна видимая, другая невидимая. Видимая называется тварь, а невидимая – бог. Сия невидимая *натура*, или бог, всю тварь пронизывает и содержит, везде и всегда был, есть и будет» (Там же. Т. 1. С. 149).

Это утверждение Сковорода повторяет неоднократно, давая каждой из «натур» множество названий. Так, видимая натура – это материя (вещество), земля, плоть. Невидимая – бог, натура, вечность, время, ум, истина. Отсюда видим, что божественное бытие своим атрибутом имеет вечность, что подразумевает, в свою очередь, вечность мира телесного. Эту свою мысль Сковорода излагает так: «Вся тварь есть то плоть – разумей: сплетенная сетка, склеенный песок, слепленный прах, разделяющийся в свою бесконечность, разделением своим и сечением ответствуя противостоя-

щему естеству божию, единящую свою в нераздельную бесконечность и в бесконечную нераздельность простертому, ибо вся тварь есть-то секомая натура» (Там же. Т. 2. С. 165).

В своих философских размышлениях Сковорода исходит из ощущения, что сущность бытия находится за пределами чувственной реальности. Чувственное бытие для него есть лишь прах, тлен, ветхий мир. Очень часто философ сравнивает чувственный, эмпирический мир с тенью. Этот ветхий мир реально существует, ведь тень существует так же реально, как и предмет, отбрасывающий эту тень. Причина же существования тени заключена в самом предмете, ее форма и размеры зависят от него. Так и нечувственный мир существует реально, он есть то, с чем мы сталкиваемся ежедневно и ежечасно. Но он подвержен постоянному изменению, в нем нет ничего устойчивого, вечного. И Сковорода ищет истинную сущность за пределами эмпирического существования, чаще всего в виде своеобразных образов. Вот один из них: «Мир наш есть риза, а господин – тело. Небо наше есть тень, а господнее – твердь. Земля наша – ад, смерть, а господняя – рай, воскресение. Век наш есть то ложь, мечта, суета, пар, ничто, а истина господняя пребывает вовеки. Век наш есть то различие и разноформие тени, сечение песка, увядание цвета. Век же господин есть единство, тождество, адамант» (*Ковалинский М. И.* Жизнь Григория Сковороды. Т. 1. С. 299–300).

Что же обладает, согласно Сковороде, истинным существованием? Ответ недвусмысленный – Бог. Он есть та сущность (он цитирует Евангелие: «Я есть сущий»), которая проявляется во всем существующем. Бог, в его понимании, – безначальная причина, беспричинное начало, т. е. Абсолютное бытие. Бог присутствует и действует в мире, он разлит во всем существующем, является истинной сущностью всего. Эти положения философии Сковороды важны для понимания его гносеологии и антропологии.

Гносеологические представления Сковороды первой ступенью познания определяют самопознание: «...я учил всегда осматриваться на свою природу, кратко сказать, познать себя самого, к чему он рожден, ибо никого бог не обидел» (Там же. Т. 2. С. 304). Философ неоднократно повторяет: «узнай себя!», утверждая, что самопознание ведет к познанию Бога, как начала всего, природы: «Обретение господя есть видение начатков; видение начатков есть знание самого

себя в себе» (Там же. Т. 1. С. 184). В развернутом виде эта гносеологическая установка у него звучит так: «Всех наук семена внутри человека скрываются, тут их источник утаен, а кто видит его? Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, беспричинное начало, безначальная причина, в которой и от которой все, а она сама от самой себя и всегда с собою есть и будет. Посему и вечна, всегда и по всему одна и одинаковая, разумевшаяся и содержащая. Сия высочайшая причина всеобщим именем именуется *бог*, свойственного имени ей нет» (Там же. С. 360). В итоге познавательные способности человека, пределы познания связаны с Богом, определяются им: «Сотворить, призвать, назвать, послать, дать власть зависит от рождения, а сие от Царства божиего» (Там же. С. 449). Таким образом, Бог во всем и все содержит, «он всячина есть во всем».

С Богом связан антропологизм Сковороды. Проблема человека, его сущности, смысла его существования является центральной в философии Сковороды. «Первая черта, которая фундаментальным образом характеризует всю мысль Сковороды, – глубокий и страшный антропологизм... все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него в человеке, разгадав же себя до конца, человек проникает в самые глубокие тайны Вселенной» (*Эрн В. Ф.* Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 214–215). Согласно его представлениям о мире человек есть воплощение, единство двух натур – телесной и истинной. В соответствии с философско-религиозными взглядами Сковороды, физическое тело – это прах, а все желания, потребности этого тела – то, что мешает человеку познать свою истинную, Божественную природу. Вот как философ описывает состояние современного ему человечества: «Я и сам часто удивляюсь, что мы в посторонних околичностях чересчур любопытны, рачительны и проницательны. Измерили море, землю, воздух и небеса, обеспокоили брюхо земли ради металлов, размежевали планеты... Боже мой, чего мы не умеем, чего мы не можем! Но то горе, что при всем том кажется, что чего-то великого недостает. Нет того, чего и сказать не умеем, одно только и знаем, что не достает чего-то, а что оно такое не понимаем» (*Сковорода Г. С.* Сочинения. Т. 1. С. 326). Сковорода ясно сознает: это «что-то» находится в иной сфере – сфере духа. Истинный человек, сущность его – в этой сфере.

В каждом человеке «таится Дух Божий», и смысл человеческого существования – ощутить в себе эту Божественную силу, открыть в себе присутствие Божества, почувствовать себя проявлением Абсолюта, а значит, обнаружить в себе истинного человека, познать свою сущность. Человек ищет смысл своего существования, но не может его найти вовне. Лишь обратившись вовнутрь, к познанию своей души, своего естества, человек обретает этот смысл: «Если прежде не сыщет внутри себя, без пользы будет искать в других местах... Море от нас далече, а Господь наш внутри нас есть в сердце нашем» (Там же. С. 161). Отыскать в тленном человеке искру, погребенную в пепле материального существования, – вот спасение человека, смысл его существования. Отсюда человек будет черпать силу, отсюда рождается умение владеть собой.

Таким образом, все усилия человека должны быть направлены на раскрытие его истинной сущности – Божественной основы его существования. Обнаружить присутствие Бога в себе, слиться с Абсолютом – цель человеческого существования, которая считается главной в самых различных мистических учениях. А так как именно это слияние с Богом в мистическом озарении Сковороды считается самым важным в человеческой жизни, то мы можем утверждать, что философская концепция Сковороды носит религиозно-мистический характер.

Где же сосредоточено в человеке его Божественное начало? Философ говорит, что в сердце человека заключена искра Божества. Сердце – одно из основных понятий антропологии Григория Сковороды. Здесь он развивает христианскую традицию, связанную с понятием сердца.

Философия сердца, содержащаяся в произведениях Сковороды, всеобъемлюща. Сердце в его представлении – выражение истинной жизни человека: «Без зерна орех ничто же есть, а без сердца – человек» (Там же. Т. 2. С. 321). Человек и его жизнь – это жизнь сердца, оно «главность» человека, его «невидимая натура». Суммируя десятки упоминаний сердца в своих произведениях о человеке и его сердце, Сковорода заявляет: «Сердце точный есть человек. В сердце все члены!» (Там же. Т. 1. С. 223). И еще: «Истинный человек есть сердце в человеке... Глубокое же сердце не что иное есть, как мыслей наших неограниченная бездна ... душа ... сама

эссенция и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит... жизнь ... а без нее мертвая тень мы» (Там же. С. 142).

Сердце – своеобразная основа для познания мира и критерий истины: «Глава в человеке всему – сердце человеческое. Оно-то есть самый точный в человеке человек, а прочее околица» (Там же. С. 341). Для Сковороды «сердечное» самопознание важнее наблюдений над внешним миром:

Брось, пожалуй, думать мне, сколь жителей в луне!
Брось Коперниковы сферы,
Глянь в сердечные пещеры! (Там же. С. 65–66).

Мыслитель в разных вариантах неоднократно утверждает, что человек познается в сердце его. К примеру, в басне «Ворона и Чиж» Ворона назвала Чижа лягушкой, так как он «точно такой зеленый, как вон та жаба». На это замечание мудрый Чиж отвечает: «О, ежели я жаба, тогда ты точно лягушка по внутреннему своему орудию, которым пение весьма им подобное отправляешь». Главное в басне – мораль: «Сердце и нравы человеческие, кто он таков, свидетельствовать должны, а не внешние качества. Дерево из плодов познается» (Там же. С. 81).

Сердца, как и люди, бывают разные – «чистые» и «светозарные», но бывают и «гнилые», «алчные», «златожадные», любящие «мудрствовать об одних кошельках, мешках и чемоданах» (Там же. С. 262). В сердце человека борется добро и зло; победа одного из них и определяет характеристику его сердца. В человеке «два сердца: ангельское и сатанинское, борющиеся между собою. Сии два царства в каждом человеке ведут вечную борьбу» (Там же. Т. 2. С. 65). Зло, как и добро, реально. Исследователи творчества Сковороды отмечают один парадокс, о котором он говорит: «легко быть благим, трудно быть злым» (Там же. С. 92). То есть добродетельная жизнь требует волевых усилий и труда, а зло и порок совершается легко и никаких усилий не требует: легче падать, чем подниматься.

Сковорода являлся противником подобных утверждений, считая, что достаточно распространенное мнение, будто жизнь по заповедям Божиим трудна и тяжела, неверно и означает клевету на милосердие Божие: «Весь мир так мнит, что заповеди Божии

суть тяжки, и горьки, и бесполезны. Сие то же есть, что сказать: “не сладок и дурен Бог”... Ужасная клевета – творить заповеди Господни трудными и горькими. Сие на сердце начертал дьявол всем презирающим закон Божий» (Там же. С. 70). Получается, что если благо и счастье труднодостижимы, то Бог объявляется причиной страдания мира. Сковорода отрицает такую точку зрения и считает, что люди сами виноваты в своих несчастьях и бедах, не ограничивая свои чрезмерные желания. «Подобная парадоксальность объясняется тем, что зло реально только для эмпирического плана нашего бытия. Существует особая сфера духовно-мистической жизни, в которой зло отсутствует. Зло не имеет перспективы в вечности, оно связано с текущими, временными состояниями нашего мира. Не существует абсолютного зла, но есть абсолютное благо, и это абсолютное благо есть Бог, а в Боге гармония бытия исключает любое наличие зла. Бог категорически не может быть причиной существования зла» (*Казаков Д. Н. Этика мистического символизма* Г. С. Сковороды // *Этос религиозного опыта*. М., 1998. С. 53).

Зло преодолимо. Жестокосердие при определенных усилиях человека превращается в чистосердечие, с которым в жизнь человека, в его сердце входит совершенство. Об этом процессе Сковорода говорит так: «Противится сей бездне грехов чистосердечие. Оно есть спокойное в душе дыхание и веяние Святого Духа. Оно подобно прекрасному саду... в котором процветает древо нетленной жизни. А вот плоды его: доброжелательство, незлобие, склонность, кротость, благонадежность, безопасность, удовольствие, кураж и прочие неотъемлемые забавы» (*Сковорода Г. С. Соч.* Т. 1. С. 121). И вполне закономерно возникает вопрос: как человеку достичь счастья, как облагородить его сердце? Счастье внутри человека, «не вне, но внутри тела», заявляет Сковорода. Поэтому не нужно гнаться за счастьем «по земле, по морю, по горным и преисподним» (Там же. С. 257), а добром, верою и любовью отбросить «старое сердце» и «сделаться новым человеком»: «Кто старое сердце отбросил, тот сделался новым человеком» (Там же. С. 147).

Сковорода не был бы философом, если бы не упомянул о роли философии в этом «очищении» сердца: «Философия, или любомудрие, устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтобы дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, как

главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия» (Там же. Т. 2. С. 403).

Эти представления о мире и человеке лежат в основе педагогических воззрений Г. Сковороды. Свои педагогические идеи мыслитель изложил не в специальном педагогическом трактате, а в философских произведениях, письмах, баснях. Представления о человеке Г. Сковороды определили его взгляды на цели и содержание воспитания.

Одна из основных педагогических идей мыслителя – идея самосовершенствования как цели воспитания. Воспитание понимается им широко – как процесс приближения к Богу, поиски Бога человеком в себе. Этот процесс длится на протяжении всей жизни. Отсюда – самовоспитание и самосовершенствование, понимаемые как приближение человека к образу Божьему, как обожение.

Интересной точкой зрения педагогической антропологии является теория сродства Г. Сковороды. Здесь вновь звучит мотив самопознания. Человек должен знать, какая деятельность, какое поприще соответствуют складу его натуры, и тогда жизнь его будет счастлива и удачна: «Не смотри, что выше, что ниже, что виднее и знатнее, богаче и беднее, но смотри, что тебе сродно...» (Там же. Т. 1. С. 422). Самопознание как цель и основное содержание процесса воспитания в теории сродства становится основным мотивом.

Ни происхождение, ни социальное положение человека, ни степень его материального благополучия не имеют значения для счастья человека. Лишь образ жизни, соответствующий истинной сути человека, его возможностям и способностям, придает истинный смысл его существованию, делает его счастливым. Самопознание как приближение к Богу, как познание своей сущности является основным способом воспитания, который используется человеком на протяжении всей его жизни. Теория сродства Г. Сковороды, таким образом, основывается на его представлениях о человеке, отнюдь не ординарных для его времени, и является новой для педагогики той эпохи.

СОЧ.: Сочинения: в 2 т. М., 1973.

ЛИТ.: Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и деятельность. М., 1912; Табачников И. А. Григорий Сковорода. М., 1972.



СКРЯБИН

Александр Николаевич

Александр Николаевич Скрябин родился 25 декабря 1871 г. в Москве в семье чиновника Министерства иностранных дел. В десятилетнем возрасте его отдали во Второй Московский кадетский корпус. Тогда же он начал брать уроки игры на фортепьяно в Московской консерватории и окончил ее с золотой медалью. В то же время началось композиторское творчество Скрябина, одна за другой печатались и исполнялись им самим фортепьянные сонаты. Его исполнительский талант приобретал почитателей не только в России на «Русских симфонических концертах», но и в городах Европы, а позже и Америки, где он неоднократно выступал с сольными концертами.

Концертирование Скрябина могло окончиться уже в 1892–1893-х гг., когда он, играя на фортепьяно, стал ощущать болезненное состояние натруженной сверх меры правой руки. Хотя многие врачи считали болезнь неизлечимой, ему удалось победить боль и вернуться к исполнительскому искусству. С 1899 г. начинается преподавательская деятельность по классу фортепьяно в Московской консерватории и Екатерининском институте. А в 1900-е гг. появляются первые симфонии Скрябина: «Божественная поэма», а за ней «Поэма экстаза» (1907) и «Поэма огня». Они были названы музыкальной критикой «изумительным явлением человеческого духа». В 1910 г. Скрябин был избран почетным членом Петербургского отделения Русского музыкального общества.

Последним музыкальным произведением композитора была симфоническая поэма «К пламени» (1914), продолжившая темы предыдущего «Прометея».

Скончался А. Н. Скрябин 14 апреля 1915 г. от заражения крови, вызванного инфекцией от фурункула. Похоронен он на Новодевичьем кладбище.

Музыкальное творчество Скрябина отмечено тягой к философским обобщениям, к синтезированию различных видов искусства. Все исследователи его творческого наследия отмечают эту особенность. В частности, В. Ф. Асмус писал: «Скрябин не был только композитором и только пианистом. С начала 900-х годов у него начал складываться замысел преобразования музыки и других искусств – театра, живописи, танца – в синтетическое искусство, способное к большему, чем художественное наслаждение. Искусство это, достигнув высшего творческого напряжения, призвано было, по замыслу Скрябина, преобразовать самую жизнь. Исполнение такого художественного произведения (автором которого должен был стать сам Скрябин) рисовалось в фантазии Скрябина как некое космическое событие, своеобразный “взрыв”, который, слив в одно нераздельное целое автора, исполнителя и слушателей, распространится на всю вселенную, охватит все бытие. Автор этого произведения – уже не просто художник среди художников, а “теург”, божественный творец, и произведение его – не просто синтетическая музыкальная драма, вроде синтетической оперы Рихарда Вагнера, а мистерия, преобразующая крайним напряжением самоутверждающейся воли весь мир, переплавляющая его в пламени творчества... Скрябин был уверен в том, что замысел его выполним и что осуществить этот замысел суждено ему самому, и притом в недолгие сроки. Уверенность эта оказала сильное влияние на всю работу Скрябина как композитора. Искусство его должно было стать средством пропаганды замысла Скрябина, который он сам начинает называть (уже в письмах 1900-х годов) своим “учением”, своей “философией”, своей “большой”, “главной” работой» (Асмус В. Ф. А. Н. Скрябин в письмах // Скрябин А. Письма. М., 1965. С. 7–8).

Одной из особенностей философских представлений Скрябина является с у б ъ е к т и в и з м, граничащий с солипсизмом. Главным инструментом познания трансцендентальной реальности у него неизменно выступает индивидуализированное

сознание: «... я утверждаю мир (вселенную) как ряд состояний моего сознания... Производить анализ действительности значит изучить природу моего деятельного сознания, моего свободно-го творчества» (Записки А. Н. Скрябина // Русские Пропилеи. Т. 6. М., 1919. С. 160). В «Записях» композитора подобных высказываний достаточно много. Приведем еще два: «Анализ действительности:

1) Действительность есть сфера наших ощущений, сфера наших переживаний, нашего сознания. В нем она есть наша непосредственная жизнь, наша деятельность, наше творчество. Это единственное положение, которое можно утверждать непогрешимо. Другими словами: действительность нам дана непосредственно только в сфере наших ощущений, психических состояний, и никакой другой действительности мы утверждать не можем. Выражение “мы познаем все через призму нашего сознания” – неверно, ибо ничего, кроме моего сознания, нет и не может быть.

2) Нельзя выйти из сферы сознания. Нельзя ничего утверждать, ни предполагать вне сферы сознания» (Там же. С. 159). «Мы можем утверждать только наши ощущения (состояния сознания), которые суть деятельность нашего сознания, его творчество; само же сознание в каждый данный момент есть только переживаемое им ощущение. Сознание без создаваемого им ощущения пусто. Сознание того, что оно без ощущения пусто есть тоже явление, как и всякое состояние сознания; сознание прерывается сознаваемым. Итак, все, весь чувственный мир есть творческий акт. Он есть мой творческий акт, *единый, свободный*, мое хотение... Мы можем утверждать только деятельность (нашего сознания), которая производит (творит) мир» (Там же. С. 146–147).

А. Ф. Лосев в своей работе «Мировоззрение Скрябина» оценивает «учение» композитора как «психологический солипсизм»: «Ясно, что перед нами концепция крайнего психологического солипсизма. Вот, значит, откуда Скрябин черпает формулировку для своей мистической диалектики мирового “я”. Нельзя, конечно, сказать, чтобы выбор был сделан правильно и умело. Во всех этих солипсических рассуждениях и термино-

логии Скрябина кроется какая-то наивная, по существу рабская, зависимость от некоторых односторонних философских школ современности. Имея такой колоссально своеобразный и могучий музыкально-мистический опыт и чувствуя мировую роль своего “я”, Скрябин формулировал это “я” как какую-то капризную и субъективную частность, состояния которой, выходило, более достоверны, чем сама объективная действительность. В этих рассуждениях Скрябина самая могучая опытная уверенность в бытии абсолютном соединилась с самой слабенькой и релятивистической философией сомнения, боящегося утвердить вообще что-нибудь иное помимо внутренних, субъективных состояний хотения. И здесь Скрябин почти неумолим. С предельной строгостью и лаконизмом формулирует он свою позицию солипсита: “Я могу утверждать: 1) мир, как мое сознание, как мой творческий акт, 2) мое хотение жить, 3) мое хотение полного расцвета индивидуального”» (Лосев А. Ф. Мировоззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 260).

А. Н. Скрябин стремился насытить свое творчество идеями, понятиями и ассоциациями философско-психологического, а порой даже абстрактно-логического порядка: понятиями пространства, времени, энергии, бесконечности, хаоса, борьбы... «Музыка жива мыслью», – неоднократно говорил Скрябин, и действительно: страстно устремленная, сложная и в то же время необычайно утонченная «жизнь мысли» как бы перевоплощалась в его творчестве в музыкальные образы и символы, обуславливала музыкальную драматургию его произведений, а порой и их тематизм, интонационный строй, логику развития.

«Философия Скрябина есть философия мистерии», – констатирует Лосев. В работе о Скрябине он пишет: «Сущностью этой наиболее, я бы сказал, скрябинской философии “Я” является именно мистериальный характер этого “Я” с необходимым привхождением мистического историзма, охватывающего сокровенные судьбы мира и Бога... Это “Я” – мировое и Божественное, и вот – жизнь его есть мистерия» (Там же. С. 267). Скрябин был космистом и как типично русский художник был убежден: весь космос заключен в человеке. В его философских записях читаем: «...в каждом человеке заключена вселенная» (Запи-

ски А. Н. Скрябина. С. 157), «необходимо вскрыть космический смысл каждого личного переживания; история человеческого чувства... есть история вселенной». А. Н. Скрябин разделял веру русских антропокосмистов в то, что в самом существе человека коренится стремление к нарушению пределов ограниченного индивидуального бытия, к обретению свободы. Путь к свободе как к абсолютному бытию композитор видел через противоречие самой культуры, через теургическое творчество, которое должно помочь человеку-творцу организовать космический хаос. Утверждая реальность как творческий акт Духа, он полагал, что художник должен выражать бытие Вселенной-Сознания и как бы повторять его в своей творческой природе.

«Я хочу создавать», – лейтмотив всех рассуждений композитора. Он создает философию, в которой творчество, деятельность – не только центральный, доминирующий момент бытия Вселенной, но и главная движущая сила ее эволюции.

Вслед за русскими философами-символистами Скрябин считал, что в процессе творчества философское познание художника освобождается от власти понятий и обращается к мифу; что религиозная философия сама по себе есть *мифотворчество*. А. Н. Скрябин также считает, что миф – это реальность, и реальность неизмеримо большая, чем понятие. Так в его творчестве родилась идея создания мистерии, которая предстанет не только как мифологическая картина миротворения, но и как способ мышления, познания. Идея мистерии стояла в центре художественной жизни зрелого Скрябина и составляла ее истинный внутренний смысл, но так и осталась неосуществленной. Она пребывает лишь в замысле, но этот замысел, подробно разработанный композитором в его философских заметках и фрагментах, – ключ к пониманию его философии.

«Мистерия Скрябина, – пишет Б. Ф. Шлецер, – должна была стать исполнением, осуществлением экстаза, гибели и преобразования Вселенной» (Шлецер Б. Ф. А. Н. Скрябин. Берлин, 1923. С. 179). Осуществление, а не воспроизведение и вселенский, сверхличный характер этого действия – вот два момента, которые определили развитие Мистерии. В миниатюре план скрябинской Мистерии – история человечества как процесс разделе-

ния и погружения Духа в материю, принятие природы в Дух, победа над тяжестью, инерцией, разорванностью природного мира и обратное возвращение к единству. Этот процесс космической эволюции, рассматриваемой Скрябиным как исключительно духовный, дополнился некоторыми идеями теософии Е. П. Блаватской и А. Безант. Композитора поразила вселенская попытка Блаватской синтезировать различные стороны человеческого опыта. Особенно привлекла его теософская идея эволюции как синкретически-циклического развития Абсолюта, вмещающего творческий Дух и материю-субстанцию, где манифестация творческого Духа происходит через максимальное разнообразие обогащений самого себя и самосознания. Влияние теософии во многом определило сюжет скрябинской Мистерии как истории человеческих рас, достигающих в результате активной эволюции первоначального Единства. Эволюция, по Скрябину, – это рост, постепенное раскрытие и обнаружение высшего «Я» и его Духа. В философских записях композитор пишет: «История вселенной есть рост человеческого сознания до всеобъемлющего, божественного сознания – она есть эволюция Бога (бытие в целом) до обнаружения Абсолюта» (Записки А. Н. Скрябина. С. 170). С точки зрения А. Н. Скрябина, важнейшим признаком жизни является «хотение новых переживаний», которое и составляет суть творческого процесса бытия. «Организм, который не эволюционирует, – утверждал он, – то есть не ищет сознательно или бессознательно новых переживаний, атрофируется и потом вымирает» (Там же. С. 169).

В Мистерии, считает Скрябин, беспорядочное, искривленное, уклоняющееся от оптимального направления движение заменится быстрой, сознательной и самоуправляемой эволюцией, которой предназначается вести человечество, насколько это возможно, по прямой линии к поставленной цели. В дневнике он пишет: «История вселенной есть... единовременная эволюция... Она есть прямое движение по направлению к фокусу осязающего всеобъемлющего сознания (Бога), есть прояснение и подъем...» (Там же. С. 183). Скрябин поясняет, что в некотором смысле было бы ошибкой говорить о находящейся где-либо цели развития, которое вполне может быть бесконечным. Одна-

ко можно представить некоторую высокую цель, которую имеет возможность достичь освобожденный Дух, а именно – обретение совершенной силы, распространяющей ее за пределы индивида, создание Божественного Человечества. Композитор считает целью Мистерии новое рождение, преображение в Боге всего Человечества, Космоса в целом. «Последняя цель – Абсолютное бытие – есть общий расцвет». Тогда станет возможным синтез человека и Бога. А. Н. Скрябин поясняет: «Высший же синтез есть тот Божественный синтез, который в последний момент бытия включит в себя всю вселенную и даст ей пережить гармонический расцвет» (Там же. С. 171).

В записях Скрябина целью и результатом исторической и космической эволюции является э к с т а з, переживание которого приводит к полной трансформации Космоса и в нем – человечества. Он утверждает: «Экстаз есть вершина, есть последний момент, который... понимает всю историю человечества. Абсолютное бытие осуществляется... в момент завершения божественного творения, в момент экстаза» (Там же. С. 163). В творчестве русского композитора представлен синтез дионисийского и христианского экстаза. С одной стороны, – это все тот же миг блаженного освобождения, разрешения уз бытия, которого желали оргиасты. Однако есть коренная разница между свободой, желаемой Скрябиным, и той свободой, к которой стремились оргиасты. Освобождение оргиастическое – момент распада, разрушения личности, это свобода в Хаосе, победа аморфной стихии над организующей, определяющей индивидуальной волей. Освобождение, которого жаждал Скрябин, состоит не в разрушении, а в восстановлении и возрождении личности. В экстазе личность переживает свою божественную природу. Скрябин пишет: «Желание экстаза ... создает историю вселенной как рост человеческого сознания до Божественного сознания» (Там же. С. 171). Таким образом, композитор решает проблему личности, ее творчества как религиозную. Он считает, что личность получает полное преображение лишь в стремлении к абсолютному достоинству, к абсолютной свободе, право на которые она приобрела в процессе творческого становления. По его мнению, личность способна достичь экстаза как высшей радости слияния во Вселенной только благодаря способности творить. Единственную возмож-

ность «всестороннего изживания себя», развития своей божественности Дух человека находит в свободном полете творчества.

История Вселенной является Скрябину историей конца и одновременно того соборного акта, который должен осуществить слияние Духа с материей и воссоединение их с Единым. Для Н. А. Скрябина этой высшей точкой эволюции, с которой начнет бытие новая, преображенная Вселенная, становится экстаз: «Экстаз есть вершина в форме мышления, экстаз есть высший синтез. В форме чувства экстаз есть высшее блаженство» (Там же). Поэтому вся история человечества есть подъем к вершинам эволюции вплоть до своего последнего момента – экстаза. В «Поэме экстаза» композитор восклицает: «И огласится Вселенная радостным криком: Я есть!» (Там же. С. 164). С этой божественной высоты начинается новая волна творчества, иные прекрасные миры.

В трактовке Скрябиным понятия экстаза как финального момента преображения плоти, исчезновения множества в едином, можно усмотреть влияние индийской философии. Но русский композитор придает этому понятию новое содержание, созвучное идеям русского антропософизма. Он возвращает человеку и его деятельности исключительное значение. Апокалипсис предопределен всем ходом эволюции, но не только человек может его ускорить, но и совершиться он может через человека. В своих философских записях Скрябин пишет: «Божественный синтез может быть совершен только человеческим сознанием, высшей индивидуальностью, которая явится центральным мировым сознанием, освободит дух от оков прошлого и увлечет в свой божественный творческий полет все живущее» (Там же. С. 171). Он верил, что его мечта осуществится. «Вселенский пожар, – грезилось ему, – должен испепелить ветхий мир и преобразить лицо земли, – писал Вяч. Иванов. – Но смерть прервала неудержимый полет его творческого духа, и не успел он оставить нам завершительного создания, которое мыслил как хоровое действие всемирного сдвига... Соборность должна была реализоваться в искусстве и искусство обратиться в событие жизни, Скрябин выражал этим глубочайшую мысль нашего времени» (Вестник театра. 1919. № 26).

Мечта о синтетическом, соборном, теургическом искусстве не определила «вселенский» размах, духовный активизм творче-

ства композитора. Венцом его должна была стать Мистерия, которая представлялась попыткой превратить пространство индивидуального мира во всеобщую мировую Реальность, где творческая мысль человечества станет центром новой Вселенной. Л. Л. Сабанеев пишет, воспроизводя ту картину, которую Скрябин многократно рисовал своим друзьям: «Самое тайнодействие Мистерии, самую процессуальность ее хода он представлял себе как последовательность переживания всеми участниками в себе самих всей истории процесса падения Духа в материю... Слово и формы, музыка и все приводящие художественные сущности должны были символизировать последовательные перипетии сознания Духа» (Сабанеев Л. Л. А. Н. Скрябин. М., 1925. С. 13). Сферический храм мистерии и предполагаемый синтез искусств были словно элементы пространственно-временного тоннеля для перехода человека в высшие сферы бытия.

Основное убеждение русских космистов, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира», без сомнения, выражает смысл скрябинской философии. Трагическому обессиванию человечества на путях его исторического бытования композитор противопоставлял оптимистическую веру в неизбежность сотворения соборным человечеством новой Вселенной, полной гармонии и красоты.

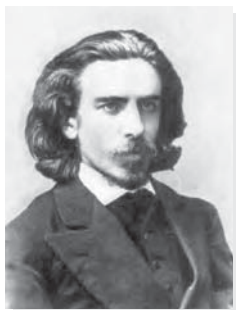
Все исследователи философского наследия А. Н. Скрябина обращают внимание на его оригинальную трактовку проблемы времени. В частности, В. А. Апрелева пишет: «Мистерия, по Скрябину, – это история *времени*, жизни и эволюции Вселенной со всеми присущими ей формами материального и духовного, пространственно-временного выражения. Поскольку время в философской концепции композитора выступает совокупностью определенных свойств и отношений Вселенной, то *эволюция Вселенной осуществляется как эволюция времени*». (Апрелева В. А. Философские и эстетические проблемы в творчестве русских композиторов. Екатеринбург. 2001. С. 35) Исследовав «Записи А. Н. Скрябина», она доказывает, что мистериальный акт у композитора имеет движение во времени и распадается на пять этапов. На первом все пребывает в сфере Абсолюта как сущего Всеединого, основными характеристиками которого выступают вечность и бесконечность, содержа-

щие все возможные формы времени и пространства. На втором этапе происходит падение в Хаос, в котором нет причинной обусловленности и логики, и все процессы проистекают вне времени и пространства. На третьем этапе происходит оформление Космоса из Хаоса, творение Бытия из Ничего; свободная деятельность Духа детерминирует созидательное течение времени. На четвертом этапе осуществляется тесная связь времени, энергии и сознания; человеческое сознание, являясь активным началом, создает посредством времени облик пространства Вселенной. Наконец, пятый этап демонстрирует полное уничтожение физического времени, возвращение к абсолютному покою, к времени Абсолюта. Таким образом, «в процессе мистериального акта раскрываются качественные характеристики времени: оно выступает как связь процессов и явлений бытия, как мера новизны, как мера свободного творчества. Время у Скрябина процессуально, многомерно и обратимо: мгновения бытия обретают способность замедляться или ускоряться; прошлое и будущее актуализируются, входя в настоящее. Время в космологии Скрябина играет роль некоей фундаментальной, первичной энергии, излучаемой Универсальным Сознанием, создающим через посредство сознания композитора художественный облик Пространства Вселенной» (Там же).

Музыкальный мир России XX века и русская философия взаимопроникают, дополняя и объясняя друг друга. И если из истории русской философии исключить интеллектуальные поиски выдающихся русских композиторов, их размышления о творчестве и познании, о мире, пространстве и времени, общая картина ее развития будет неполной.

СОЧ.: Записки А. Н. Скрябина // Русские пропилеи. Т. 6. М., 1919; Письма. М., 1965.

ЛИТ.: Лапшин И. И. Заветные думы Скрябина. Пг., 1922; Лосев А. Ф. Мироззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990; Иванов Вяч. Скрябин и дух революции // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.



СОЛОВЬЕВ **Владимир Сергеевич**

Владимир Соловьев – гений русской философии. Его творчество вобрало в себя наиболее жизненные, эвристически значимые тенденции развития всей мысли человечества.

Выдающийся философ родился в Москве 16 января 1853 г. в семье знаменитого историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева.

Дед его был священником, а по материнской линии он находился в отдаленном родстве с Г. С. Сковородой.

Детство философа прошло в интеллектуальной, религиозной среде. «В семье Соловьевых жил хороший старомосковский православный дух, чуждый ханжества и лицемерной напряженности, но столь же чуждый и поверхностного религиозного вольнодумства», – пишет его биограф С. М. Лукьянов (*Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Пг., 1916. Кн. 1. С. 44*). Особая атмосфера, в которой воспитывался будущий создатель философии всеединства, определялась также научно-педагогической и общественно-культурной деятельностью отца: их дом посещали известные представители русской духовной культуры. Много позже сын посвятит свое, в известной мере, итоговое произведение «Оправдание добра» отцу и деду – «с чувством признательности вечной связи».

В 1864 г. Владимир Соловьев поступает в 5-ю Московскую гимназию. Раннее обращение к философии, изучение ее истории убедило, что философия как отвлеченное, исключительно теоретическое познание «окончила свое развитие». Это означало необходимость поиска «новых начал» философии. Из писем, авто-

биографических заметок и мемуарной литературы мы знаем, что Владимир Соловьев уже в отроческом возрасте отдает себя этому поиску. «Самостоятельное умственное развитие, — пишет он, — началось у меня с появления религиозного скептицизма на тринадцатом году жизни. Ход моих мыслей в этом направлении был совершенно последователен, и в четыре года я пережил один за другим все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века. От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборчества я пришел к рационализму, к неверию в чудо и божественность Христа, стал деистом, потом атеистом и материалистом» (цит. по: *Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1987. С. 587*).

«Потребность положительного содержания для ума» и «отрицательное отношение к религии» привели Владимира Соловьева в 1869 г. на естественный факультет Московского университета, где он предполагал изучать «философскую сторону естествознания».

Вскоре, однако, материализм был преодолен. Он оттолкнул Соловьева-студента безапелляционностью суждений. Молодой философ понял, что «пока оставалась в силе эта безусловность материалистической догмы, ни о каком умственном прогрессе не могло быть речи. Явилась нетерпимость, преследование иначе мыслящих» (*Соловьев В. С. Сочинения. М., б. г. Т. 6. С. 248*). Прочувшись три года и восемь месяцев, он оставил естественный факультет и начал посещать богословские лекции в Московской духовной академии. Сдав экзамены на кандидатскую степень, Владимир Соловьев получил университетский диплом.

В 1874 г. по представлению П. Д. Юркевича, оказавшего большое и благотворное влияние на формирование взглядов молодого философа, его оставляют в Московском университете для подготовки к преподавательской работе.

Постепенно перед В. Соловьевым вырисовывается задача, решению которой он посвятит свою жизнь, — восстановить в правах «истинное христианство»: «Теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловную, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние

века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию» (*Соловьев В. С. Письма*. СПб., 1911. Т. 3. С. 88).

Владимир Соловьев совершает титаническую работу: по подлинникам в течение нескольких лет изучает и критически осмысливает религиозную и философскую мысль человечества. Идеи Платона и Спинозы, Канта и Гегеля, Шеллинга и Шопенгауэра, русских религиозных философов и христианских теософов, Беме, Баадера и многих других частично вошли в создаваемую им философскую систему. Не принимая полностью идеи ни одного из них, он не отказывал им в праве на существование, считая, что абсолютно ложных учений нет, и даже в заблуждениях есть доля истины. Поэтому учение Владимира Соловьева вбирает и удерживает элементы абсолютной истины, независимо от того, принадлежат они старой метафизике, или гегелевской диалектике, или новейшему эмпиризму европейской науки: «... азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфии и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бем, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг – все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества» (*Соловьев В. С. Сочинения*. Т. 9. С. 23).

Перед Владимиром Соловьевым все четче вырисовывается идея синтеза, «цельного знания», в основе которого лежат мысль разума, факт опыта и догмат веры. Задачи современного «умственного развития» человечества, «новейшей философии» он определяет следующим образом: «Новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержаний духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии... должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития» (*Соловьев В. С. Сочинения*. Т. 1. С. 151). Выполнению этой задачи и посвятил свою жизнь русский философ.

24 ноября в Петербургском университете Владимир Сергеевич Соловьев защищает магистерскую диссертацию «Кризис западной

философии. Против позитивизма». Диспут, состоявшийся на защите, приобрел общественный резонанс, свидетельствуя о повороте части интеллигенции от господствовавших в 60-е гг. позитивизма и материализма к идеализму. Многие присутствовавшие на нем отметили, что русская философия обогатилась выдающимся мыслителем. Так, русский историк К. П. Бестужев-Рюмин в одном из писем передавал свое впечатление о диспуте: «Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие – все это признаки ума. Внешней манерой он много напоминает отца, и даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, Россию можно поздравить с гениальным человеком» (цит. по: *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Т. 1. С. 416).

Владимира Соловьева утверждают доцентом на кафедре философии Московского университета, а через полгода, 31 мая 1875 г., он уезжает в зарубежную годичную командировку (Лондон, Париж, Египет, Италия) для изучения «индийской гностической и средневековой философии».

Вернувшись из-за границы, Соловьев вновь приступает к преподавательской работе. Но вскоре, 14 февраля 1877 г., он подает в отставку, так как не желает участвовать в борьбе двух профессорских партий, по-разному оценивающих новый университетский устав. Молодой философ переезжает в Петербург, работает в Ученом комитете министерства народного просвещения, читает лекции в университете и на Высших женских курсах. Период этот был весьма плодотворным для Владимира Соловьева, он публикует ряд работ: «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1881), «Теоретическая философия» (1897–1889), «Оправдание добра» (1889). В апреле 1880 г. он защищает докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», которая завершает первый период творчества мыслителя, связанный преимущественно с разработкой основ задуманной философии всеединства, оказавшей большое воздействие на русскую мысль.

После защиты диссертации Владимир Соловьев получает возможность занять университетскую кафедру философии. Но его так

и не утверждают в звании профессора. Виною тому было публичное выступление в зале Кредитного общества 28 марта 1881 г. Свою лекцию, прочитанную на тему «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса», он закончил призывом к царю отменить смертную казнь народовольцам. Речь эта, ее основная сентенция: «Скажем же, решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу – Богу любви», – имели большой общественный резонанс и, естественно, испортили отношения Владимира Соловьева с правительством. Ему пришлось написать объяснительную записку губернатору, а затем и Александру III. Царь распорядился сделать философу внушение и запретить на время его публичные выступления. Из университета не выгоняли, но он сам не захотел в нем оставаться. 6 ноября 1881 г. он подает в отставку и покидает Петербургский университет. «Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах бьется кровь публициста, проповедника, агитатора и оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно», – пишет А. Ф. Лосев в своей книге о Владимире Соловьеве (*Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время.* М., 1990. С. 63).

Второй период творчества философа приходится на 80-е гг. Им написано большое количество работ по различным проблемам общественной жизни России. Это, прежде всего, работы, посвященные религии и церкви, их центральной идеей была идея объединения государства и церкви. Наиболее известные из них – «Духовные основы жизни» (1882–1884), ряд статей под общим названием «Великий спор и христианская политика» (1883), в которых он проявляет свои симпатии к католицизму, изданная в Загребе «История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)» (1887). В этом же году в Париже, в салоне одной русской княгини, Соловьев прочитал лекцию «Русская идея», которая позже была там же издана, а спустя два года философ опубликовал на французском языке книгу «Россия и вселенская церковь».

В 1889 г. вместе с Н. Я. Гротом и другими философами Владимир Соловьев принимает участие в основании журнала «Вопросы

философии и психологии», а с 1891 г. редактирует материалы философского отдела Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, сам готовит большое количество словарных статей.

Публицистика В. С. Соловьева была посвящена не только философским и религиозным проблемам, но и национальным. Она была помещена в двух выпусках журнала «Национальный вопрос в России» (1888–1891). Наивысшего накала публицистические выступления философа достигли в 1891–1892 гг., в период борьбы с голодом.

Третий и последний период творчества Владимира Соловьева приходится на 90-е гг. 19 октября 1891 г. он выступает с докладом «Об упадке средневекового миросозерцания», в котором говорит о резком расхождении исторического христианства с прогрессивным развитием социальной и культурной жизни человечества и о своих религиозных симпатиях к «неверующим двигателям общественного прогресса». Доклад вызвал бурное обсуждение при закрытых дверях. Оппоненты усмотрели в нем поношение православной церкви. Его печатание в «Вопросах философии и психологии» было запрещено цензурой.

Среди философских исследований этого периода можно назвать «Теоретическую философию» и «Оправдание добра» – лучшую работу Владимира Соловьева, наиболее полно выразившую его мировоззрение.

В одном из последних произведений – «Три разговора», в которое входит «Повесть об Антихристе», Соловьев пишет о том, что «этот мир» заканчивает свое существование: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог» (*Соловьев В. С. Собрание сочинений.* СПб., 1912. Т. 10. С. 226).

Мыслитель предвидит близкий конец человеческого общества, наступление царства антихриста. Подобные религиозно-мистические, апокалиптические по своей сущности прогнозы отражали ближайшее будущее плутократии, крах «гражданского и экономического рабства».

Социально-политическая позиция философа сложна и запутана. Своими выступлениями против плутократии, обскурантизма, антисемитизма и в защиту голодающих он ратовал за социальную справедливость, противопоставляя свои взгляды официальной

идеологии. В то же время объективное содержание его абстрактно-гуманистических, теологических построений и прогнозов носило порой вненаучный характер.

Скончался В. С. Соловьев 31 июля 1900 г. в подмосковном имении своих ближайших друзей князей Трубецких. Похоронен на Новодевичьем кладбище.

Философия всеединства В. С. Соловьева – одна из немногих созданных русской мыслью философских систем. Ее содержание сводится к ряду основных положений.

Учение о сущем, Абсолютном и Бытии. Абсолютное – это всеобъемлющее начало философии всеединства, оно – «всеединое сущее», Бог, являющийся последней основой всякого бытия. В онтологии Абсолютное – субстанциональное начало, в гносеологии – истина, в этике – благо, в эстетике – красота. Оно – Единое, и в нем заключено «все». Абсолютное соотносится с Космосом, они «единосущны».

Абсолютное не может иметь определений. Оно дается нам непосредственно, как пишет Соловьев, «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности» (Там же. Т. 1. С. 347).

Абсолютное есть одновременно «ничто» и «все»: как «ничто» оно не есть что-либо, не сводится к отдельному, а как «все» оно определяет, обнимает собой все сущее. Абсолютное, таким образом, выступает в качестве «всеединства», оно едино в себе самом и одновременно все во всем.

Абсолютное (Бог) в философии всеединства распадается на абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Абсолютное сущее – это собственно всеединое, являющееся обладателем «силы бытия», возможностью действительности. Абсолютное сущее представляется Соловьеву своеобразным организмом, обладающим двумя центрами. Первый центр – действующее начало безусловного единства, сводящее множество элементов к самому себе. Это начало свободно от каких-либо форм, свободно от бытия, оно лишь их потенция.

Второй центр – производящее начало, сводящее множественность форм к единому основанию. Оно означает единство в явлении, оно не бытие, а его образ, идея, проникнутая началом боже-

ственного единства. Оба начала в Абсолюте и противоположны, и едины как порождающее и порождаемое. Таким образом, есть Абсолютное (Сущее) и Сущность как необходимость, идея бытия.

Бытие «есть проявление сущего, или его отношение к другому. Таким образом, всякое бытие относительно; безусловно только сущее... Сущее есть являющееся, а бытие есть явление» (Там же. С. 135). Бытие двояко, это и идеальное бытие, или сущность, идея, первоматерия, и реальное бытие, или природа. «Поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа... Поскольку сущность определяется сущим – она есть его идея» (Там же. Т. 2. С. 99).

Таким образом, Абсолютное (Сущее, Бог) имеет свое другое – бытие (сущность). Через отношение к бытию сущее утверждает себя, т. е. сущность определенным образом отражает свое содержание как единство в бытии.

Это осуществление сущего в бытии Соловьев называет Логосом. У Логоса три ипостаси: Логос скрытый, внутренний; Логос открытый, проявивший себя, и Логос конкретный (Христос). Конкретный Логос имеет и другое название – София: «Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с ней. София... проникнута началом... единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе – есть Логос и София» (Там же. Т. 3. С. 106).

Сущее, сущность и бытие определяют систему категорий философии всеединства, а именно: сущее порождает триаду *дух – ум – душа*; сущность предстает как *благо – истина – красота*; бытие раскрывается как *воля – представление – чувство*.

Учение о мире и человеке. Абсолютное в философии всеединства не мыслится вне мира, оно с ним связано. Но разработанной картины творения мира у Вл. Соловьева нет. В философии всеединства Абсолютное сущее производит, творит бытие, природу, но не переходит в нее полностью. Этот акт превращения Абсолютного в мир вещей и явлений происходит путем «отпадения» «мировой души», Софии (которая есть идеальный образ бытия) от Абсолюта. Философ утверждает: «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе

на множество враждующих элементов. Длинным рядом свободных актов все это возрастающее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма).

«Мировая душа» не забывает об отпавшем природном хаосе, она организует его «эволюцию», «собрание», развитие и преемственность в пяти царствах: минеральном, растительном, животном, человеческом, в котором человечество осознает идею безусловного совершенства Абсолютного, и Божьем, где человечество стремится эту идею осуществить, т. е. снова воссоединить мир с Богом. Таким образом, мировой процесс – это процесс космогонический, где «мировая душа» соединяется с отпавшим миром внешним образом, подготавливает следующую ступень этого процесса – теогонический процесс, где собственно и происходит это слияние, внутреннее единение Бога и природы, представленной человеком и его сознанием.

Из данных утверждений следует, что русский философ придерживается идеалистической точки зрения, по которой все царства едины, и единство это не в материальности, а в Боге, Абсолютном сущем. Эта псевдоэволюционная концепция носит телеологический и преформистский характер. Для Соловьева «причина изменения, идея и цель его» изначально заключаются в Абсолютном сущем, в Боге, поскольку иерархическая соподчиненность царств направлена к единой цели – осуществлению Царства Божия.

Материальный мир, утверждает философ, состоит из разнообразных атомов, каждый из которых есть одновременно монада, обладающая индивидуальностью, которая, в свою очередь, определяется идеей, а носителем ее выступает атом-монада. Идеи находятся в иерархической соподчиненности. Высшей из них, объединяющей все остальные, становится «мировая душа», всеединое.

Соловьев различает идею как предмет, т. е. некоторое представление вовне, и идею как субъект, т. е. некоторая особенная действительность, возможность «быть самостоятельным центром для себя... следовательно, обладать самосознанием или личностью» (Там же. Т. 3.С. 64). Таким образом, в философии всеединства все – от атома до Абсолюта (Бога) есть существо, т. е. идея и личность.

Абсолютное становящееся обладает весьма важным свойством: «...будучи основанием... всего относительно бытия, бу-

дучи в этом качестве душою мира». Абсолютное становящееся «впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя в человеке» (Там же. Т. 2. С. 319). Бог как «душа мира» в определенной степени зависит от человека, поскольку воплощается в нем и «вследствие этого может быть действительным в своей абсолютности» (Там же. С. 302).

Наряду с Абсолютным сущим, Владимир Соловьев допускает «существо», которое также абсолютно, но не тождественно всеединному. «Этим существом является человек, который сочетает в себе два существенных элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный или материальный элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им» (Там же. С. 301).

В природном мире «божественный элемент мировой души» «существует только потенциально в слепом бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постоянно реализуемую». Таким образом, Бог – абсолютное сущее, человек – абсолютное становящееся, и полная истина может быть выражена, считает Владимир Соловьев, словом «Богочеловечество» (Там же. С. 303). София вырастает в его представлении в религиозно-поэтический символ творческого общения человека с Богом. В работе «История и будущее теократии» (1885–1886) философ называет Софией будущую Церковь, в которой христиане смогут стать «одним телом», а множественность тварного миропорядка вернется к единству постоянного и вечного Абсолюта.

Теория цельного знания. Гносеология всеединства занимает в философской системе Владимира Соловьева значительное место. По мнению философа, «цельное знание» только тогда будет носить «безусловный характер», когда оно объединит в себе чувственный опыт и рациональное мышление, подчинив их вере. Другими словами, существуют три вида истины: материальная, формальная и абсолютная. Их носителями становятся, соответственно, наука, философия и религия. Высшей истиной, абсолютным знанием объявляется т е о л о г и я. Мистицизм, определяя верховное начало и конечную цель всякого знания, имеет для В. С. Соловьева гла-

венствующее значение. Эмпиризм, считает философ, обладает материальным характером и служит базисом и реализацией высших начал. Рационализм является посредником, общей связью всей системы вследствие своего формального характера. Предметом же цельного знания служит «истинно сущее» как само по себе, так и в его отношениях и проявлениях в эмпирической действительности субъективного и объективного мира, в которых оно есть абсолютное первоначало. Задача цельного знания состоит в достижении «безусловного всеединства» в познании абсолютного.

Вне этого «универсального» синтеза теология, философия и наука «суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине» (Там же. Т. 1. С. 256). Наука дает необходимый материал для всякого знания, философия придает ему идеальную форму, и только теология наполняет его абсолютным содержанием. Любой из элементов теории цельного знания может быть исходным в построении системы, «ибо истинная наука невозможна без философии и теологии, так же как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки» (Там же). Каждый из элементов, доведенный до «истинной» полноты в цельном знании, теряет свою самостоятельность и приобретает синтетический характер: положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от односторонности, а теология, освободившись от исключительности, также необходимо превращается в свободную теософию. Соловьев рассматривает свободную теософию как философскую систему, где «истинная философия... должна иметь... теософический характер» (Там же. Т. 2. С. 301).

Свободная теософия в историческом развитии проходит три главных состояния: 1) господство мистицизма, 2) обособление отдельных элементов – теологии, философии и положительной науки, 3) внутренний свободный синтез данных элементов.

Большое значение в процессе познания принадлежит опыту. «Материал цельного знания, – утверждает Соловьев, – дается опытом» (Там же. С. 285). Философ подразделяет опыт

на внешний и внутренний, последний включает психический и мистический опыт. Более подробно Соловьев характеризует внешний, или физический, опыт. Это «такие состояния сознания, в которых мы чувствуем себя определяемыми чем-то для нас внешним, хотя о самом этом внешнем мы не можем и иметь никакого непосредственного познания, а ощущаем только его действие на нас». К внутреннему, или психическому, опыту он относит «такие состояния, в которых мы признаем преобладающее проявление нашей собственной природы, или которые определяются этой природой». Содержание третьего – мистического вида опыта – составляют «такие явления, в которых мы чувствуем себя определяемыми существенностью иного, чем мы, но не внешнего нам, а так сказать еще более внутреннего, более глубокого и центрального, нежели мы сами, явления, в которых мы чувствуем себя не подчиненными, не стесненными, а, напротив, возвышаемыми над собою и получаемыми внутреннюю свободу» (Там же. С. 286). Первостепенное значение Соловьев придает мистическим явлениям, за ними идут явления психические, и самыми поверхностными, лишенными самостоятельности выступают физические явления.

Первичной и основной формой истинного познания философ называет умственное созерцание, или интуицию. Частные явления не предоставляют нам универсальных истин. Универсальные истины связаны с явлениями, но имеют независимое от них собственное бытие. Поэтому для познания их необходима особая форма мыслительной деятельности – мистическая интуиция. Соответственно этому познание понимается Соловьевым как единовременный акт мистического озарения. Для раскрытия абсолютной (по Соловьеву – неизменной) истины необходимо установить внутренний контакт со всеединым, что достигается лишь при помощи непосредственного внутреннего интуитивного созерцания.

Во всяком познании познающий соединяется с познаваемым. Соловьев указывает, что любой предмет можно познать двумя способами: извне, благодаря эмпирическому и рациональному знанию («знание поверхностное и относительное»), и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого («знание безусловное, мистическое»).

Процесс действительного познания, по Соловьеву, проходит три фазы:

1. Мы утверждаем, что есть некоторый самостоятельный предмет. Эта уверенность не дается в ощущениях и мыслях, находится за их пределами. Познающий известным образом внутренне связан с познаваемым, находится с ним в сущностном единстве, выражающемся в той непосредственной уверенности, с которой мы утверждаем безусловное существование другого. Познающий субъект действует как безусловный и свободный; предмет ему открывается как безусловно сущий.

2. Процесс умственного созерцания идеи данного предмета возможен потому, что между познаваемым и субъектом существует такое взаимоотношение, в котором субъект воспринимает не отдельные качества предмета, а его собственный характер. Познающий субъект есть некоторая сущность, находящаяся в отношении с другими сущностями или идеями, следовательно, и с идеей данного предмета. Идеальное взаимодействие сущностей Соловьев называет воображением.

3. Идеальный образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, сами ощущения тяготеют к этому идеальному образу, «потому что этот образ выражает собой внутреннее метафизическое взаимодействие наше с той самой сущностью, которой они (ощущения) суть внешние проявления» (Там же. С. 321). Превращение хаоса ощущений «в единый и цельный образ предмета, неподвижно стоящий перед нами среди смутного потока впечатлений... это превращение есть творческий акт нашего духа» (Там же).

Таким образом, действительное познание предмета определяется как вера в безусловное существование предмета; как умственное созерцание или воображение его сущности или идеи; как творческое воплощение или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания.

Истина познания, по Соловьеву, определяется истиной предмета. Следовательно, для раскрытия истинного процесса познания мы должны учитывать, что предмет *есть*; что он есть и как он является. «Истина предмета состоит в его: 1. действительности и 2. универсальности. Сам предмет определяется: 1. как безусловно су-

щий... 2. как некоторая неизменная и единая сущность... или идея и, наконец, 3. как некоторое актуальное бытие или явление. И сам процесс познания определяется как: 1. вера, 2. воображение, 3. творчество» (Там же. С. 324). Так как истина, по Соловьеву, находится в Абсолюте (Боге), то она может быть познана только через религиозное восприятие, мистическую интуицию, веру.

Учение о человеке, обществе, истории. Философия всеединства объясняет и направляет, по мысли Владимира Соловьева, практическую деятельность человечества, которое осуществляет «царство Божие» на земле. В основе учения о человеке у него лежит идея единства человека и Абсолюта. С одной стороны, человек – существо материальное, с другой – божественное. «Божество принадлежит человеку и Богу, с той разницей, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается» (Там же. Т. 3. С. 23). Связь с Богом делает человека уникальным существом в природе – вечным и бессмертным, как вечен и бессмертен Абсолют. Другими словами, человек – это абсолютное становящееся, «второе абсолютное», духовный центр мира. Предназначение человека – осуществлять связь между Богом и материальным миром, стать «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность – устройтелем и организатором Вселенной» (Там же. С. 138).

Человек бесконечен и в другом отношении. Философ утверждает: «Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания» (Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т.М., 1988. Т. 1. С. 282).

Реализовать себя как личность человек может только в обществе, поскольку «общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая» (Там же. С. 238). Таким образом, диалектика личности и общества позволяет говорить о их единстве и взаимной обусловленности: «Общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество» (Там же. С. 286). Подчиняясь обществу, человек

возвышается, а его самостоятельное, свободное волеизъявление, в свою очередь, укрепляет общество.

Союз общества и личности исторически развивается, меняя свои характеристики. Вл. Соловьев выделяет три этапа развития этого союза: 1) сохранение того, что было осуществлено в прошлом (религиозный этап); 2) осуществление союза общества и личности в настоящем (политический этап); 3) предвещение будущего в настоящем (пророческий этап). Эти этапы соответствуют трем ступеням (формациям) развития жизненного строя человечества: родовому, национально-универсальному и духовно-вселенскому. Духовно-вселенский строй еще предстоит построить. Это станет возможным тогда, считает Соловьев, когда будут одухотворены первые два этапа развития, т. е. будут перестроены на принципах нравственности не только семья, но и экономика и политика.

Ячейкой перерождения становится семья, в которой «каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто неизменное» (Там же. С. 255). Духовное возрождение семьи, ее будущность диалектически связаны с духовно-нравственным развитием народа, который, в свою очередь, не может развиваться и существовать вне человечества. Личность, таким образом, будучи общественной, постоянно связана с семьей, народом и человечеством.

Нравственно-духовные отношения должны быть не только между человеком и обществом, но и между человеком и природой. Эти отношения также исторически менялись. Соловьев пишет: «Возможно троякое отношение человека к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека» (*Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 2. С. 427*). Достичь третьего состояния гармонии человека с природой нам еще предстоит.

Важнейшей задачей философии всеединства Владимир Соловьев считал поиски путей обретения человеком своей нравственной сущности, а человечеством – Царства Божия. Исторический анализ развития человеческого общества приводит философа к мысли, что оно дифференцировано, люди-«атомы» отчуждены

от своей сущности, в жизни господствует материальное начало. Не только природный мир, но и общество демонстрирует наличие идеального единства и реальной множественности. Задача состоит в интеграции человечества на духовной основе. В качестве идеала выступает Царство Божие как особое состояние человека, когда достигается единение с Богом, и как особая форма общественно-го устройства – вселенская церковь Царства Божия, но «спасение души есть окончательная цель, а организация наилучших социальных порядков для общего блага... есть одно из необходимых средств для этой цели» (Там же. Т. 5. С. 331).

Как самый известный светский философ, он немало усилий приложил к возвеличиванию христианства и церкви. И это тоже феномен Владимира Соловьева, о котором еще напишут исследователи. Между прочим, сам философ постоянно подчеркивал именно эту сторону своего творчества. В частности, он писал: «Своего учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснить основную идею христианства – идею Царства Божия, как полноту человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой чрез Христа с полнотой Божества» (*Апостолов Л.* Вл. Соловьев – великий философ земли Русской. Тифлис, 1909. С. 52).

Полнота человеческой жизни, по Соловьеву, возможна в Бого-человечестве как всеединстве человека со всем тварным миром, как воплощенной Софии и Церкви, как мистическом сообществе истинно верующих. «Это своего рода симфония христианского откровения и того подлинного философского идеализма, который едва ли не совпадает с сущностью философии как таковой, – пишет Ю. Л. Курикалов об этой стороне творчества Вл. Соловьева. – Он положил начало русской философии как испытующей глубины сущего, обостренно-разумной и в то же время совестно-чуткой, подлинно человеческой, открывающей в конце концов более чем трансценденцию – Живого Бога, непостижимо-постигаемый Источник бытия и жизни» (Слово и дело. СПб., 1903, № 4. С. 4).

Духовное совершенствование человека происходит не только через «внутреннее, религиозное развитие», но и через развитие нравственности. основополагающей этической категорией фило-

софии всеединства является добро, а жизненной задачей человека – «служение Добру чистому, всестороннему и всеильному». Главная характеристика категории добра состоит в том, что «добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется» (*Соловьев В. С. Сочинения. Т. 2. С. 63*). Кроме этой всеобъемлющей категории, в этике Соловьева есть еще три первичных этических чувства: стыд, жалость и благоговение. Стыд выражает человеческое отношение к недолжному быть в его жизни: «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я существую как человек» (Там же. Т. 1. С. 124). Жалость – это человеческое отношение к другим людям, признание их самоценности. Она выражается в любви во всем диапазоне ее проявления – от любви материнской до любви к отечеству. Это чувство лежит в основе справедливости: «Не делай другим ничего такого, чего не хочешь себе от других» и милосердия: «Делай другим то, чего сам хотел бы от других». Наконец, благоговение – чувство, испытываемое человеком перед авторитетом родителей.

Общее правило достойной жизни человека заключается в том, что он ни при каких обстоятельствах не должен быть средством для достижения блага другого лица, класса или общества в целом. Исходя из этого, Вл. Соловьев формулирует моральный закон общества: «Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было исторических целей – он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т. е. блага большинства других людей» (*Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. С. 345*). Гуманистический потенциал этой формулы не вызывает сомнения.

Нравственность, считает философ, должна реализовать себя в практической жизни как отдельной личности, так и общества в целом. В процессе эволюции общество должно становиться более нравственным и духовным, при этом нравственность будет проникать во все сферы деятельности общества, в том числе и экономическую.

Владимир Соловьев не был бы истинно русским философом, если бы не предпринял попытки или хотя бы не помыслил о реальном воплощении своих идей относительно России, ее прошлого и будущего. Именно здесь обнаруживается болевая точка, обнаженный нерв его пульсирующей мысли.

Еще в канун русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Вл. Соловьев на публичном заседании Общества любителей российской словесности произнес речь «Три силы», в которой продемонстрировал все то же стремление к всеединству. Философ считает, что человеческое развитие управляется тремя силами, воплощенными в трех основных культурах: в мусульманском Востоке, Западной цивилизации и Славянстве. В культуре мусульманского Востока преобладает влияние силы единства, отрицающей всякую индивидуальную свободу. В Западной цивилизации, наоборот, утверждается самостоятельность всех «индивидуальных форм». Если Восток уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного Бога, то Запад вырабатывает частные и общие формы жизни, не заботясь о ее внутреннем содержании. В Славянстве, и в особенности в России, действует третья сила – божественная, которая может дать положительное содержание Востоку и Западу, освободить их от исключительности и создать целостность общечеловеческого организма.

Философ неоднократно подчеркивал, что именно русский народ призван осуществить «правду Божию» на Земле. Не удивительно, что многие современники считали его славянофилом «на всю жизнь». Что действительно славянофильского в его взглядах? Это признание особой миссии русского народа, вера в Россию, идея Москвы как третьего Рима, взвешенная критика европейского пути общественного развития, идеализация русских форм «государственности и общественности» – союза церкви с самодержавием, опирающегося на поддержку народа, живущего в общинах. Он утверждал: «Монастырь, дворец и село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия» (*Соловьев В. С. Сочинения. Т. 4. С. 156*).

Однако Соловьев был далек от «отрицательного» национализма славянофилов, критиковал его: «Я решительный враг отрицательного национализма, или народного эгоизма, они не хотят

понять той простой вещи, что для показания своей национальной самобытности на деле нужно и думать о самом этом деле, нужно стараться решать его самым лучшим, а не самым национальным образом». В отличие от славянофилов Владимир Соловьев как философ всеединства признавал равные права православия и католичества, стремился объединить оба этих направления в общую кафедральную церковь. Следуя идее всеединства, Вл. Соловьев стремился поднять на должную высоту политическое значение царизма. Он полагал, что царизм в союзе с «вселенской церковью и теократией» обеспечит мощь и могущество России. Этот союз позволит «сообщить живую душу» человечеству, соединить «разорванное» человечество «с всецелым божественным началом». Вл. Соловьев утверждал идею национального призвания как идею осуществленного всеединства, все-человечества. И все же эта великая идея русского философа была не более чем теократической утопией. Вера в национальное мессианство, основывающееся на триаде: Москва – третий Рим, русское самодержавие и народ-богоносец – была далека от исторических реалий конца XIX в. и в конечном итоге привела Соловьева к духовной драме. В «Трех разговорах» – поразительном документе, на страницах которого и отражена эта драма, представлена уже другая историческая перспектива человечества: его история не имеет прогресса и, следовательно, богочеловеческой перспективы. Человечество ждут опустошительные войны, западная культура столкнется с панмонголизмом и потерпит поражение. Спасение от ига народы увидят в культе кумира и тоталитаризме, станет возможной победа Антихриста. Новое царство, если и возникнет, то только за пределами земной истории человечества.

Подытоживая жизнь и творчество великого человека и мудреца, А. Ф. Лосев писал: «В 1900 г. Вл. Соловьев умирал от неизлечимых болезней; а человечество, по его мнению, в те времена тоже умирало и тоже от своих неизлечимых болезней, которые он теперь уже научился распознавать вопреки своему прежнему прогрессивно-историческому оптимизму». У Е. Н. Трубецкого мы читаем: «Мы знаем, что уже “Три разговора” были написаны в предвидении “не так уже далекой” смерти самого автора. Это предчувствие близости собственного конца в связи с изданием

книги, повествующей о непосредственно предстоящем всеобщем конце, не есть результат простой случайности. Что-то оборвалось в Соловьеве, когда он задумывал эту книгу: ее мог написать только человек, всем своим существом предваривший как свой, так и всеобщий конец». Таким образом, мы не ошибемся, если вообще назовем все мировоззрение Владимира Соловьева не иначе, как философией конца.

При этом мы хотели бы только предупредить читателя о недопустимости некоторых крайних выводов из этой философии конца. Ведь эту философию очень легко понять как проповедь какого-то квиетизма, оппортунизма или даже нигилизма. Но такого рода выводы диаметрально противоположны тому, что хотел передать потомкам умирающий Владимир Соловьев. Никакой конец не мог иметь для него абсолютного и всепобеждающего значения. С его точки зрения, если конец дела означал его неудачу, то этот же конец означал необходимость еще чего-то нового. Конец одного Соловьев всегда мыслил как начало другого, хотя это другое и не представлялось ему в ясном виде. Но вот, например, разочаровавшись в схематизме своей ранней философской схемы, в своих статьях под названием «Теоретическая философия» он стал уже на новый путь, хотя и не успел его закончить. В критике традиционной религии он ощутил ее конец, но он же умер еще и провозвестником новых достижений на этих путях. Он предчувствовал и конец прежней отвлеченной эстетики, основанной не на красоте как умозрительной предметности, но на красоте как животворящей силе самой действительности...» (*Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 676–677*). Таким был финал этой удивительной жизни.

СОЧ.: Сочинения: В 2 т. М., 1989; Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. 1. М., 2000; Т. 2. М., 2000; Т. 3. М., 2003. Оправдание добра. М., 1996.

ЛИТ.: *Лосев А. В.* Вл. Соловьев и его время. М., 1990; *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Саттон Дж.* Религиозная философия Вл. Соловьева. На пути к переосмыслению. Киев, 2008; *Подзолкова Н. А.* Владимир Соловьев и русская философия всеединства. Б.м., 2011.



СПЕРАНСКИЙ **Михаил Михайлович**

Виднейшим представителем правовой мысли начала XIX в. был государственный секретарь Александра I Михаил Михайлович Сперанский. Он был одним из самых разносторонне образованных людей своего времени. Его теоретическое наследие составляют труды по философии, физике, математике. Но знаменит он своими проектами преобразования государственного строя.

М. М. Сперанский родился 1 января 1772 г. Закончив Петербургскую духовную семинарию, М. М. Сперанский преподавал в ней философию, физику и математику. С 1797 г. началась его блестящая карьера государственного чиновника. За 10 лет он прошел путь от титулярного советника до директора департамента (1803), товарища министра юстиции (1808) и государственного секретаря (1810). Именно в это время как член «Негласного комитета» – кружка молодых либерально мыслящих людей при Александре I – и советник царя, испытывавшего в начале века желание государственных преобразований, М. М. Сперанский проявил себя как автор всеобъемлющей системы обновления государственного аппарата, построенной на принципах просвещенческой философии права. При этом философские основания его государственно-правовых идей, их связь с идеями французского и немецкого просвещения обнаруживаются достаточно четко, что позволяет некоторым историкам русской философии ставить Сперанского в один ряд с Ломоносовым и Радищевым. К примеру, А. И. Введенский пишет: «Ломоносов, Сковорода, Радищев и Сперанский – вот родоначальники русской философии. Хотя они и оперируют материалом, заимствованным с Запада, но в них видна и оригинальная

мысль, характеризующая различные стороны русского духа» (См.: Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 105). А современный исследователь так определяет его философские взгляды: «Философия Сперанского, имевшая синкретический характер, включала формы предшествующего сословного мышления, опирающегося на традиционное религиозное понимание иерархического строя бытия и зарождающиеся буржуазные элементы духовной и политической культуры, основанной на рациональной критике феодально-крепостнических отношений, специфическом понимании правового разума и естественного закона. В мировоззрении философа зачастую в аллегорической форме сочетались реализм и мистицизм, социальный эволюционизм и духовный революционизм, христианская этика эгалитаризма и неоплатоновская философия духовного иерархизма» (Осипов И. Д. Философия русского либерализма XIX – начала XX в. СПб., 1996. С. 20).

Главный труд, в котором нашли выражение государственно-правовые идеи М. М. Сперанского, – «Введение к уложению государственных законов» (1809). Одновременно им был написан «План государственного образования» и две знаменательные записки – «Рассуждение о духе и зрелости политической реформы в России» и «Об усовершенствовании общего народного образования».

Еще в 1802 г. в трактатах «О силе общего мнения» и «Еще нечто о свободе и рабстве» Сперанский обосновал идею, что права и свобода должны быть признаны главными условиями существования общества. В частности, он писал: «Законы без прав не могут иметь полного действия» (Сперанский М. М. Проекты и записки. М.; Л., 1961. С. 81). А свобода, по его мнению, «есть признак моральной необходимости, ее торжество над потребностями физическими».

Свободу он разделял на гражданскую и политическую. Политическая свобода дает возможность всем «государственным классам» участвовать в проявлениях законодательной и исполнительной власти. Политическая свобода реализуется через закон, который принимается «общей волей». Но участвуют в законотворчестве не все, а лишь те, кто имеет капитал, поскольку они в законотворчестве воплощают собственные интересы. Остальные члены общества (это «народ рабочий») в законотворчестве не участвуют,

поскольку не обладают требуемым «любочестием». Те же, кто получил «особенное» воспитание и образование, кто имеет права собственности, обладают политической свободой.

Гражданская свобода имеет двоякое выражение: для всех подданных (общее право распоряжения собственностью, подвергаться уголовному преследованию и налогообложению только по суду) и для обладающих «некоторым состоянием» (собственники, помещики имеют право владеть землями с живущими на них людьми, т. е. крестьянами). Гражданские свободы находятся в прямой зависимости от политической свободы, которая первична по отношению к гражданской, имеет больший по совершению объем действий.

В России, по мнению Сперанского, в неравновесном состоянии находятся две силы: всемогущее самовластие собственников земель и людей (крепостных крестьян) и народ, лишенный каких-либо свобод. Более того, Россия вообще может считаться страной рабов: «Я нахожу в России два класса: рабов самодержца и рабов землевладельцев. Первые называются свободными только по отношению ко вторым. В России нет истинно свободных людей, не считая нищих бродяг и философов» (Там же. С. 43).

Намечая пути ликвидации личной зависимости граждан, Сперанский опирается на теорию естественного права. Естественное право, по его мнению, должно охватывать все стороны социальной и духовной жизни человека. Естественный закон состоит в том, что человек стремится найти нечто вечное в своем существовании, в своем самосознании. Таким вечным началом выступает нравственное бытие в его совершенной форме, в единстве духовных сил человека, в единстве его с самим собой и богом. «Человек ищет истины, когда ищет правды, когда ищет в деяниях одной неизменной цели. Сия цель получается всеобщая, без всякой примеси корысти. В нем начинается перерыв совершенного над относительным, духа над плотью, вечного над временным, бесконечного над личным» (В память гр. М. М. Сперанского. 1772–1872. СПб., 1872. С. 854). Естественный закон является всеобщим, нравственным законом, объединяющим людей в их стремлении к богу, сотворчеству с ним. Таким образом, Сперанский, идя от гуманистических ценностей христианской морали,

социальной справедливости и правды, связывает их с необходимостью построения на их основе хозяйства, государства, права, политики. «Политическая философия Сперанского может быть определена как самодержавный либерализм, гибко и искусно сочетающий характерные особенности политического менталитета эпохи феодализма и специфические черты политической культуры периода буржуазной модернизации. Важнейшая для либеральной философии проблема развития личности и общественного самоуправления Сперанским решалась как проблема активизации личной самодеятельности под началом верховной власти, а создание правового государства мыслилось как следствие формирования нравственного и просвещенного сознания народа. Правовым виделось государство, построенное на принципе уважения всех членов общества к закону и его субъекту – самодержцу» (Осипов И. Д. Указ. соч. С. 42). Применив понятие «истинная монархия», Сперанский предлагал во «Введении к Уложению государственных законов» «правление, доселе самодержавное, поставить и учредить на неприменяемом законе» (Сперанский М. М. Проекты и записки. М.; Л., 1961. С. 164). Другими словами, должен быть установлен конституционный строй. Но чтобы в конце концов достичь его, необходимо, чтобы каждый член общества получил «некоторое бытие, участие свободы, которое одно дает жизнь и движение разуму и воле» (Там же. С. 48).

Реформа государственного устройства предполагала разделение властей на «законодательную, судную и исполнительную» под началом единой «державной власти», действующей через соответствующие государственные органы. Законодательная власть (верховным законодателем является царь) является охранителем и правосудия, и власти исполнительной и обязана выражать народное мнение. Координирующая роль в согласовании трех ветвей власти должна принадлежать Государственному Совету – законосовещательному коллегиальному органу, который был учрежден при Александре I в 1810 г.

Реформа общественного устройства предполагала незначительное видоизменение сословной структуры. По мнению Сперанского, русское общество должно состоять из трех сословий («состояний»): дворянства, людей среднего состояния, рабочего

народа. Первым политические права, основанные на собственности, принадлежат в полной мере. Люди среднего сословия (купцы, мещане, ремесленники, поселяне-однодворцы) имеют гражданские права, а политические – в соответствии с их состоянием. Рабочий народ (крепостные крестьяне, мастеровые, домашние слуги) предположительно имеют гражданские права и лишены прав политических.

Сперанский во всех своих проектах и записках, в том числе специальных («О крепостных людях») выступает против крепостного права, считая его рабством. По его мнению, оно должно быть отменено, а крестьяне переведены в «свободное состояние».

Проекты Сперанского, некоторые из которых Александр I начал осуществлять, вызвали недовольство царского окружения. 17 марта 1812 г. Сперанского отправили в ссылку в Нижний Новгород, а затем перевели в Пермь, где он провел два года. После ссылки ему разрешили жить в своей новгородской деревне, в марте 1822 г. Сперанский возвращается в Петербург. В ссылке и по возвращении из нее он написал более десяти «записок», «заметок» и «проектов», направленных на улучшение хозяйственной и государственной жизни России.

Новый царь Николай I поручил Сперанскому собрать и обнародовать все российские законы. С этим поручением он блестяще справился, опубликовав к началу 1830 г. «Полное собрание законов», состоящее из 45 обширных томов с 42 тысячами статей. Еще через три года он издал 15-томный свод законов, действующих по образцу европейских кодексов. За эту работу Сперанский был награжден орденом Св. Андрея, ему был пожалован графский титул. Кроме этого он в течение двух лет был воспитателем будущего царя – освободителя Александра II. М. М. Сперанский скоропостижно скончался 11 февраля 1839 г.

СОЧ.: Проекты и записки. М.; Л., 1961; Руководство к познанию законов. М., 2002.

ЛИТ.: Чибиряев С. А. Великий русский реформатор: Жизнь, деятельность, политические взгляды М. М. Сперанского. М., 1993; Морозов В. И. Государственно-правовые взгляды М. М. Сперанского. СПб., 1999; Оситов И. Д. Философия политики М. С. Сперанского. СПб., 2002.



СТАНКЕВИЧ **Николай Владимирович**

Николай Владимирович Станкевич родился 27 сентября 1813 г. в родовом имении в деревне Удеревка Воронежской губернии.

В 1823 г. он поступает в Острогожское уездное училище, а спустя два года – в Благодородный мужской пансион Федорова в Воронеже, который успешно заканчивает в 1829 г. Со следующего года Станкевич поселяется в доме профессора Московского университета М. Г. Павлова, который подготовил его для поступления на словесное отделение этого университета.

В доме Павлова с зимы 1831 г. вокруг Станкевича начал собираться кружок молодежи. В него вошли Я. Неверов, И. Ключников, В. Красов, С. Строев, Я. Почека, В. Оболенский. Кружок не имел устава, ритуала заседаний, четко очерченного состава. Через год его членами стали В. Белинский, К. Аксаков, А. Ефремов, А. Келлер, Д. Топорнин, О. Бодянский и другие, а позже – В. Боткин, М. Бакунин, М. Катков. Заседания кружка проходили открыто. На них читались стихи (их писали Станкевич, Ключников, Аксаков, Красов), читались и обсуждались философские работы, проблемы эстетики, этики. Один из членов кружка, К. Аксаков вспоминал: «В этом кружке выработалось уже общее воззрение на Россию, на жизнь, на литературу, на мир, воззрение большей частью отрицательное. Искусственность российского классического патриотизма, претензии, наполнявшие нашу литературу, усилившаяся фабрикация стихов, неискренность печатного лиризма – все это породило справедливое желание простоты и искренности, сильное нападение на всякую фразу и эффект; и то и другое высказывалось в кружке Станке-

вича, быть может, впервые, как мнение целого общества людей» (Аксаков К. С. Воспоминания студенчества 1832–1835 годов. Пб., 1911. С. 17–18).

Станкевича всегда привлекала философия. Будучи студентом Московского университета, он посещал публичные лекции главы русских шеллингианцев М. Г. Павлова, лекции увлекавших на философские размышления профессоров Н. И. Надеждина и С. П. Шевырева, читал много философской литературы. В автобиографической повести «Несколько мгновений из жизни графа Т***», говоря об этих годах, Станкевич так характеризует свое состояние: «Смело и неуклонно шел он на пути к истине, не щадил себя, твердо выслушивал ее приговоры, грозившие гибелью лучшим его мечтаниям, не останавливался и шел вперед..., система за системою создавалась и разрушалась в уме его; он уже начинал сомневаться, не слишком ли много надеется на мощь своего ума» (Станкевич Н. В. Избранное. М., 1982. С. 69–70).

В студенческие годы появились и первые изданные прозаические и поэтические произведения Станкевича. В 1833 г. он создает набросок философской системы под названием «Моя метафизика», который характеризует высокий уровень его философского развития. Хотя работа осталась незаконченной (вторая часть дошла до нас лишь в планах и набросках), в ней видна попытка «определить по возможности отношения человека к природе и разумению» (Станкевич Н. В. Стихотворения. Трагедия. Проза. М., 1890. С. 151).

В этом юношеском наброске Станкевич ставит и пытается ответить на вопросы: что есть человек? какова его сущность? в чем смысл его существования? Поиск ответов на эти вопросы выводил Станкевича на решение больших социальных вопросов современности, связанных с проблемами классовых антагонизмов русского общества, проблемами социальной справедливости. Хотя «Моя метафизика» является лишь наброском системы, в ней основные ее положения достаточно очерчены и представляют в конечном итоге своеобразную «онтологическую цепочку»: Жизнь (Природа) – Размышление (Творец) – Человек (Разум – Воля – Чувство) – Человечество (Человечность – Любовь).

По мнению Станкевича, природа существует как «Разумение». У «Разумения» есть синоним, обозначающий его объективную основу, – «Творец». Как «Разумение» природа «сознает себя, ибо действует целесообразно» (Там же. С. 149). Жизнь природы проходит в постоянном развитии, смене одних состояний другими: «Смерть одного звена природы есть рождение другого. Вода, уничтожаясь, переходит в пары: воздух делается водою; человек становится землею; земля перерождается в растение, разумеется, при условиях» (Там же. С. 149, примечания). При этом природа (жизнь), будучи «целым», сохраняет в себе определенный набор составляющих ее и развивающихся в ней «неделимых». В результате этого развития «роды существ составляют лестницу, по которой жизнь... идет к саморазумению в неделимых» (Там же. С. 150).

Станкевич утверждает, что «разумение» присуще всем «неделимым», но только в человеке оно достигает уровня самосознания. «Жизнь, – писал он, – с полною свободою вся является в человеке. Здесь жизнь, сознающая себя в целом, разумная и свободная, является жизнью, сознающей себя отдельно – разумною и свободною» (Там же).

Тремя важнейшими сущностными характеристиками человека, по Станкевичу, являются разум, воля и любовь, как «три действительные правила человеческой жизни» (Там же. С. 153). Каждая из них важна, но только «любовь» представляет «средобежную», «самовозвратную» силу природы, соединяющую человека с творцом (ею примыкает последнее звено творения к началу) и человека с человеком, образуя человечество как единое целое, родовое сознание.

Чувство единения со «всеобщей жизнью» присуще не всем людям. У некоторых из них «нормальные» свойства жизнедеятельности менее действенные, чем «низшие» свойства. Человек в этом случае как бы «отпадает» от человечества. Станкевич считает, что единственным средством восстановления этого единства является воспитание. Этой проблеме он предполагает посвятить вторую часть «Моей метафизики», которая осталась в набросках. Он пишет: «В письме этом нужно коротко объяснить свободу воли, падение человека, достоинство человеческих действий из сравнения с действиями всеобщей жизни» (Там же. С. 155).

Несомненно, что на Станкевича повлияли идеи ранней философии Шеллинга, воспринятые им в университетских лекциях от своих учителей. Лишь спустя год после окончания университета он начал читать «Систему трансцендентального идеализма» немецкого философа и перечитывал ее трижды, обращая особое внимание на те места его системы, в которых решаются проблемы человека и общества. В одном из писем к Бакунину он пишет: «Шеллинг и так составил часть моей жизни: никакая мировая мысль не приходит мне иначе в голову, как в связи с его системой» (Станкевич Н. В. Переписка. 1830–1840. М., 1914. С. 598).

Еще студентом его начинает также интересовать философия Гегеля. Станкевич переводит с французского языка и публикует в «Телескопе» (1835, № 13–15) большую статью Жозефа Вильма «Опыт о философии Гегеля» – одну из первых работ о Гегеле, напечатанную в России. Позже, в Германии, он штудирует основные труды немецкого философа.

Познакомился он также и с философскими системами Фихте и Канта. В отличие от «Системы» Шеллинга работы Фихте и Канта привлекают Станкевича меньше. Однако именно чтение «Критики чистого разума» Канта убеждает его в неверности прежних предположений о слиянии философии с религией. Если раньше Станкевич считал, что философия и религия едины, что религия решает в конце концов те вопросы, которые не может решить философия, и что, наоборот, «упрочить религию может одна философия» (Там же. С. 337), то после чтения Канта он полагает другое: «Чистые понятия не могут служить органом для решения вопросов о боге, свободе, бессмертии, предлагаемых обыкновенно в метафизике. Эти три предмета постигаются практическим умом, им веруют. Итак, Кант, с одной стороны, навсегда оградил религию от ударов свободного мышления, а с другой – указал новую задачу философам: отыскать начало и возможность знания...» (Там же).

После окончания в 1834 г. Московского университета со степенью «кандидата отделения словесных наук» Станкевич едет в родную деревню Удеревку, намереваясь посвятить себя практической деятельности. Он уже давно признавался друзьям: «Потребность деятельности не дает мне покоя», или: «Судьба вечно

мне мешает заняться делом в то время, когда я чувствую особенную охоту к деятельности» (Там же. С. 303, 332). Его избирают почетным смотрителем Острогожского уездного училища. Предполагая «сделать что-нибудь доброе для училища», Станкевич делится планами с Неверовым: «Я намерен вывести наказание так называемое палями, т. е. линейкой по рукам, ввести поблагороднее обращение между учителем и учениками, невзирая на звание последних, и, наконец, понаблюдать за учением» (Там же. С. 305). Одновременно он продолжает самосовершенствоваться, много читает, особенно увлекается историей и философией. В письме-исповеди Т. Н. Грановскому 29 сентября 1836 г. Станкевич пишет: «Вышедши из университета, я не знал, за что приняться – и выбрал историю. “Давай займись!” – вот каков был этот выбор! Что я в ней видел? Ничего. Просто это было подражание всем, влияние людей, которые не верили теории, привычка к недеятельности, которая делала страшным занятие философию и изредка обдавала каким-то холодом неверия к достоинству ума. Шеллинг, на которого я напал почти нечаянно, опять обратил меня на прежний путь, к которому привела было эстетика – и с тех пор более и более, при всей моей недеятельности, я начал сознавать себя... Теперь есть цель передо мною: я хочу полного единства в мире моего знания, хочу дать себе отчет в каждом явлении, хочу видеть связь его с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии данной идеи. Что бы ни вышло, одного этого я буду искать» (Там же. С. 440–441). П. Н. Сакулин писал в этой связи: «Совершенно определенно Станкевич ставил себе целью нравственное самовоспитание и выработку мирозерцания, как необходимую подготовку к трудовой школе жизни. Три главных фактора участвовали в этом процессе самоопределения: религия, философия и историческая наука» (Сакулин П. Идеализм Н. В. Станкевича // Вестник Европы. 1915. № 2. С. 247).

Занятия философией постепенно вытесняют все остальное. Станкевич приходит к мысли, что именно философия поможет ему найти ответы на самые насущные вопросы жизни. В конце 1835 г. он пишет: «Я не думаю, что философия окончательно может решить все важнейшие вопросы, но она приближает к их

решению; она зиждет огромное здание, она показывает человеку цель жизни и путь к этой цели, расширяет ум его. Я хочу знать, до какой степени человек развил свое разумение, потом, узнав это, хочу указать людям их достоинства и назначение, хочу призвать их к добру, хочу все другие науки одушевить единой мыслью. Философия не должна быть исключительным занятием, но основным» (Станкевич Н. В. Переписка. С. 594).

Наконец, для Станкевича истинная философия должна быть диалектической, должна быть методом: «Я себе составил свои понятия об истине философских систем: она условная – все основано на методе» (Там же. С. 317). Свои размышления о философии как выражении умственного развития человечества, о ее практически-методологической значимости для наук и общественного развития Станкевич излагал в 1836 г. в недошедшей до нас работе «О важности философии как науки».

Дальнейшее развитие философских взглядов Станкевича прослеживается по его письмам членам кружка из разных городов России и из-за границы, куда он уезжает в 1837 г. для лечения и продолжения образования. В Берлинском университете он слушает лекции по истории и юриспруденции профессоров Ранке и Ганса, знакомится и берет частные уроки у профессора философии Вердера. Из писем видно, что его все больше захватывает мысль о человеке, о его нравственном совершенствовании, об этике любви. Причем разработка концепции любви, которая, по его мнению, «проникает все мироздание», противостоит «эгоизму» и определяет движение человечества к светлому будущему, ведется Станкевичем параллельно с Фейербахом, а иногда и раньше его. Именно работы Фейербаха, Цешковско-го и других младогегельянцев конца 30-х гг. дали возможность Станкевичу утвердиться в мысли, что Гегелем не кончается развитие философии как науки.

Подобно Фейербаху Станкевич не ограничивает категорию любви лишь половыми отношениями, хотя последние составляют важную ее часть: «Мне кажется, я теперь, наконец, понял, почему любовь (т. е. любовь к женщине) высшее жизни... Теперь понимаю это вполне. Как само божество лишь в человеке достигает полного своего собственного проявления конкретно, и вся

прочая природа – лишь путь божества к самому себе... так и совершенная любовь... может быть лишь конкретная, любовью к человеку, который есть сам дух и соединение с ним конкретно; в любви они оба – дух и естественное в их сношениях – одухотворяются» (Там же. С. 627).

Большое внимание Станкевич уделяет и другой категории – «действительности». Хотя он и не занимался собственно политическими проблемами российской действительности 30-х гг. XIX в., ему не было чуждо неприятие многих ее сторон. В воспоминаниях членов кружка, в письмах самого Станкевича сохранился ряд его высказываний антикрепостнического характера. Когда Станкевич узнал от Грановского о неверном, апологетическом понимании формулы Гегеля Белинским и Бакуниным о «разумной действительности», о признании ими российской николаевской действительности «разумной», он в ряде писем 1838–1840-х гг. к московским друзьям разъясняет неверность подобной позиции. В частности, в письме к Грановскому 1 февраля 1840 г. он пишет: «Так как они не понимают, что такое действительность, то я думаю, что они уважают слово, сказанное Гегелем... О действительности пусть прочтут в Логике, что действительность в смысле непосредственности, внешнего бытия – есть случайность, что действительность в ее истине – есть разум, дух» (Там же. С. 486).

Постепенно Станкевич освобождается и от элементов религиозного мистицизма. В 1837 г. он пишет Неверову «С годами в наших понятиях сделалось много переворотов... Было время – время мистицизма в моей жизни. Я отрекаюсь от этих идей» (Там же. С. 387). Спустя два года он уже прямо заявляет: «Слава богу, что я не мистик» (Там же. С. 677). Теперь русского мыслителя волнует не потустороннее, а действительность как поприще активной деятельности человека. «Действительность, – пишет он, – есть поприще настоящего, сильного человека – слабая душа живет в *Inseit* (в потустороннем)» (Там же. С. 650).

Взамен мистицизму Станкевич предлагает, подобно Фейербаху, «религию любви», говоря, что его вера «требует другого храма». Не менее волновали Станкевича и эстетические проблемы. В 1840 г. он начал писать работу «Об отношении философии к ис-

кусству», оставшуюся неоконченной. В ней и в других высказываниях об искусстве намечается переход на позиции критического реализма, идейным вдохновителем которого спустя несколько лет стал член кружка Станкевича В. Г. Белинский.

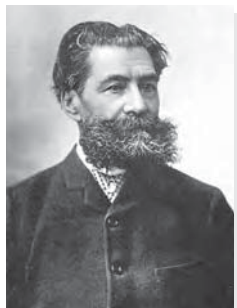
Первооткрывателем Станкевич был не только в этой области. Уже современники отмечали, что он стоял у истоков многих жизнедеятельных, прогрессивных тенденций русской общественной мысли. А. Григорьев, в частности, писал: «В сознании его, т. е. в нашем общем критическом сознании, совершился действительный, несомненный переворот в эту эпоху. Новые силы, новые веяния могущественно влекли жизнь вперед: эти силы были гегелизм, с одной стороны, и поэзия действительности, с другой. Небольшой кружок немногим тогда, не всем еще и теперь известного, но по влиянию могущественного деятеля – Станкевича... разливал на все молодое поколение... свет нового учения. Это учение уже тем одним было замечательно и могуче, что манило и дразнило обещанием осмыслить мир и жизнь» (Григорьев А. А. Литературная критика. М., 1967. С. 238).

Интеллектуальная деятельность, эволюция философских взглядов Станкевича прервалась на 27-м году жизни. 25 июня 1840 г. он скончался в Италии от чахотки. Похоронен Станкевич в России, в родной Удеревке.

Станкевич был первооткрывателем, другом и воспитателем многих выдающихся деятелей русской культуры и общественной мысли 30–40-х гг. XIX в.

СОЧ.: Избранное. М., 1982; Переписка. 1830–1840 гг. М., 1914.

ЛИТ.: Григорьян М. М. Философские взгляды Н. В. Станкевича // Русская прогрессивная философская мысль века (30–60 годов). М., 1959; Манн Ю. В кружке Станкевича: Историко-литературный очерк. М., 1985.



СУХОВО-КОБЫЛИН Александр Васильевич

Религиозно-философское направление русского космизма XIX в. предложило несколько отличающихся друг от друга оригинальных концепций. Одна из них – концепция Всемира – принадлежит известному русскому драматургу Александру Васильевичу Сухово-Кобылину.

А. В. Сухово-Кобылин родился 17 сентября 1817 г. в родовом имении Воскресенское Подольского уезда Московской губернии. Его домашним образованием руководили известные профессора Московского университета М. А. Максимович и Н. И. Надеждин. В 1834 г. он становится студентом Московского университета. В студенческие годы Сухово-Кобылин знакомится с Н. П. Огаревым, А. И. Герценом, К. С. Аксаковым, Н. В. Станкевичем, а позже и с Н. В. Гоголем. Его студенческое увлечение математикой сохраняется на всю жизнь. За курсовую работу «О равновесии гибкой линии с приложением к цепным мостам» Сухово-Кобылин получает золотую медаль.

После окончания в 1838 г. университета он уезжает за границу, где в Гейдельбергском и Берлинском университетах слушает лекции профессоров Шлоссера, Вердера и других, отдавая предпочтение штудированию трудов Гегеля. Гегельянцем он оставался до конца своих дней, хотя, как свидетельствуют его дневники, которые он вел всю жизнь, критически относился к философии Гегеля и даже иногда «враждовал» с ней. За двадцать лет работы над текстами Гегеля Сухово-Кобылин осуществил «переводы трех томов Логики Гегеля, одного тома Феноменологии, одного тома Философии Природы и одного тома Энциклопедии философских Наук» (Сухово-Кобылин А. В. Автобиография (1898) // Сухово-Кобылин

А. В. Картины прошлого. Л., 1989. С. 234). Именно в это время он и задумал построение собственной философской системы, над которой он работал с 1875 по 1898 гг. В «Автобиографии» он пишет: за «23 года Работы свершилось Создание собственного Учения, имеющего своим исходным Пунктом Параграф 575-й, завершающий собой собственно гегелеву Энциклопедию философских Наук и совместно образующий собою То Зерно, из которого изошло уже самостоятельное Поступание Автора “Свадьбы Кречинского” и “Дела” за спекулятивную гегелеву Философию. Поступание это распадается на две части. 1-я Часть есть Учение о субстанциональном Тождестве Гегелизма и Дарвинизма, в котором Дарвинизм демонстрирован как частный Случай или Момент Гегелизма; а 2-я Часть является Синтезисом оных двух Учений и потому дальнейшим Поступанием за Гегелизм, т. е. *Неогегелизмом*» (Там же). Этот свой неогегелизм Сухово-Кобылин называл «учение Всемир».

Трагическое событие – насильственная смерть его любовницы-француженки Луизы Симон-Деманш в 1850 г., в которой подзревался Сухово-Кобылин, его арест и кратковременное заключение под стражу – на семь лет вырвали его из нормальной жизни. Только в 1857 г., когда обвинение с него было снято, он приступил к работе над своей философской системой и знаменитой трилогией – пьесами «Свадьба Кречинского», «Дело» и «Смерть Тарелкина», которые и принесли мировую славу Сухово-Кобылину как выдающемуся драматургу.

В 1902 г. его избирают почетным академиком Императорской академии наук, а через год, 11 марта 1903 г., во Франции Сухово-Кобылина настигает смерть.

Его пьесы с успехом идут на сценах различных театров, а философская система, над которой он работал более шестидесяти лет, стала известна лишь недавно, да и то в неполном виде, поскольку библиотека и часть рукописей погибла в огне пожара в 1899 г. Фрагменты сохранившихся материалов, опубликованные в последние годы, говорят о космической ориентации мысли Сухово-Кобылина.

Опираясь на идеи Дарвина о восходящем характере эволюции, он утверждает, что процесс развития человечества («поступания», «процессования») проходит три периода («момента»):

1. момент теллургического, «земного человечества, заключенного в тесных границах нами обитаемого земного шара»;

2. момент солярного человечества, представляющего «всекупоту обитателей нашей Солнечной системы»;

3. момент сидерического (всемирного) человечества, когда представлена «вся тотальность миров, обитаемых человечеством во всей бесконечности Вселенной» (См.: Сухово-Кобылин А. В. О единстве человечества во Вселенной // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 52). Сидерическое, звездное человечество представляется Сухово-Кобылину как «универсальное единение и единство всемирного человечества и есть его, человечества, безграничная будущность» (Там же. С. 56).

Эта эволюция («поступание человеческого общества») есть одухотворение человечества, заканчивающееся «главенством божественного разума», или Царством Божиим.

Уникальность концепции Всемира Сухово-Кобылина состоит в том, что он религиозно-философские представления пытается обосновать и подкрепить естественнонаучными. В частности, три названных этапа эволюции человечества он обозначает через ноль, единицу и знак бесконечности, а также тремя глаголами: *быть*, *экзистировать*, *существовать*. В результате на каждом из этих этапов человечество получает свое определение: на первом этапе это нулевое человечество, бытие которого есть не-бытие, его реальность есть нуль и, следовательно, идеальность;

– на втором – конечное человечество, преходящее, местное;

– на третьем – человечество заключительное, беспредельное, сидерическое; оно наполняет все миры, оно вечно и беспредельно.

Все три этапа эволюции человечества образуют Всемир (Сухово-Кобылин А. В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. М., 1995. С. 122–123).

«Всемир есть дом Бога. Всемир есть абсолютный человек». Он выражается в трех бесконечностях: бесконечности нуля, или логической бесконечности-Бога; бесконечности единицы или бесконечности единиц, т. е. видимого мира природы; бесконечности бесконечно-го, или «процессования духа в абсолютное» (См.: Там же. С. 15–17).

Обращает на себя внимание еще один момент космической философии Сухово-Кобылина – ее диалектическая содержательность.

Все свои выводы автор-гегельянец подкрепляет диалектическими аргументами. В частности, развитие Всемира идет по спирали, что мыслится им «как универсальный закон Всемира, т. е. как возврат абсолютного в себя самого, т. е. будущего человечества, который есть бесконечный процесс сближения конечного к бесконечному или обесконечение конечного, ибо Бог есть центр Всемира, его центральная точка и ближние к центру Всемира есть ближние человечества к Богу» (Там же. С. 117).

В этом развитии большую роль играет электричество, которое представлялось как «та всемирная пружина, которая все Сферы и Миры, Видимые и Невидимые, движет» (Там же. С. 88). Кроме того электричество «есть себя незнающий Разум, а Разум есть себя узнавшее электричество. Его процесс есть всемирный эналакс (переход) Материи в дух... это и есть вторая половинка абсолютного цикла» (Там же. С. 89). Через электричество Сухово-Кобылин определяет единство человечества во Вселенной, связанное с единством материальным. Этот постулат он доказывает так: «Единство материального во Вселенной было недавно доказано Киргофом с помощью анализа спектра лучей Солнца и многих звезд. Единство всех сил природы как электрических явлений доказано, доказано единство Вселенной силы как электричества. Но если во Вселенной наличествуют эти два единства, т. е. единство материи и единство ее силы движений – электричества, то, очевидно, этим утверждается и единство их продукта, т. е. человека, или единство вселенского человечества, т. е. весь мир есть жилище одного и того же человечества» (Сухово-Кобылин А. В. О единстве человечества во Вселенной // Русский космизм. М., 1993. С. 61).

Учение Дарвина дало Сухово-Кобылину повод утверждать, что существует божественный Закон селекции людей. На низшей ступени человек был «непосредственным, чувственным человеком – зверем, антропофагом, пожирателем самого себя, человеком-дьяволом»... «только что ишедшим из формы бессознательного организма, т. е. скота» (Там же. С. 53–54). Главный его недостаток – зависимость от пространства, т. е. он остается «большим рабом пространства, сравнительно со всеми классами животных, – и это его отношение к пространству и дает нам мерило дальнейшего его развития» (Там же. С. 60). Другими словами, чтобы перейти

на более высокий уровень своего развития, стать подобным ангелам, имеющим крылья, он должен победить пространство и время. Все это впереди, уверен Сухово-Кобылин: «Относительно движения за пределы атмосферы можно в настоящий момент утешить ныне столько бедствующее в кандалах пространства человечество соображением, что если рыба смогла выработать свой организм для того, чтобы плавать в воде, птица, чтобы плавать в воздухе, то не видно, почему даровитый полубог, человек, на этих днях покоривший себе теллургические пространства рельсовыми путями, телеграфом и телефоном, не властен будет возвести мало-помалу свою легкость, чтобы, подобно рыбе в воде и птице в воздухе, плавать в эфире, который, как ныне доказывается, точно также волнообразно волнуется, как вода и воздух» (Там же. С. 57).

СОЧ.: Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. М., 1995; Картины прошлого. Л., 1989.

ЛИТ.: *Бессараб М. Я.* Сухово-Кобылин. М., 1981; *Семенова С. Г.* «Бесконечное приближение человечества к Богу». А. В. Сухово-Кобылин как мыслитель // Свободная мысль. 1993. № 5.



ТАРЕЕВ
Михаил Михайлович

Тареев Михаил Михайлович родился 7 ноября 1867 г. в семье священника села Козловские Выселки Михайловского уезда Рязанской губернии. В 1881 г. он окончил Рязанское духовное училище, а затем, по окончании Рязанской духовной семинарии (1887), его послали в Московскую духовную академию, окончив которую, он с 1893

по 1899 г. преподавал практическое богословие, гомилетiku, литургику и французский язык в Псковской духовной семинарии. В 1899 г. М. М. Тареев переводится в Рижскую духовную семинарию, где преподает латинский язык.

18 февраля 1902 г. М. М. Тареев защищает магистерскую диссертацию «Искушение богочеловека» и с сентября начинает преподавательскую деятельность в должности экстраординарного профессора кафедры нравственного богословия Московской духовной академии. После защиты докторской диссертации 26 августа 1904 г., посвященной исследованию евангельской истории, он получает звание ординарного профессора и возглавляет кафедру нравственного богословия вплоть до 1918 г. Обе диссертации М. М. Тареев несколько позже опубликовал в своих пятитомных «Основах христианства» (1908–1910), куда вошло все, написанное им к этому времени.

Преподавательская и научная деятельность Тареева не была безоблачной. Его бескомпромиссность и богословские новации не встречали понимания у ортодоксальных богословов, которые считали Тареева «крайне левым». Вокруг его имени ходили нелепые, чаще всего не соответствующие действительности, слухи. Однажды эти слухи едва не испортили карьеру Тареева. В 1908 г. Священный Синод проверял работу Московской духовной академии. Проверяющий архиепископ Дмитрий по поводу лекций М. М. Тареева писал: «Профессор Тареев задумал проложить новые пути богословия, ввести в христианское богословие новые идеи... ему желательно привести к согласию христианское богословие с современными умственными задачами. В своем богословии он незаметно сблизился с современными богословско-философскими течениями, которые уклоняются от евангельски-церковного христианства и пытаются создать какое-то философское неохристианство» (Цит. по: Бродский А. И. Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 11). Архиепископ верно подметил новаторские тенденции курса Тареева кратко изложив свое видение богословских проблем и отдал их на рецензию знаменитому богослову, бывшему ректору Санкт-Петербургской духовной академии П. Л. Янышеву. Прочитав сочинение Тареева, Янышев оправдал его усилия в деле создания «нового богословия». Синод оставил его преподавать в академии, но рекомендовал не употреблять в своих лекциях недогматические высказывания. Более того, авторитет М. М. Тарее-

ва как философа и богослова вырос настолько, что в феврале 1917 г. он был избран редактором академического журнала «Богословский вестник». На этом посту он сменил П. А. Флоренского.

Октябрьская революция прервала деятельность М. М. Тареева как философа и богослова. Правда, он еще несколько лет преподает политэкономии и философию в Ярославском юридическом институте и Загорской электротехнической академии (до 1924 г.) и педагогическом техникуме (до 1927 г.). Скончался М. М. Тареев между 20 мая и 4 июня 1934 г.

Философская ориентация М. М. Тареева, решение им богословских проблем отличались от академической традиции философского теизма. Говоря о задачах, стоящих перед философией и богословием, он писал: «Мы – дети христианства и европейской культуры, нам дорого то и другое. Наше мировоззрение должно обнимать эти два полюса нашей жизни. И на наших плечах лежит тяжесть новой задачи – объединить то, что в исторической действительности разошлось, а в наши дни враждебно сталкивается» (Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли: В 5 т. Сергиев Посад, 1908–1910. Т. 4. С. 194). Решение этих задач проходило в рамках оформления «нового богословия» и началось до Тареева, но он внес в него свое видение проблем. Позицию М. М. Тареева отличает стремление широко использовать достижения отечественной и европейской философской и богословской мысли. Его нельзя считать ортодоксальным богословом, ему были близки религиозно-философские построения В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, поскольку «данные ими решения религиозной проблемы (синтеза христианства и жизни) тем ценны, что они не урезают ни той, ни другой половины своего живого опыта: высота христианства и глубочайшее душевное движение, и земные побуждения – чувства неба и чувства земли одинаково им доступны» (Там же. С. 196). Правда, оценка взглядов предшественников чаще всего носит критический характер. К примеру, М. М. Тареев критикует двойственный характер мировоззрения Толстого, поскольку жизненный опыт писателя, с одной стороны, «имеет характер эпический... общечеловеческий, синтетический, а с другой стороны, его религиозные понятия не знают исторической перспективы, не имеют под собой исторической почвы» (Там же). Или еще: «В лице Толстого, в его жизни

и в его религиозном построении ярко и выпукло поставлена религиозная проблема, выявленная во всем величии, и небесный путь религии, и земной путь жизни, но намеченный им синтез носит черты искусственности, поскольку он прибегает к насилию установленных правил жизни и к односторонности выдуманной системы» (Там же).

М. М. Тареев часто ссылается на В. Соловьева, цитирует его, но при этом замечает: «Соловьев был слишком диалектик. Его философия становится в метафизическом океане игрою понятий, исторические лица и события обращаются в простые символы идей, и он не столько прислушивается к действительности, сколько изрекает для нее законы» (Там же. С. 197).

Как сторонник «моралистической» традиции в философии, М. М. Тареев разделяет многие этические идеи Канта. Он также, как и немецкий философ, пытается дать нравственную теодицею, но не на почве рационализма, а на религиозно-мистических основаниях. Тареев считает, что этика Канта противоречива и недостаточна, поскольку немецкий философ не имел богословского образования и, следовательно, «ключей к последнему решению этической проблемы» (Тареев М. М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916. С. 120).

Русского философа привлекло культурно-историческое направление «философии жизни» Виндельбанда и его сподвижника Г. Риккерта, их разделение наук на генерализирующие (обобщающие) и индивидуализирующие. Опираясь на их классификацию, М. Тареев разделяет богословские дисциплины на два уровня: первый, создающийся генерализацией, заключается в выявлении разумом обязательных элементов вероучения.

Это догматическое богословие, в котором разум лишь внешне описывает догматы, но не постигает религиозной истины. Второй, созидаемый индивидуализацией, заключается в «истинном переживании личностью божественно-духовной жизни» (Там же. С. 258) в оценивающем знании христианской философии. В гносеологическом плане генерализирующий метод является «объективным». В нем религиозные догмы выступают как верования, источником которых является мистический опыт верующего. Но эти верования церковью возведены в ранг общеобязательных. И все же, по Тарееву, религиозные догматы – «не самое важное в христианстве». Важнее индивидуальный духовной опыт, который постига-

ется методом индивидуализации, или «субъективным» методом. «Субъективным методом преодолевается и абстрактный догматизм, и позитивный историзм в понимании христианства; мистическое учение о христианстве сохраняет всю божественную оригинальность христианского опыта, всю его аутентичность человеческому опыту в границах земного горизонта» (Там же. С. 124).

Субъективный метод является интуитивным. А. Бергсон и Н. О. Лосский, несомненно, повлияли на признание Тареевым достоинств интуиции, дающей «непреодолимую достоверность», «психическую реальность», «постижение внутренней красоты духовного процесса». Религиозная вера и «мистическая интуиция» диалектически взаимосвязаны, т. к. именно религиозная вера является необходимым условием появления «мистического дара», а «мистическая интуиция» в свою очередь служит основной и главным источником укрепления «трансцендентных начал личности» (См. подробнее: Шапошников Л. Е. Социально-философские взгляды М. М. Тареева и современное православное богословие // Философские науки. 1982. № 3).

Идеи «философии жизни» позволяли Тарееву превратить философию в морализирующее учение о ценностях. Вполне оригинально он устанавливает иерархию человеческих ценностей. Философ считает, что у человека могут быть два стремления. Первое – мирское стремление к личному счастью, удовлетворению потребностей. Это стремление никогда не удовлетворяется, поскольку потребности человека растут по мере их удовлетворения. Второе – стремление к божественному, трансцендентному, абсолютному. Ценности этого порядка неизменны и, следовательно, достижимы. Эти два стремления находятся в противоречии, т. к. эгоизм личного или общественного стремления к счастью несовместим с жертвенностью и самоотдачей стремления к Богу. В диалектическом примирении абсолютного духовного и относительного земного и состоит задача человеческой жизни, осмысливаемой философией. Поэтому «основной вопрос, стоящий в центре моей религиозной системы, есть вопрос о примирении личной религиозной абсолютности и внешней природной и общественной условности» (Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 160).

Эти две стороны жизни человека находятся как бы в разных плоскостях: вертикальной (религиозной) и горизонтальной (соци-

альной). Первая решает религиозные проблемы отношения человека к Богу, они требуют всей жизни человека. Как пишет Тареев, «возненавидеть все свое, бросить отца и мать, жену и детей, презреть все мирские блага, – в этом и только в этом христианство» (Там же. Т. 4. С. 130–131). Как богослов Тареев приветствует, но как философ считает, что подобная «христианская абсолютность» мешает общественному прогрессу.

Вторая – горизонтальная сторона (плоскость) жизнедеятельности покоится на моральных нормах, социальных ценностях типа «общественного долга». Эти нормы и ценности приобретаются человеком в процессе воспитания, причем религия в этом воспитании играет важнейшую роль.

Философская ориентация М. М. Тареева без сомнения антропологична. Как пишет В. В. Зеньковский, «антропология у Тареева не лежит в основе его богословия. Существенная двойственность в человеке, наличие благодатной сферы в пределах «естественной» жизни есть, наоборот, основная интуиция у Тареева, и ее-то и должно, без особой погрешности, признать исходной для него» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 123). В своей антропологии философ анализирует отношение человека к себе и другим людям и отношения человека и Бога. Этот анализ мало чем отличается от религиозно-философского. Отношение человека к себе и другим людям, его отношение к Богу проходят под знаком противоречивого взаимодействия душевной и духовной жизни человека. Душевная жизнь отчуждена от Бога и ограничена. Духовная, наоборот, – безгранична, поскольку в ней открывается отношение человека к Богу. В этом отношении человек (христианин) непосредственно обращается к Богу, связан с ним, чувствуя себя в центре всего человечества через Бога и в Боге. Человек уподобляется Христу и находит свое призвание в мире и цель в жизни. Антропоцентризм Тареев превращается в теоцентризм, в антропологическую теодицею.

И все же естественные начала человеческой жизни философ не отвергают. Свобода развития должна быть представлена обеим сторонам человеческой жизни: «свобода духа имеет точку опоры только в свободе плоти», которая состоит в «свободе личного начала, в полноте естественного развития во всех видах, – в семейном, национальном, государственном, художественном» (Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 123).

Общественная, социально-экономическая жизнь также интересовала М. М. Тареева. Он прямо заявлял: «Кто не спустился до низин социально-хозяйственных проблем... кто не взглянул беспристрастными глазами на задний двор человеческой жизни, ... и рынок, тот не знает жизни, тот не имеет права судить о ней» (Тареев М. М. *Философия жизни*. Сергиев Посад, 1916. С. 142). В предреволюционные годы философ пишет ряд работ на темы социальной философии, но особую известность приобрели его работы, посвященные критике социализма и марксизма: «Нравственная трагедия социализма» (1907), «Социализм (Нравственность и хозяйство)» (1913), «Теория исторического материализма» (1917), «Идеология социализма» (1918). Не отрицая достоинств социалистического идеала, философ считает их аналогом христианских идеалов. М. М. Тареев уверен, что социалистический идеал не осуществим, поскольку это будет в определенном смысле насилие над жизненными установками людей, попыткой осчастливить их введением абсолютных нравственных начал. Любой подобный опыт закончится неудачей и открывает дорогу нравственному, духовному, возрождению людей в их индивидуальном, свободном религиозном опыте.

Философии М. М. Тареева была присуща еще одна черта, не свойственная русской мысли, – пессимизм. «В Евангелии, подчеркивал богослов, нет слова “надежда”. “Вечная жизнь” и “Царство Божие”, о которых говорил Христос, даны человеку только в настоящем как глубоко личное, интимное благо. За пределами индивидуально-духовной сферы или в результате поступков Божественный и земной миры не соединятся никогда. Невозможно ни обустроить мир на абсолютных началах, ни вырваться из него. Человек обречен жить как бы между двумя мирами и руководствоваться системами ценностей» (Бродский А. Тареев // *Русская философия*. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 501).

СОЧ.: Основы христианства: В 5 т. Сергиев Посад, 1908–1910; *Философия жизни*. Система религиозной мысли. Сергиев Посад, 1916.

ЛИТ.: *Виноградов В. П.* Основные пункты христианского мирозерцания в системе профессора М. М. Тареева. Сергиев Посад, 1912; *Бродский А. И.* Михаил Тареев. СПб., 1994.



ТАТИЩЕВ
Василий Никитич

Известный просветитель «ученой дружины» Петра I, историк, естествоиспытатель, государственный деятель Василий Никитич Татищев родился 19 апреля 1686 г. в Полтаве в знатной, но обедневшей дворянской семье, ведущей свое начало от смоленских Рюриковичей. Образование получил в Московской артиллерийской школе под руководством Я. Брюса.

Драгунским и артиллерийским офицером принимал участие в Северной войне, в битве за Нарву (1707), был ранен в Полтавской битве, воевал в Турецкой компании, после чего получил чин капитана. С конца 1762 г. выполнял ряд военно-дипломатических поручений Петра I, изучал инженерное и артиллерийское дело в Берлине, Бреславле, Дрездене, Гданьске. После их выполнения император поручил ему большую работу, относящуюся «к землемерию всего государства и сочинению обстоятельной географии с ландкартами». Войдя в круг приближенных Петра I, Татищев продолжал выполнять самые ответственные его поручения. Весной 1721 г. он был назначен начальником казенных горных заводов Урала. Вплоть до 1723 г. вместе с Гениным, приехавшим на Урал в 1722 г., Татищев провел ряд радикальных преобразований горнозаводского дела, участвовал в организации Екатеринбургского завода-крепости. Произведя его в звание полковника и советника берг-коллегии, Петр I послал Татищева в Швецию для изучения горного дела и подготовки инженерных кадров. По возвращении из Швеции и вплоть до 1733 г. он возглавляет Монетную коллегию. После смерти Петра I и до конца жизни Демидов, Бирон и «временщи-

ки» преследовали Татищеву, обвиняя его в превышении власти, взяточничестве и т. п.

17 марта 1737 г. Татищев был назначен начальником горных заводов Урала и Сибири. Здесь он написал «Горный устав» и «Наказ шихтмейстеру», отразившие его профессиональные взгляды на развитие горнозаводской промышленности. По его инициативе на Урале было создано несколько «арифметических» и «словесных» школ. По настоянию Бирона в 1739 г. Татищеву отстранили от управления уральской горной промышленностью и отправили руководить Оренбургской и Калмыцкой экспедициями, а затем, указом от 15 декабря 1741 г., его назначили астраханским губернатором. Уезжая из Екатеринбурга, Татищев оставил свою библиотеку, насчитывающую свыше тысячи томов на древних и современных европейских языках по различным областям науки.

По доносу одного из «верховников» фельдмаршала В. В. Долгорукова Татищеву в очередной раз отстранили от исполнения должности, вначале от руководства Калмыцкой экспедицией, а 19 июля 1745 г. от должности астраханского губернатора. С этого момента В. Н. Татищев жил в своем подмосковном имении Болдино, где пять лет находился под следствием и надзором солдат Сенатской роты.

За несколько дней до смерти Елизавета полностью оправдала Татищеву и наградила его орденом Александра Невского, который он возвратил обратно. Скончался В. Н. Татищев 15 июля 1750 г.

По верному определению Г. В. Плеханова, Татищев был «одним из самых интересных представителей того типа русских людей, который сложился под непосредственным влиянием петровских реформ» (Плеханов Г. В. Сочинения. Т. XXI. М., 1925. С. 56). Перу Татищеву принадлежат около 130 произведений, самые известные из которых «История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами через 30 лет собранная», «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ», «который дает гораздо больше, нежели обещает заголовок. Это чуть не целая энциклопедия» (Там же. С. 64), «Духовная сыну» и др.

Будучи историком и идеологом петровских преобразований, В. Н. Татищев считал изучение истории русского народа

и государства важнейшим инструментом познания действительного, современного их состояния. Философия и история, полагал он, взаимосвязаны, поскольку последняя служит основанием первой.

В истории человечества, считает Татищев, было три этапа. На первом люди создали письменность, «зачали законы сочинять и, на лучшее наставляя, лучи малого сияния и благоразумия им открывать» (Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищ // Татищев В. В. Избр. произв. М., 1979. С. 72). На втором, благодаря распространению христианства, люди приобрели «душевное спасение, царство небесное и вечная блага», исчезли суеверия, стали развиваться науки. На третьем возникло книгопечатание, стало распространяться просвещение.

Проблемное поле Татищева-мыслителя обширно. Это Бог, природа с ее «вещными проявлениями», человек как средоточие души и тела, принципы воспитания, государство и т. д. И решал он эти проблемы с философско-деистических позиций.

Еще в «Истории Российской» В. Н. Татищев заявил о том, что причины явлений могут «быть яко от Бога или от человека». В «Разговоре двух приятелей о пользе наук и училищ» он особое внимание уделяет деятельности человека, следующего естественному закону. В основу его представлений о человеке положена не только теория естественного права, но и теория разумного эгоизма. Проблему соотношения души и тела, сущности человека он не исследует, считая сам факт существования в человеке души и тела, «вечного и временного» доказанным, но одновременно утверждает, что вопрос «не только весьма пространного толкования требует, но паче можно положить за неведомый и непостижимый» (Там же. С. 53).

Его интересуют такие проявления души человека, как ум и воля, поскольку они, по его мнению, и определяют жизнь и поступки человека: «. . . ум бо яко царь властвует, а воля влечет на всякое хотение, из которого человеку благополучия и беды приключаются» (Там же. С. 58). Ум – это, прежде всего, «сила души», определяющая возможности осмысления человеком (и «прочими животными») объективного мира. Ум необходимо отличать от разума, который представляет, как считал Татищев,

тот же «ум через употребление и поощрение его качеств исправленный» (Там же. С. 55). Главным условием перехода ума на степень разума является просвещение. Исходя из этого, история общества понимается как «природное», «всемирное умопросвещение».

Ум обладает рядом способностей, важнейшая из которых – «понятность», или воображение. Оно может быть «мыслительным», когда представленный мыслью и памятью образ вещи принимается за действительность, как во сне; «догадкой», когда вымысел ума приписывается действительности, как в сказке; «суждением», когда ум оперирует понятиями, не имеющими природных аналогов. Если у человека в его умственной деятельности преобладает догадка, он тяготеет к поэзии, а если суждение – к науке.

Значение ума и воли в жизнедеятельности не равнозначно. Волевые усилия при отсутствии контроля над ними со стороны человека могут усложнить, «разладить» его жизнь, свести ее лишь к удовлетворению низших потребностей. Ум помогает воле сохранить разумность («мерность») в следовании «любочестию», «любоимению» (обогащению) и «плотиугодию» – основным, по Татищеву, и врожденным каналам удовлетворения человеком своих материальных и духовных потребностей. Таким образом, жизнь человека, все ее стороны и проявления определяются разумной пользой. Она же регулирует отношение человека к самому себе, к другим людям и к Богу. В формулировке В. Н. Татищева принцип разумного эгоизма звучит следующим образом: «Какую любовь или от кого паче надеемся милость, помощь и добродетяние улучшить, должен ему заимственно от нас самих равное изъять» (Там же. С. 61).

Сложнее было применить этот принцип по отношению к Богу. Но и здесь русский просветитель оказался последовательным. Заявление о том, что любовь к Богу должна определять настоящее и будущее благополучие человека, переносит решение богословских проблем в сферу земного, что разводит позиции В. Н. Татищева и господствующей православной идеологии.

По Татищеву, в мире действуют три закономерности: богоданный естественный закон, в основе которого лежит утилитар-

ный принцип разумного эгоизма; божественный закон, излагающий слово Божие в Библии; церковный закон, выработанный священниками как предписания для повседневной жизни людей. Между первым и вторым законами больших расхождений нет. Оба они, утверждает Татищев, осуждают рабство: «О господине в законе естественном то находим, что человек должен другому всякого добра желать и благодеяние показывать, как самому себе, а не делать того, чего себе не желает, что и письменный закон Божеский утверждает; и хотя пленник за неприятеля почитается, однако же оное до тех мест доколе он совершенно покорен, тогда уже покоривший не имеет правости оного покоренного чем-либо вредить, но и по словам Христовым оного бывшего врага любить и добро делать: по сему видится, рабство и неволя противно закона христианского» (Цит. по: Петров Л. А. Общественно-политическая и философская мысль России первой половины XVIII века. Иркутск, 1974. С. 97). Третий же церковный закон в силу проповеди аскетизма чаще всего не соответствует земной устремленности человека.

В. Н. Татищев явился создателем первой отечественной классификации наук, основанной на принципе утилитарного рационализма. Имеются, считает просветитель, пять областей знания (наук): *необходимые* каждому человеку (домоводство, грамматика, иностранные языки), *полезные* (математика, механика, медицина, право, богословие, философия), *увеселительные*, или щегольские (искусство, гимнастика, вольтижировка), *любопытные*, или тщетные (алхимия, хиромантия, астрология), *вредительные* (шаманство, чернокнижие, колдовство).

В вопросе о происхождении государственной власти Татищев был сторонником договорной теории. Отвергая божественное происхождение верховной власти, он считал, что она происходит «по закону естественному». Разум убеждает людей отдать свою волю, превращает в «своевольную неволю», т. е. по договору отдает под власть правителя. Функции власти он видит в сохранении «порядка» внутри страны и защите блага сограждан. Власть должна «о приобретении всем пользы и покоя прилежать, вредительное пресекать и отрицать, а обидимых судом защищать и оборонять».

Государственное устройство имеет несколько видов в зависимости от «положения места, пространства владения и состояния людей». Таких видов три: демократия, аристократия, единовластие (монархия): «в единственных градах или весьма тесных областях, где всем хозяевам домов вскоре собраться можно, в таком демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна. В областях хотя из нескольких градов состоящей, но от нападений неприятельских безопасной, как то на островах и пр., может аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просвещен и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так острого смотра и жестокого страха не требуется. Великие и пространные государства, для многих соседей завидующих, оные ни которым из объявленных правиться не может, особливо где народ не довольно учением просвещен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само – или единовластие потребно» (Там же. С. 147). Для России лучшим правлением, считает Татищев, является монархия и лучше, если она будет ограничена двумя палатами представителей для внешнего (законодательного) и внутреннего (экономического) правления. И монарх, и эти палаты должны соблюдать выработанные ими законы, придерживаясь четырех условий их проявления: 1. Законы должны быть «внятными и вразумительными». 2. Законы должны быть выполнимыми и нестрогими. 3. Законы не должны противоречить друг другу. 4. Каждый закон «всем немедленно явен и известен, ибо, кто не зная закона, преступит, тот по закону оному осужден быть не может» (Там же. С. 125).

СОЧ.: Избранные произведения. Л., 1979; История Российская: В 3 т. М., 2003–2005.

ЛИТ.: *Огородник В. В.* Философско-социальные взгляды В. Н. Татищева. Черновцы, 1986; *Татищев М. Д.* В. Н. Татищев – государственный деятель России первой половины XVIII века. М., 2004.



ТЕПЛОВ **Григорий Николаевич**

Григорий Николаевич Теплов родился 20 ноября 1717 г. в семье истопника. Первоначальное образование получил в школе, учрежденной в Петербурге Ф. Прокоповичем, который обратил внимание на способного ученика и послал его в Германию для продолжения образования. Вернувшись из-за границы в 1736 г., Г. Н. Теплов поступает в Академию наук студентом, а через год его назначают переводчиком; с 1742 г. он – адъютант Академии. После восшествия на престол Елизаветы Петровны Теплов входит в круг приближенных графа А. Г. Разумовского, с младшим братом которого в 1743–1746 гг. путешествует по Европе, пополняя свои знания. В именном указе ему было предписано «для дальнейшего и совершенного обучения и усмотрения в чужестранных академиях наилучших порядков и учреждений отправиться в Вюртембергское королевство, в город Тюбинг (Тюбинген), а оттуда в Париж, дабы возвратясь после четырех или пяти лет, достойным профессором быть» (Теплов Григорий Николаевич // Русский биографический словарь. Т. Суворова-Ткачев. СПб., 1912. С. 476).

В 1746 г. К. Г. Разумовский становится президентом Академии наук, а Г. Н. Теплов – ближайшим его помощником. Его назначают ассессором в Академической канцелярии, а уже через год избирают почетным членом Академии наук и одновременно членом Академического собрания, в котором старше его чином был лишь И. Д. Шумахер. Позже он становится членом Академии художеств, Мадридской академии наук, одним из основателей и действительным членом Вольного экономического общества, одно время преподает политические науки наследнику престола Павлу Петровичу.

В 1762 г. Г. И. Теплов участвует в дворцовом перевороте, примкнув к партии братьев Орловых. Им был написан манифест о восшествии Екатерины II на престол. С этого времени он делает блестящую политическую карьеру, став статс-секретарем Екатерины; все важнейшие акты императрицы, изданные ей в первые годы правления, принадлежат перу Теплова. Когда в 1750 г. К. Г. Разумовского назначают гетманом Малороссии, Теплов становится его помощником. Хорошо изучив состояние дел в Малороссии, собрав обширный материал о ее экономическом положении, он пишет записку «О неурядицах, которые происходят от злоупотребления прав и обыкновений, грамотами подтвержденных Малороссии». Когда в 1764 г. Екатерина II решила упразднить гетманство в Малороссии, она неоднократно консультировалась с Тепловым, используя его знания и идеи по изменению правового положения Малороссии.

Теплов был назначен членом Комиссий о коммерции, о духовных имениях. В 1767 г. он получает чин тайного советника, в 1775 г. – сенатора. Г. Н. Теплов был одним из одареннейших людей своего времени: литератором, музыкантом, естествоиспытателем, философом, автором многих политических проектов и постановлений, в том числе в области просвещения, среди которых «Генеральный план гимназий или государственных училищ», «Проекты о нижних училищах городских и деревенских, об училищах для иноверцев» и других, которые остались не реализованными. Ему принадлежит Регламент Академии наук.

Наряду с этим есть немало примеров, когда он оказывался в кругу «неприятелей наук российских». В своем письме от 30 января 1761 г. Г. Н. Теплову М. В. Ломоносов обличает его поступки, направленные против русской науки (См.: Ломоносов М. В. Избр. произведения. М., 1986. Т. 2. С. 329–332).

Скончался Г. Н. Теплов 30 марта 1779 г., похоронен в Петербурге в Александро-Невской лавре.

Перу Г. Н. Теплова принадлежат 9 книг, среди которых первая часть своеобразного учебника «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (СПб., 1751). Вторая часть этой книги – «Логика» – до сих пор не обнаружена. Уже из названия видна задача, которую автор поставил перед собою. О ней же он написал

в посвящении гетману К. Г. Разумовскому: «Дело сие не кажется весьма еще трудно, чтобы представить тем же порядком, каковым представляется на чужестранных языках. И для того никакой книги с пользой перевести невозможно. Чего ради принял я намерение собрать и изъяснить удобнейшим образом знания вообще, касающиеся до философии и логики».

В книге Теплова обращают на себя внимание солидные историко-философские экскурсы. Он специально рассматривает логику Аристотеля, философию Р. Декарта, Г. Лейбница и особенно Хр. Вольфа, философии которого он отдавал предпочтение со времени своей учебы в Германии. Как и Вольф, Теплов свое понимание философии связывает с ее способностью доказывать истину с помощью разума. Разум для него – главное действующее лицо философии: «Наука философская состоит в одном только человеческом разуме» (Теплов Г. Н. Знания, касающиеся до философии вообще. СПб., 1751. С. 238). Поэтому определение философии дается им рационалистически: «Философией называется и изъяснение науки, которое в себе включает действие разума такое, через которое кто может предложение некоторое из праведных и прямых начал законными следствиями доказать, или называем такое знание, через которое можем вещь доказывать через ее причины или от известных вещей знать неизвестные» (Там же. С. 105). Познание, таким образом, является важнейшей задачей философии.

По мнению Теплова философия дает возможность: 1. «Знать вещи просто бытность»; 2. «Знать бытность причину»; 3. «Знать причины количество и силу» (Там же. С. 67). Во всех случаях это познание причины. Для достижения истины философ может использовать три типа познания: историческое, философское и математическое. Их Теплов определяет следующим образом: «Познание историческое я называю простое известие, которое мы или от других имеем, или сами собой усмотряем о вещи или действии каком, не ведая еще причины для чего сие так, а не иначе делается или кажется. Философское познание то, когда мы обо всем обязательно изведавши и имеючи понятия между собой отделенные о вещи или о действии каком, скажем, для чего они подлинно так, а не иначе сделались, то есть причину оного объявить в состоянии находимся. Математическое познание же имеют, которые знают определить

количество и силу причины, и притом величину произведения измерить могут» (Там же. С. 76). Историческое познание – это познание фактов, «голое известие о бытности». Философское познание – это уже теоретическое познание причин, что является заботой всех наук, определяя их философскую значимость. «Что полезно употребление философии, – пишет Теплов, – о том уже никакого сомнения нет, ибо оную не только в науках ученым людям можно употреблять, с той только отменой, что ученые люди знают про себя, что они философствуют, и для того поступают по некоторым к тому учрежденным правилам, а простые то же самое делают в повседневных случаях, не думая, что они философствуют» (Там же. С. 133). Математическое познание – это высшая его степень, дающая истинные количественные характеристики. Все три вида познания имеют не только свои достоинства, но и недостатки. К примеру, в математическом познании Бога, духов, души познать невозможно.

В онтологии Теплов рассматривает проблемы бытия и небытия. Бытие есть у всех вещей, как известных нам, так и неизвестных, поскольку все они существуют, «пребывают», а «все то, что пребывает, называться должно бытие» (Там же. С. 247). У Теплова «бытие есть понятие такое, которое о всех вещах в мире иметь можно. Все вещи, которые в свете пребывают, имеют какую ни есть между собой разницу, и потому каждая вещь имеет в себе нечто особенное. Философы говорят, что существо делает вещь тем, что она есть» (Там же. С. 250). Бытию противостоит небытие. «Когда я понимаю нечто такое, что быть не может, то иначе понять сие невозможное не могу, как через сравнение или сношение с тем, что бытие называется. Того нам не можно сказать, что взаимность есть бытие и что оно не бытие... Бытием называется все то, что есть и быть может, хотя нам неведомо и что мы в бытии понимаем спротивное небытию» (Там же. С. 264).

Помимо пары категорий «бытие» и «небытие» Теплов рассматривает и другие категории: «возможность» и «действительность», «необходимость» и «случайность», «пребывание вещи» и «время», «тождество», а также понятие «вина», которое можно понимать и как причину всех вещей: «Вина называется все то, что из себя другое нечто производит, а произведение ими эффект то, что от вины произведения бывает. Ибо, что не имеет своего начала,

то пребывает само через себя» (Там же. С. 292), и как этическую оценку человеческой деятельности. Помимо понятия «вина» Теплов в разработке проблем познания прибегает к таким этическим понятиям как «милосердие», «справедливость», «нравоучительные дела» и другим, что дает основание считать его философскую концепцию этико-рационалистической. Концептуально этическая позиция изложена в его «Наставлении сыну» – своеобразном моральном кодексе поведения дворянина, вступающего в жизнь. Он состоит из 21 правила, которые имеют в основном общечеловеческий характер: будь добросовестен, преодолевай нищету трудом и прилежанием, не допускай для себя худых привычек, здоровье почитай первым для тебя сокровищем и т. п. Заканчивая свои наставления, Теплов пишет: «Ни честь высокая и богатство чрезмерное, ни похвала за твои таланты счастья беде еще прямого не составляют, а отъемлют часто твое только спокойствие. Умеренность в первых, а собственное удовольствие последними в тиши твоего духа, то прямое твое счастье и жизнь благополучия» (Теплов Г. Н. Наставление сыну // Антология педагогической мысли России XVIII в. М., 1985. С. 210).

Эстетические представления Теплова соответствовали эстетике просветительского классицизма. Их он изложил в «Рассуждениях о начале стихотворства» и не подписанной им статье «О качествах стихотворца рассуждение», долгое время предписываемой М. В. Ломоносову (См.: Штамбок К. Об авторе рассуждения «О качествах стихотворца» (к вопросу о двух направлениях в русской эстетике классицизма) // Русская литература. 1961. № 1), а также в «Письме об искусстве Г. Н. Теплова, представленном в Совет Академии художеств» (Там же). В них он причинами начала искусства называет заложенные в человеке стремления к подражанию и удовольствию. Теплов утверждает, что искусство, как и наука, является средством познания окружающего мира; только искусство носит исключительно чувственный характер и может лишь дополнять разумные начала науки. Эстетические идеи Теплова совпадают с представлениями об искусстве Ломоносова. Хотя «рассматривая сущность искусства в соединении чувственного и логического начала, Теплов не развивал свою мысль с той последовательностью, которой отличались материалистические взгляды Ломоносова, но выводы их совпадали»

(Штамбок А. Указ. соч. С. 177). В своих представлениях об искусстве Теплов не только следовал эстетике классицизма, но и вносил в нее свое видение многих ее начал.

СОЧ.: Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751; Наставления сыну // Антология педагогической мысли России XVIII в. М., 1985.

ЛИТ.: *Теплов Г. Н.* // Русский биографический словарь. Т. «Суворова–Ткачев». СПб., 1912; *Безобразова М. В.* Философ XVIII в. Григорий Теплов // *Безобразова М. В.* Розовое и черное в моей жизни. М., 2009.



ТКАЧЕВ Петр Никитич

П. Н. Ткачев занимает особое место в генезисе народнических идей и народнических программ революционного действия.

Петр Никитич Ткачев родился 29 июня 1844 г. в семье надворного советника в деревне Сивцово Великолукского уезда Псковской губернии. В начале 50-х гг. семья переехала в Санкт-Петербург, где Ткачев поступил во Вторую Санкт-Петербургскую гимназию, по окончании 5-го класса которой в 1861 г. он становится студентом юридического факультета Санкт-Петербургского университета. Но в том же году он был арестован во время студенческих беспорядков и помещен в Петропавловскую, а затем в Кронштадтскую крепость. После выхода из нее Ткачев в 1862 г. примкнул к кружку Л. Ольшевского, члены которого, в том числе и Ткачев, были арестованы за написание и хранение революционных прокламаций.

С ноября 1862 г. по январь 1863 г. он вновь сидит в Петропавловской крепости. В 1865–1866 гг. Ткачев еще дважды подвергается арестам как член кружка Ишутина и Худякова. Выйдя из заключения, он становится членом народнической организации «Рублево общество» и революционной коммуны «Сморгонь», предшественницы организации С. Нечаева.

В 1868 г. Ткачев экстерном сдает экзамены за полный курс юридического факультета Санкт-Петербургского университета и защищает диссертацию «О воспитательно-исправительных заведениях для несовершеннолетних преступников», получив степень кандидата прав. Некоторое время служит помощником присяжного поверенного.

С сентября 1863 г. начинается публицистическая деятельность П. Н. Ткачева. Он печатается в журналах братьев Достоевских «Время» и «Эпоха», «Журнале министерства юстиции», «Библиотеке для чтения», «Русском слове» Благосветлова и его же «Деле», а также в газете «Неделя». В 1865 г. в журнале «Русское слово» он публикует первое в русской легальной печати переложение предисловия «К критике политической экономии» К. Маркса.

В 1868–1869 гг. Ткачев становится членом кружка Нечаева, а затем «Ткачевского кружка», являясь членом комитета, руководившим студенческим движением в Петербурге, занимается революционной пропагандой. В марте 1869 г. его арестовали за публикацию прокламации «К обществу» и приговорили к 1 году и 4 месяцам тюремного заключения в Петропавловской крепости, но сидит он в ней до января 1873 г., после чего его ссылают в город Великие Луки, откуда Ткачев в декабре 1873 г. бежит в Швейцарию. В Цюрихе он становится сотрудником лавровского журнала «Вперед!». В это время он пишет открытые письма «Задачи революционной пропаганды в России. Письмо Фридриху Энгельсу», в которых выступает с критикой Лаврова и Энгельса. Политические разногласия с ними привели Ткачева к отъезду в Лондон.

В 1878 г. Ткачев переезжает во Францию, становится сотрудником газеты О. Бланки «Ni dieu, ni maître» («Ни бога, ни хозяйина»), где помещает предисловие к роману Н. Г. Чернышевского «Что делать?» и «Русские письма. Революционное движение в Рос-

сии». Одновременно он входит в руководящий комитет бланкистов в Париже, становясь его руководителем.

Тяготы жизни, годы тюремного заключения не прошли для Ткачева даром. В 1882 г. у него появились признаки нервно-психического расстройства. 23 декабря 1885 г. он скончался в психиатрической больнице.

Революционная деятельность П. Н. Ткачева, аресты и ссылки, эмиграция, тяготы жизни, несомненно, повлияли на его мировоззрение и творчество. Существует две точки зрения, объясняющие это влияние и делящие его творчество на три (Козьмин Б. П. Литература и история. Сб. статей. М., 1969. С. 471) и на пять периодов (Шахматов Б. М. П. Н. Ткачев: Этюды к творческому портрету. М., 1981. С. 59). Последняя точка зрения представляется предпочтительной. Б. М. Шахматов пишет: «Эволюция литературной деятельности Ткачева представляется нам состоящей из пяти этапов или периодов, отличающихся по резкому изменению условий для его творчества, вызванному, как правило, внешними факторами (потеря работы, арест, эмиграция и т. д.), по изменению творческих задач и целей, а также по разрабатываемой тематике, характеру и уровню разработки проблем и т. п.

Каждый из этих периодов обладает признаками самостоятельного, хотя и незавершенного (и это характерно) цикла, с определенными, конечно, повторениями, возвращениями к неоконченным замыслам, сквозными проблемами и т. п.» (Указ. соч. С. 59).

Первый период (июнь 1862 г. – осень 1865 г.) – подготовительный. Ткачев печатает статьи, а иногда циклы статей, посвященные проблемам права, статистики, политической экономии права, с выраженной революционной ориентацией. В этих статьях появляются его первые высказывания по проблемам философии и социологии.

Второй период (осень 1865 г. – март 1869 г.) – работа в «Русском слове», где он занимает место заключенного в крепость Писарева и ушедших из журнала Зайцева и Соколова. Одновременно Ткачев становится ведущим публицистом журнала «Дело». Революционный потенциал его публикаций в этих журналах увеличивается. Многие из них излагают материалистическое понимание истории, взгляды Маркса. Неудивительно, что около десятка ста-

тей были запрещены цензурой. В конце этого периода Ткачев был арестован, а журнал «Русское слово» закрыт.

Третий период (март 1869 г. – конец 1873 г.) – период заключений и ссылок, когда Ткачеву запрещали писать. Напечатать удалось лишь несколько статей, остальные осели в цензурном комитете. В них нашло отражение знакомство Ткачева с «Капиталом» Маркса, определяется отношение к революционным демократам – Белинскому, Чернышевскому, Писареву. Многие статьи, посвященные проблемам философии, писались под псевдонимами.

Четвертый период (конец 1873 г. – середина 1879 г.) – начало эмигрантского периода и открытого (легального) изложения своих политических взглядов в выступлениях против Энгельса и Лаврова, серии статей «Анархия мысли» в «Набате» и «Научные хроники» в подцензурном «Деле». Увеличивается количество статей по философии, в том числе историко-философского характера.

Пятый период (1879–1885 гг.) – падение интенсивности работы Ткачева как публициста и теоретика: прекращается выход журнала «Набат» (вместо него начала выходить газета «Набат»), в «Деле» появляются лишь несколько его работ, главная из них «Что же теперь делать?» Причиной снижения творческой деятельности Ткачева была не только его болезнь, но и ослабление связи с периодическими изданиями в России (Там же. С. 59–76).

Собственно философских работ у П. Н. Ткачева немного. Он, как и большинство революционных демократов и народников, основной пафос своих работ направлял на решение проблем, связанных с преобразованием российской действительности. И вместе с тем такие работы были, именно они и определили особенность его философской позиции. У Ткачева немало высказываний, отрицательно оценивающих философию. Свою рецензию на книгу Льюиса «История философии от начала ее в Греции до настоящих времен» он начинает следующими словами: «В настоящее время можно сказать почти с безусловной достоверностью, что философия потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека. Никто уже теперь не верит в ее шарлатанские обещания, никто не предается ей с тем страстным увлечением, с каким это делалось прежде и с каким еще и теперь сотни тружеников посвящают себя этой ученой эквилибристике. Если здравомыслящие

люди и обращают на философию свое внимание, то это делается единственно только для того, чтобы или посмеяться над ней, или кольнуть людей за их упорную глупость и их удивительное легковерие. Seriously заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или человек дурно развитый, или крайне невежественный» (Ткачев П. Н. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 109). Как сторонник положительного знания, Ткачев противопоставляет его философии. «Ставя... себе неразрешимые задачи, блуждая в неведомом мире “причин и сущностей”, недоступных человеческому пониманию, философия, очевидно, не имеет ничего общего с положительной наукой. Наукой она может быть названа разве только в насмешку» (Там же. С. 112).

В следующей рецензии на книгу Бауэра «История философии в общепонятном изложении» Ткачев хотя и повторяет неприятие философии, убеждения которой «одинаково зыбки, одинаково несамостоятельны, одинаково непрочны и поверхностны» (Там же. С. 116), критикует Бауэра за то, что тот «отдает постоянное преимущество идеалистическим системам перед так называемыми материалистическими» (Там же. С. 118). Другими словами, Ткачев материализм и идеализм различает, заявляя себя приверженцем материалистической точки зрения, потому что «системы Локка, Гоббса, Гельвеция и Гольбаха имеют очень мало общего с метафизикой, т. е. с философией... данные, на которые они опираются, лежат в мире видимых и реальных вещей, а не в заоблачной сфере “невидимого и недостижимого”. Потому системы реалистов находятся в несравненно более близком родстве с положительной, эмпирической наукой, чем с бессмысленной метафизикой» (Там же).

Приведенные выше отрицательные высказывания П. Н. Ткачева, которые он повторял и позже, не означают, что он отрицал философию вообще. Для него неприемлемой была абстрактная и схоластическая, как он считал, идеалистическая философия. Собственно философию, как потребность человеческого ума к обобщениям, отрицать нельзя. Философия, пишет он, – «это особая наука, имеющая свою более или менее резко очерченную область знаний, преследующая известные определенные цели и задачи, наука столь же самостоятельная, как, например, и наука логики, наука психологии и другие науки. Как и всякая наука она вызывается и обусловли-

вается некоторыми свойствами человеческого ума, между прочим и его склонностью к обобщению; как и всякая наука она есть продукт мыслительного процесса» (Там же. Т. 2. С. 276).

Свое мировоззрение, философский взгляд на природу и общество он называет «реализмом», понимая под ним «трезвое, разумное мирозерцание, свободное от всяких суеверий и предрассудков, – трезвое, разумное отношение к явлениям окружающей природы и к отношениям людей между собой» (Ткачев П. Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: В 7 т. М., 1937. Т. 5. С. 104). Главная особенность реализма – строгое следование фактам. «Реалист как в науке так и в практической жизни берет факты действительной жизни, как они есть, не украшая и не размалевывая их вымыслом и собственной фантазии; в науке – он из их строит свои принципы, выводит законы, в жизни он приспособляется к ним, стараясь изменить их и обратить их в свою пользу. Но никогда и нигде он не покидает почвы фактов» (Там же. С. 199).

Гносеология Ткачева также основана на фактах, тяготеет к ним. Он различает факты «эмпирические» и «научные», ибо «эмпирический факт это такой факт, относительно которого мы знаем только то, что он существует и существовал, но непреложность его существования для нас несколько не очевидна. Научный факт – это такой факт, относительно которого мы не только знаем, что он существовал, существует, но и всегда будет существовать» (Ткачев П. Н. Соч. Т. 1. С. 372). Конечно, его попытка свести наши сведения в любой из наук к «простому непреложному научному факту» далека от научной диалектико-материалистической точки зрения в гносеологии. К тому же его абсолютизация наблюдения и сравнения и обозначение индукции основным видом мышления (дедукцию он признавал, но ограниченно) понижают научный потенциал его гносеологической позиции.

В познании общественных явлений П. Н. Ткачев один из немногих народников придерживался «гипотезы экономического объяснения социальных явлений». Ее он противопоставлял попыткам связывать историю общественного развития исключительно с развитием мысли. Кроме того русский мыслитель был противником применения в основном позитивистами естественнонаучных аналогий в обществознании. «Метод естествоиспытателей, – под-

черкивает он, – неприменим к изучению явлений социальной жизни. К явлениям природы можно относиться объективно, индифферентно. К явлениям общественной жизни следует относиться критически» (Там же. С. 99).

Свою приверженность экономическому материализму П. Н. Ткачев заявил еще в середине 60-х гг. в статье «Экономический метод в науке уголовного права». Основной ее тезис звучит так: «Вся общественная жизнь, во всех своих проявлениях, со своей литературой, наукой, религией, политическим и юридическим бытом есть ничто иное, как продукт известных экономических принципов, лежащих в основе всех этих социальных явлений. Данные экономические принципы, последовательно развиваясь, комбинируют известным образом человеческие отношения, порождают промышленность и торговлю, науку и философию, соответствующие политические формы, существующий юридический быт, порождают, одним словом, всю нашу цивилизацию, *делают* весь наш прогресс» (Там же. С. 96).

«Экономический принцип» Ткачева связан с так называемыми «экономическими потребностями», которые он определяет следующим образом: «Экономические потребности... мы подразделяем: 1) на потребности, вытекающие из взаимных отношений людей, будут ли эти отношения социальные, экономические, и 2) потребности, вытекающие из данных технических условий производства. Первые можно назвать практическими в тесном смысле слова, вторые – техническими» (Цит. по: Шахматов Б. М. П. Н. Ткачев. Этюды к творческому портрету. М., 1981. С. 81).

Что же касается применения «экономического принципа» и представлений об «экономических потребностях» к социальному прогрессу, то он их связывает воедино, определяя социальный прогресс как «установление возможно полного равенства индивидуальностей... и приведение потребностей всех и каждого в полную гармонию со средствами к их удовлетворению» (Ткачев П. Н. Соч. Т. 1. С. 508). Для его достижения главное – привести потребности каждого в соответствие со средствами к их удовлетворению. Это весьма сложно. Поэтому необходимо следовать принципу «регуляции» человеческих потребностей. В основании этого принципа лежит утверждение о необходимо-

сти, учитывая условия и возможности каждого человека, выработки у него потребности трудиться с наибольшей пользой для общественного прогресса. Хотя люди бессознательно стремятся к прогрессу, содействуют ему, их надо воспитывать в духе научно-практического воплощения в жизнь прогрессивных начал общественного развития.

Экономический принцип Ткачева в объяснении общественных явлений не всегда был последовательным. Встречаются в этом объяснении и отступления от утверждаемого принципа. К примеру, в статье, посвященной разбору работы П. Л. Лаврова «Опыт истории мысли», мы встречаем такие утверждения: «Возьмите любое историческое движение, любой исторический факт, называемый вами с точки зрения ваших высших нравственных идеалов прогрессивным, вникните в его сущность, и вы не замедлите убедиться, что в основе его всегда лежали мизерные, будничные экономические интересы той или другой среды, низкие животные потребности желудка и самосохранения, инстинктивные и чисто личные аффекты» (Там же. Т. 2. С. 86). И далее об этих аффектах: «Не нравственные доктрины, не критическая мысль двигают историю, не они составляют ее существенное содержание; содержание ее определяется чисто личными аффектами, малоосмысленными, почти инстинктивными потребностями; а эти личные аффекты, эти малоосмысленные потребности обуславливаются в свою очередь экономическими интересами той среды, в которой они возникают и развиваются. Они-то и составляют нерв общественной жизни, душу истории; на них-то историк и должен сосредоточить все свое внимание» (Там же. С. 87). Правда, и здесь Ткачев не забывает об экономических интересах, подчеркивая их первенствующую роль.

Как политический мыслитель по преимуществу, П. Н. Ткачев свои философские и социологические построения ориентирует на обоснование революционной программы радикального изменения общественного устройства. Революционная программа Ткачева имеет три составляющих: представление о революции как о вооруженном восстании, осуществляемом малочисленной заговорщической организацией; о необходимости захвата политической власти; утверждение о невозможности быстрого осуществления

коммунистического идеала и необходимости переходного периода революционной диктатуры для его осуществления.

Проанализировав современную ему социальную обстановку в России, П. Н. Ткачев пришел к выводу, что страна находится на пороге общественных преобразований. Другое дело, что назревший кризис вряд ли разрешится сам и быстро, страна еще долго может двигаться в своем развитии как бы по инерции. По мнению народника, нужен какой-то толчок, чтобы существующий баланс консервативных и революционных сил был нарушен и произошел революционный переворот. В своих статьях он призывал осуществить этот переворот как можно быстрее: «революция в России настоятельно необходима и необходима именно в настоящее время; мы не допускаем никаких отсрочек, никакого промедления. Теперь или очень не скоро, быть может никогда! Теперь обстоятельства за нас, через 10, 20 лет они будут против нас» (Ткачев П. Н. Избр. соч. Т. 3. С. 70).

В анализе революционного потенциала русского народа Ткачев следует за бакунинскими утверждениями, что русский народ в своей потенции революционен, и заявляет, что он «в силу самих условий своей социальной среды есть революционер; он всегда может; он всегда хочет сделать революцию; он всегда готов к ней» (Там же. С. 71). Вместе с тем, народ (в России это в подавляющем большинстве крестьянство) был и остается лишь возможной революционной силой, которая не в состоянии самостоятельно осуществить революционный «взрыв». Чтобы этот «взрыв» произошел, нужна консолидирующая деятельность революционной партии, которая его организует и сделает первые шаги по революционному преобразованию общества. «Осуществить эту великую задачу могут, конечно, только люди, понимающие ее и искренне стремящиеся к ее разрешению, т. е. люди умственно и нравственно развитые, т. е. меньшинство. Это меньшинство в силу своего более высокого умственного и нравственного развития всегда имеет и должно иметь умственную и нравственную власть над большинством» (Там же. С. 224).

У революционной партии несколько задач. Она прежде всего дезорганизует существующую государственную власть. Далее она должна сплотить все революционные силы и выработать единые

действия по разрушению существующего строя. При выработке тактики революционного действия на первое место Ткачев ставит заговор, не исключает и революционный террор, хотя заявляет, что «для развития революционного дела в России будет в высшей степени вредно, если это средство возведено в цель» (Там же. С. 432).

Революционная партия осуществляет первые, самые важные шаги: путем заговора захватывает власть и открывает простор для революционной разрушительной деятельности народных масс, после него приступает к преобразованию общества на новых началах. «Таким образом, революционное меньшинство, пользуясь разрушительно-революционной силой народа, уничтожает врагов революции и, основываясь на общем духе положительного народного идеала (т. е. на консервативных силах народа), положит основание новому разумному порядку общежития» (Там же. С. 266).

В отличие от Бакунина, П. Н. Ткачев внимательно отнесся к проблеме необходимости государства и определения его задач «на второй день после революции». У государства, считает он, две функции: разрушительная и созидательная. Выполняя разрушительную функцию, государство «борется и уничтожает консервативные и реакционные элементы общества, упраздняет все те учреждения, которые препятствуют установлению равенства и братства»; выполняя же созидательную функцию, оно «вводит в жизнь учреждения, благоприятствующие их развитию». Ткачев хорошо продумал варианты выполнения этой «революционно-устройственной» функции. Он считает, что государство после революции должно выполнить шесть «реформ, общий характер которых должен состоять: 1) в постепенном преобразовании совместной крестьянской общины, основанной на принципе временного, частного владения, в общину-коммуны, основывающуюся на принципе общего, совместного пользования орудиями производства и общего, совместного труда; 2) в постепенном экспроприации орудий производства, находящихся в частном владении, и в передаче их в общее пользование; 3) в постепенном введении таких общественных учреждений, которые устраняли бы необходимость какого бы то ни было посредничества при обмене продуктов и изменили бы самый его принцип – принцип буржуазной справедливости: око за око, зуб за зуб, услуга за услугу – принципом братской любви

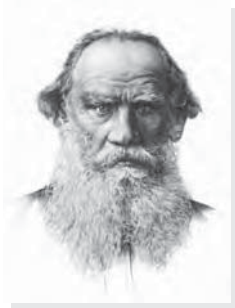
и солидарности; 4) в постепенном устранении физического, умственного и нравственного неравенства между людьми, при посредстве обязательной системы общественного, для всех одинакова, интегрального воспитания в духе любви, равенства и братства; 5) в постепенном уничтожении существующей семьи, основанной на принципе подчиненности женщины, рабства детей и эгоистического произвола мужчин; 6) в развитии общинного самоуправления и упразднении центральных функций государственной власти» (Там же. С. 226–227).

В ряде работ («Анархическое государство», «Накануне и на другой день революции» и др.) П. Н. Ткачев утверждает, что государство отомрет, как только цели индивидов и общества будут совпадать, и после утверждения принципов коммунистического общежития наступит эра «вечного прогресса».

Оценивая значение идей П. Н. Ткачева для политической философии в России, необходимо отметить, что они указывали «на исключительно большие (субъективные или волевые) возможности революционного меньшинства в политически незрелой России. Этими возможностями в полной мере воспользовались леворадикальные политические силы... Но независимо от судеб политической философии Ткачева его общеполитические идеи играли прогрессивную роль в развитии научной мысли в России, ее популяризации, в укреплении ее авторитета и влияния. Это было особенно своевременно как минимум по двум причинам: ввиду общего подъема научного движения и сохранения рационалистической традиции в русской мысли, оказавшейся в это время под огромным давлением со стороны иррационализма и религиозной философии» (Кувакин В. А. Философия и социология П. Н. Ткачева // Кувакин В. А. Мыслители России. М., 2005. С. 222).

СОЧ.: Избранные сочинения на социально-политические темы: В 6 т. М., 1932–1937; Сочинения: В 2 т. М., 1975–1976; Кладези мудрости российских философов. М., 1990.

ЛИТ.: *Шахматов Б. М.* П. Н. Ткачев. Этюды к творческому портрету. М., 1981; *Пронько Т. И.* Социально-эстетические взгляды П. Н. Ткачева. Л., 1983.



ТОЛСТОЙ **Лев Николаевич**

Родился Лев Николаевич Толстой 28 августа 1828 г. в родовом имении Ясная Поляна под Тулой. Он рано потерял мать, а затем через шесть лет и отца. В тринадцать лет с братьями он уезжает в Казань к своей опекушке П. И. Юшковой.

В 1844 г. Толстой поступает на восточное отделение философского факультета Казанского университета. Не имея интереса к восточным языкам, он переходит на юридический факультет, который, однако, также не удовлетворяет его.

В 1847 г. Толстой неожиданно бросает занятия в университете и в течение четырех лет попеременно живет в Москве, Петербурге, Ясной Поляне. Эти годы отмечены необычайно интенсивной внутренней работой, изучением «диалектики души». Толстой осознает противоречие между общественным назначением человека и его возможностями. Поисками выхода из этого противоречия проникнуты рассказы «История вчерашнего дня» и «Отрывок без заглавия». Последний, видимо, представляет собой фрагмент большого философского трактата, оставшегося неоконченным.

Размышлениями о судьбах России и о своем месте в ее истории проникнуты кавказский (1851–1854) и севастопольский (1854–1855) периоды жизни Л. Н. Толстого. Поездка на Кавказ разбудила его творческие силы. Здесь им написаны «Детство», «Отрочество», «Набег», «Рубка леса», начата повесть «Казаки». Эти произведения были напечатаны в передовом русском журнале «Современник» и принесли писателю заслуженный успех. Еще больший резонанс в русском обществе имели правдивые, публицистически заостренные «Севастопольские рассказы».

Итогом изучения противоречий между различными слоями русского общества, знаменующим начало выработки некоторой позитивной программы, явилась «великая, громадная мысль» основать новую религию, которая бы соответствовала «развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле» (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 47. С. 37).

Ради внедрения в жизнь этой мысли Л. Н. Толстой отказывается даже от литературной деятельности. В 1857 г., будучи широко известным, почитаемым писателем, он покидает «Современник».

В 1861 г. Толстого избирают мировым посредником в спорах между помещиками и крестьянами. Он был глубоко уверен в антинародном характере реформы 1861 г. и, как писалось в доносах в жандармское отделение, «оказывал особое пристрастие в пользу крестьян». За пять лет до царского манифеста Толстой предпринимает попытку освобождения яснополянских крестьян от крепостной зависимости.

Второе дело, которое увлекло писателя в это время, — это организация школ для крестьянских детей. Слава о его яснополянской школе постепенно распространилась по всей России.

Несмотря на колоссальную занятость, Толстой решает продолжить писательскую деятельность. В 1863–1869 гг. он интенсивно работает над романом «Война и мир», в 1873–1874 — над «Анной Карениной».

В 80-е гг. писателем все больше овладевает чувство неудовлетворенности. «Острая ломка всех “старых устоев” деревенской России обострила его внимание, углубила его интерес к происходящему вокруг него, привела к перелому всего его мирозерцания» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 391). Толстой остро ощущает пропасть между многомиллионным русским народом и кучкой его душителей и эксплуататоров. Творчество писателя в эти годы отмечено ростом политического радикализма. В трактатах и статьях «Так что же нам делать?», «Царство Божие внутри нас», «Церковь и государство» и других он «обрушился с страстной критикой на все современные государственные, церковные общественные, экономические порядки, основанные на пора-

бощени масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилии и лицемерии, которые сверху донизу пронизывают всю современную жизнь» (Там же. С. 40). Большой силой обличения существующего строя и его социальных институтов отмечены и художественные произведения Толстого этого периода: «Власть тьмы» (1880), «Плоды просвещения» (1886), «Крейцера соната» (1887–1889), «Смерть Ивана Ильича» (1884–1887).

Несмотря на страстную критику правительства и церкви, Толстой не смог предложить позитивной программы изменения существующего строя. «Истинно христианское учение», проповедующее непротивление злу насилием, призывающее угнетателей «раскаяться, добровольно отказаться от эксплуатации народа и слезть с его шеи», явилось утопией, «тормозом революции».

В последний период своей жизни и творчества Л. Н. Толстой продолжал развивать мысль о невозможности существования социальной несправедливости. Хотя великий мыслитель по-прежнему отрицает политические методы освобождения народа, первую русскую революцию в своих письмах и выступлениях он приветствует.

Со временем все больше обостряются противоречия между нравственными убеждениями русского писателя и тем образом жизни, который он вынужден был вести; он мучительно ищет выход из мира насилия и обмана. Постепенно у него созревает мысль порвать с благополучием и роскошью. 28 октября 1910 г. Толстой покидает яснополянскую усадьбу, пытаясь, по некоторым предположениям, уехать в Болгарию или на Кавказ. В дороге Лев Николаевич заболел и 7 ноября скончался. Его смерть вызвала широкий резонанс во всем мире.

Все творчество Л. Н. Толстого проникнуто поисками смысла жизни, путей изменения общественного устройства России. Его первые исследования касались «диалектики души», противоречий между духовной и телесной организацией человека. Влечение плоти и души человека к счастью, считает писатель, есть единственный путь к пониманию тайны жизни. Когда влечение души приходит в столкновение с влечением плоти, то первое должно брать верх, ибо душа бессмертна так же, как и счастье,

которое она приобретает. Душа, духовное признавались началом социальным и альтруистическим, выступающим основой всеобщего блага. А целью жизни – «всевозможное содействие к всестороннему развитию всего существующего». Эти и подобные утверждения Л. Толстого постепенно социально конкретизируются, проходят проверку в художественных произведениях («Казачьи», «Война и мир», «Анна Каренина»).

Социальные конфликты пореформенной России привели Л. Н. Толстого к мысли, что народные массы составляют основу исторической жизни, являются носителем нравственного идеала и «божественности». В декабре 1877 г. он делает следующую запись: «Законы добра, выражающие сознание масс людей – всех – и не подлежащие разуму и потому споры, суть проявление божества». По мнению Толстого, только народу дано истинное понимание смысла жизни. Он пишет в «Исповеди»: «Ведь наша мудрость, как ни несомненна она, не дала нам знание смысла нашей жизни. Все же человечество, делающее жизнь, миллионы – не сомневаются в смысле жизни... С тех пор как началась какая-нибудь жизнь людей, у них уже был этот смысл жизни и они вели эту жизнь, дошедшую до меня. Все что есть во мне и около меня, все это – плод их знания жизни. Те самые орудия мысли, которыми я обсуждаю эту жизнь и осуждаю ее, все это не мной, а ими сделано» (Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 30–31). Поэтому, «чтобы понять жизнь, – заключает писатель, – я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей» (Там же. С. 47).

В народе Толстой в первую очередь ценит активное начало. Для него труд, обязанность трудиться – закон жизни, отступление от которого ведет за собой неизбежное наказание – уничтожение или телесной, или разумной жизни человека. Изучение народной жизни привело писателя к выводу, что смысл жизни народ постигает через веру, «и потому религия всегда была и не может перестать быть необходимостью и неустранимым условием жизни разумного человека и разумного человечества» (Там же. Т. 35. С. 161). Религия у него несет ответственность и за смысл жизни человека, и за прогресс человечества: «Если в человечестве со-

вершается прогресс, т. е. движение вперед, то неизбежно должен быть указатель направления этого движения. И таким указателем всегда была религия. Вся история показывает, что прогресс совершается не иначе, как при руководстве религии, а прогресс совершается всегда, следовательно, совершается и в наше время, – то должна быть и религия нашего времени» (Там же. Т. 30. С. 153). Речь идет не о всякой религии, а об «истинной», утверждающей согласие жизни, знаний и разума человека с Богом. Жизнь есть, с одной стороны, проявление Бога, с другой – непрерывное стремление к нему. Для Толстого жизнь отдельного человека представляет несомненную ценность, но лишь потому, что она часть Бога, который присутствует в человеке («Царство Божие внутри нас»). Человек должен стремиться к самосовершенствованию, чтобы осознать себя «орудием» Бога, слиться с ним.

Личное самосовершенствование, стремление к Богу у Толстого выступают, таким образом, высшим регулятивным принципом социальной жизни, панацеей от любой социальной несправедливости. Вокруг этого постулата писатель строит свою социально-этическую философскую систему. Она включает несколько основных положений.

Бог – не только благо, но и любовь. И воссоединение с ним есть не что иное, как любовь к ближнему. «Люби всех – и добрых и злых. Люби не переставая, – и не переставая будешь счастлив». Для русского мыслителя причиной любых экономических отношений является насилие. Он выступает против всякого насилия, осуждая наряду с насилием эксплуататоров и революционное насилие масс, освобождающихся от эксплуататоров. Антитезой «закону насилия» у Толстого выступает любовь.

Перед Богом люди равны; Бог через всеобщую любовь соединяет их. Поэтому, по мысли Толстого, самооценность человеческой жизни повышается от служения ближнему (поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы с тобой поступили), и не только ближнему, но и всему живому, имеющему душу (не причиняй ему страдания, не убивай).

Следование этим заветам, лежащим в основе истинного христианства, и позволит утвердить земное благополучие всех людей. «Уничтожиться должен строй соревновательный и за-

мениться должен коммунистическим; уничтожиться должно насилие и замениться свободным и любовным единением людей» (Там же. Т. 68. С. 64).

Противоречивой является теория прогресса Л. Толстого и тесно связанное с ней его отношение к искусству и красоте. Русский мыслитель высоко оценивает роль наук и искусств в жизни человечества, заявляя: «Не будь наук и искусств, не было бы человеческой жизни». Вместе с тем Толстого – идеолога патриархального крестьянства отличал утилитарный подход к науке и искусству. На научные открытия, духовные ценности он смотрел с точки зрения их пользы для людей и в первую очередь для трудового народа. Буржуазная же действительность такова, считает писатель, что только одна небольшая часть общества верит в прогресс, проповедует его и старается доказать его благодать, другая же, большая часть общества, противодействует прогрессу и не верит в него. Блага науки, техники, искусства недоступны народу, а порой и враждебны ему. Причина отрицательного отношения народа к научным и техническим открытиям, к искусству, по мнению русского мыслителя, кроется в том, что он либо не знает о тех благах, которые они несут, либо не может ими пользоваться в силу своей экономической отсталости. Наука же в буржуазном обществе находится на службе эксплуататоров, она кормится за счет рабочего народа, но совершенно не заботится об условиях его жизни. Правильно подметив социальные последствия научного и технического прогресса при капитализме, Толстой как бы прерывает свой анализ, он не видит условий, при которых блага прогрессивного развития науки и техники смогут служить народу.

Русский мыслитель считает наукой лишь знание того, что нужно делать всякому человеку, чтобы как можно лучше прожить в этом мире тот короткий срок, который определен ему Богом, судьбой и законами природы. Эти и подобные высказывания Толстого дают право утверждать, что для него значение подлинной науки приобретало лишь учение о смысле жизни и должностовании человека, т. е. этика.

Основу его критического отношения к науке и искусству составляет неприятие общественного разделения труда. Русский мыслитель считает, что разделение труда на умственный и физи-

ческий – это проявление классового антагонизма общества, оно приводит к «захвату чужого труда, требующего насильственного занятия специальным трудом других людей». Как идеолог патриархального крестьянства он ратует, во-первых, за обязательный физический труд для всех членов общества и, во-вторых, за признание необходимости целесообразного чередования различных видов труда. Такая организация труда, подобная натуральному хозяйству, по мнению Толстого, не только обеспечивает гармоническое развитие личности, но и снимает классовые противоречия. Идеалом ему представляется общинное землепользование дореформенной русской деревни. Прогресс же возможен лишь в сфере личностного совершенствования, и только вследствие заблуждения он переносится в историю. Поэтому жизнь человеческая изменяется не под воздействием внешних форм, а только в результате внутренней работы каждого человека над самим собой. В этой связи критерием прогрессивного развития общества, по Толстому, является уровень его нравственности и религиозности.

В то же время в многочисленных трактатах и статьях, самые значительные из которых «В чем моя вера?» и «Что такое религия и в чем сущность ее?», он приходит к осознанию недееспособности официальной религии, которая вместе с царизмом несет ответственность за бедственное положение народа, являясь инструментом обмана и эксплуатации. Поэтому религия должна очиститься от веры в чудеса, от любых форм притеснения народа. В его представлении религия должна основываться на свойстве людей пророчески предвидеть и указывать тот путь, по которому следует идти человечеству. Таким образом, это должна быть новая религия, соответствующая уровню развития человечества, религия Христа, но очищенная от веры и таинственности, религия практическая, не обещающая будущее блаженство, но дающая блаженство на земле.

Для того чтобы создать такую религию, Толстой предпринимает практические шаги: изучает историю религии, богословские труды, сам пишет фундаментальные работы – «Исследования догматического богословия» и «Соединение и перевод четырех Евангелий», в своей публицистике остро критикует историю и практику официальной церкви.

Синод вынес постановление об отлучении Л. Н. Толстого от церкви и предании его анафеме. Но писатель не смирился и до конца своих дней вел борьбу за ценности «первозданного» учения Христа, способного, по его мнению, привести к «Царству Божию».

И еще одна сторона его мировоззрения прославила Л. Н. Толстого. В истории не только русской, но и мировой мысли навечно записано его имя как учителя, практического реформатора и апологета евангельской заповеди «не противься злему». Все идейные течения ненасилия современности «вышли из Толстого». Толстой рано почувствовал космическую мощь ненасилия, его целесообразность, глубинные «метафизические» основания, корнящиеся в жизненном опыте человечества, который показывает, что злоба – аналог бессилия, что злой, мстящий человек больше вредит себе, чем другим. В своих уникальных сборниках «Мысли мудрых людей» (1903), «Круг чтения: мысли многих писателей об истине, жизни и поведении» (1904–1908), «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях» (1906–1910) он собрал десятки, сотни высказываний, многие из которых так или иначе обосновывают его философию ненасилия, позволяют ему утверждать: «делать зло так же опасно, как дразнить дикого зверя. Большею частью в этом мире и в самой грубой форме зло возвращается на того, кто его сделал»... «Употребление насилия вызывает злобу людей, подвергает человека, употребляющего насилие для своей защиты, гораздо большим опасностям, чем не употребление насилия. Так что употребление насилия есть только несообразительность и нерасчетливость» (Цит. по: Принцип ненасилия. М., 1991. С. 70, 72).

И все же подлинные основания философии ненасилия Толстой находит в учении Христа, в котором ненасилие по его определению занимает центральное место: «Положение о непротивлении злему есть положение, связующее учение Христа в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изучение» (Там же. С. 72). Именно в учении Христа, считает Толстой, дана формула подлинной любви к богу.

Любовь и насилие связаны друг с другом диалектически, ибо противоположны друг другу. Если «делать то, чего не хочет тот,

над которым совершается насилие» – формула насилия, то формула любви обратна ей: воздавать добром за зло, любить друг друга. Ненасилие как непротивление злу – это борьба со злом в себе и в другом человеке.

На практике ненасилие – это отказ быть судьей поступков других людей. «Речь идет не о том, чтобы вообще отказываться от оценки (суда) действий других людей, а о том, чтобы оценивать (не судить) людей как людей, чтобы не покушаться на их свободу, нравственное достоинство, – само их право определять свою жизнь. Тем самым человек относится к другим людям как к братьям» (Гусейнов А. А. Вера, бог и ненасилие в учении Льва Толстого // Свободная мысль. М., 1997. № 7. С. 53). Простая логика говорит: Если все люди – братья, а «враги» – тоже люди, то «враги» – братья.

У Толстого закон любви – продуманный до конца и воплощенный в формулу ненасилия – является инструментом борьбы с государственным насилием, в чем бы оно ни проявлялось. В этой связи весьма знаменательны все 8 положений из его статьи «Мое жизненное непонимание». По сути, это программа практического ненасилия:

Во 1-х. Не признаем ни за какими людьми, ни собранием людей, права, насилием, или под угрозой насилия отбирать имущество одних людей и передавать его другим (подати).

Во 2-х, не признаем ни за собой, ни за другими людьми права насилием защищать исключительное право пользования какими бы то ни было предметами, а тем менее исключительное право пользования некоторыми частями земли, составляющей общее достояние всех людей.

В 3-х, не признаем ни за собой, ни за какими людьми права насильно привлекать к суду других людей и лишать их имущества, ссылатъ, заточать в тюрьмы, казнить.

В 4-х, не признаем ни за какими людьми, как бы они ни называли себя, монархами, конституционными или республиканскими правительствами, права собирать, вооружать и приучать людей к убийству, нападать на других людей и, объявив людям другой народности войну, разорять и убивать их.

В 5-х, не признаем ни за собой, ни за какими людьми права под видом церкви или каких-либо воспитательных, образовательных и мнимо просветительных учреждений, поддерживаемых сред-

ствами, собранными насиліем, руководить совестью и просвещением других людей.

В 6-х, не признавая ни за какими людьми, называющими себя правительствами, права управлять другими людьми, мы точно так же не признаем и за неправительственными людьми права употреблять насилия для ниспровержения существующего и установления какого-либо иного, нового правительства.

Не признаем этих прав ни за кем, потому что всякое насиліе по существу противно признаваемому нами основному закону человеческой жизни – любви. При победе одного насилия над другим остается победившее насиліе и точно так же, как и прежнее, вызывает против себя новое насиліе, и так без конца.

Не признавая таких прав ни за какими людьми, мы считаем и все деятельности, основанные на этих мнимых правах, вредными и неразумными. И потому не только не можем участвовать в таких деятельностих или пользоваться ими, но всегда будем всеми силами бороться против них, стараясь уничтожить их в самом основании.

В 7-х, уничтожить же эти ложные и вредные деятельности в самом их основании мы считаем возможным только одним средством: проявлением нами в своей жизни того высшего закона любви, который мы признаем единственным и несомненно верным руководством человеческой жизни.

В 8-х, и потому все наши усилия, вся наша деятельность будет иметь только одну цель – проявление в нашей жизни, насколько это будет в наших силах, того закона любви, который вернее всяких других средств уничтожает зло теперешнего устройства жизни и все более и более приближает установление истинного братства людей, которого так жадно ждет в наше время пострадавшее человечество (Толстой Л. Н. Наше непонимание жизни. Екатеринбург, 1993. С. 4–5).

СОЧ.: Полное собрание сочинений: В 90 т. М., 1928–1958; Путь жизни. М., 1993.

ЛИТ.: Козлов Н. С. Лев Толстой как мыслитель и гуманист. М., 1985; Лев Толстой: pro et contra. СПб., 2000; Сухов А. Д. Яснополянский мудрец: Традиции русского философствования в творчестве Л. Н. Толстого. М., 2001; Л. Н. Толстой: Энциклопедия. М., 2009.



ТРОИЦКИЙ **Матвей Михайлович**

Матвей Михайлович Троицкий родился 1 августа 1835 г. в селе Спас-Прогнание Боровского уезда Калужской губернии в семье священника. Окончив Калужскую семинарию в 1853 г., он поступил в Киевскую духовную академию, в которой лекции по истории философии читал П. Д. Юркевич, а введение в философию, логику и теорию познания преподавал профессор Д. В. Пospехов, который, будучи последователем немецких психологов Бенеке и Гербарта, пробудил у Троицкого на долгие годы интерес к психологии.

После окончания академии в 1857 г. Троицкого назначают учителем философских наук в младших классах академии, где он читал лекции по истории древней философии. За выпускное сочинение «Суждения отцов и учителей первых веков христианской церкви об отношении греческого образования к христианскому» Троицкому в 1858 г. присвоили звание магистра. Получив почти одновременно звание бакалавра, он начинает хлопотать о переводе в Петербургскую духовную академию, но ему отказывают. Тогда в 1861 г. Троицкий переводится на службу в Министерство Государственных Имуществ. Эта его служба продолжалась всего полгода; когда Министерство народного просвещения озаботилось подготовкой кадров для вновь открываемых в университетах кафедр философии, оно послало М. М. Троицкого, С. Автократова и М. И. Владиславлева в Германию для подготовки к преподавательской деятельности. В Йене Троицкий слушал лекции Куно Фишера, в Геттингене – Лотце и Тейхмюллера, в Лейпциге – Фехнера и Дробиша.

Подготовив курсы лекций по философским наукам, которые предстояло читать согласно университетскому уставу 1863 г., Тро-

ицкий вернулся в Москву и приступил к написанию диссертации; через год он опубликовал ее под названием «Немецкая психология в текущем столетии, историко-критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка» (М., 1867). Свою диссертацию Троицкий предполагал защищать в Московском университете, но П. Д. Юркевич, прочитав диссертацию, отказался принять ее к защите. В письме к Троицкому он объяснял свой отказ так: «...если бы я одобрил ваш труд, то меня сочли бы варваром уже не философы наших петербургских трущоб (т. е. Чернышевский и его окружение.— Б. Е.), но действительные знатоки философии и все научно образованные люди; особенно же я знаю, что мне пришлось бы нести тяжелую ответственность за честь университета» (Цит. по: Ивановский В. К характеристике М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 52. С. 205).

Получив отказ в Московском университете, М. М. Троицкий представил свою диссертацию в Петербургский университет, где успешно ее защитил. Оппонентами на защите были Ф. Ф. Сидонский и М. И. Владиславлев. После защиты он был назначен экстраординарным профессором Казанского университета, где и проработал два года. После этого между тремя университетами – Варшавским, Киевским и Харьковским, которые предлагали ему работу, Троицкий выбрал первый из них и с 1869 г. занял в нем кафедру философии. А с 1874 г. возглавил кафедру философии Московского университета. До 1886 г. он был единственным профессором философии в нем, читая курсы истории философии, логики и психологии, а на юридическом факультете философию права. В 1896 г. Троицкий передал кафедру Н. Я. Гроту, продолжая, однако, читать лекции по логике и выполняя должность декана историко-филологического факультета вплоть до своей смерти 22 марта 1899 г. Одновременно М. М. Троицкий преподавал педагогику в первой женской гимназии, историю искусств и эстетику – в Московской консерватории.

М. М. Троицкому принадлежит заслуга в создании при Московском университете первого ученого философского общества – Московского психологического общества, которое было основано в 1885 г. Вполне естественно возникает вопрос: почему общество

было названо «психологическим», а не «философским»? В силу специфических культурно-исторических и особенно политических условий России острые проблемы социально-экономического и духовного развития страны осознавались и выражались через исследование внутреннего мира человека. Отсюда многие русские мыслители приходили к философии через «главный вход – психологический» (Ярмерштед В. Миросозерцание кружка Станкевича и поэзия Кольцова // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 94). К тому же философские интересы Троицкого группировались в области психологии. Называя общество «психологическим», он «хотел подчеркнуть свое глубокое убеждение в том, что основой всех философских теорий и построений... должна быть психология (в широком смысле как теория познания), а не онтология – научное изучение и анализ содержания или опыта» (Ивановский Вл. Троицкий Матвей Михайлович // Там же. 1899. Кн. 47. С. 14). Он настаивал, что психология является основой для логики, этики, эстетики, философии права, педагогики, что все эти науки «черпают свои основные теоретические посылки из психологии» (Там же).

Такую точку зрения Троицкий выработал еще во время подготовки докторской диссертации, а позже подтвердил в монографии «Наука о духе: Общие свойства и законы человеческого духа» (М., 1882. Т. 1–2) и «Учебнике логики с подробными указаниями на историю и современное состояние этой науки в России и других странах» (М., 1885–1886. Кн. 1–3). В них философию он обозначает как мудрость, которая с одной стороны определяет мировоззренческие начала наук, а с другой – включает некоторый набор метафизических представлений. Философия для Троицкого, таким образом, – это метафизические начала философских построений, психология, понимаемая как введение в философию, философия веры, «логика (наука о достоверности истины), эстетика (наука о красоте в искусстве), наука о праве человека (наука о естественной справедливости) и этика (наука о нравственном долге или о добродетели)» (Троицкий М. М. Учебник логики. М., 1888. Кн. 3. Вып. 1. С. 48–49).

Представление о философии начинается с психологии, которая для философа прежде всего теория познания, представляющаяся ему эмпирической научной дисциплиной, самодостаточной по отноше-

нию к сознанию. Что же касается сознания, то оно понимается Троицким исключительно как сознание отдельной личности, а не как некий абстрактный «абсолютный дух», которым оперирует «метафизика». Если говорить о «духе», то это лишь «вся сумма психических фактов, отличающих индивидуальное существование живых произведений природы. Психическими фактами называются факты сознания или факты чувства, ума и воли, которые достигают своего единства в фактах личности» (Троицкий М. М. Там же. С. 116).

В «Науке о духе», рассмотрев все возможные проявления духа, Троицкий приходит к выводу, что все они обладают тремя основными свойствами: относительности, соотносительности и рефлексивности. *Относительность* он определяет как условность и ограниченность наших духовных явлений; все они имеют условия возникновения, продолжения и все не могут развиваться безгранично. У духовных явлений три состояния: чувство, мышление и воля (деятельность). Философ к ним добавляет еще два: потенцию (готовность проявиться) и творчество. А поскольку чувство и деятельность – это противоположные явления, т. е. страдательное (пассивное) и деятельное (активное), то противоположны и остальные психические явления: мыслимые и действительные, производительные и непроизводительные, потенциальные и актуальные, прямые и возвратные.

Соотносительность Троицкий понимает как обратную зависимость психических явлений: если чувство может вызывать действие, то и действие может видоизменять чувства. А *рефлексивность* состоит в том, что все психические явления имеют свое отражение в идеях, т. е. каждое прошлое психическое явление при необходимости восстанавливается в нашем духе в форме идеи об этом явлении. Различая три вида мышления – логическое, историческое и трансцендентальное, Троицкий с необходимостью возвращается к метафизике, к которой он относится отрицательно. Он считает, что метафизическое мышление и есть трансцендентное. Оно вполне законно, хотя и не дает настоящего знания, поскольку знания, выходящие за пределы явлений, невозможны. Но «есть и другие цели метафизических исследований, помимо недоступного человеку абсолютного знания вещей» (Троицкий М. М. Наука о духе. М., 1882. Т. 1. С. 183–184). К ним философ относит поддержание гармонии

между наукой и верой, критически осмысливая нарушение этой гармонии и изыскивая методы мыслимости сверхопытных явлений.

В историю русской философии М. М. Троицкий вошел, по образному выражению В. Соловьева, как начинатель «у нас некоторой новой умственной эпохи», как человек, открывающий «нечто весьма важное. Открыл же он, как известно, английскую эмпирическую психологию» (Соловьев В. С. Три характеристики // Вестник Европы. 1900, январь. С. 320). В докторской диссертации он противопоставил немецкую трансцендентальную философию, которая, по его мнению, со времен Канта не продвинулась в своих философских изысканиях, английской эмпирической психологии, которую он подробно характеризует. «Эта психология в самом деле включает в себе такую точку зрения, которая не только имеет общепhilosophическое значение, но без которой даже невозможна никакая (теоретическая) философия. И Троицкий, не только сам усвоивший эту точку зрения, но и с успехом ставивший на нее других, более кого-либо сделал через это возможным дальнейшее серьезное философское образование в русском обществе» (Там же. С. 322). Поэтому для русской философии Троицкий стал своеобразным Колумбом, открывшим для нее новые горизонты философствования, обратившим «внимание на английскую философию в то время, когда в России господствовал дух немецкой философии, когда имена Канта, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Фейербаха были у всех на устах, а иной философии будто вовсе не существовало» (Павлов А. Т. Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2003. № 1. С. 56). Подводя итог, можно сказать, что М. М. Троицкий первый из университетских философов «сделал – и другим в России помог сделать – первый шаг к серьезному философствованию» (Соловьев В. С. Указ. соч. С. 325).

СОЧ.: Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа: В 2 т. М., 2012; Немецкая психология в текущем столетии: В 2 т. Изд. 2-е. М., 1983.

ЛИТ.: Белкин А. Матвей Михайлович Троицкий. М., 1900; Павлов А. Т. Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // Вестник МГУ. Серия 7. 2003. № 1.



ТРУБЕЦКОЙ **Евгений Николаевич**

Евгений Николаевич Трубецкой родился в Москве в родовитой дворянской семье князей Трубецких 23 сентября 1863 г. Начальное образование он получил под руководством матери княгини С. А. Трубецкой (Лопухиной).

В 1874 г. он вместе со братом С. Н. Трубецким поступает в 3 класс Московской гимназии Креймана, а затем переводится в Калужскую гимназию. В гимназические годы Е. Н. Трубецкой пережил «нигилистический период», связанный с увлечением позитивизмом, естественными науками и работами русских революционных демократов Белинского, Добролюбова, Писарева. Этот кризис ему удалось преодолеть после чтения трудов Канта, Шопенгауэра, «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского и «Критики отвлеченных начал» В. С. Соловьева и особенно, как он сам вспоминал позднее, после исполнения девятой симфонии Бетховена оркестром под управлением Антона Рубинштейна.

В 1881 г. Е. Н. Трубецкой поступает на юридический факультет Московского университета, который успешно заканчивает в 1885 г. кандидатом прав. Свое кандидатское сочинение «Рабство в Древней Греции» он публикует в следующем году в Ярославле, где начинает читать как приват-доцент курс истории древней философии в Демидовском юридическом лицее.

В начале 1887 г. произошло знакомство Е. Н. Трубецкого с В. С. Соловьевым, который, вероятно, помог ему определиться с темами магистерской «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Мирозерцание Блаженного Августина» и докторской «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея царства Божия у Григория VII и публици-

стов его времени» (1897) диссертаций. После их защиты он преподает сначала в качестве доцента, а затем – профессора в Киевском университете (1890–1905) и Московском (1906–1918) университете, где читает лекции по истории и философии права. Лекции эти неоднократно издавались в литографированном виде, а книга Е. Н. Трубецкого «Энциклопедия права» (1908) долгие годы оставалась образцом учебных книг в области юриспруденции.

Е. Н. Трубецкой, как и большинство русских философов, не был чужд общественной и политической деятельности. В 1906 г. он выступил одним из основателей и активных деятелей Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, а в 1910 г. вместе с М. К. Морозовой основал издательство «Путь», в котором печатали свои труды многие философы Серебряного века.

Как политический деятель он был одним из основателей партии кадетов, которая выдвинула его в «кабинет общественных деятелей» Витте, и даже на должность обер-прокурора Священного Синода. Выйдя в 1905 г. из партии кадетов, Е. Н. Трубецкой в течение 1905–1910 гг. издавал журнал «Московский еженедельник», пропагандировавший идеи либерализма. В 1917 г. он был участником Священного Собора Православной Российской церкви. Выступал на нем с приветствием от Религиозно-философского общества и был избран товарищем председателя от мирян.

Октябрьскую революцию Е. Н. Трубецкой не принял, став одним из идеологов белого движения. В 1918 г. в Киеве его избирают членом Бюро совета государственного объединения. Вместе с Добровольческой армией он переезжает в Одессу, а затем в Новороссийск, где 23 января 1920 г. умирает от сыпного тифа.

Философские взгляды Е. Н. Трубецкого формировались под влиянием работ как западноевропейских философов Нового времени (Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, Шопенгауэра, позитивистов), так и русских – Киреевского, Хомякова и особенно Соловьева, у которого он заимствует идеи «цельного знания», соборности, Всеединства, Богочеловечества. В главных своих работах: «Мирозерцание Вл. Соловьева» (1912), «Метафизические предпосылки познания» (1917), «Смысл жизни» (1918) он не просто повторяет эти идеи, а подвергает их критике и, своеобразно осмысливая, представляет свою оригинальную их интерпретацию.

Центральное понятие философии Е. Н. Трубецкого – понятие Сущего, которое он интерпретирует как Всеединство или Абсолют и называет «Безусловное сознание», «Всеединый ум», «Безусловное». Характеристики Всеединого, Абсолютного – полнота, единство, целостность, сверхвременность; Абсолютное – это всеобщий закон бытия и мысли, это Сущее всеединое, обладающее субстанциональной природой. Е. Н. Трубецкой считает его *первым* Абсолютным Всеединством. Но есть и *второе* абсолютное или становящееся. Его характеристики: относительность, становление во времени, неполнота, нецелостность.

Между первым Абсолютным Всеединым (Богом) и вторым абсолютным (миром) связь не является необходимой. Философ, придерживаясь христианской точки зрения, пишет: «...реальность мира несовершенного, неполного, *становящегося* и, стало быть, находящегося в состоянии *перехода* от небытия к бытию всецело отлична от абсолютной реальности Бога, которая пребывает вне времени, и вне всякой возможности изменения и определяется как безусловная *полнота бытия*. Никакого *слияния* между Богом и миром в христианстве не происходит: *неслиянность* Творца и твари – одно из самых категорических его утверждений» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. Ростов н/Д., 1998. С. 114).

Философ выделяет еще одно утверждение христианства: «... мир, в христианском его понимании, не имеет своего особого, самостоятельного *начала*. Сам по себе и сам в себе он – *Ничто*: он становится чем-нибудь лишь через акт творения. И как в Боге его начало, так же точно в Боге и его безусловный конец. Бог *должен* стать всем во всем» (Там же). Чтобы избежать смешения Абсолюта и сущности мира и обозначить черту, их разделяющую, он вводит понятие «Абсолютное сознание» или чаще – «Всеединое сознание», которое охватывает все в один миг, сразу, как Всеведение и Всевидение.

Е. Н. Трубецкой признает реальность мирового процесса, становящегося мира, но это реальность мира несовершенного, становящегося, переходящего из небытия к бытию. Мир этот есть постольку, поскольку его держит в себе Всеединое сознание. Мир, таким образом, – это «другое» по отношению к Всеединому сознанию, Богу. Но каково их соотношение, какова связь, – опосредованная или непосредственная, – остается неясным. Философ для

решения этого вопроса обращается к традициям софиологии. Его не удовлетворяет концепция Софии Вл. Соловьева и С. Н. Булгакова, в основе которой лежит утверждение божественной идеи как субстанции всего становящегося, а мира во времени – как явления этой субстанции. Этим утверждением «рушится вся христианская теодицея». Е. Н. Трубецкой пишет: «Если божественный замысел обо мне есть моя субстанция или сущность, я не могу не быть явлением этой субстанции. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия – все равно добрые или злые – суть порождение этой сущности – явления Божественной Софии. Очевидно, что учение это делает св. Софию виновницей зла: ибо, если мое я – только ее частное явление, – мое самоопределение ко злу есть ее самоопределение» (Там же. С. 158). Другими словами, допущение греха и зла в Софию – не оправдание творческого акта Бога, а тяжкое обвинение против него.

Е. Н. Трубецкой не отрицает понятие Софии, но мыслит ее по-христиански как неотделимую от Бога силу и, главное, неотъемлемое от него качество. В этом случае «София, – утверждает он, – вовсе не *посредница* между Богом и тварью, ибо Христос сочетается с человечеством *непосредственно*. Она – неотделимая от Христа Божия Мудрость и сила. Если так, то мир, становящийся во времени, есть нечто *другое* по отношению к Софии. София как неотделимая от Бога *сила* Божия по тому самому не может быть субстанцией или силой чего-либо становящегося, несовершенного, а тем более – греховного» (Там же. С. 161). София может являться и осуществляться в мире, но она не может стать субъектом развития и совершенствования во времени. Развивается, совершенствуется и гибнет «другое» по отношению к Софии, – мир. Между миром и Софией не может быть отношений тождества, их отношение – это взаимоотношение двух естеств, существенно различных и потому неслиянных, но вместе с тем должствующих образовать нераздельное единство» (Там же).

Еще одна проблема, связанная с Софией, которую рассматривает Е. Н. Трубецкой, – проблема творения. По христианскому учению Бог создает все из ничего. В Боге «полнота бытия обитает телесно», тогда «ничто», из которого создается мир, исключено из него, как экзотерическая сфера внебожественного, поскольку оно – отрицание полноты божией. Это отрицание преодолевается творческим актом

Бога, который нарекает несущее сущим. «Ничто», поставленное в отношении к «Софии» как Премудрости божей, – утверждает философ, – тем самым перестает быть небытием безотносительным, а становится небытием относительным, «ибо для творящей Премудрости небытие есть возможность бытия». София-Премудрость заключает в себе вечные идеи-первообразы всего сотворенного в мире, который разворачивается во времени. То есть Бог еще до начала времени видит небытие наполненным беспредельным многообразием возможностей. «Небытие безотносительное в Нем от века превращено в относительное небытие, т. е. в положительную потенцию, или возможность существования, определенного конкретного образа», который становится, разворачивается во времени (Там же. С. 164).

Мир как «другое» Софии имеет в ней свое начало. София – источник его возможности и действительности. В акте творения мир как бы отрицает Софию. «Но, с другой стороны в вечной божественной действительности это отрицание побеждено и *снято*, ибо в вечной жизни «другое» преображается в *друга*: стало быть отрицание превращается в утверждение» (Там же. С. 169). Другими словами, мир как временная действительность есть область, где мир вечных идей (София) заслоняется «другим», т. е. неким его реальным отрицанием. Это «другое» можно понимать как небытие идеи, небытие Софии, но это небытие относительное, а не абсолютное, поскольку в возможности своей мир воплощает идеи, Софию, которая не вмещается в его временной действительности, отрицается им.

Мир определен Софией в потенции, которая разворачивается в положительную или отрицательную возможность. Одновременно София «действена в мире», т. е. реальность мира есть некоторое «откровение» Софии, хотя и предварительное, т. е. неполное, частичное. София представляет миру и человеку возможность совершенствования. Свободное соединение человека с божественной силой Софии выступает необходимым условием реализации в нем совершенного, всеединого, богочеловеческого состояния. Человек, как носитель двух возможностей, участвует в космической эволюции: он может быть добровольным сотрудником Бога и осуществлять божественную идею, но может и отказаться от ее осуществления, переставая быть участником божественного процесса, т. е. человек заявляет свою свободу. При этом возникает дилемма: как соотносит-

ся человеческая свобода и божественное предопределение. По Трубецкому, между ними нет противоречия, поскольку свобода, самоопределение человека извечно присутствует в Боге, т. е. Божественные суждения о наших делах не трансцендентны, а имманентны им.

Размышляя о смысле жизни человека, философ утверждает, что существует некий «смысл», который определяется сверхвременностью, неизменностью, сверхпсихичностью и вечностью. Он считал, что если смысл есть, то это смысл всеединый, пронизывающий и небесное, и земное, заполняющий собою все. Такой смысл есть «полнота жизни». Человек стремится к такому смыслу жизни.

Как религиозный философ Е. Н. Трубецкой понимание смысла жизни наделял двумя признаками – *п о л н о т о й* и *в с е е д и н с т в о м*. Их достижение осуществляется через слияние в единое целое божеского и человеческого, при сохранении каждым из них своих индивидуальных особенностей. Обнаружение подлинного смысла, «идеи-сущности всего человечества» заключается в Богочеловечестве. «Второе пришествие Христово, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть действие не только Божеское и не только человеческое, а *богочеловеческое*. Стало быть, это – не только величайшее *чудо* Божие, но вместе с тем и проявление высшей *энергии* человеческого естества» (Там же. С. 331). Искание Бога человеком и стремление к Богу обнаруживает высший подъем человеческой энергии, и поэтому богочеловечество – это не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели, осуществление имманентного смысла. И понимать его мы должны не фаталистически, а динамически.

Таковы основные положения софиологии Е. Н. Трубецкого, раскрывающие диалектическое единство божественного и человеческого.

СОЧ.: Избранное. М., 1995; Три очерка о русской иконе. М., 1991; Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. М., 1995; Труды по философии права. М., 2001; Лекции по энциклопедии права. М., 2012.

ЛИТ.: *Барам Д. Х.* Теория познания Е. Н. Трубецкого // Философские науки. 1989. № 5; *Абрамов Л. В.* Е. Н. Трубецкой как религиозный мыслитель // Отечественная философская мысль XIX–XX вв. Саранск, 1994; *Половинкин С. М.* Е. Н. Трубецкой: Жизненный и творческий путь. М., 2010.



УШИНСКИЙ Константин Дмитриевич

Константин Дмитриевич Ушинский родился 19 февраля 1824 г. в Туле в небогатой дворянской семье. Детство и юность его прошли в древнем русском городе Новгород-Северском, где отец Ушинского Дмитрий Григорьевич, участник Отечественной войны 1812 г. занимал судебные должности, что впоследствии повлияло на выбор юноши после окончания гимназии в 1840 г. юридического факультета Московского университета. В годы обучения в нем он испытал сильное влияние известных профессоров Т. Н. Грановского и П. Д. Редкина. После окончания университета Ушинский в течение двух лет (1844–1846) готовится к сдаче магистерских экзаменов, а затем со 2 августа 1846 г. занимает должность профессора камеральных наук по кафедре энциклопедии права в Ярославском Демидовском лицее. В лицее он работает три года, показав неординарные способности педагога-новатора, завоевав любовь студентов и коллег. Предмет камеральных наук, в которые входили гражданское право, основы политической экономии, философии и истории, позволяли ему в полной мере проявить свою эрудицию и лекторский талант.

Свои идеи Ушинский выражал не только в лекциях, но и на страницах «Ярославских губернских ведомостей», редактором неофициальной части которых он был. Большой положительный резонанс вызвала первая крупная работа К. Д. Ушинского – речь, произнесенная на торжественном собрании лицея, «О камеральном образовании».

Независимая, демократическая позиция молодого профессора привлекла внимание начальства. Почетный попечитель лицея штаб-ротмистер П. Г. Демидов, приехавший в Ярославль с реви-

зией, признал глубокие знания профессора Ушинского, но все же решил отстранить его от деятельности в назидание другим преподавателям.

В 1849 г. К. Д. Ушинский в поисках работы переезжает в Петербург, где в начале 1850 г. поступает на должность помощника столоначальника департамента духовных дел иностранных исповедей в Министерстве внутренних дел. В полной мере эта чиновничья должность не удовлетворила Ушинского, но в то же время оставляла время для самообразования. Именно в эти годы он изучает философию, экономику, историю. А с 1852 г. начинает сотрудничество в прогрессивном журнале «Современник», где ведет раздел «Иностранные известия».

В 1854 г. Ушинский получает место преподавателя русской словесности и законовещения, а затем должность инспектора классов в гатчинском сиротском институте, где проработал до января 1859 г.

В начале 60-х гг. было решено преобразовать ряд закрытых женских учебных заведений, в том числе Смольный институт. Работая в нем с 1859 г., Ушинский провел ряд преобразований учебного процесса, привлекая для этого молодых педагогов В. И. Водозова, Л. Н. Модзалевского, Д. Д. Семенова. Сам Ушинский читал в институте курс педагогики. Но его педагогическая деятельность продолжалась недолго. Начальница Смольного института М. П. Леонтьева написала вышестоящему начальству доклад, сообщив, что «Ушинский со своей партией распространяет в заведении безбожие и безнравственность» (Модзалевский Л. Н. К биографии К. Д. Ушинского. Тифлис, 1881. С. 11). Над ним нависла угроза увольнения. По воспоминаниям одного из преподавателей Смольного института, Ушинский «несколько суток, почти не вставая писал обширное объяснение, значительно поседел, и стал харкать кровью. Друзья и сослуживцы были напуганы положением невинного страдальца, которому действительно угрожала беда вместе с его многочисленной семьей» (Цит. по: Бельский В. Ю. Принцип народности в системе социально-философских воззрений К. Д. Ушинского. М., 2002. С. 68–69). Ушинский был вынужден подать в отставку «по состоянию здоровья». В его защиту выступил А. И. Герцен в «Колоколе», поддержали его также Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов. В «Записках революцио-

нера» П. А. Кропоткин писал, что Ушинский чудом спасся «от участи многих талантливых людей того времени, то есть от ссылки» (Кропоткин П. А. Записки революционера. М., 1966. С. 159).

В 1860 г. Ушинский становится редактором «Журнала Министерства народного просвещения» и два года редактирует его. А с 1862 г. он в течение пяти лет за границей изучает школьное дело в Швейцарии, Германии, Франции, Бельгии и Италии. В эти годы он написал несколько значительных работ, в том числе ряд материалов к своему капитальному труду «Человек как предмет воспитания». Его первые два тома были опубликованы в 1867 и 1869 гг., материалы третьего остались в рукописи. Скончался К. Д. Ушинский 22 декабря 1870 г.

Воспитанный на традициях русской философии, он считал, что без философии «нельзя определить цели воспитания и выработать правильное мировоззрение». Педагог должен обладать философским видением мира, уметь ориентироваться в философских проблемах воспитания и образования и, чтобы выбрать научные методы своей работы, знать историю философии. «Пока в университетах наших, – писал он, – наше юношество не будет иметь возможности познакомиться с историческим ходом философского мышления, до тех пор мы не будем обезопасены от распространения в нашем обществе всевозможных нелепиц, выдающих себя за философские взгляды» (Ушинский К. Д. Собр. соч.: В 11 т. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 352–353).

Пройдя в своем философском развитии путь от идеализма к материализму, К. Д. Ушинский распространил его идеи на педагогику. Формированию его философских взглядов способствовала, несомненно, материалистическая философия Н. Г. Чернышевского и его соратников по революционно-демократическому движению 60-х гг. XIX в. Как явная перекличка идей, некоторых моментов содержания звучат названия основного философского труда Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» и философско-педагогического труда К. Д. Ушинского «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии». В момент выхода работы К. Д. Ушинского Н. Г. Чернышевский находился в заточении и его имя запрещалось упоминать в печати. Поэтому великий русский педагог, не имея возможности

прямо выразить свое отношение к Чернышевскому, осуществлял это в переключке названий работ.

Плодотворное влияние на философские идеи К. Д. Ушинского оказала эволюционная теория Ч. Дарвина, пропагандистом которой он был. Реакционные силы министерства народного просвещения запрещали распространение учения Дарвина, о чем педагог сожалел: «Прискорбно видеть, что положительное тупоумие одних и лихорадочный бред других не позволяет идее Дарвина принести в области воспитания всей той пользы, которую он принести может» (Там же. Т. 9. С. 778). Исследователи отмечают значительный критический элемент в философско-педагогических взглядах К. Д. Ушинского по отношению к английскому позитивизму, гегелевской философии, вульгарному материализму, что позволило выработать ему свои оригинальные взгляды на проблемы воспитания и образования. К. Д. Ушинский признавал существование диалектически развивающегося материального мира и его познаваемость. «Все различные явления, – утверждал он, – суть только различные движения материи» (Ушинский К. Д. Собр. соч. Т. 8. С. 552). Сама же материя состоит из атомов, а движение, которое раньше считали «чем-то витающим между телами», в действительности связано с «материей, составляет ее неотъемлемое свойство» (Там же. С. 551). Сознание вторично по отношению к материи, их нельзя смешивать, иначе «мы подорвем основу человеческого мышления о внешнем для него мире, уничтожим единственно возможную точку опоры для какого бы то ни было мировоззрения строящегося на опытах, а не на фантазиях» (Там же. С. 648–649). Только опытное знание, материалистическая философия доказывают несомненный факт, что «наши идеи, казавшиеся совершенно отвлеченными и прирожденными человеческому духу, выведены нами из фактов, сообщенных нам внешней природой», в то время как «идеалистическая система представляет весь мир воплощением идей». «Эту ошибку, – пишет К. Д. Ушинский, – исправил современная материалистическая философия, и в этом, по нашему мнению, состоит ее величайшая заслуга» (Там же. Т. 3. С. 369.). Кроме того, материалистическая философия «много положительного внесла и продолжает вносить в науку и мышление; искусство же воспитания в особенности и чрезвычайно много обязано именно

материалистическому направлению изысканий» (Там же. С. 368). Хотя К. Д. Ушинский до конца жизни оставался верующим, он считал, что наука стоит во всех отношениях выше религии, поскольку опирается на факты, а не на «неопределенные чувства».

К. Д. Ушинский – создатель прежде всего научной педагогики, имеющей свои научные закономерности. «Главное дело вовсе не в изучении правил, – утверждает он, – а в изучении тех научных основ, из которых эти правила вытекают» (Там же. Т. 9. С. 67). Человек как предмет воспитания, «правильное развитие человеческого организма во всей его сложности» – таков предмет научной педагогики. В 1868–1869 гг. К. Д. Ушинский опубликовал два тома оставшегося незавершенным основного своего труда «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии». В предисловии к нему он писал: «Мы не говорим педагогам – поступайте так или иначе; но говорим им: изучайте законы тех психических явлений, которыми вы хотите управлять, и поступайте, соображаясь с этими законами и теми обстоятельствами, в которых вы хотите их приложить» (Там же. С. 56).

Уже название книги определило ее научную задачу – обосновать педагогику достижениями системы антропологических наук, в том числе анатомии, физиологии, психологии. Эту задачу великий педагог сформулировал следующим образом: «Воспитатель должен стремиться узнать человека, каков он есть в *действительности*, со всеми его слабостями и во всем его величии, со всеми его будничными, мелкими нуждами и со всеми его великими духовными требованиями. Воспитатель должен знать человека в семействе, в обществе, среди народа, среди человечества и наедине со своей совестью; во всех возрастах, во всех классах, во всех положениях, в радости и в горе, в величии и унижении, в избытке и болезни, среди неограниченных надежд и на одре смерти, когда слово человеческого утешения уже бессильно. Он должен знать побудительные причины самых грязных и самых высоких деяний, историю зарождения преступных и великих мыслей, историю развития всякой страсти и всякого характера. Тогда только будет он в состоянии почерпнуть в самой природе человека средства воспитательного влияния – а средства эти громадны» (Там же. С. 35–36).

Новые подходы к педагогике потребовали нового ее обоснования, нового философского взгляда на проблемы педагогики. Новая педагогическая антропология К. Д. Ушинского, будучи научной, исходила из природного фактора человеческого воспитания, что потребовало для ее создания ряда антропологически ориентированных наук. Среди них – «анатомия, физиология и патология человека, психология, логика, философия, география, изучающая землю как жилище человека и человека как жильца земного шара, статистика, политическая экономия и история в обширном смысле, куда мы относим истории религий, цивилизаций, философских систем, литератур, искусств... Во всех этих науках излагаются, сличаются и группируются факты и те отношения фактов, в которых обнаруживаются свойства *предмета воспитания*, т. е. человека» (Ушинской К. Д. Собр. соч. Т. 8. С. 22). В этом своеобразном «древе» антропологически ориентированных наук важнейшее место принадлежит психологии, исследующей психические процессы, их основания и особенности.

К. Д. Ушинский считал, что в человеке взаимодействуют два вида психических процессов – «душевные» как элементарные, присущие и человеку, и животному, и «духовные» как сложные психические явления, обусловленные социальными факторами жизнедеятельности именно и только человека, его моралью, правовыми нормами, эстетическими взглядами и т. д. Опираясь на понятия «организм» и «развитие», он предложил рассматривать человека как психобиологическое существо, в котором взаимосвязаны и взаимообуславливаются природные данные и духовная организация, формирующаяся в ходе жизни и воспитания. Психологии применительно к проблемам воспитания К. Д. Ушинский посвятил несколько своих трудов, обозначив то направление ее развития, которое именуется теперь *педагогическая психология*. Но русский педагог, испытывая влияние психологических трудов И. Ф. Гербарта (1776–1841) и Ф. Э. Бенеке (1798–1854), не абсолютизировал влияние психологии на педагогику, считая, что психологическая теория может дать для педагогики многое, но не все; любое теоретизирование, в том числе и в области психологии, должно опираться на практику воспитания и обучения. Он пишет: «Педагогическая антропология ставит во главу угла не точку зрения теории,

а точку зрения практики, воспитательной практики. Теория может быть односторонней, а эта односторонность ее даже бывает очень полезна, освещая особенно ту сторону предмета, которую другие оставляли в тени; но практика должна быть по возможности всесторонняя» (Ушинский К. Д. Собр. соч. Т. 8. С. 41).

Неудивительно, что важнейшей философской категорией педагогической антропологии К. Д. Ушинского является труд как средство, фактор воспитания, коренящийся в природе человека. В ряде своих сочинений, особенно в таких произведениях как «Труд в его психическом и воспитательном значении» (1870), «Человек как предмет воспитания» (1867–1869), он доказывает, что потребность труда является врожденной для человека, именно труд является основой и целью его жизни, счастья, источником физического, умственного и нравственного совершенствования. «Человек рожден для труда, – пишет К. Д. Ушинский, – труд составляет его земное счастье; труд лучший хранитель человеческой нравственности и труд должен быть воспитателем человека» (Там же. Т. 10. С. 518). В другом месте он подчеркивает: «Само воспитание, если оно желает счастья человеку, должно воспитывать его не для счастья, а готовить к труду жизни» (Там же. Т. 9. С. 348).

Как педагог, приверженный диалектике, К. Д. Ушинский считал необходимым в деле воспитания установить равенство физического и умственного труда, хотя понимал, что коренная ошибка русской школы состоит в абсолютизации умственного труда и вряд ли в скором времени она будет преодолена. Правда, эта диспропорция не столь уж трагична, поскольку, по его мнению, умственный труд как бы организует нормальное состояние жизнедеятельности тела. Закljučая свои размышления на этот счет, он писал: «Конечно, всего полезнее было бы для здоровья человека, если бы физический и умственный труд соединялись в его деятельности, но полное равновесие между ними едва ли необходимо. Человеческая природа так гибка, что способна к величайшему разнообразию образа жизни. Самый сильный перевес труда умственного над физическим, и наоборот, скоро переходит в привычку и не вредит организму человека: только совершенные крайности в этом отношении являются губительными. Кроме того, при нынешнем состоянии общества трудно представить себе такой образ жизни, в котором бы труд

физический и умственный уравнивались: один из них будет только отдыхом» (Там же. С. 341–342).

Труд, деятельность пронизывают весь воспитательный процесс. Природа ребенка ориентирована на постоянное стремление к деятельности, активности. В этом заключается особенность его психофизического развития. Поэтому труд необходимо поставить в основание антропологической педагогики. Русский педагог утверждает: «Основной закон детской природы можно выразить так: дитя требует деятельности беспрестанно и утомляется не деятельностью, а ее однообразием и односторонностью... Педагог должен прежде всего учиться у природы и из замеченного явления детской жизни выводить правила для школы» (Там же. Т. 3. С. 147). В противном случае, считает Ушинский, педагогическое воздействие не приведет к желаемым результатам. «С природой плохо спорить; можно, пожалуй, не уважать ее законов, можно помешать их выполнению в развитии человека, но из этого ничего хорошего не выйдет: человеку остается только узнать эти законы и воспользоваться их силой» (Там же. Т. 10. С. 616).

Итак, творческий свободный труд, диалектически сочетающий умственные и физические напряжения, является целью воспитания. «Дать человеку деятельность, которая бы наполнила его душу и могла бы наполнять ее вечно, – вот истинная цель воспитания, цель живая, потому что цель эта сама жизнь» (Там же. С. 573). Но этой цели можно достичь только тогда, когда учение будет «трудом, полным мысли», трудом, облагороженным мыслью.

Здесь обнаруживается переход к еще одной проблеме педагогической антропологии – происхождению языка и мышления, их роли в воспитательном процессе. Происхождение языка интересовало К. Д. Ушинского для решения некоторых педагогических проблем. Критически осмысливая различные теории, в том числе юмовскую теорию божественного происхождения языка (См.: Там же. Т. 8. С. 452–453), он приходит к диалектико-материалистической идее о трудовых истоках языка. «Не нужно большой наблюдательности и большой учености, чтобы видеть, что язык, которым мы обладаем, не есть что-нибудь прирожденное человеку и не какой-нибудь случайный дар, упавший человеку с неба, но плод бесконечно долгих трудов человечества, начавшихся с незапамятных

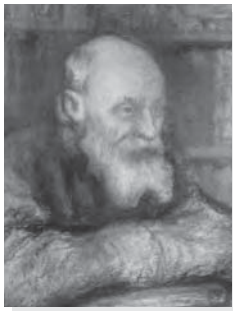
времен и продолжающихся до настоящего времени в наследственной передаче от племени к племени и от одного поколения к другому» (Там же. Т. 7. С. 239). К. Д. Ушинский считает речь «чудесным великим педагогом», обращая большое внимание на обучающее значение языка. Именно язык объясняет детям окружающий их мир, знакомит с жизнью общества и людей, с человеческой историей, формирует «логические понятия и философские воззрения» (Там же. Т. 2. С. 558); овладевая речью, ребенок усваивает «бесконечное множество понятий, воззрений на предметы, множество мнений, чувств, художественных образов, логику и философию языка» (Там же. С. 560). Мышление диалектически связано с речью и поэтому, по мнению русского педагога, «развивать в детях дар слова значит почти то же самое, что развивать в них логичность мышления» (Там же. Т. 5. С. 340).

Еще одна педагогическая новация К. Д. Ушинского, связанная с его мировоззренческими, философскими взглядами, – идея русской народной школы, народности воспитания. Это тот круг проблем, который получил позже понятие «народной педагогики». Свое фундаментальное обоснование эта идея нашла в его статье «О народности в общественном воспитании» (1857). «Воспитание, созданное самим народом и основанное на народных началах», – так понимает К. Д. Ушинский народность воспитания (Там же. Т. 2. С. 161). Более того, именно народность является основанием воспитания, поскольку «есть одна только общая для всех прирожденная склонность, на которую всегда может рассчитывать воспитание: это то, что мы называем народностью. Как нет человека без самолюбия, так нет человека без любви к отечеству, и эта любовь дает воспитанию верный ключ к сердцу человека... Вот основание того убеждения... что воспитание, если оно не хочет быть бессильным, должно быть народным» (Там же. С. 160). Народная педагогика – это тысячелетний опыт трудового, патриотического, нравственного воспитания. Выдающийся педагог и гуманист, К. Д. Ушинский, несмотря на огромный материалистический и научный потенциал его педагогических идей, понимал, что существенной составляющей процесса воспитания должны быть христианские идеи. По этому поводу он писал: «Оставляя в стороне небесное назначение религии как приготовительницы христи-

анства к будущей жизни, мы полагаем, что христианский пастырь имеет назначение умственно и нравственно возвышать людей и в этой жизни, и открывать источник того благодетельного влияния, которое христианская религия оказала на умственное и нравственное развитие человеческих обществ: словом, духовные пастыри наши должны готовить в нас не только членов церкви, но и деятельных граждан христианского государства. Педагогическая деятельность не только не противоречит характеру деятельности священнослужительской, но является самым необходимым ее дополнением» (Там же. Т. 2. С. 129).

СОЧ.: Собрание сочинений: В 11 т. М.; Л., 1948–1952; Избранные педагогические сочинения: В 2 т. М., 1953–1954.

ЛИТ.: *Сазонов В. М.* Философские и социально-политические взгляды К. Д. Ушинского. М., 1949; *Бельский В. Ю.* Принцип народности в системе социально-философских воззрений К. Д. Ушинского. М., 2002.



ФЕДОРОВ **Николай Федорович**

Русская философия XIX века богата одаренными мыслителями, чьи работы выходили за рамки обычных мировоззренческих исканий, многие из философов поражали глубиной мысли, силой обобщений, пафосом выражения общечеловеческих ценностей. Одним из таких, по-своему уникальных философов был Н. Ф. Федоров. Признавая уникальность его мысли, Вл. С. Соловьев в письме к нему высказал следующее мнение: «“Проект” Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... со времени появления христи-

анства Ваш “проект” есть первое движение вперед человечества по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным» (Соловьев В. С. Письма. Т. 2. Пг., 1923. С. 345–347).

Таких оценок жизни и творчества Н. Ф. Федорова было немало. Приведем еще одну, пожалуй, самую восторженную, но от этого не менее справедливую. Она принадлежит перу А. Вольнского – литературного критика начала XX века: «Федоров – единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодovitой, ни гением начатого труда... В одном Федорове – искупление всех грехов и преступлений русского народа» (Цит. по: Семенова С. Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990. С. 3).

Н. Ф. Федоров был незаконнорожденным сыном князя П. И. Гагарина и «дворянской девицы Елизаветы Ивановой». Родился он 26 мая 1829 г. в сельце Ключи Епасьевского уезда Тамбовской губернии. После окончания гимназии Н. Ф. Федоров поступает на камеральное отделение (готовившее специалистов по естественным и хозяйственным наукам) Ришельевского лицея в Одессе, но по семейным обстоятельствам (смерть дяди К. И. Гагарина, платившего за обучение Н. Ф. Федорова) в марте 1852 г. покидает это учебное заведение.

Уже в 1851 г., тяжело переживая смерть своего родственника и благодетеля, Н. Ф. Федоров приходит к идее «всеобщего воскресения», Новой Пасхи – идее, ставшей для него руководящей и в творчестве, и в самой жизни.

С февраля 1854 г. он скитается по небольшим городам средней полосы России – Липецк, Богородск, Боровск, Подольск, работая учителем географии и истории в реальных училищах.

В 1868 г. Н. Федорова арестовали как близко знавшего Н. Петерсона, который обвинялся в принадлежности к революционному кружку Ишутина, и три недели держали в заключении. С 1867 г. он обосновался в Москве, заняв скромную должность библиотечного работника – сначала в Чертковской библиотеке, а потом в библиотеке Румянцевского музея, где со временем снискал славу «героя

и подвижника в области книговедения», поражая посетителей своей начитанностью и блестящей эрудицией. «Жизненное поведение Федорова, – пишет С. Семенова, – его деятельность направлялась особым видением мира и задач человека в нем, и никак не сводилась к филантропии или честному служилому педантизму. Николай Федорович приходил в библиотеку всегда раньше ее открытия и уходил последним, работая по воскресеньям, приплачивая из своих скудных средств служителям, чтобы дать возможность заниматься людям, занятым в другие дни недели. Воскресенье – день труда, а не покоя: неделания, субботства он не признавал принципиально, и сам показывал пример добровольного сверхурочного труда, к которому всегда горячо звал» (Семенова С. Николай Федоров: Творчество жизни. С. 67). Он оставлял себе на сон так мало времени не столько даже потому, что «не любил природу сна», но не любил ее именно потому, что сон прерывает само подвижничество, делание, а потому скромность русского мыслителя – безусловно, положительного, а не отрицательного свойства.

Федоров – автор многих оригинальных идей и трудов, но одновременно принципиальный противник их публикаций. При жизни его статьи появлялись редко, да и то анонимно и в малоизвестных изданиях.

По достижении пенсионного возраста Н. Ф. Федоров думает целиком посвятить себя разработке проекта «общего дела», но пенсия оказалась столь мизерна (17 руб. 51 коп.), что при всем аскетизме его образа жизни ее было явно недостаточно для проживания, поэтому он вынужден был пойти работать в архив министерства иностранных дел. Одновременно Федоров начинает готовить свои рукописи к изданию. Правда, часть рукописей за год до смерти он сжигает, а оставшиеся за несколько часов до смерти передает своему ученику – философу В. А. Кожевникову.

На 1899–1900 гг. приходится его поездка в Ашхабад к своему другу и последователю Николаю Петровичу Петерсону. Н. Ф. Федоров собирался оттуда двинуться с ним ближе к Памиру, прародине человечества, но это намерение не осуществилось.

Мыслитель скончался 15 декабря 1903 г. в Москве, в Мариинской больнице для бедных, и был похоронен на кладбище Скорбященского монастыря, уничтоженного в 1929 г.

Совместно с Н. П. Петерсоном В. А. Кожевников после смерти Н. Ф. Федорова разобрал его рукописи и подготовил к изданию три тома его трудов, назвав их «Философия общего дела». Первый том вышел в 1906 г. в г. Верном (Алма-Ата) тиражом 480 экземпляров, по завещанию философа он был предназначен не для продажи. Второй том увидел свет в 1913 г. в Москве. Третий том не был напечатан, его материалы считались утерянными, но часть из них была недавно обнаружена в архиве.

В основу философии Федорова легла идея «проекта». Он различает в реальности три временных плана.

1. *Мир, как он есть.* Это злой, враждебный человеку и Богу мир, в котором властвуют слепые, стихийные силы природы, несущие голод, болезни и смерть. В этом отношении мир бессмысленен и должен быть отринут. Однако голое отрицание мира, во зле лежащего, не может привести само по себе ни к чему положительному, и смерть зла не есть еще добро, но опять-таки – смерть и разрушение. Мир, лежащий во зле, должен быть не уничтожен, но перестроен, реформирован, а для этого необходимо найти что-то такое в самой реальности, что явилось бы зерном нового мира, бессмертного и счастливого.

2. *Мир как проект.* Человечество, найдя в окружающей действительности эти самые ростки бессмертия, начнет создавать свою собственную историю, которая будет уже не историей разрушения, войн и смерти. Но историей вступления человечества в вечность, обретения им бессмертия. Мир, как он есть, понимается здесь уже как материал будущего строительства и как схема этой реформы, ее замысел, план.

3. *Мир, каким он должен быть.* Это бессмертный, прекрасный Космос, в котором все едино – человечество, природа и Бог; человечество становится орудием Бога, средством воплощения его воли, а природа – орудием и материалом действий человека; в мире, наконец, восстанавливается должная иерархия, надлежащий порядок, в котором царствует разум и нет места стихии и смерти. Этот мир таков, каким он представляется в проекте, т. е. это мир-в-проекте.

Таким образом, в проективном сознании мир, как он есть, и мир, как он должен быть, разрываются во временном плане – первый всецело принадлежит прошлому и настоящему, второй – будущему.

Таково внешнее содержание представлений Н. Федорова о мире. Более тщательное изучение сущности Федоровской мысли обнаруживает немало особенностей, отличающих ее от философских построений других русских философов.

Философия Федорова – и это первая ее особенность – *философия действия*. Он противник всякого созерцания, пассивного, оторванного от жизни философствования. Философ пишет: «Мир дан не на погляденье, не мирозозерцание – цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный. 1906. С. 355). Философия, таким образом, должна быть активно действующей. «Философия – как мысль без дела – есть абсурд, порок», – утверждает Н. Федоров. Здесь он поразительно сближается с Марксом, с его знаменитыми «Тезисами о Фейербахе».

Вопрос об отношении бытия и мышления русский философ решает прагматически, утверждая, что они будут тождественны, когда мысль будет осуществлена. «Между Мыслимым [только] и [уже] Сущим, – пишет Н. Федоров, – как между Субъективным и Объективным [отныне] должно быть помещено Проективное» (Там же. Т. 2. М., 1913. С. 88), т. е. философия должна быть своеобразным проектом, объединяющим субъективную устремленность философа и объективные условия осуществления его идей.

Особенностью гносеологии Н. Ф. Федорова является ее коллективистский, соборный характер. Русский философ был противником античного индивидуалистического тезиса «Познай самого себя», утверждая, что «люди в отдельности не могут быть мудрецами». Поскольку пафос теоретической, познавательной научной деятельности человека, по его мнению, заключается в борьбе со смертью и утверждении земного братства людей, он – сторонник соборного познания, принявшего заветы и знания предков. Знание, считает философ, должно быть позитивным, научным, материалистическим и, наконец, демократическим.

Активизм, характерный для гносеологии Н. Федорова, распространяется им, прежде всего, на учение о человеке. По мнению русского философа, человек является активным элементом природы. Таковым он стал с того момента, когда принял вертикальное положение и бросил вызов косной природе. Природа стихийна,

нецелесообразна, и только человек в состоянии осуществить регуляцию природы и, следовательно, преобразование мира. «Существенное свойство человека, – пишет Федоров, – которое отличает его от животных, состоит в обращении всего (а не лишь кое-чего) дарового в трудовое, эволюции в действие сознательное, слепо происходящего в разумно творимое, рождаемого в воссоздаваемое, в чем и заключается дело» (Там же. С. 396). В этом – великое предназначение человека, высшая целесообразность Бога, который через него «воссоздает мир, воскрешает все погибшее». Человек как бы продолжает творение мира. Бог в этом случае понимается философом как мирообъединяющая любовь и разум, а боговоплощение – как внесение в природу человеческих начал. Активную позицию человека-творца Н. Федоров утверждает жизнью Христа, который был не только Бог, но и человек, давший людям пример как нравственного, так и деятельного отношения к миру. Поэтому русский философ, являясь сторонником трудового отношения к миру, к природе, предупреждал, что «надежда во всем на Бога, на божеское предвидение может привести к собственному небрежению, к отказу от труда, от деятельности» (Цит. по: Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела». Верный, 1912. С. 4). Одним словом, как в русской пословице: «На бога надейся, а сам не плошай».

Еще одна значительная особенность философии Н. Федорова заключается в попытке соединения антропологизма и космизма. Человек в философии общего дела ориентирован космически, он выступает гарантом сохранения жизни не только на Земле, но и во Вселенной. «Человеческая деятельность, – считает философ, – не должна ограничиваться пределами земной планеты» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. С. 283–284). Земля ограничена в своих ресурсах, и поэтому человек должен во имя сохранения жизни и преодоления смерти выйти в космос. «Прочное существование невозможно, – пишет Н. Федоров, – пока Земля останется изолированной от других миров. Каждый обособленный мир, по своей ограниченности, не может иметь бессмертных существ. На каждой планете средства к жизни ограничены, небесконечны, хотя и могут быть велики, а смерть должна в конце концов явиться уже по недостатку средств существования, если бы не успела явиться также

по причинам случайным» (Там же. Т. 2. С. 276). Для русского философа «Земля – не граница», а исходный пункт жизнедеятельности человека, поле деятельности которого – «целое мироздание». Человек в «проекте» Н. Федорова вначале становится командиром Земли как космического корабля, а затем, выведя Землю в космос, учится управлять планетами, распространяя на них всеобщее воскрешение. «Ни в чем так не выражается глубина и богатство премудрости, как в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как Земля... Между множеством умерших поколений и множественностью миров дано возможное целесообразное отношение, дабы от одного праха земного, от единой крови произвести всех обитателей всех миров» (Там же. С. 243).

Философия общего дела как учение об активном отношении к природе имеет своей целью «п р о е к т» в о с к р е ш е н и я п р е д к о в. Регуляция у Федорова нередко представляется собственно воскрешением, хотя в действительности это понятие более широкое, имеющее внешний и внутренний аспекты. К внешней регуляции природы относятся: 1) метеорологическая регуляция Земли (управление атмосферными и сейсмическими процессами, рациональное использование сырьевой базы и солнечной энергии); 2) планетная астрорегуляция в пределах Солнечной системы; 3) космическая регуляция всей Вселенной. К внутренней регуляции относится психофизическая саморегуляция человека. Главная сверхзадача человека – преодолеть смерть и освоить живневос-создание, воскрешение умерших. Здесь Федоров вступает в круг фантастических проектов и решений. Так, общечеловеческая задача воскрешения понимается им как самовосстановление природы и «оживление» живых, т. е. как комплекс мер для сохранения жизни живых. Это предполагает преодоление болезней, замену органов, борьбу со старостью, освобождение от голода и т. п.

Воскрешение в узком смысле – это «патрофикация», т. е. от-цетворение, оживление умерших предков. По мысли Федорова, необходимо выявить и собрать все рассеянные во Вселенной атомы и молекулы, которые когда-то принадлежали живым предкам. При помощи «химических лучей» в специальных научных центрах будет осуществляться селекция этих частиц и образование «новых», живших когда-то, организмов. Фантастичность и механистичность

подобного «проекта» несомненны, как несомненен, впрочем, его демократический (воскрешению подлежат все без исключения!) и антимистический (воскрешение опирается на достижения науки и противостоит воскресению как чудесному сверхъестественному перевоплощению) характер.

Итак, проект мира, каким он *должен быть*, созданный гением Н. Федорова, содержит впечатляющую картину должного состояния человеческого бытия, новых отношений человека к природе, обществу и Богу. Приведем основные характеристики этого проекта.

Природа, несущая жизнь, прежде всего, не есть нечто самостоятельное; будучи предоставлена самой себе, она способна производить лишь разрушение и смерть. Для русского мыслителя природа есть лишь пассивная женственная стихия, которая должна быть подчинена активному мужскому началу – разуму. Поэтому, по Федорову, как комментирует Н. Петерсон, оказывается, что «мир – материал для осуществления проекта, а род человеческий – это душа мира, которая и должна осуществить проект. Мир – пассивное, род человеческий – активное; мир – объект, род человеческий – субъект; и требуется не объединение только субъекта, но и преобразование их по образу Пресвятой Троицы...» (Петерсон Н. П. О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова. М., 1915. С. 18). Природа, объединенная с человеческим родом, осмысленная и одухотворенная им, будет органом объединенного человечества. Не будет природы вообще в ее противоположности человечеству, все станет одним человечеством, снимется субъект-объектное противостояние, и произойдет объединение всего Космоса.

Будет осуществляться сознательное управление движением планет и систем планет. Возникнет мирный мир, Космос станет величайшим произведением искусства, «коперникианским» храмом Вселенной, храмом действительного неба и земли, богослужение в котором совершают все объединенные воскрешенные поколения. И здесь описания Федорова обнаруживают самую дерзновенную фантастику: «Коперникианское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры – хороводом, как мнимым солнцеводом: оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы действительный землевод, а все другие – планетоводы, также действитель-

ные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфиризоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но, не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры Вселенной, флота миров-звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа – предшественники Коперника в древнем мире» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. С. 526). «Научно» же это означает, что «земля, а затем и другие планеты, созидааясь из космической пыли, под управлением разумных существ создадут из той же космической пыли и метеоритов проводники силы к Солнцу и от него получают силу свободного полета, т. е. электромагнитным бурям, возбуждаемым Солнцем на Земле, будет дано правильное движение, должный ход. Через эти же проводники, как было сказано, Земля и другие регулируемые планеты, влияя на центр, будут ускорять или замедлять движение всей системы. Совокупность одухотворенных воскрешенными поколениями миров в теснейшем братском соединении делается сама орудием своих предшественников – отцов» (Там же. С. 27).

Поскольку будут воскрешены все поколения, снимутся и вопросы о гниении и об обеспечении продовольствием – санитарный и продовольственный вопросы, – ведь творящему жизнь из праха не страшен голод, а при отсутствии гниющих остатков исчезнет и гниение, и эпидемии, с ним связанные. Природа наконец-то из «временного врага» превратится в «друга вечного», правда, эта дружба будет тираническим покорением ее. Победа над смертью принесет человеку и победу над временем (он станет вечным, а потому вневременным существом), и победу над пространством (отсутствие времени для человека будет означать и его неограниченность пространством; род человеческий станет вездесущим).

Кроме того, человек, воссоздав из праха своих предков, станет существом, создавшим самого себя через своих отцов, т. е. некоторым образом нерожденным, неполowym существом. В победе над слепой силою рождения – также торжество человеческого рода над слепыми силами природы. Как философ-космист Н. Ф. Федоров первым в России выдвинул идею космической ре-

гуляции природы, соединив ее с экологическими потребностями человечества, его геокосмическим состоянием и нравственным диалогом с умершими, утвердив эту идею на вере в безграничную мощь человеческого разума и наук.

Состояние нерожденности для Федорова означает истинное исполнение заповеди Христа об обращении в детей. Для русского мыслителя «вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать. Ребенок, свободный от борьбы за существование, не вынуждаемый еще употреблять свои силы на приобретение средств жизни, может бескорыстно расходовать их на услуги всем, не признавая в этих услугах рабства или чего-нибудь унижительного, как не видел унижения и сам Христос, омывая ноги ученикам, спорившим о первенстве... Таким образом, дитя как критерий есть отрицание неродственности, рангов, чинов, всего юридического и экономического и утверждение всеобщей родственности, и притом не на словах, не в мысли только, а на деле (бескорыстная услужливость). Родственность есть и пробный камень, и компас в общем деле, в общем ходе... В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков...» (Там же. С. 117–118). Таким образом, детскость означает для Федорова братство, сыновство и отечество, т. е. истинный человеческий род, истинную семью. Все человеческое общество и станет такой семьей, каждый в которой будет сыном всех отцов и братом всех братьев. Это истинное родство не допускает ни эгоизма (жизни для себя), ни альтруизма (жизни для других), но будет жизнью со всеми и для всех. Многоединство (единство без слияния, различие без розни) как жизнь со всеми и для всех есть одинаково отрицание как розни небратского общества, так и редуцирования личности абстрактным, безличным «мы» коллектива.

Такое объединенное человечество и будет субъектом истинного богослужения в едином Храме всего Космоса.

Религия становится у Федорова всеобщей внехрамовой литургией, регуляцией. Литургия храмовая – это литургия оглашенных

(профанов), литургия внехрамовая есть литургия верных, престолом которой является вся земля, а храмом – Космос. В результате этой литургии мертвые встают из могил, и объединенный человеческий род достигает Единосушия с Богом – Творцом Вселенной. Культ втягивает в себя весь мир, вернее, весь мир становится культом, общением человека с Богом. Род человеческий выполняет непосредственно Божию волю, сознательно стремясь к общению с Ним. Бог и мир объединяются, и центральным звеном этого единства оказывается человек.

Философия общего дела понимается Федоровым как высшая нравственность или *супранатурализм*, заключающийся в нравственном отношении не только к живым, но и к умершим отцам. В его определении «супраморализм – это долг к отцам – предкам, воскрешение, – как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность истинная для разумных и чувственных существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода» (Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 473). Требования нравственности в философии общего дела просты: а) не надо быть эгоистом, т. е. жить для себя, для своей карьеры и своих наслаждений; б) не надо быть и альтруистом, т. е. жить исключительно для других; в) наоборот, надо жить в единстве со всеми и со всеми же действовать, осуществлять общее дело. Федоров особо подчеркивает, что супраморализм по основным признакам совпадает с христианством: «Супраморализм – это не высшая, только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, не отделимой от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения» (Там же. С. 473–474). Процесс богослужения должен стать действием, делом, суть которого – возвращение долга в виде новой, совершенной и преображенной жизни всем ушедшим поколениям, «отцам», что и означает действительное искупление, выраженное в деле воскрешения. В концептуальной структуре своего супраморализма Федоров высоко оценивает заповедь совершенства: «Будьте совершенны, как совершенны Отец Наш Небесный», считает ее наиважнейшей и понимает ее деятельно-нравственно.

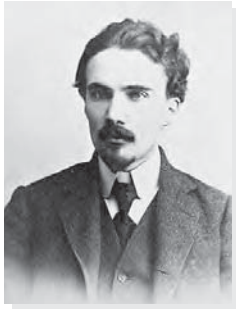
Идея совершенствования в западной и отечественной философии чаще всего имеет только один вектор – личностный, т. е. понимается как самосовершенствование. Федоров придерживается иной, инперсоналистской точки зрения. Для него «братское» единство людей важнее «небратского» индивидуализма. Каждый, считал он, должен осознавать себя «потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства» (Там же. С. 173). Русскому философу удалась попытка выйти вместе с личным самосовершенствованием на уровень других людей как равноценных личностей, родственных по-своему человечеству. Вторая заповедь, как завершительная: «... шедше, научите все языки», не теряя личности, объединяет человека с человечеством. Словом, совершенное богоподобие, богоподобное совершенство необходимо не само по себе, как самодавление самодостаточности, но как основа действия по сути сверхчеловеческого (особенно в сравнении с «детским», т. е. супрамалистически не развернувшим силы человечеством), которому, оказывается, по плечу такая невероятная задача, прерогатива высшей силы – воскрешение мертвых. В творчестве – воссоздании, воскрешении – люди подобны самому Творцу, это совершенство, нравственное и деятельное.

Еще до П. А. Флоренского философ выдвинул идею «синтеза искусств», писал о видах искусства и их связи с религией. Ему принадлежит несколько небольших статей об искусстве, собранных во втором томе «Философии общего дела». В них он, в частности, утверждает, что искусство началось восстанием и обращением к небу живущего, понесшего утрату, и восстановлением памятника умершему. «Молитва – вот начала искусства. Молитва и молитвенное (вертикальное) положение были первым актом искусства; это *теоантропоургическое* искусство, которое состоит в создании Богом человека через самого человека. Человек – не произведение только природы, но и дело или создание искусства» (Там же. С. 561). И далее: «Когда же вертикальное положение превратилось в сторожевое, тогда родилось искусство *антропоургическое*, т. е. уже светское, военное, которое, делая человека, с одной стороны, устрашающим, а с другой – чувственно-привлекающим, старалось, однако, придать себе священное значение» (Там же. С. 562).

В своем развитии, считал Федоров, искусство прошло две стадии: 1. *Птолемеевскую*, когда своеобразной моделью геоцентрического космоса является христианский храм, а богослужение, совершаемое в нем, носит проективно-символический характер. 2. *Коперниканскую*, имеющую в основе гелиоцентрическую модель, создающую синтетическое искусство будущего, которое в союзе с наукой и Церковью призвано разрешить противоречия между знанием и верой, исполняя божью волю, воскресить умерших отцов и вывести человечество в космос.

СОЧ.: Сочинения. М., 194; Собрание сочинений: В 4 т. М., 1995–1999.

ЛИТ.: Семенова С. Г. Философ будущего века Николай Федоров. М., 2004; На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004; Н. Ф. Федоров: pro et contra. Антология. Кн. 1–2. М., 2004–2008.



ФЕДOTOV Георгий Петрович

Георгий Петрович Федотов родился 1 октября 1886 г. в Саратове в семье управляющего канцелярией саратовского губернатора. После переезда в Воронеж его отец скончался, и семья осталась без средств к существованию. Георгий поступает в Воронежскую Николаевскую гимназию, где учится на казенный счет, живет в интернате. Чтение произведений Белинского, Писарева, марксистской литературы привело его в социал-демократическое движение.

Окончив в 1904 г. с золотой медалью гимназию, Федотов поступает в «наиболее демократический» по его мнению Петербургский Технологический институт. Однако революция 1905 г.,

прекращение занятий вынудили его вернуться в Саратов, где он, как член РСДРП, занялся революционной пропагандой. На одном из собраний рабочих Г. П. Федотов был арестован и посажен в тюрьму. Ему грозила ссылка в Астраханскую губернию, которая, однако, была заменена высылкой на два года за границу.

В 1906–1908 гг. он изучает историю в Берлинском и Йенском университетах, постепенно освобождаясь от влияния марксистских идей, но при этом не разрывая своей связи с РСДРП. С осени 1908 г. он учится на историко-филологическом факультете Петербургского университета, специализируясь у известного медиевиста И. М. Гревса. В это же время Федотов увлекается поэзией. Сильное влияние на него оказало творчество Вяч. Иванова и А. Блока.

Выпускное сочинение Федотова, написанное в 1910 г. – «“Исповедь” св. Августина как исторический источник» было удостоено золотой медали и вызвало одобрение Гревса. Ему оставалось сдать выпускные экзамены, однако на летних каникулах в Саратове в том же 1910 г. он вновь попал под надзор полиции и ему грозил арест за распространение прокламаций. Воспользовавшись поддельным паспортом, Федотов уезжает в Италию, где он провел год, перебиваясь случайными заработками.

В 1911 г. он вернулся в Петербург и сдался полиции. Его выслали из столицы с правом выбирать город для поселения. Федотов выбрал Ригу, где подготовился к экзаменам, которые в следующем 1912 г. успешно сдал. Его оставляют на кафедре всеобщей истории для приготовления к профессорскому званию. После сдачи магистерских экзаменов Г. П. Федотов получает приват-доцентуру на кафедре средневековой истории. Но лекционный курс 1917 г. не состоялся, поскольку не набралось необходимого числа студентов. Одновременно Федотов преподает в коммерческом училище М. Щидловской (1914–1916) и работает в отделе искусств Публичной библиотеки (1917–1919), где знакомится с А. Мейером и религиозным деятелем А. Карташевым. Одновременно он готовит свою так и не состоявшуюся магистерскую диссертацию «Святые епископы меровингской эпохи».

В религиозно-философском кружке Мейера «Воскресенье» Г. П. Федотов занимает одно из ведущих мест, являясь редактором издававшегося кружком журнала «Свободные голоса»,

где в первом номере публикует статью «Лицо России», которая в концентрированном виде содержала набор идей, определивших проблематику его творчества на последующие годы: это переосмысление исторического опыта и перспектив России, ее культурного и религиозного наследия в свете свершившихся революционных событий.

После перенесенного сыпного тифа Федотов в 1920 г. уезжает в родной Саратов, где ему предложили занять кафедру истории средних веков. Там же он знакомится с философами С. Франком и В. Сеземаном. Не желая обострять отношения с университетским начальством, политизирующим процесс преподавания, Федотов оставляет в 1922 г. университет и возвращается в Петроград, где начинает заниматься переводами художественной литературы с французского и немецкого языков, пишет и публикует несколько статей по истории средневековой культуры и единственную, изданную на родине, книгу «Абеляр» (1924). Статья «Утопия Данте» не была пропущена цензурой и осталась не напечатанной.

В сентябре 1925 г. под предлогом работы в европейских библиотеках Г. П. Федотов навсегда покидает родину. Вначале он работает в библиотеках Берлина, а затем поселяется в Париже, где разворачивает интенсивную публицистическую деятельность, публикуя в известных эмигрантских периодических изданиях «Путь», «Современные записки», «Вестник РСХД», «Числа» и других, а с 1928 г. в английских, французских и немецких журналах большое количество статей по истории, культуре, литературоведению. Уже первые эмигрантские публикации Федотова под псевдонимом Е. Богданов – «Три столицы» и «Трагедия интеллигенции» в евразийских «Верстах» определили научные и нравственные позиции философа. В них он доказывал, что русская история и культура имеют истоком византийское христианство, которое является связующей нитью с античным миром, а через него и с европейской культурой.

Много сил Федотов отдает экуменическому движению, сближению православной и англиканской церковей. Почти ежегодно он посещает Англию, публикует подробные обзоры экуменических съездов, в которых принимает участие с 1935 г.

С 1926 г. Федотов, приняв предложение митрополита Евлогия, преподает в Православном богословском институте историю западной церкви, латинский язык и агиографию (жития святых). Изучение и преподавание русской святости дали свой результат: он одну за другой публикует книги «Святой Филипп, митрополит Московский» (1928), «Святые Древней Руси: X – XVII ст.» (1931), «Стихи духовные: Русская духовная вера по духовным стихам» (1935). В это же время он собирал материал для главной своей книги «The Russian Religions Mind» (1946), второй том которой вышел в 1966 г., уже после его смерти. В эти годы он тесно сотрудничает с работающими в богословском институте С. Булгаковым, Г. Флоровским, В. Зеньковским, Б. Вышеславцевым и другими.

Следующим этапом эмигрантской жизни Г. Федотова было знакомство и дружба с Е. Ю. Скобцовой (матерью Марией) и И. И. Фондаминским, которая продолжалась до их смерти в гитлеровских концлагерях. В 1931–1939 гг. он вместе с Фондаминским и Степуном издает основанный ими журнал «Новый Град. Философский, религиозный и культурный обзор», пропагандировавший идеи социального переустройства в духе христианства. Эти же идеи Федотов изложил в двух своих книгах «И есть, и будет: Размышления о России и революции» (1932) и «Социальное значение христианства» (1933).

В «Новом Граде» и других эмигрантских и иностранных журналах Федотов одну за другой публикует яркие публицистические работы «Esse Homo» (1937), «Эсхатология и культура» (1938), «Русский человек» (1938), «Создание элиты» (1939) и другие. Резко полемический характер этих статей, яркий публицистический талант Федотова, давший ему славу «нового Герцена», «первого публициста в эмиграции», публикация своих материалов в двухнедельнике А. Керенского «Новая Россия» и особенно опубликованная в ней статья «Passionaria», в которой Федотов выступил в защиту испанской демократии, вызвали возмущение и критику со стороны профессоров богословского института и самого митрополита Евлогия. Конфликт обострился после статьи Н. Бердяева «Есть ли свобода в православной церкви?», выступившего в защиту Г. Федотова.

После начала Второй мировой войны и оккупации Парижа Федотов перебирается в Марсель. При помощи Американского еврейского рабочего комитета осенью 1941 г. он переезжает в США, в Нью-Хавен, где преподает в школе при Йельском университете, пользуясь стипендией Бахметьевского фонда. В 1943 г., приняв предложение русской Свято-Владимирской семинарии, начинает читать лекции по истории. Одновременно он продолжает публикацию своих книг на английском языке и статей в эмигрантском «Новом журнале» и эссеровском «За свободу». В США им было опубликовано несколько значительных статей: «Загадки России» (1943), «Рождение свободы», (1944), «Судьба империи» (1947), «Народ и власть» (1949) и других. Много внимания Г. Федотов уделяет публичным лекциям в «Обществе друзей Богословского института в Париже».

1 сентября 1951 г. в госпитале города Бэкон штата Нью-Джерси Г. П. Федотов скончался от сердечной недостаточности.

Федотов – в полном смысле философ русской эмиграции, оразивший в своих трудах большую часть ее волновавших проблем. И в первую очередь старую проблему «Россия и Запад». Большинство статей его философской публицистики в той или иной мере затрагивают эту проблему, являются поисками ответа на вопрос: что такое Россия? «Если не Запад, – то значит Восток? Или нечто совсем особое, отличное от Запада и Востока? Если же Восток, то в каком смысле Восток?» (Федотов Г. П. Россия и свобода. Нью-Йорк, 1981. С. 175).

Эту проблему философ решает своеобразно, через призму абсолютности и универсальности христианских истин и их конкретных проявлений в жизни каждой исторической эпохи, обусловленных деятельностью церкви. По его мнению, все завоевания европейской цивилизации, а именно – демократия, либерализм, социализм своим происхождением обязаны христианству. Русская история, государственность и культура также связаны с христианством, своеобразно утвердившимся на Руси. Составляющими русского православного христианства являются православно-византийские, славяно-библейские и славяно-языческие начала. Это изначальное его своеобразие не помешало войти Руси в единый христианский мир. Правда, высоко оценивая заслугу Кирилла и Мефодия в деле

создания единой, цельной, органическо-национальной христианской жизни на Руси, Г. П. Федотов отмечает, что при этом античное латинское наследие осталось русской духовной жизнью и культурой невостребованным и в определенном смысле обусловило ее отставание от Запада и невыполнение Русью своего религиозного призвания одухотворить христианской верой античную религию.

Развитие русской истории, по мнению философа, проходило в четыре этапа: киевский, московский, имперский и советский, каждый из которых отличается спецификой своего духовного и социокультурного развития и своеобразным отношением с христианским западным миром.

Первый, *киевский* этап имел огромное значение для всей последующей национальной жизни Руси, поскольку в нем вырабатывались основы национального религиозного сознания, включающего религиозную концепцию нации, новую по сравнению с язычеством систему ценностей, различные типы русской святости. Характеризуя картину христианизации Руси в целом, Федотов пишет: «Новое не ложится поверхностным слоем, «культурным лоском», поверх старого быта. Оно завоевывает прежде всего сердцевину народной жизни – его веру... И вера освящает всю культуру, всю книжную мудрость, которая идет за ней» (Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 73).

Особый пиетет Федотов проявляет по отношению к русской святости. Он уверен, что «изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения. В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Верим, что каждый народ имеет свое собственное духовное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется ее религиозными гениями» (Федотов Г. П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 27). Русская святость, по его мнению, – ключ к объяснению многих явлений русской духовной жизни. К примеру, первые древнерусские святые Борис и Глеб, добровольно принявшие мученическую смерть, являют для русских образ непротивления, безвинного страдания. На примере русских святых

вырабатывались в народе такие черты его менталитета, как мученичество, долготерпение, возможность обходиться минимумом житейских благ.

После пика святости духовной жизни киевской Руси началось, по мнению Федотова, «отступление» от ее исторического призвания. Таких отступлений или «отречений» от своего идеала было три: с Филофеем, Петром и Лениным.

Специфику второго – *московского* периода философ определяет в том, что, сохраняя внутреннюю верность киево-великорусским традициям, единой системе христианских ценностей, московская духовная жизнь наполняется нехристианским содержанием, ориентализируется. В церковной жизни благодаря Иосифу Волоцкому создается некая форма «уставного благочестия», в которой преобладает консервативный характер обрядоведения, имеющего охранительные тенденции. Своеобразный урон древнерусской святости нанес старец Филофей, провозгласивший Москву «третьим Римом», в результате чего религиозное самосознание прониклось духом «национальной гордыни». А самодержавие, особенно в XVII в., в условиях расцвета Московского царства несет ответственность за усиление таких черт русского национального характера, как высокая покорность и безрелигиозное терпение. Анализ различных источников, в том числе духовных стихов, позволяет философу сделать вывод, что в московский период в противовес самодержавной власти и уставному благочестию в русском народе зародились и стали развиваться идеалы воли, искания христианских истин вне церкви, странничество, юродство.

На третьем, *имперском* этапе русской истории в начале XVIII в. произошел своеобразный «культурный взрыв», причиной которого, по мнению Федотова, явилось отступничество части русского общества во главе с Петром I от национальных религиозных традиций, ценность которых не исчезла, а переместилась на периферию общественной жизни и остались в качестве творческой основы, организующего начала русской культуры в целом.

Воздействие Запада на Россию было несомненно и важно, но не абсолютно. В социальном плане западноевропейское и русское общество отличалось в том, что в основе первого лежала классовая дифференциация, а второго – культурное различие.

Именно в этот период возникло уникальное явление – интеллигенция, взявшая на себя обязанность модернизировать Россию по европейскому образцу, сплотить нацию на основе единства представлений о смысле национального бытия. Интеллигенция – специфически русское явление; ее корни – русские, в русской духовной культуре, православии, если даже она религию отвергает. В определении Федотова русский интеллигент – «это вечный искатель, энтузиаст, отдающийся всему с жертвенным порывом, но часто меняющий своих богов и кумиров. Беззаветно преданный народу, искусству, идеям – положительно ищущий, за что бы пострадать, за что бы отдать свою жизнь. Непримирымый враг всякой неправды, всякого компромисса. Максималист в служении идее, он мало замечает землю, не связан с почвой – святой беспочвенник (как и святой бессребренник), в полном смысле слова... Всего отвратительнее для него умеренность и аккуратность, добродетель меры и рассудительности, фарисейство самодовольной культуры. Он вообще холоден к культуре как к царству законченных форм и мечтает перелить все формы в своем тигеле. Для него творчество важнее творения, искание важнее истины, героическая смерть важнее трудовой жизни» (Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 173). В другом месте философ дополняет эту характеристику интеллигенции: «привыкнув дышать разряженным воздухом идей, она с ужасом и отвращением взирала на мир действительности. Он казался ей то пошлым, то жутким; устав смеяться над ним и обличать его, она хотела разрушить его – с корнем, без пощады, с той прямолинейностью, которая почиталась долгом совести в царстве отвлеченной мысли. Отсюда пресловутый максимализм ее программ, радикализм – тактики» (Федотов Г. П. Интеллигенция // Гиренок Ф. И. Судьба русской интеллигенции (Читая Федотова). М., 1991. С. 40).

У русской интеллигенции своя история, идейная эволюция. В последней трети XIX столетия «начинается распад этого социологического типа, идущий по двум линиям: понижение идейности, возрастание почвенности» (Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1992. С. 92). Начинается четвертый, *советский* этап русской истории и культуры.

Критически проанализировав его, осмыслив изменения, произошедшие в социальной и культурной жизни страны, Г. П. Федотов в ряде статей указывает на их противоречивость: «То, что произошло в России, не представляет ничего странного и небывалого. Россия просто приблизилась по своему культурному строению к общеевропейскому типу, где народная школа и цивилизация XIX века уже привели к широкой культурной демократизации. Однако в России, в условиях небывалой революции, этот давний и неизбежный процесс демократизации культуры был не только форсирован. Благодаря сознательному и полусознательному истреблению интеллигенции и страшному понижению уровня, демократизация культуры приобретает зловещий характер. Широкой волной текущая в народ культура перестает быть культурой» (Федотов Г. П. Создание элиты // Там же. Т. 2. С. 207). Другими словами, революция осуществила переворот в национальном сознании, зачеркнув многие его животворные традиции и ценности. Философ прямо указывает на перемены, произошедшие в культурной и социальной жизни страны. Во-первых, это уничтожение старого культурного слоя, старой интеллигенции и возникновение новой интеллигенции, поднявшейся из низов общества. Во-вторых, быстрое, происходящее на глазах, приобщение масс к цивилизации, распространение грамотности, внедрение в жизнь общества техники. В результате происходит так называемая «рационализация русского сознания». В-третьих, возникновение тоталитарного государства («сталинокрапии»), которое поставило под идеологический контроль все процессы и стороны жизни, прежде всего образование и воспитание, ввело цензуру. В результате культура как таковая погибла, уступив место бездуховной цивилизации. «Культура как организующая форма сознания распадается на множество бессвязных элементов, из которых ни один сам по себе, ни сумма их не являются культурой» (Там же. С. 208).

Все это происходило в России под знаком социалистического строительства. Критикуя его негативные стороны, Федотов, однако, социализм как социальную доктрину не отрицает. Более того, он поддерживает многие его идеи, особенно в религиозном их выражении. Эту попытку Федотова объединить православие и социализм отмечали многие исследователи его творчества. «Он до конца

дones два тяжелых креста: православие и социализм... Социализм был для него одной из лучших рабочих гипотез для организации труда. А принятие православия – самое большое и положительное событие в русской истории» (Иваск Ю. Молчание (Памяти Георгия Петровича Федотова) // Наше наследие. 1989. № 4. С. 53). Правда, социализм Федотова особый, тяготеющий к христианству. Реалии социализма XIX – XX вв. иные. «В современных формах социализма, особенно коммунизма, есть действительно много несовместимого с христианством: материализм, этика классового эгоизма и ненависти, вера в могущество насилия, растворение личности в партийном и классовом коллективе. Однако, если вдуматься в самую основу социальных идей нашего времени, то без труда вскрывается их христианское происхождение. Ни в одной культуре, кроме христианской, никогда не вставал и не мог встать социальный вопрос в нашем смысле слова» (Федотов Г. П. Социальное значение христианства // Философские науки. 1991. № 3. С. 95). Федотов возлагает вину на Маркса и Ленина за то, что социализм потерял главное – «свободное общение равноправных личностей» и духовность, столь характерные для христианского идеала: «То, что сделал Маркс с социализмом, было величайшим его изувечением. В марксизме работники были отрезаны от мира не только религиозных, но и вообще высших культурных ценностей, и обречены жить в безрадостной истине голых экономических схем и интересов. Обречены отдавать свою жизнь за идеал буржуазного комфорта. В ленинизме коммунизм обернулся уже бесчеловечной силой, которая, будучи неспособна осуществить даже мещанский комфорт, реально осуществляет самое полное и беспощадное закрепощение трудящихся государством» (Там же. С. 95–96). Как считает Федотов, социализм в теперешнем его виде обречен. Его реабилитацию он видит в его соединении с христианским идеалом. Такой христианский социализм, по его мнению, может стать основой «русского национального возрождения».

Еще в 30-е гг. русский философ-эмигрант прозорливо усмотрел главные черты и трудности будущей «перестройки» русского постсоциалистического общества. В книге «И есть, и будет» он писал: «Перед всякой русской властью во всей остроте встанут две проблемы: хозяйственная и национальная. Под знаком их Россия будет

жить десятилетия. И если вторая, несомненно, сразу же приобретает грозный характер, логически первая ей предшествует» (Федотов Г. П. И есть, и будет. Париж, 1932. С. 150). Собственно, так и произошло. После распада СССР национализм стал актуальной проблемой. Произошло так, как предвидел Федотов: «Ряд народностей потребует отделения от России, и свой счет коммунистам превратят в счет русскому народу» (Там же. С. 161).

Что же касается экономических сторон будущей перестройки, то, по мнению русского философа, они должны включать в обязательном порядке закрепление земли за крестьянами и приватизацию («частичную денационализацию») промышленности, но при этом обязательное государственное регулирование экономики должно сохраниться. Г. П. Федотов был уверен, – «Россия не умрет, пока жив русский народ, пока он живет на своей земле, говорит своим языком. Великороссия, да еще с придачей Белоруссии (вероятно) и Сибири (еще надолго) все еще представляет огромное тело, с огромным населением, все еще самый крупный из европейских народов. Россия потеряет донецкий уголь, бакинскую нефть – но Франция, Германия и столько народов никогда нефти не имели. Она обеднеет, но только потенциально, потому что та нищета, в которой она живет при коммунистической системе, уйдет в прошлое. Ее военный потенциал сократится, но он потеряет свой смысл при общем разоружении. Если же разоружения не произойдет, то погибнет не одна Россия, а все культурное человечество. Даже чувство сожаления от утраты могущества будет смягчено тем, что никто из былых соперников в старой Европе не займет ее места. Все старые империи исчезнут» (Федотов Г. П. Судьба империи // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб. 1992. С. 327).

СОЧ.: Полное собрание сочинений: В 12 т. М., 1996; Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии истории и культуры: В 2 т. М., 1991–1992; Святые Древней Руси: X – XVII столетия. М., 1990.

ЛИТ.: Рыбачук Б. Б. Философия культуры Г. П. Федотова. Тверь, 1991; *Исупов К. Г.* Георгий Федотов: философия исторической свободы // Философские науки. 1991. № 3; *Гиренок Ф.* Роковая тема Георгия Федотова (Трагедия о России) // Социум. М., 1993. № 26/27.



ФЕОФАН Прокопович

Беспорным идеологом «ученой дружины» Петра I был Феофан Прокопович. В его интеллектуальной биографии немало белых пятен. Родился он в Киеве 17 апреля 1677 г. (или 9 июня 1681) в семье небогатого купца. Его первоначальное имя Елисей (или Елеазар). После смерти родителей его опекуном стал дядя по матери ректор Киево-Могилянской коллегии Феофан Прокопович, который отдал мальчика в начальную трехгодичную школу при Киево-Братском монастыре, а в 1687 г. в Киево-Могилянскую коллегию. Не прослушав курса теологии, после смерти опекуна Елисей (Елеазар) между 1694 и 1698 гг. отправился в Польшу, где преподавал в одной из униатских коллегий. Чтобы получить рекомендацию для одного из европейских университетов, он во Владимире-Волынском поменял православную веру на униатскую, получив имя Самуил Церейский.

В 1698 г. он становится студентом иезуитской греческой коллегии св. Афанасия в Риме, где после трех лет обучения, не прослушав и здесь курс теологии, покидает Рим и в течение нескольких лет слушает лекции в Лейпциге, Галле, Йене. В 1792 г. будущий мыслитель возвращается на Украину, принимает православие, постригается в монахи под именем Самуила и с 1705 г. начинает преподавать в Киевской духовной академии курсы этики, риторики, философии и теологии. С этого времени он носит имя и фамилию своего опекуна – Феофана Прокоповича.

«Уже в первых произведениях, написанных в Киеве, Прокопович выступает в защиту ненавистного церкви “мнения”, против авторитаризма и догматизма, на которых держалось средневековое

теологическое мировоззрение. Он взывает к рассудку, доказательности не только в физике, математике, философии, но и при изучении библейских текстов и этим ставит под сомнение авторитет церкви и соборов. С позиций гуманизма Прокопович развенчивает аскетические идеалы, показывает лицемерие проповедующих их попов и монахов, которых называет не иначе как тунеядцами, высмеивает их обжорство, пьянство, разврат, жадность, невежество» (Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977. С. 14). Тогда же он пишет трагикомедию «Владимир», в которой в политическом и философском аспектах предлагает свое представление о соотношении религии и науки, церкви и государства. Уже первые работы Прокоповича вызвали критику известных теологов Стефана Яворского и Феофилакта Лопатинского, которые обвиняли его в еретизме. От серьезных последствий этих обвинений его спасло покровительство Петра I и князя А. Д. Меншикова. Когда 5 июля 1706 г. Петр I посетил Киев, Прокопович произнес «Слово приветственное», в котором, высоко оценивая преобразовательную деятельность Петра I и его военные победы, назвал его продолжателем древних киевских князей. По заданию Петра I Прокопович перевел с латинского языка «Изображение христиано-политического властелина, символами объясненное» Ф. Д. де Сааведры, в предисловии к которому выступил против теократизма, высказал идеи политического и государственного управления.

В 1711 г. Прокопович в качестве проповедника сопровождает Петра I в Прутском походе, после окончания которого его назначают игуменом Киево-Братского монастыря, ректором академии и профессором богословия. В 1711–1716 гг. он читает курсы лекций по богословию и философии. В октябре 1716 г. Прокопович приезжает в Петербург, преподносит Петру I свой труд «Родословие великих князей и царей российских». Несмотря на протесты Стефана Яворского 2 июня 1718 г. Прокоповича назначают епископом Псковским и Нарвским. С этого момента он становится ближайшим помощником царя в делах церкви. Вместе с ним он создает «Духовный регламент» (1721), в котором юридически обосновано ликвидируется патриаршество, а церковь подчиняется государству. Во вновь учрежденном Синоде Прокопович получает должность вице-президента, является

фактическим его руководителем. В 1725 г. он становится архиепископом Новгородским.

В это время Прокопович пишет политико-юридический трактат «Правда воли монаршей» (1722), в котором утверждает необходимость абсолютной монархии как «всенародной пользы». Написанный им букварь «Первое учение отрока» (1720) издавался в России 12 раз, его неоднократно печатали в славянских странах, перевели на английский и немецкий язык.

После смерти Петра I Прокопович помогает взойти на престол Екатерине I, но попадает под резкую критику Г. Дашкова, Ф. Лопатинского. В Тайной канцелярии дважды слушается дело о его еретичестве. Обширные знания, в том числе в богословии, поддержка новой императрице Анны Иоанновны в борьбе с «верховниками» помогли Прокоповичу уйти от наказания.

Скончался Прокопович в Петербурге 8 сентября 1736 г., похоронен в Новгородском Софийском соборе. После него осталась большая библиотека, в которой насчитывалось более трех тысяч книг, в том числе 365 по философии.

Ф. Прокопович был одним из образованнейших людей эпохи петровских преобразований. Датский путешественник Фон-Гавен во время посещения России встречался с Прокоповичем и позже написал о нем: «По знаниям у него мало или почти нет никого равных, особенно между русскими духовными. Кроме истории, богословия и философии, у него глубокие сведения в математике и неописанная охота к этой науке» (Цит. по: Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1888. С. 627). В философии его лекции в Киево-Могилянской академии и труды, написанные на их основе «О риторическом искусстве», «Логика», «Натурфилософия, или Физика», «Этика, или Наука об обычаях» оказали влияние на становление отечественной философии как учебной и научной дисциплины. В них он разрабатывает основные проблемы философского знания и главные из них – само понимание философии, понятие Бога, материи и ее атрибутов.

Философию Ф. Прокопович рассматривал как науку, имеющую практическое значение, связанную с различными сторонами человеческой деятельности, особенно с поэзией: «Великий светоч ума человеческого – философия – либо рождена, либо вскормлена поэзией».

Являясь философом-идеалистом, Ф. Прокопович признавал первичность Бога, который как «всесовершеннейший разум» существовал до того, как «во времени из ничего единого стало произведение всех вещей... оные все твари в его уме, яко в архетипе, т. е. в первообразном, непрестанно обретались» (Цит по: Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977. С. 21). Вместе с тем ему были присущи деистические и частично пантеистические взгляды. Он считал Бога «неведомой всемогущей силой», первопричиной («безначальной виной») и закономерностью природы. «Под природой понимают самого Бога», – писал он в «Натурфилософии». Или в другом месте: «Полное определение совпадает с Богом относительно природных вещей, в которых он с необходимостью существует и которые он движет. Поэтому это определение не только природы... а согласуется оно, очевидно, с материей и формой» (Прокопович Ф. Філософські твори. Київ, 1980. Т. 2. С. 149).

Важнейшим метафизическим понятием «Натурфилософии» является природное тело как субстанция, состоящая из материи и формы. В этом понятии материя – это общий и единый субстрат природных тел, источник их количественной определенности, а форма – это основание их качественного разнообразия. «Первая материя, сотворенная Богом в начале мира, не может никогда ни родиться, ни уничтожаться, ни увеличиваться, ни уменьшаться, но сколько ее создано, столько остается и до сих пор и будет оставаться всегда» (Там же. С. 128).

Движение, согласно деистической традиции, происходит от божественного первотолчка, но далее, считает философ, оно связано с природой: «Природа является принципом и причиной движения и покоя, то есть, когда вещи движутся, их движение обуславливает природа. Когда вещи пребывают в состоянии покоя, то их покой также обуславливает не что иное, как снова-таки природа. И поэтому, движутся тела или покоятся, их движение и покой обуславливает природа» (Там же. С. 149). Существует три вида движения: «Во-первых, движение относительно количества, которое бывает двояким – увеличением и уменьшением, во-вторых, движение относительно качества, которое называется изменением, в-третьих, движение относительно места, которое называется изменением места или перемещением»

(Ничик В. М. Указ. соч. С. 68). У Прокоповича нет понятия «развитие». Но, по его мнению, отдельные явления и вещи в природе движутся от простого к сложному, движение осуществляется поступательно. Более того, как установил Бог, явление и вещи должны бороться между собой и взаимно друг друга уничтожать, возникать и исчезать вновь. Покоя Прокопович не отрицал, но в отличие от Аристотеля не признавал его абсолютным.

С движением связано пространство и время. «Каждому физическому телу, – пишет Прокопович, – с необходимостью присуще бытие в каком-то времени и пространстве. Ибо то, что не имеет бытия никогда и нигде, не существует в природе вещей. Бытие во времени и пространстве есть их наиболее общее свойство, а потому его изучение входит в общее учение о физическом теле. При этом философы познают пространство и время не ради их самих, а для более полного понимания движения» (Там же. С. 80).

В гносеологии, как сенсуалист, Прокопович утверждает, что у истоков познания лежат ощущения и главные из них – зрительные. Важную роль имеет чувственный опыт, который необходим не только для естественных наук, но и для философии, поскольку он является «учителем философии». Высоко оценивает он и разум человека, его способность самостоятельно осмысливать действительность. Рациональное познание – это область философии, познающей неизвестное через известное, оперирующей при этом различными методами абстракции, логики, математики. Истина, в представлении Прокоповича, – соответствие идей и суждений реальным объектам. Он сторонник двойственной истины: равноправными признавались истины науки и истины религии. Но при этом он не исключает возможность введения критерия разума в дела веры, критикуя те противоречия, которые встречаются в Библии. По его мнению, более верны утверждения науки, а Библию в этом случае необходимо толковать аллегорически. С этих позиций Прокопович защищает учение Коперника и Галилея. В стихотворении «Папский приговор Галилея» Прокопович пишет: «Зачем, о нечестивый папа, мучишь ты деятельного служителя природы? О, Жестокий тиран! Зачем заслужил этот старец такое гонение? Папа, ты сумасшествуешь! Ведь он не трогает твоих миров и не вторгается с злым умыслом в твои священные пределы, где пламенный

Стикс очищает души усопших и где находятся боги и богини твоего изобретения. Его [Галилея] Земля – истинная, а твоя – ложная; его звезды создал Бог, а твои – обман. Тебе ли судить о священных помыслах Галилея? Тебе ли обвинять в преступлениях проницательность ума, зоркого, как рысь?» (Цит. по: Историко-астрономические исследования. М., 1975. Вып. 11. С. 368).

Как идеолог петровских преобразований Прокопович предложил первый в России вариант теории просвещенного абсолютизма. Он создает ее, опираясь на идеи Т. Гоббса, Г. Гроция, С. Пуффендорфа. Вместе с тем в его сочинениях «Духовный регламент», «Правда воли монаршей», «Слово о власти и чести царской», «Розыск исторический» и других даны представления о происхождении государства и права, в отдельных моментах отличные от взглядов этих европейских мыслителей. К примеру, если в догосударственном состоянии люди находились, как считает Гоббс, в состоянии войны всех против всех, а по мнению Пуффендорфа люди в это время жили мирно, то Прокопович предполагал, что, поскольку люди в догосударственном состоянии обладали свободой, ничем не ограниченной, дарованной им Богом волей, они могли жить как в состоянии мира между собой, так и в состоянии вражды. Первоначальный закон жизни «с одной стороны “велит нам естество любить себе и другому не творить, что нам не любо, а с другой стороны злоба рода растленного разорять закон сей не сумнится”. Чтобы как-то снять эти противоречия, “всегда и везде желателен был страж и защитник, и сильный поборник закона, и то есть державная власть”» (Прокопович Ф. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 81–82). Таким образом, государственная власть устанавливается для того, чтобы не нарушался естественный закон, чтобы регулировались естественные страсти людей. Но и в этом случае, по мнению Прокоповича, сохранялся божественный замысел устройства жизни людей, говорящий, что вся власть от Бога: «Ведати же подобает, что народная воля... бывает не без собственного смотрения Божия, но Божиим мановением движима действует. И того ради вся должнства как подданных к государству своему, так и государя к добру общему подданных своих не от единой воли народной, но и от воли Божией происходит» (Прокопович Ф. Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя: В 3 ч. Ч. 3. СПб., 1765. С. 22).

Государственная власть, по мнению Прокоповича, должна учитывать «общую пользу»: «Всякая власть верховная едину своею установления вину конечную имеет всенародную пользу» (Прокопович Ф. Правда воли монаршей в определении наследника державы своей. М., 1726. С. 27). В этой идее, по верному замечанию А. А. Галактионова, «с одной стороны, выражалась иллюзия передового дворянства в отсутствие собственного своекорыстия, а с другой стороны, теоретики петровских реформ посредством этого лозунга отождествляли интересы всего населения страны со своей классовой по содержанию программой. Тем не менее, принцип “общей пользы” навеян буржуазным гуманизмом, отрицающим феодальные нормы отношения к людям труда, прежде всего крестьянам. Поэтому Прокопович, хотя и призывал крестьян оставаться законопослушными и добросовестно трудиться, осуждал помещиков за чрезмерную эксплуатацию крепостных и за жестокость к ним, потому что своеволие господ причиняло материальный и моральный урон государству, противоречило “общей пользе”. Точно так же обличая роскошь, паразитизм бояр и церковнослужителей, главным образом монахов, Прокопович имел в виду их бесполезность, несовместимую с интересами государства, и в противовес им выделял из имущих слоев купцов (промышленников и торговцев), чиновников и, конечно, служилое дворянство, относя их к трудящемуся населению, умножающему “общую пользу”» (Галактионов А. А. Русская социология XI – XX веков. СПб., 2002. С. 37).

Волю народа («всенародную пользу», «народную потребность», «выгоду») выражает монарх, а она «воле Божьей непротиворечива» (Прокопович Ф. Правда воли монаршей. М., 1726. С. 26). Царь, неподвластный никому, с одной стороны, выступает против стихии народных сил «бунтующей черни» и боярской знати, а с другой – для достижения «общего блага» и «могущества России» стремится примирить интересы крестьянских масс, дворянства и «власти самодержавной».

СОЧ.: Сочинения. М.; Л., 1961.

ЛИТ.: *Петров Л. А.* Философские взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Иркутск, 1957; *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. М., 1977.



ФИЛИППОВ **Михаил Михайлович**

Русский ученый-энциклопедист и философ Михаил Михайлович Филиппов родился 30 июня 1858 г. в селе Окнино Звенигородского уезда Киевской губернии. Его отец (свой род он вел от гетмана Богдана Хмельницкого) был юристом, публиковавшим свои статьи в «Современнике» Чернышевского. М. М. Филиппов самостоятельно подготовился и сдал экстерном экзамены за полный курс гимназии. В 1878 г. он поступает на юридический факультет Петербургского университета. Опасаясь ареста за свободомыслие, Филиппов переезжает в Одессу и поступает на физико-математический факультет Новороссийского университета. Тогда же начинается его научная деятельность.

Свою первую работу «Борьба за существование и кооперация в органическом мире» 23-летний студент публикует в журнале «Мысль». Публицистическая деятельность Филиппова привлекла внимание университетского начальства и 17 марта 1882 г. он был исключен из университета за задержку взноса оплаты за обучение. Университет со званием кандидата опять-таки экстерном он заканчивает в Петербурге в 1884 г. и начинает работать в журнале «Русское богатство». В 1885 г. в трех номерах он публикует первую в России рецензию на второй том «Капитала» Маркса. Не оставляет Филиппов и занятий математикой. В частности, он предложил новый упрощенный способ изложения алгебраических решений, опубликовав его в работе «Упрощение основных алгебраических действий» (1886), а через десять лет еще одну работу «Элементарная теория вероятностей» (1896). Решив защитить докторскую диссертацию по математике, он уезжает за границу, где вначале

в Париже, а затем в Гейдельберге готовит ее, и в 1892 г. сдает положенные экзамены и представляет текст диссертации «Инварианты линейных однородных дифференциальных уравнений», за которую получает научную степень доктора натуральной философии. Вернувшись на родину, Филиппов издает главный свой философский труд, написанный с материалистических позиций, двухтомную «Философию действительности (историю и критический анализ научно-философских мировоззрений от древности до наших дней)» (СПб., 1895–1897), в которой обобщает многовековую историю развития материалистических представлений о природе в связи с развитием таких областей знания как астрономия, палеонтология, биология, психология и социальные науки.

Важнейшей заслугой М. М. Филиппова перед русской общественной мыслью явилось издание научного журнала «Научное обозрение». Заявив его как журнал, посвященный естественным наукам и технике, он получил разрешение на его издание в августе 1893 г., но при условии предварительной цензуры его статей. Хотя вплоть до 1896 г. «Научное обозрение» оставалось еженедельным по преимуществу физико-математическим журналом, его редактору удавалось печатать материалы, не заявленные в программе. В частности, преодолевая рогатки цензуры, он публикует материалы об открытиях Пастера и Мечникова в области микробиологии, о трудах Бехтерева и других естествоиспытателей. Научным подвигом Филиппова является публикация основных сочинений Ч. Дарвина, а в виде приложения к журналу его «Происхождение человека и подбор по отношению к полу», хотя цензурный комитет и запретил его печать, определив, что «не дозволяет перевод к напечатанию, как сочинение, не удовлетворяющее по своему материалистическому характеру условиям предварительной цензуры» (Цит. по: Филиппов Б. М. Тернистый путь русского ученого. М., 1960. С. 61).

Начиная с 1895 г. в «Научном обозрении» начинает сотрудничать К. Э. Циолковский. В журнале он поместил ряд своих работ, в том числе «Продолжительность лучеиспускания Солнца», «Вопросы воздухоплавания», а в 1903 г. знаменитую статью «Исследование мировых пространств реактивными приборами», определившую задачи практического освоения космоса.

В 1897 г. Филиппову удалось преобразовать «Научное обозрение» в ежемесячный научно-философский журнал, что позволило наполнить его работами на социальные темы, в том числе пропагандирующие марксизм и его философию. Он публикует переводы работ К. Маркса («Заработная плата, цена и прибыль»), Ф. Энгельса («Диалектика и Метафизика», «Сила и экономика при создании современной Германской империи»), Г. В. Плеханова, с которым познакомился в заграничной поездке («К вопросу о роли личности в истории», «Письма без адреса») и несколько рецензий В. И. Ленина. Такая промарксистская позиция Филиппова подтверждалась его собственными публикациями, в том числе большой статьей «Социологическое учение Карла Маркса» (1897. № 1–4). Пропаганда марксизма не осталась без внимания полиции; вся деятельность крамольного, по ее мнению, редактора фиксировалась в донесениях охранного отделения. Резюмируя их, вице-директор департамента полиции писал: «Редактируемый Филипповым журнал “Научное обозрение” представляет орган так называемых марксистов, причем большая часть помещаемых в нем статей посвящена социализму, экономическим вопросам... Сначала, из опасения закрытия, социализм журнала был робкий, и редакция заботилась о том, чтобы изобилие статей по социализму не бросалось сразу же в глаза. За последнее время, несмотря на научность, журнал принял более резкое и определенное направление, за что и удостоился сочувственного адреса от рабочих, чем Филиппов, по имеющимся указаниям, очень гордился» (Цит. по: Там же. С. 78). Полиция неоднократно устраивала обыски в квартире Филиппова, за ним был установлен негласный надзор, а в 1901 г. после того, как ему запретили жить в университетских городах и фабричных местностях на три года, его выслали из Петербурга в Териоки (Финляндия), где вместе с ним в аналогичной ссылке находились Лесгафт, Бехтерев, Коллонтай. Эта ссылка продолжалась до конца 1902 г. Вернувшись в Петербург, Филиппов продолжал редактировать свой журнал и заниматься опытами по электрической передаче взрывной волны по воздуху на большие расстояния. Он считал, что обнародование этого его открытия может предотвратить будущие войны. Предваряя публикацию своего открытия, он напи-

сал письмо в редакцию газеты «Русские ведомости». В нем он сообщал: «В ранней юности я прочел у Бокля, что изобретение пороха сделало войны менее кровопролитными. С тех пор меня преследовала мысль о возможности такого изобретения, которое сделало бы войны почти невозможными. Как это ни удивительно, но на днях мною сделано открытие, практическая разработка которого фактически упразднит войну.

Речь идет об изобретенном мною способе электрической передачи на расстояние волны взрыва, причем, судя по примененному методу, передача эта возможна и на расстоянии тысячи километров, так что, сделав взрыв в Петербурге, можно будет передать его действие в Константинополь. Способ изумительно прост и дешев. Но при таком ведении войны на расстояниях, мной указанных, война фактически становится безумием и должна быть упразднена. Подробности я опубликую осенью в мемуарах Академии наук. Опыты замедляются необычайной опасностью применяемых веществ, частью весьма взрывчатых, как NaCl_3 (треххлористый азот), частью крайне ядовитых» (Цит. по: Там же. С. 102). На второй день после отправки письма в ночь на 12 июня 1903 г. он погиб в своей лаборатории. Причина смерти так и не была установлена, а полиция, узнав о смерти ученого, изъяла все документы, записи об опытах и приборы. Похоронен М. М. Филиппов на Волковом кладбище Петербурга недалеко от могил Белинского и Добролюбова.

Философские интересы Филиппова группировались вокруг трех проблем: критики позитивизма, пропаганды марксизма и его философии, раскрытия философского потенциала русской общественной мысли.

Во второй половине XIX в. позитивизм получил широкое распространение в русской общественной мысли. Были изданы основные труды первых позитивистов, а к концу XIX в. в русской печати появились публикации лидеров второго позитивизма, особенно Маха. Увлечением позитивизмом отмечены взгляды многих русских ученых и мыслителей, которых привлекала в нем «могучая проповедь науки», антитеологизм и «жажда синтеза». Но были и критики позитивизма, которые не приняли основные его постулаты. Одним из них был М. М. Филиппов, опубликовавший несколько работ, связанных с критикой позитивизма. Среди них

«Социологические идеи Огюста Конта» (1883), «Полемика между Гербертом Спенсером и Лавелэ» (1885), «Конт и его метод» (1898), «Учение Спенсера и критическая философия» (1900). Уже в первой из них он высказался против контовской схемы развития человеческого познания и его классификации наук. А в других статьях и книге «Философия действительности» уже подробно разобрал прежде всего недостатки закона «трех фазисов умственного развития». По мнению русского ученого, этот закон далек от истинного развития человечества, он искусственен и абстрактен: «Схема Конта недостаточно указывает на тесное взаимодействие, существующее между различными науками, так и между различными сторонами психической деятельности человека. Эта деятельность не распределена по искусственным областям..., в чистом виде ни один из указанных Контом фазисов не существовал» (Филиппов М. М. Философия действительности. Т. 2. СПб., 1897. С. 482).

Еще одним недостатком позитивизма, по мысли Филиппова, является пренебрежение идеей развития как «естественного диалектического процесса». Поэтому свою философию Конт «счел законченным мирозерцанием», а «в области социальной науки Конт искусственно ставил предел человеческому развитию» (Там же. С. 1093).

Филиппов не признает позитивистской классификации наук, в которой науки делятся на абстрактные и конкретные. В ней осуществляется «переход от конкретного к все более и более абстрактному, совершенно одинаков для обеих групп естественных наук, да и вообще для всех существующих наук» (Филиппов М. М. Конт и его метод. СПб., 1898. С. 14), она не задается «целью установить историческую преемственность идей», а «всякая классификация наук, не задающаяся целью установить историческую преемственность идей, по необходимости выражает лишь временное и преходящее состояние науки» (Там же. С. 17).

В гносеологии, по мнению русского философа, позитивизм опирается на субъективизм, поскольку в нем наблюдается «смещение объективного мерила с субъективным» (Там же. С. 28). Более того, Конт и его последователи – агностики, их философия – это «догма, в которой не уделено места критике, и где даже самые границы познавательной деятельности не исследуются, а провозглашаются без права проверки» (Филиппов М. М. Философия дей-

ствительности. Т. 1. СПб., 1895. С. VIII). Или в другом месте: «Положительная философия в том виде, как она обоснована Контom, не есть завершенное и неизблемое здание. Самый фундамент требует существенных поправок; в нем отсутствует теория познания, в нем, вообще, нет последовательного объединяющего принципа» (Филиппов М. М. Конт и его метод. С. 43). Такую оценку позитивизма Филипповым можно считать итоговой.

В историю русской общественной мысли Филиппов вошел как один из самых известных пропагандистов марксизма и его философии. Во-первых, он первым в России откликнулся на выход второго тома «Капитала» Маркса, опубликовав статью «Посмертный труд Карла Маркса» (Русское богатство. 1885. № 10–12) с подробным его разбором. А спустя десять лет под названием «Третий том “Капитала”» (Научное обозрение. 1895. № 14) опубликовал рецензию на него, хотя русского перевода этого тома еще не было.

Марксистская ориентация мировоззрения просматривается во многих работах Филиппова. Так, в своей «Философии действительности» он сравнивает диалектику Гегеля и Маркса и пишет: «Крайняя абстрактность выражений и его (Гегеля.– Б. Е.) собственное практическое примерение с прусскою действительностью вполне позволяли консервативное толкование этой теории, что и было сделано многими германскими и русскими гегельянами..., однако осталась возможность иного толкования. Мысль Гегеля можно было понять как смертный приговор всем утопическим теориям и как требование научной объективности: именно в этом она была усвоена Марксом и его школой... Таким образом, гегелевская диалектика превратилась у Маркса в естественный диалектический процесс» (Филиппов М. М. Философия действительности. Т. 2. С. 1130–1131).

Большую специальную статью «Социологическое учение Карла Маркса» (Научное обозрение. 1897. № 1–4) Филиппов посвятил разработке Марксом и Энгельсом материалистического понимания истории. В ней он показывает, как «критический пересмотр гегелевской философии права» позволил Марксу уже в 1844 г. приступить к обоснованию теории «так называемых материальных интересов». Что же касается влияния гегелевской

философии на учение Маркса и Энгельса, то Филиппов, проанализировав ряд их работ, пришел к выводу, что «для Маркса учение Гегеля было лишь одним из влияний, содействовавших его развитию, но не овладевших его умом всецело... По собственному выражению Маркса, диалектическая формула Гегеля, поставленная учителем “вниз головою”, была им перевернута и установлена в нормальное положение. То, что объяснялось раньше развитием абсолютного духа, оказалось в системе Маркса лишь продуктом материальных условий существования» (Научное обозрение. 1897. № 1. С. 73). На десятках страниц своей работы, приведя «пространные выписки» из работ Маркса и Энгельса, Филиппов показывает основополагающее начало исторического материализма: «Экономическая структура общества есть по Марксу реальное основание, на котором возвышаются правовые, политические и идеологические надстройки, общественное сознание не творит из ничего, оно лишь соответствует уже данной или возникающей экономической структуре» (Там же. С. 75). При этом он показывает, что Маркс разработал именно «исторический», а не «экономический» материализм, что, хотя для него «экономика служит основой идеологических форм», он не оставляет без внимания «общественные стремления и идеалы людей». С марксистских позиций их развил и углубил Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» и «Происхождении семьи, частной собственности и государства». Заканчивая исследование, русский философ утверждает, что марксистское «учение никак не повинно в намерении придавить личность и обратить ее в марионетку, управляемую заранее заведенными экономическими пружинами. Оказывается, что, сделав свое дело, т. е. раскрыв мотивы, управляющие исторической эволюцией, социологическое учение Маркса, в конечном выводе, стремится дать людям то, что дороже всего для сколько-нибудь развитой личности. Конечная цель и последнее слово этого учения – свобода» (Там же. № 4. С. 35).

Особого внимания историков марксизма заслуживают статьи Филиппова против русских и европейских критиков учения Маркса и Энгельса. С 1899 по 1900 гг. он публикует ряд таких статей: «Современные экономисты», «Критика новейших экономических учений», «Итоги полемики о ценности», «Новый идеализм» и дру-

гие. В последней он критикует бывших «легальных марксистов» – Бердяева, Булгакова, Струве и других авторов сборника «Проблемы идеализма» (1903), которые, отказавшись от идей марксизма, «испытывали» метафизическую потребность «перестроить весь мир на новых, чисто идеалистических началах» (Научное обозрение. 1903. № 3. С. 2). По мнению Филиппова, их победа вряд ли возможна: «новым идеалистам» придется считаться с защитниками диалектического материализма – марксистами, одним из которых он называет Бельтова – Г. В. Плеханова, хотя он и не может считаться последним словом в марксизме, поскольку «найдутся новые силы, которые, не прерывая связи с диалектическим материализмом, пойдут дальше его» (Там же. № 4. С. 8).

М. М. Филиппова можно назвать первым значительным историком русской философии. Все работы о русской философии, написанные до него, носили либо фрагментарный характер, либо были посвящены отдельным эпизодам истории русской мысли. Филиппов задумал и частично осуществил попытку представить на суд читателя подробную историю русской философии XIX в. В январе 1894 г. в журнале «Русское богатство» он приступил к публикации своего труда «Судьбы русской философии». По мнению Филиппова, «историю философии нередко излагают таким образом, как будто философы составляют особую человеческую породу, живущую отдельной жизнью и ничем не связанную с простыми смертными. Происхождение и смену философских систем изображают как плод только личного творчества того или другого мыслителя или же как продукт заимствования и переработки чужих учений. При такой точке зрения история философии оказывается сводом разнообразных систем, случайно проявляющихся и так же случайно исчезающих» (Русское богатство. 1894. № 1. С. 88). В другом месте он рассматривает труды «германских» историков философии, отмечая, что одни написаны с позиций «чистого объективного» изложения», другие следуют исключительно субъективной точке зрения. «Одни проповедуют так называемый “историко-литературный” метод изложения – главным представителем этого направления в Германии является гейдельбергский профессор Куно Фишер; другие стоят за исключение или крайнее ограничение всякого бытового и даже культурно-исторического элемен-

та и изучают историю философии, так сказать, схематически, под условными рубриками, обозначающими те или иные мирозерцания. Каждый из этих способов имеет свои невыгоды. «Историко-литературный» метод легко приводит к злоупотреблению чисто анекдотическими подробностями – быть может, любопытными, пока речь идет о биографии того или иного философа, но нимало не относящимися к истории развития мысли. Но обратный способ, совершенно исключаящий всякий материал, кроме искусственно высвеченных и связанных нередко очень тонкою нитью философских догм, представляет едва ли не больше неудобств» (Там же. № 8. С. 109–110). Русский философ заявил, что «оторвать идеи от жизни нельзя». Применяя идею развития, он предлагает историю русской философии рассматривать в контексте развития русской мысли вообще, включающей историю науки, литературы, искусства. Это позволило Филиппову нарисовать широкую панораму нарождающейся русской философии, осмыслить эпизоды влияния и переработки немецкой классической философии, начало собственных оригинальных философских идей. Еще один оригинальный подход Филиппова к анализу русской философии состоял в том, что он излагал не только историю философских идей и их авторское начало, но и *судьбу* русской философии. А судьба ее в силу подозрительно-запретительного отношения к философии со стороны правительства была непростой. Как пишет философ, «развитие всякой мысли, а тем более философской, требующей полнейшей независимости от какого бы то ни было принудительного авторитета, было совершенно невозможно при тех полицейско-цензурных условиях, которые тяготели над русскою жизнью...» (Там же. С. 92). В тексте своего исследования он приводит немало примеров цензурного преследования произведений русских философов, запрещения некоторым из них преподавать.

Наконец, в истории русской философии Филиппов анализирует труды не только русских философов, давно и прочно занявших свое место в истории русской философии, но и тех, которых можно назвать мыслителями «второго плана». Например, вторую главу своего труда Филиппов посвятил профессору Московского университета Ивану Ивановичу Давыдову. Изложив его интеллектуальную биографию, в том числе эпизод с преследованием «На-

чальных оснований логики» (М., 1821) Давыдова со стороны Магницкого, он подробно анализирует шеллингианство профессора, доказывая, что он «далек от того, чтобы стать правоверным учеником Шеллинга» (Там же. С. 133). Особенно это заметно во вступительной лекции Давыдова к своему курсу, прочитанной 12 мая 1826 г. «Возможность философии как науки». В ней он утверждает, что «философия есть та же психология», а «психология, в свою очередь, есть лишь специальный отдел теологии» (Там же. С. 134). Но, как замечает Филиппов, к чести Давыдова следует сказать, что у него философия все-таки не становится «рабыней теологии или, что хуже, рабыней той карикатурной теологической морали, которой нас угощают наши современные декаденты» (Там же. С. 136–137). Философию Давыдов делит на «чистую» (логика, этика, эстетика) и «прикладную» (онтология, космология, пневматология). Анализируя эстетические взгляды Давыдова, изложенные в статье об эстетической критике, опубликованной в «Отечественных записках» в 1839 г., Филиппов приходит к выводу, что «статья Давыдова об эстетической критике, конечно, не представляет ничего нового для каждого, кто читал Шеллинга и Гегеля; но она любопытна как знамение времени, как еще одно доказательство необычайного влияния германских послекантовских систем на тогдашнюю русскую мысль» (Там же. С. 137). Так много и обстоятельно о философии Давыдова ни до, ни после Филиппова не писал никто. Другие главы, посвященные философским взглядам А. Галича, Н. Надеждина, кружку Станкевича, влиянию Шеллинга и Гегеля на становление русской философии, масонам и натурфилософии, славянофилам и западникам, написаны им не менее обстоятельно, с интересными наблюдениями и выводами. Например, заканчивая первую часть «Судеб русской философии» в «Русском богатстве», Филиппов делает следующий вывод: «Свобода мысли и уважения человеческого достоинства – вот главные начала, завещанные людьми сороковых годов последующим поколениям; и если прибавить к этому высокую честность, искренность и энтузиазм главных вождей, как западничества так и славянофильства, то станет ясно, что так называемый идеализм сороковых годов, каковы бы ни были недостатки и увлечения обеих партий, были началом в высшей степени прогрессивным» (Там же. № 11. С. 55).

В нескольких главах «Судеб русской философии» Филиппов упоминает имя В. Г. Белинского, связывая его жизнь и труды с деятельностью других мыслителей 40-х гг. А в пятой главе он пишет: «Этот основатель настоящей русской философской критики, конечно, заслуживает особого места в истории русской философии; но до настоящего времени это место за ним оспаривается. Говорю не о юродствующих декадентах, не о “хладных сердцем скопцах”... но о серьезных и добросовестных ученых и исследователях. Ни в одном из до сих пор появившихся очерков по истории русской философии имя Белинского не удостоено даже упоминания. Невероятно, но это так» (Там же. № 8. С. 145). Чтобы восполнить этот пробел, Филиппов пишет обширную работу «Философские убеждения В. Г. Белинского» и публикует ее в своем журнале «Научное обозрение» (1896. № 5, 6, 8, 9), представив позже ее как вторую часть «Судеб русской философии». О Белинском у него есть еще одна работа – «Гегель и Белинский об искусстве» (1899). В этих работах впервые в отечественной историко-философской литературе исследуется эволюция философских взглядов русского критика, освоение им диалектики Гегеля, рассмотрен известный период «примирения с действительностью», эпизод с письмом к Гоголю. Заканчивая свое исследование, Филиппов пишет: «Оглядываясь еще раз на деятельность Белинского и подводя итог его философским убеждениям, можно смело сказать, что в России было немного людей, сделавших так много для развития общественного самосознания... В последнюю эпоху своей жизни Белинский близко подошел к социалистическим идеям, но все же не дал им увлечь себя; утопичная сторона социализма была им верно разгадана и отвергнута, и он стоял на почве, близкой к научному эволюционизму» (Научное обозрение. 1896. № 9. С. 103).

После того, как Филиппов начала издавать «Научное обозрение», он опубликовал последние главы своей книги «Судьбы русской философии» (Научное обозрение. 1898. № 840), посвятив их анализу мировоззрения В. С. Соловьева. С материалистических позиций критическому обзору он подверг две работы русского философа – «Критику отвлеченных начал» и «Оправдание добра». Филиппов аргументированно критикует попытку

Соловьева построить «свободную теософию», которая примирит науку, философию и теологию, а также соловьевскую критику эмпиризма и рационализма и признание веры «основным элементом всякого предметного познания» (Там же. № 8. С. 1359). Большую часть своей работы он посвящает не гносеологии Соловьева, а его этике, утверждая, что «стремление к чисто схоластическим классификациям, к постановке перегородок там, где они имеют, очевидно, искусственный и случайный характер, все это показывает, как далек В. Соловьев от научно-философского движения, выразившегося в эволюционной теории морали» (Там же. С. 1554). Более десятка страниц Филиппов посвящает сравнению позиций русского философа и Ч. Дарвина по проблемам морали и ее основных характеристик. При этом он убедительно доказывает, что Соловьев, хотя и знаком с работами Дарвина, а порой даже цитирует их, далек от научного и даже религиозного решения этических проблем: «Для того, чтобы быть религиозной, в ней не хватает того пламенного одушевления, того, порою негодующего, порою кроткого и нежного пафоса, какой мы видим, например, у древних христианских проповедников. Научною же очевидно не может считаться теософия, пользующаяся наукою лишь для доказательства заранее придуманных метафизических тезисов» (Там же. № 10. С. 1802).

Помимо названных выше русских философов Филиппов посвятил свои статьи разбору философских взглядов Н. Добролюбова, П. Лаврова, Н. Михайловского, Н. Лобачевского и других русских мыслителей, зарекомендовав себя интересным историком русской философии.

СОЧ.: Философия действительности: В 2 т. СПб., 1895–1898; Судьбы русской философии. СПб., 1904.

ЛИТ.: *Филиппов Б. М.* Тернистый путь русского ученого. М., 1982.



ФЛОРЕНСКИЙ **Павел Александрович**

Павел Александрович Флоренский – самый известный русский философ XX столетия. Его по праву называют русским Леонардо. Он родился 10 января 1882 г. в местечке Евлах Елизаветпольской губернии (ныне Республика Азербайджан) в семье инженера-путейца Александра Ивановича Флоренского. Его мать, Ольга Павловна, принадлежала к древнему армянскому роду.

Детство Павла Флоренского прошло в Тифлисе и Батуми. В 1900 г. он с золотой медалью окончил Тифлисскую гимназию и поступил на физико-математический факультет Московского университета, где специализировался по чистой математике и одновременно посещал лекции философов С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. Его выпускное кандидатское сочинение «Об особенностях плоских кривых как местах нарушения прерывности» было высоко оценено Н. Е. Жуковским, по представлению которого Флоренскому предложили остаться на кафедре. Однако он отклонил это предложение и поступил в Московскую духовную академию.

«В академии... – пишет он о себе в третьем лице, – занимался дисциплинами, необходимыми ему в выработке общего мировоззрения, – философскими, филологическими, археологическими, историей религии и отчасти продолжал работы математические» (Флоренский П. А. Автореферат // Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логика против хаоса. М., 1989. С. 4–5). Столь широкое поле интересов Флоренского, студента духовной академии, объяснялось возникшим у него замыслом будущей главной книги его жизни – «Столп и утверждение Истины».

В 1905 г. П. А. Флоренский, как и его друзья – религиозные философы С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, был близок к студенческому Христианскому братству свободы. В начале 1906 г. он выступил в защиту приговоренного к смерти лейтенанта Шмидта, написав проповедь «Вопль крови», за что на три месяца был посажен в Таганскую тюрьму.

В 1908 г. Флоренский успешно закончил Московскую духовную академию и начал преподавать в ней историю философии. В 1911 г. он принимает сан священника и становится отцом Павлом. В 1914 г. защищает магистерскую диссертацию «О Духовной истине. Опыт православной теодицеи». После утверждения в звании магистра Флоренский получает должность экстраординарного профессора Московской духовной академии. Несколько ранее, в 1912 г., он назначается на должность редактора журнала «Богословский вестник», с которым сотрудничает до 1917 г.

В 1914 г. Флоренский публикует главный свой труд, написанный на основе магистерской диссертации, – «Столп и утверждение Истины», получивший неоднозначную оценку в религиозных и философских кругах страны. После Октябрьской революции он преподает физику и математику в Сергиевском педагогическом институте, разрабатывает оригинальные курсы по методике геометрии и занимается энциклопедией математики.

С 1918 г. П. А. Флоренский работает в основном в государственных учреждениях. В частности, работая в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры (г. Загорск), он предлагает считать ее памятником национальной культуры и создать там сеть культурно-просветительных учебных заведений. С 1920-х гг. Флоренский занят инженерной деятельностью: работает заведующим научно-технического отдела московского завода «Карболит»; много сил отдает электротехнике, являясь членом Центрального электротехнического совета Главэнерго ВСНХ СССР (1924), заведующим отделом материаловедения Государственного экспериментального электротехнического института (1925), а с 1930 г. – помощником директора этого института по научной работе (в эти годы он создает свой фундаментальный труд «Диэлектрики и их техническое применение»), членом Комиссии по стандартизации при Совете труда и обороны (1932). Начиная

с 1927 г., в течение нескольких лет, Флоренский редактирует многолетнюю «Техническую энциклопедию», в которой публикует более 100 статей. Не прекращает он и чтения лекций в Московской духовной академии, некоторое время преподает во ВХУТЕМАСе.

С 1928 г. П. А. Флоренский незаслуженно подвергается репрессиям. Вначале его высылают в Нижний Новгород, где он трудится в Нижегородской радиолaborатории. По ходатайству Е. П. Пешковой, председателя Всероссийского общества Красного Креста, его возвратили в Москву, но в 1933 г. вновь арестовали и, осудив на 10 лет, сослали в сибирский лагерь Свободный, где он в течение года работает на Сковородинской мерзлотной научно-исследовательской станции. Правительство Чехословакии ходатайствовало об освобождении Флоренского и переезде его на Запад, но правительство СССР отклонило эту просьбу.

В 1933 г. П. А. Флоренского перевезли на Соловки, где он в лагерных условиях продолжает заниматься научной разработкой добычи йода и агар-агара из морских водорослей. По результатам его работ получено несколько патентов на научное изобретение.

25 ноября 1937 г. особая тройка НКВД по Ленинградской области вторично осудила Флоренского. С этого времени прервалась его переписка с семьей. До недавнего времени существовало несколько версий гибели философа. Теперь документально установлено, что он был расстрелян под Ленинградом 8 декабря 1937 г. Постановлением Московского городского суда 5 мая 1958 г. П. А. Флоренский был реабилитирован.

Своеобразие философских взглядов П. А. Флоренского состоит в том, что он развивает философию всеединства, но при этом акцент делает на богопознании; он не философизует религию, а наоборот, конкретизирует философию положениями ортодоксального православия. Во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации «О Духовной Истине» он говорил: «Довольно философствовали *над* религией и *о* религии... надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1, кн. 2. М., 1990. С. 824).

Во времена своего студенчества в Московской духовной академии П. А. Флоренский, осмысливая свой путь в христианском

умозрении и православии, в письме к матери в марте 1904 г. писал: «Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-нибудь компромиссов, воспроизвести все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т. д. – вот как мне представляется одна из ближайших целей практической деятельности» (Флоренский П. А. [Письмо к матери, март 1904] // Журнал Московской патриархии. 1981. № 10. С. 65). Практически это означало осуществить два этапа исследований:

1. Обоснование собственно веры, церковности, т. е. обретение Столпа и утверждение Истины. Этот этап он называл теодицеей и посвятил ему главную свою книгу «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах».

2. Развитие учения о мире и человеке. Этот этап он назвал антроподицеей, или собственно «конкретной метафизикой», и посвятил ему цикл работ, написанных в период с 1918 по 1922 г., составивших его труд «У водораздела мысли. Черты конкретной метафизики». «Конкретность» метафизики для философа – принципиальная позиция, поскольку он был противником умозрительного философствования и утверждал необходимость постоянной связи духовного и чувственного, ноумена и феномена. Сам он писал об этой стороне своего мировоззрения: «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его – характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала» (Флоренский П. А. Автореферат. С. 5–6).

По мнению П. А. Флоренского, «конкретная метафизика» в основном связана с «философией культа» и менее всего с социальными проблемами. Итожа свое мировоззрение, философ писал в одном из поздних писем: «Что я делал всю жизнь? – Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый данный момент, или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому на данном этапе меня занимавшему признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Отсюда непрестанная диалектичность мышления (смена плоскостей рассмотрения), при непрерывной установке на мир как целое» (Флоренский П. А. [Письма] // Журнал московской патриархии. 1982. № 4).

В философии П. А. Флоренского большинство исследователей выделяют три главных проблемы: антиномизм, софиология и философия культа, т. е. культурология.

Антиномизм – центральная гносеологическая идея П. А. Флоренского. Идея антиномичности – одна из древнейших идей человечества. Она была сформулирована Гераклитом, но только Кант оформил ее в методологическую концепцию. П. А. Флоренский, хотя и заявляет, что свое представление об антиномизме он воспринял от Канта, расходится с ним. В отличие от немецкого философа, утверждавшего, что Бог, как вещь в себе, непознаваем и, следовательно, нельзя увидеть свет фаворский Божественной Истины, П. А. Флоренский стирает границы между сущностью и явлением, Божественным и земным, утверждает возможность богопознания, хотя и считает его антиномичным. «Есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, если только не живет силами того мира. В настроении – противочувствия, в волеии – противожелания, в думах – противомыслия. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду всегда противоречия!» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1, кн.1. С. 483) Противоречиями наполнен тварный мир, но их нет в «вековечном», Божественном мире.

Особенно наглядно антиномичность проявляется в гносеологии: «Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины.

Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою. Впрочем, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. самоотрешение» (Там же).

Эти два положения об антиномичности мира и истины философ положил в основание гносеологии. Есть мир «сущего», непротиворечивой Божественной Истины, и есть мир противоречивой человеческой истины. Задача состоит в том, чтобы их соединить, приобщить познание к Истине, к сущему.

Человек обладает умом, имеющим два состояния: «рассудка» – нижнего, в основном чувственного его состояния, и «разума» – высшего его состояния, «полноты духа» (Флоренский П. А. Разум и диалектика // Богословский вестник. 1914. Т. 3), способного понять мир в его целостности. Вступая на путь познания, рассудок запутывается в антиномиях, заражается скепсисом и попадает в гносеологический тупик. Рассудок может только подвести к порогу Истины, поскольку он ограничен возможностями рациональной философии и формальной логики. Далее рассудок передает эстафету познания «вере», т. к. только она может вывести мысль из тупика абсолютного сомнения. Рассудку нужно отказаться от антиномичной раздробленности в восприятии мира и с просветленным верою сердцем перейти на новый, более высокий уровень восприятия мира, на уровень пробабиллизма – вероятного, непосредственного взглядывания в него.

Пробабиллизм – это второй и тоже не окончательный уровень познания Истины. На этом уровне мы лишь описываем необходимые свойства этой Истины, но не даем ответа, существует ли она. Именно здесь П. А. Флоренский приходит к таким характеристикам Истины, как «единая сущность о трех ипостасях», «троица единосущая и нераздельная» (Там же. С. 51). Все эти характеристики верны при условии, что она существует. А чтобы убедиться в этом, требуется последний, третий, уровень познания, когда знание приобретает сверхлогичное, цельное состояние, «границы веры и знания сливаются», и мир представляется единым. Это путь перехода «из области понятий в сферу живого опыта» (Там же. С. 63), познания Истины религиозной, духовной практикой, верой. Таким образом,

постижение всеединого осуществляется верой, которая проходит три ступени своего проникновения в Истину: а) ступень отказа от рассудка в пользу веры, б) ступень понимания того, во что веришь, в) ступень слияния «знания и веры» и образования «нового разума», способного постичь Истину. Эти же три ступени уяснения религиозной веры как «столпа Истины» прошло человечество, что зафиксировано в знаменитых формулах Тертуллиана («верую, ибо абсурдно»), Августина Блаженного («верую, чтобы понять») и Ансельма Кентерберийского («понимаю, чтобы верить»).

П. А. Флоренский, хотя и отдает приоритет в познании Истины вере, разум не упраздняет, поскольку считает, что и он участвует в богопознании. Но, поскольку разум логичен и антиномичен, он познает «религиозный объект» односторонне и, следовательно, неверно, принимая часто относительное за абсолютное. Разум аналитичен, его сфера – наука, вера синтетична, поскольку воспринимает Божественную Истину как целое. Философ уверен: что для *ratio* есть противоречие, и несомненное противоречие, то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречивым, не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии просветления, противоречий нет.

П. А. Флоренский, в отличие от ортодоксальных богословов, считает, что религиозные догматы также обладают антиномичностью. Еще в своей магистерской диссертации «О духовной истине» он утверждал, что если в догматическом положении нет антиномий, то оно, скорее, научное положение, и верить здесь нечему. Сознание в этом случае неглубокое. Только антиномичность открывает путь вере, которая и ведет к Истине.

Истина у Флоренского «двуедина»: она – антиномия, абсурд для «чистого» разума, и в то же время она – обладающее бытием «сущее», безусловная реальность, абсолютный Разум, постичь который можно интуитивно. Другими словами, она постигается дискурсивно и интуитивно, она «интуиция-дискурсия», она и существует и постигается: «Итак, если Истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, выражусь математически, – актуальная бесконечность, – бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный субъект». Это утверждение

приводит философа к выводу, что «Истина есть единая сущность о трех ипостасях», она – Бог. Заканчивая первый том главной своей книги, П. А. Флоренский пишет: «Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и утверждение Истины, мы пробегаем мыслью ряд ответов, данных здесь. Столп Истины – это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это таки Церковь» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. С. 489).

По мысли П. А. Флоренского, Истина в традициях философии всеединства должна быть представлена в единстве с Добром и Красотой. Он утверждает: «Истина, Добро и Красота – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая – есть Истина, Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как вовне лучающаяся – Красота» (Там же С. 75). Наконец, триединая истина, по Флоренскому, есть любовь: «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Сама любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге; это со-действие – начало моего приобщения жизни к бытию Божественному, т. е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя» (Там же).

Здесь Флоренский намечает переход к проблемам с о ф и о л о г и и, поскольку связь Истины, Любви и Софии для него очевидна.

Философ размышляет следующим образом. Всякая тварь наделена любовью к Творцу. При этом любовь понимается достаточно широко: она связывает все существующее (идеи – монады – личности) не только с Богом, но и между собой. В результате образуется «единство в любви». Любовь активна, она не «факт», но «акт». А поскольку Любовь принадлежит не только тварному миру, но и Божественному, она наделяет образованное ею «единство в любви» ипостасной природой, превращая его в совершенную Личность, или Софию. Таким образом, София имеет еще одну характеристику – она совершенное единство множества, или, по Флоренскому, «нумерическое тождество», образованное Любовью. Ею образуется и сохраняется всеединство.

Философ считает, что Бог абсолютно надмирен, т. е. из природы Бога нельзя сделать заключения о существовании мира: «Тварь потому и есть тварь, что она – не безусловно Необходимое существо и что, следовательно, существование твари никак не выводимо не только из идеи Истины, этого перводвигающего всякого разума, но даже из факта существования Истины, из Бога» (Там же. С. 144).

Это же можно утверждать и из других оснований. Поскольку из Абсолютного нельзя вывести относительного, то Бог мог сотворить, а мог и не сотворить мир; тварный мир мыслится свободным и, следовательно, не происходящим от Бога с необходимостью. «Из природы Бога ничего нельзя заключить о существовании мира, ибо акт миротворения... должен мыслиться свободным, т. е. из Бога происходящим не с необходимостью» (Там же). Следовательно, можно утверждать принципиальную разделенность мира тварного и Творца. Однако эта разделенность относительна, поскольку мир коренится в Боге, входит в него, связан с ним как своим творцом при помощи одной из характеристик, сторон его Божественной сущности – Софии. Она осуществляет живую связь Бога с миром и имеет множество определений: она «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом, поскольку она «предшествует» тварному миру; она, и это главное, «замысел Божий о мире», «идеальная Личность Мира»; наконец, она «четвертый ипостасный элемент», связанный с триединым Богом, входящим в него, хотя и независимо от него. «София участвует в жизни триипостасного божества, входит в троичные недра, приобщается к Божественной любви. Но, будучи четвертым, тварным, и, значит, не единосущным лицом, она не “образует” Божественное единство, она... лишь допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному» (Флоренский П. А. Разум и диалектика. С. 349).

Рассматриваемая с трех сторон, под углом зрения трех Божественных ипостасей, София есть: 1. Под углом зрения Ипостаси Отчей – идеальная субстанция твари. 2. Под углом зрения Ипостаси Слова – разум твари, т. е. смысл или истина ее. 3. Под углом зрения Ипостаси Духа – духовность твари, святость, чистота и непорочность, т. е. красота. Двумя главными особенностями софиологии П. А. Флоренского становятся следующие утверждения: 1) твар-

ный мир и София не единосущи с Богом, а «допускаются войти» в него; правда, в конечном итоге они все же находятся в Боге; 2) София – «четвертое лицо» Бога, обладающее признаком «тварности», т. е. она рассыпана в тварном мире и сближает этот мир с Богом. Этим утверждением философ преодолевает опасность отождествления трех ипостасей с четвертой, в которой наличествует тварное, т. е. природное. Другими словами, хотя София и «четвертое лицо» Бога, она не единосущна с ним.

Флоренский устанавливает как бы иерархию аспектов Софии: если София есть творение, то душа творения – человечество; если София – человечество как целое, то душа человечества – Церковь; если София – Церковь святых, то душа этой Церкви – Богоматерь, которая обладает всеми ликами и именами, которыми именуется София. Богоматерь, Дева Мария – самые почитаемые и чудотворные иконы христиан, имеющие множество названий: «Радость всех скорбящих», «Умиление» и т. п.

Итак, София и человек связаны самым тесным образом. Оторвавшись от Софии, человек теряет связь с Богом, становится одержимым собственными низшими влечениями. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо, и ему грозит духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть – «разлучение души от духа», представляющее метафизическую гибель.

В центре спасения мира стоит человек, от усилий которого зависит спасение мира, в человеке борются космические и хаотические силы; через преодоление микрохаоса можно преодолеть макрохаос природы и общества. Лишь микрокосмизация способна породить макрокосмизацию. Космическое начало философ отождествляет с Божественным «Ладом и Строем». Таким образом, истоки космичности, характеризуемой закономерностью и гармоничностью, коренятся в Логосе. Хаосу же способны противостоять «вера – ценность – культ – миропонимание – культура».

К у л ь т у р о л о г и я П. А. Флоренского осуществляет связь духовных (ноуменальных) и материальных (феноменальных) сторон бытия. По его мнению, главная задача христианской философии – обосновать «связь мира земного и небесного». Поскольку этим не занимается спекулятивная («вещная») философия, эту задачу должна

выполнить религиозная («духовная») философия. А она «не может существовать иначе, как философия культа» (Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. Т. 17. М., 1977. С. 124).

«Философия культа» – это и есть с некоторыми оговорками вторая часть его философии – антроподицея. Еще во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации он говорил: «На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: “Разные виды и степени Богонисхождения должны составить основную тему ее”. Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об Откровении Божиим в Священном Писании: о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке и т. д., и т. д. А это должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи – христологического» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1, кн. 2. С. 820).

В философии культа П. А. Флоренского культ выполняет несколько функций. Во-первых, он отвечает за исход борьбы Хаоса, как энтропийного начала мира, и Логоса, упорядочивающего эту энтропию, усложняющего мир. Философ следующим образом объясняет в своей автобиографии эту сторону культурологии: «Культура есть борьба с мировым уравнением – смертью. Культура (от “кулы”) есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к попытке истолкования “идей” Платона как первообразов» (Флоренский П. А. Автобиографическая статья // Энциклопедический словарь Гранат. 7-е изд. Т. 44. М., 1927. С. 843–844). Борьбе с хаосом служит только культура, ориентированная на абсолютные ценности, закрепленные в культе.

Во-вторых, культ является способом воспроизведения в культуре структур ее бытия от идеально-бытийных («софийных») до непосредственно-практических, связанных человеческой деятельно-

стью. О связи Софии с Церковью и, следовательно, культом было сказано выше. Не менее значительной стороной является в культурологии анализ человеческой деятельности, которая, по мысли философа, имеет три вида – теоретическую, практическую и литургическую. Определяющим началом этого деления выступает соотношение в орудиях деятельности материально-чувственного и духовно-смыслового содержания. Теоретическая и практическая разновидности деятельности производны от культа, концентрированное выражение которого – «святыня» – выступает своеобразной «органопроекцией» всех сторон культуры.

Культурология русского религиозного философа утверждает органическую связь, неразделенность человека и культуры с природой. Связь эта основана на признании духовных ценностей, преобразующих жизнь человека, делающих ее духовной и соборной. Предметная объективация деятельности человека, базирующаяся, по мнению Флоренского, на духовно-органической, идеально-телесной, «софийной», делает ее космически ориентированной. Перед человеком, созидающим культуру по «органопроекциям» его «софийной» принадлежности, открывается перспектива его соизмерности с космосом и в предельных основаниях равноправность, равнозначимость с ним. На человека как микрокосмос ложится большая ответственность утвердить своей деятельностью, культурой макрокосмос, или Божественный Лад, Строй. В специальной работе «Макрокосм и микрокосм», в которой разработана эта проблема, он подчеркивает необходимость бережного отношения к природе, которая «не безразличная среда технического произвола» человека, а его «живое подобие», «скрытая культура» (Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. Т. 24. М., 1983. С. 235).

Культура развивается в своеобразной пространственно-символической сфере, названной им *п н е в м о с ф е р о й*. Ее идею П. А. Флоренский изложил в письме к В. И. Вернадскому 21 сентября 1929 г.: «Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневмосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот

духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневмосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно» (Там же. С. 231). Понятие пневмосферы определяет своеобразное пространственное видение способов и форм существования культуры.

В-третьих, культ определяет эстетическое видение мира. Поскольку культура для Флоренского – это деятельность человека по организации пространства, которая связана с культовой практикой, то естественно, что искусство родственно с ней, является религиозно ориентированным. Красота в его софиологии связана с идеальной сущностью Софии, а через нее – с Божественной Красотой, разлитой во всем мире. Чтобы приобщиться к этой Красоте, человек должен ступить на путь богослужения, «жить в Боге». Красота как Божественная реальность призвана спасать мир, а искусство должно «напоминать»: «В данном случае речь идет не о субъективной напоминальности искусства, а о платоновском “припоминании” – как явлении самой идеи в чувственном: искусство выводит из субъективной замкнутости раскрывает пределы мира условного и, начинаясь от образов и через посредство образов, возводит к первообразам» (Флоренский П. А. Моление иконы преподобного Сергия Радонежского // Журнал Московской патриархии. 1969. № 9. С. 80).

Искусство может по-разному отражать мир, быть подлинным и мнимым, символичным и реалистичным. П. А. Флоренский различает их, вводя понятия «личина», «лицо» и «лик». По «личине», или «маске», мы не можем судить о лице, т. к. она скрывает его. Таким же мнимым, искажающим действительность является реализм, который показывает лишь поверхностное состояние мира, и «вместо того, чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас» (Флоренский П. А. Иконостас. СПб., 1993. С. 29).

Более углубленным отражением реальности является «лицо», оно «не лишено реальности и объективности, но граница субъективного в лице и объективного не дана нашему сознанию отчетливо» (Там же. С. 26). Искусство в этом смысле признает «иное», Божественное (как это имеет место, например, в картинах на религиозные сюжеты), но раскрывает это Божественное не до конца, поверхностно.

Наконец, «лик» уже лишен субъективности, он «возвещает тайны мира невидимого без слов, самим своим видом» (Там же. С. 28), в нем раскрывается «духовная сущность». Искусство в этом смысле является культовым, включающим в себя церковную архитектуру, иконопись, богослужебную музыку и в своем пределе – богослужение как «храмовое действо», в котором «все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса» (Там же. С. 30).

С особой тщательностью в «философии культа» Флоренский исследует иконописание – как вершину искусства, как «конкретную метафизику бытия», поскольку считает, что «икона – наглядная онтология» и строение христианского храма, в котором, по его мнению, заключена пространственная структура всеединства. «Будучи служителем алтаря, обладая особой харизмой иерея Божия, отец Павел воспринимал храмовое действо как живой, целостный организм, дышащий реальной жизнью, в формах православного церковного искусства, которое имеет свои национальные традиции на русской почве, такие, например, как многоярусный иконостас, знаменитый распев и т. п. Литургическое действо является для отца Павла духовным средоточием человеческой деятельности, целокупным, основополагающим и центральным, прямо выражающим человека в сокровенности его бытия, ибо человек есть homo Liturgus» (Никитин В. А. Храмовое действо как синтез искусств: свящ. Павел Флоренский и Николай Федоров // Вестник РСХД. Париж, 1988. № 153. С. 53–54).

Философия П. А. Флоренского выходит за рамки философских штудий духовных академий. И это признают сами богословы. Один из них, архимандрит Иннокентий, пишет: «Отец Павел Флоренский оставил выдающиеся труды в самых различных областях: философии, истории и теории искусства, теории языка, математике, технике. В его трудах широко охвачены многие теоретические

проблемы, сама постановка которых намного опередила его время. Уже в начале нашего века отец Павел Флоренский пришел к идеям, которые позднее стали основополагающими в кибернетике, теории искусства, семиотике» (Иннокентий (Просвирин). О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1982. № 4. С. 72).

СОЧ.: Сочинения: В 4 т. М., 1994–1999; Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000; Философия культа. М., 2004.

ЛИТ.: П. А. Флоренский: pro et contra: Антология. СПб., 1996; Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский: Личность, жизнь, творчество: (Теодицея и антроподицея). Томск, 1998; *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999; Павел Александрович Флоренский. М., 2013.



ФОНВИЗИН **Михаил Александрович**

Михаил Александрович Фонвизин родился 20 августа 1788 г. Его род восходил к древнему германскому рыцарскому роду. Получив домашнее воспитание, он учился вначале в петербургском Петровском училище, а затем в Московском университетском пансионе. Еще юношей его записали в Измайловский гвардейский полк. С ним он участвовал во всех военных сражениях 1805–1814 гг., а за аустерлицкое сражение получил первое офицерское звание. В 1812 г. Фонвизин стал полковником и адъютантом генерала А. П. Ермолова. О начале своего идейного становления он написал в показа-

ниях: «Двухкратное пребывание за границей открыло мне много идей политических, о которых прежде не слыхивал. Возвратясь в Россию, в свободное время от службы продолжал я заниматься политическими сочинениями разного рода и иностранными газетами и в это время, читая разные теории политические, дерзал в мечтаниях моих желать принобления оных к России» (Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 1. М., 1951. С. 385–386). По рекомендации Якушкина Фонвизин одним из первых вступил в «Союз спасения», а затем и «Союз благоденствия». Уйдя в 1822 г. в отставку в чине генерала, он становится одним из активных членов московской группы «Северного общества» декабристов. Его арестовали 9 января 1826 г. и приговорили к 15 годам каторжных работ с последующим вечным поселением в Сибири. Отбыв каторгу, Фонвизин поселился вначале в Енисейске, затем в Красноярске, а в 1838 г. – в Тобольске, где и были написаны основные его социально-политические и философские работы. За несколько месяцев до смерти, которая наступила 30 апреля 1854 г., ему было разрешено вернуться в родовое имение Марьино под Москвой.

Главное политическое сочинение Фонвизина «Обозрение проявлений политической жизни в России» (1853) по своему содержанию и оценкам близко «Взгляду на русское тайное общество» и «Разбору Донесения следственной комиссии» М. С. Лунина, которые ему Лунин присылал. Главная цель работ Фонвизина состоит в доказательстве закономерности выступления декабристов на политической арене русской истории.

Две его работы – «О коммунизме и социализме» и «О подражании русских европейцам» своеобразно дополняют размышления декабриста о судьбе и возможностях революционных выступлений в России. Вместе с тем эти работы, видимо, предназначались для печати, поэтому свои сокровенные мысли о социализме и коммунизме Фонвизин излагает не в них, а в письмах к своему другу Е. Г. Оболенскому, отправляемых с оказией. В них свои взгляды на социалистические теории декабрист излагает под знаком христианского учения. Но при этом он отделяет христианский идеал, к которому человечество должно стремиться, от «растленного состояния нашей церкви православной».

Исходя из «духа Христова» как идеала, он ратует за некое «христианское общество» будущего, которому соответствует республиканская форма правления. Исходя из этой же посылки, Фонвизин утверждает, что новые учения, даже и без ведома своих идеологов, имеют в своей основе христианскую истину. В одном из писем Оболенскому он пишет: «Защитников этих систем сочинения запрещены и до нас не доходят. Но, рассматривая без предубеждения новые эти учения, даже по отчетам их злейших критиков, основная мысль социализма и коммунизма тождественна с предписываемыми Евангелием обязанностями любви к ближнему и братолюбием. Если в числе последователей новых политических учений есть и неверующие, пантеисты и скептики, то не должно ли дивиться и благоговеть перед могущественною силою благодатного слова, увлекающего даже самих противников его говорить и действовать в его духе и несознательно распространять евангельские истины» (Фонвизин М. А. Сочинения и письма. Т. 1. Иркутск, 1982. С. 354).

В работе Фонвизина «О коммунизме и социализме» налицо значительная «подвижка» в его взглядах от дворянской революционности к демократическому ее выражению. Во-первых, декабрист признает правоту критики социалистами буржуазных отношений: «Нельзя не признать основательными упреки их, что везде общество находится не в нормальном состоянии, что интересы страждущего большинства во всех землях принесены в жертву благосостоянию меньшего числа граждан, которые, несмотря на безразличие и равенство всех перед законом, по положению своему в обществе, богатству, образованности, если не по праву, то существенно составляют высшее сословие, участвующее в правительстве и имеющее решительное влияние на законодательную, исполнительную и судебную власти... В этом отношении коммунисты и социалисты правы» (Там же. Т. II. С. 281). Однако, во-вторых, он не приемлет прокламируемой социалистами социальной народной революции. В-третьих, называя существование миллионов «пролетариев-бедняков» язвой западных стран, Фонвизин считает, что в России пролетариата не будет и обращает внимание на сельскую общину как «факт чрезвычайно важный для прочности будущего благосостояния

нашего отечества» (Там же. С. 291). Общинное владение землей, община предотвратят Россию «от пагубного пролетариата. Этим она будет обязана общественному владению землями своего земледельческого населения, если не по формальному праву, то по обычаю, который почти имеет властность закона» (Там же. С. 292). Наконец, в-четвертых, Фонвизин уверен, что России с ее общинным социализмом принадлежит будущее. Он пишет: «Если философская мысль Гегеля, что всякий исторический народ есть представитель мировой идеи и в свою эпоху должен развить ее для блага отечества, а исполнив это, сойти с позорища мира, если, повторяю, эта мысль не пустая фикция, то и русский народ призван из своих родных стихий развить новую мировую идею» (Там же).

Статью «О коммунизме и социализме» Фонвизин сопроводил очерком истории социалистических идей. А истории философских идей он посвятил специальную работу «Обозрение истории философских систем» (1850). В ней он одним из первых в России написал историю философии (правда, по Теннеманну и Тидеманну), а во «Введении» дал «понятие о философии и ее цели». История философии представляет различные понятия о ней. Изложив их, в том числе определения философии Кантом, Фихте и Шеллингом, Фонвизин дает ей свое определение: «Философия есть высочайшая наука, сообщая всякой другой науке свои начала, тогда как все, что есть высшего во всякой другой науке, обуславливается высшим сознаваемым философией, и чрез последовательную связь чего философ чрез *абсолютное* усматривает предмет мира» (Там же. С. 201). Включая в себя «все законы научной формы в их происхождении и выставляя эти законы», философия представляет собой науку наук. Хотя она и объемлет все науки, являясь их философским обобщением, ее цель шире – постичь «все чисто гуманное», т. е. весь человеческий опыт жизнедеятельности. За этим стремлением стоит большее – поиск отношения «абсолютного к конечному, безусловного к условному и наоборот: отношение конечных вещей к последней причине всякого бытия» (Там же. С. 202). Как философ-идеалист Фонвизин считал, что в область философского знания входят и религиозные проблемы. Он пишет: «Всякому мыслящему

человеку невольно представляются вопросы: о первой причине всего сущего, т. е. о всевышнем и его промысле, о мире, человеке и его назначении, о свободе человеческой воли и о происхождении зла, о христианской религии и ее божественном основателе, о цели соединения людей в гражданское общество, о церкви и государстве в их взаимных отношениях, о посмертной жизни и т. д. Все эти важнейшие для человека вопросы божественное откровение разрешает, несомненно, нашему внутреннему чувству, если оно только готово к восприятию таких великих истин. Но самая эта восприимчивость есть дар благодати – вера» (Там же. С. 203). «Здравая философия» должна быть, считает он, религиозной. Такая философия «может приуготовить сердечную почву приятию семян веры, возбудив в человеке желание самопознания и представя ему идеал того, что он быть должен. Такое учение может восстановить истинное отношение философии к религии, то есть науки к жизни» (Там же. С. 204).

В «Обозрении» Фонвизин дал «разделение философии» на «чисто философию» и философию прикладную с последующим их разделением. А собственно классификации наук он посвятил специальную работу. В ней он после исторического очерка представлений о классификации наук дает собственную ее интерпретацию. По объектам познания (бог, человек, природа) науки делятся на богословские, антропологические и онтологические, которые далее делятся по нисходящей линии от общего к частному. Так, например, антропологические науки «имеют предметом изучение человека, его умственных и нравственных сил как в неделимом, так и в сообществе с подобными ему сочеловеками в отношении чисто гуманном (человечном), семейном, гражданском и политическом» (Там же. С. 268). В объем антропологических наук входят философия, история, политические науки, география и статистика. Затем каждая из них включает составляющие их части.

СОЧ.: Сочинения и письма: В 2 т. Иркутск, 1972–1982.

ЛИТ.: *Замалеев А. Ф.* М. А. Фонвизин. М., 1976.



ФРАНК
Семен Людвигович

Выдающимся русским философом интуитивистской ориентации был С. Л. Франк. Он родился 16 января 1877 г. в Москве в семье врача, дед его был раввином. Первоначальное воспитание он получил от деда, а затем от отчима, который приобщил его к чтению революционной демократической и народнической литературы.

В 1892 г. С. Л. Франк с семьей переезжает в Нижний Новгород, где заканчивает гимназию. В 1894 г. Франк поступает на юридический факультет Московского университета. Как и большинство студентов, на первых курсах он увлекается идеями марксизма и социализма, участвует в дискуссиях и пропагандистской работе среди рабочих. С. Л. Франк вспоминал: «Марксизм увлек меня своей наукообразной формой, именно в качестве “научного” социализма. Меня привлекла мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу» (Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РСХД. 1986. № 146. С. 110–111). Однако вскоре Франк отходит от революционной деятельности. Прочувшись четыре года, он берет академический отпуск, чтобы лучше подготовиться к государственным экзаменам, которые из-за студенческих волнений ему сдать не удалось: весной 1899 г. за составление прокламации его арестовали, выслали в Нижний Новгород с запрещением в течение двух лет проживать в университетских городах. Тогда С. Л. Франк едет в Германию и почти два года посещает лекции по философии и политэкономии. Тогда же он пишет свою первую работу «Теория ценности Маркса и ее значение: Критический этюд» (1900), в которой предложил неокантианское «оздоровление» марксизма в духе этического социализма.

Когда в 1901 г. ему разрешили сдавать экзамены за курс университета в любом университете страны, кроме Московского, С. Л. Франк возвращается в Россию и в Казанском университете сдает эти экзамены. Перед ним открылся путь в научную и педагогическую деятельность. Однако она началась через десять лет. А пока С. Л. Франк активно занимается общественной и партийной работой. Еще в 1898 г. П. Б. Струве привлек его к сотрудничеству в журнале «Освобождение», издававшемся в Штутгарте, а затем к участию в петербургских журналах «Полярная звезда» (1905) и «Свобода и культура» (1906). В это же время С. Л. Франк вступает в кадетскую партию и принимает участие в первом ее съезде.

Вместе со своими друзьями Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым, с которыми он участвует в издании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни» и в известных сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи» и «Из глубины», он проделал путь «от марксизма к идеализму» и религиозному мировоззрению. Растет интерес С. Л. Франка к философии, о чем говорят два сборника его статей «Философия и наука» (1910) и «Живое знание» (1923), составленные из публикаций в журнале «Русская мысль», в котором он редактировал философский отдел, начиная с 1907 г.

В 1912 г. после сдачи магистерского экзамена начинается педагогическая деятельность С. Л. Франка; он становится приват-доцентом Петербургского университета. В 1913–1914 гг. С. Л. Франк находился в научной командировке в Марбургском и Мюнхенском университетах. В 1915 г. он защищает магистерскую диссертацию «Предмет знания», через два года получает должность профессора и декана историко-филологического факультета Саратовского университета. В 1918 г. он представил к защите как докторскую диссертацию книгу «Душа человека», но защитить ее ему уже не удалось.

В 1921 г. С. Л. Франк возвращается в Москву, где преподает во вновь созданных Философском институте и бердяевской Академии духовной культуры. Одна за другой выходят книги философа. Помимо названных диссертаций это «Очерк методологии общественных наук», «Введение в философию в сжатом изложении».

В 1922 г. С. Л. Франка вместе с другими русскими философами по решению Советского правительства выдворили из России. Он поселился в Берлине, где вошел в состав Религиозно-фило-

софской академии. С 1930 по 1937 гг. читает лекции по истории русской мысли в Берлинском университете, выступает с докладами во Франции, Голландии, Чехословакии, Югославии, участвует в работе Всемирного философского конгресса (Прага, 1934). После прихода к власти нацистов и начавшегося преследования евреев ему пришлось переехать во Францию, а в октябре 1945 г. – в Лондон. Из книг, изданных за рубежом, наиболее известны «Крушение кумиров» (1924), «Смысл жизни» (1926), «Введение в социальную философию» (1930), «Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии» (1939) и посмертная «Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия».

Умер С. Л. Франк 10 декабря 1950 г. близ Лондона.

«По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, не только среди близких ему по идеям», – писал В. В. Зеньковский (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 158).

Философская эволюция С. Л. Франка имеет несколько этапов. Еще в шестнадцатилетнем возрасте вера в личного бога у него заменилась увлечением марксизмом. Юношу привлекла научнообразная форма марксизма, его объективизм, стремлением подчинить морально-политические идеи неким имманентным началам общественного бытия. Спиноза открыл для него «интеллектуальную любовь к Богу», мистическое чувство божественного всеединства бытия и имманентно-духовный путь его обнаружения. Но когда в 1901 г. он прочитал «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше, Франк был потрясен ощущением «реальности духа», его борения. Он вспоминал: «С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в своей собственной душе, и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба была решена. Я стал “идеалистом”, не в кантианском смысле, а идеалистически-метафизическом, носителем некоего духовного опыта, открывающего доступ к незримой внутренней реальности бытия» // Вестник РСХД. 1986. № 146. С. 121). В своей статье «Ницше и этика любви к дальнему» в сборнике «Проблемы идеализма» (1902) он заявил себя зрелым философом, переходящим к идеализму.

Кроме неокантианцев, Спинозы и Ницше на его философскую эволюцию оказала влияние философия всеединства В. С. Со-

ловьева и вся платоническая традиция от Платона до Николая Кузанского, которого С. Л. Франк называл своим единственным учителем. У славянофилов русский философ заимствовал идею «живого знания», понятие «соборности», которое стало ключевым в его концепции о двух сторонах социальной жизни – соборности и общественности.

Свою философию С. Л. Франк называл «идеал-реализмом», а основными областями своих философских интересов считал гносеологию и антропологию. «Философия есть рационально или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении. Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижение смысла человеческой жизни, т. е. назначение человека и места его в бытии» (Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922. С. 3). Франк был противником позитивистского отождествления науки и философии, хотя считал, что без науки она невозможна. Философия – это самостоятельная наука, она основа частных наук, созерцание Абсолютного, «выражение его в системе понятий, имеющих значение логического воспроизведения непосредственно усматриваемой взаимосвязанности частей или сторон всеединства» (Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. М., 1990. С. 322).

Сложнее отношения между философией и религией, поскольку это различные формы духовности, у них разные задачи. «Религия есть *жизнь в общении с Богом*, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души *в спасении*... философия есть, по существу, совершенно не зависимое от каких-либо личных интересов высшее, завершающее постижение бытия в жизни». Вместе с тем, «обе они осуществимы лишь через направленность сознания на один и тот же объект – на Бога» (Там же. С. 324–325).

Философия, в представлении С. Л. Франка, – это, во-первых, «*миропонимание*, которое предполагает отчетливое понимание природы и условий научного знания», т. е. понимания «безжизненных и бездушных закономерностей макрокосма», и, во-вторых, «*жизнепонимание*, самосознание человека, уяснение смысла и цели его собственного бытия», т. е. понимание «мира культуры» и «человеческого макрокосма» (Франк С. Л. Введение в философию).

фию в сжатом изложении. С. 10). Здесь, по сути, интерпретируется *истина и правда*. Человек тяготеет и к той и к другой. Эта двойственность преодолевается путем «построения цельного философского синтеза, в котором бытие и ценность природы и культуры, космическое и человеческое должны найти новое примирение» (Франк С. Л. *Философия и жизнь*. СПб., 1910. С. 217).

Идею философского синтеза, всеединства С. Л. Франк излагает в книге «Предмет знания». Вывод о «трансрациональности» бытия он доказывает вполне рациональными рассуждениями, выстраивая следующую логическую цепь. Всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с не-А. Но эта соотнесенность, в свою очередь, предполагает, что эти А и не-А являются членами некоего сверхопределенного единства, которое не вмещается в рамки логической системы, поскольку условие его существования (что оно есть), является условием возможности системности. Поэтому оно с необходимостью выступает как «металогическое единство» или «всеединство». С. Л. Франк пишет: «На свете нет ничего и не мыслимо ничего, что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим» (Франк С. Л. *Непостижимое*. Париж, 1938. С. 51). Это всеединство шире двухмерных рамок рационального, поэтому оно – «бытие третьего измерения». Оно также не может быть предметом мышления, т. к. оно «сверхпредметно».

Всеединство, как «металогическое единство» относится к своим частям, т. е. реальным вещам, взятым в единстве со своими идеальными смыслами-понятиями, так, что целое предшествует всякой части и содержится в ней, а часть есть часть объемлющего целого. Другими словами, каждая часть занимает в структуре реальности (всеединства) свое единственное место, каждая вещь незаменима, а высшее единство объемлет собою все части этого универсального организма. В этой реальности невозможно отделить друг от друга «субстрат» (субстанция) и «содержание» (модусы).

Реальность, в отличие от определенных вещей, неопределима и неопределенна, она возвышается над любыми противоположностями и есть вечное становление вещей, а всякая вещь – становящаяся вечность.

Реальность (всеединство) – это объективное (непосредственно не данное, трансцендентное) бытие, открывающееся субъекту как его собственное (данное непосредственно, имманентное) бытие. Она – онтологическая имманентно-трансцендентная почва бытия, пронизывающая наше собственное и предметное бытие. В этом случае реальность – «первооснова», «Божество». Таким образом, у реальности как бы три слоя: предметное бытие, наше собственное бытие и объединяющая их первооснова.

Реальность – это идеал-реальное единство, содержащее в себе все неисчерпаемое многообразие личностных форм и, следовательно, все возможные проявления их в вещах. Наконец, реальность связывает в единое целое познание и бытие, сущее и явление, идею и вещь, непостижимое и постижимое. Она – Божий лик, обличаемый всем сотворенным миром. По мнению С. Л. Франка реальность трансцендентна и абсолютна. «Мы должны признать, – пишет философ, – что суверенность бытия в смысле абсолютного бытия из самого себя не присуща вообще ничему частному, а лишь абсолютному всеобъемлющему всеединству или его первооснове» (Франк С. Л. Непостижимое. Париж, 1938. С. 155). А это всеединое и абсолютное и есть Бог: «Бог, как абсолютное первооснование или первоначало, есть всеединство, вне которого вообще ничего не мыслимо. Если мир по сравнению с Богом есть нечто “совсем иное”, то сама эта инаковость и проистекает из Бога и обоснована в Боге» (Там же. С. 292).

Божество присутствует в реальности и в ней открывается человеку. А человек, как часть реальности, только тем и человекен, что в нем присутствует Богочеловеческое. Божество и Бог у С. Л. Франка одно и то же. «То, что язык религиозной жизни называет Богом, есть форма обнаружения или откровения того, что мы разумеем под “Божеством”... Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается... Божество открывается как “Ты” – и только в качестве “Ты” есть Бог. Безымянное или всеименное Божество, обращаясь ко мне, впервые обретает имя – имя Бога» (Франк С. Л. Непостижимое. С. 236–237). Бог – абсолютно всемогущая сила, которая организует и сохраняет человеческое бытие, он среда, в которой и через посредство которой человек вообще существует как духовное существо.

Реальность вообще иначе, чем через внутренний опыт, не является человеку. Она дана внутри нас и более значительна, чем объективная реальность. Франк утверждает, что от реальности собственного *Я* человеку никуда не уйти, поскольку она и есть существо человеческого существования. Более того, то, что имманентно человеку, что раскрывается через углубление человека в самого себя, через самоосознание, – тем самым уже есть трансцендентное. Там, где человек замыкается на себя, живет в себе и для себя, где он пленник субъективного произвола, он становится игрушкой трансцендентных сил. И наоборот, в случае открытости человека для трансцендентного, оно воспринимается им как глубоко родственное ему.

Духовная реальность может быть темной и светлой, и в субъекте, в сердце человека чаще всего идет борьба темных (дьявольских) и светлых (божественных) сил. Эта духовная реальность и определяет в человеке то, что называется личностью, самостью. Поэтому человек как личность бесконечен, он значительно больше того, что есть в нем, как законченной определенности, поскольку он срощен с бесконечностью духовного царства. А главное – в глубине его духа находится прочное и надежное его основание – Бог, как вечный, обращенный на человека, созерцающий его взор. Бог, являясь всемогущей силой, конституирует и сохраняет человеческое бытие, определяя собой ту духовную сферу, в которой только и может существовать как духовное существо.

В гносеологии С. Л. Франк несомненный последователь интуитивизма Н. О. Лосского. «Всякое познание есть интуиция, – утверждает он, – т. е. непосредственное созерцание реальности и отдавание свое отчета в соотношении его содержания». (Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. С. 35). Жизнь в ее естественном течении есть процесс, стимулирующий сознание человека на вычленение свойств и отношений действительности, соответствующих уже сложившемуся интуицией. Другими словами, в даль познания человека ведет его интуиция, т. е. полнота его жизни есть создание и одновременно использование собственных интуиций. А поскольку человек свободен, то свобода, как его внутреннее состояние, направляет интуицию в нужном направлении. «В этой интуиции состоит само существо сознания как

непространственного и вневременного начала, способного обозревать, уяснять и то, что в пространственно-временном смысле стоит вне узкой внутренней психической жизни личности» (Там же).

Бытие, в том числе и бытие человека, имеет два состояния: самосохранение и саморазвитие. «Сознание есть признак того, что личность находится во второй фазе бытия, в состоянии саморазвития, ибо сознание есть условие произвольной творческой активности. Сознание опирается на бессознательные процессы самосохранения, и, в свою очередь, все добытое им закрепляется в бессознательной сфере» (Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 203). Если «все добытое» сознанием отодвигается в бессознательную сферу, то «что» и «как» добывает человек, т. е. что и как он познает, зависит от него самого, а уж потом от внешних обстоятельств, поскольку «мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучок лучей, бросаемых на противоположную ему действительность» (Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. С. 35). В процессе такой деятельности человек либо бессознательно накапливает чаще всего случайные данные, которые «слепо вырабатывают» в нем себе угодные интуиции, либо целенаправленно познает нечто, и тогда интуиции, к которым он стремится, зависят от имеющегося у него знания о своем предназначении, месте в жизни и т. п. Другими словами, соотношение сознательного и бессознательного в знании может дать два результата: или знание как результат слепого безответственного отношения к своей жизни, или знание как результат адекватного осознания жизненного предназначения человека.

Если же наложить эти представления на две фазы, два состояния бытия человека, то получается, что знание, которым обладает человек, это либо особое состояние самосохранения, поскольку с ним человек соотносит свою жизнедеятельность; либо демонстрирует саморазвитие человека, поскольку в знании он творчески идет от достигнутого. Оба эти представления соотносятся, т. е. саморазвитие человека, как процесс «творчески разрушающий старый порядок», является одновременно корреляцией самосохранения. Для человека, обладающего мировоззрением, т. е. определенной системой знаний, которая является одновременно теорией его жизни, важно решить, что является основным вопросом этой

теории. По Франку, это «вопрос об условиях возможности знания» (Там же. С. 115), т. е. об условиях его саморазвития и самосохранения, соотношенности в нем и окружающей его культуре духовного и материального и т. д.

В самом познании С. Л. Франк различает три его формы, соответствующие трем «слоям» бытия:

– *Знание эмпирическое* («предметное»), как чувственное восприятие, вводящее нас в поверхность бытия. Это некая «действительность», материал знания.

– *Знание рациональное* («абстрактное»), как знание идеальных начал, логических связей между элементами действительности, сводящее нас в идеальную, духовную сферу бытия. «Знание всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле трансцендентный предмет» (Франк С. Л. Предмет знания. С. 45). Этот предмет познается в понятиях.

Обе эти формы дают грубое, ущербное знание действительности. На глубине бытия, в его запредельной основе, в «металогическом единстве системы идей» они не могут быть применимы. Эта область непостижимого, которая достигается только сверхсознанием, онтологическое слияние с предметом, есть сокровенное бытие. Металогическое всеединство познается в *живом знании* – третьей и высшей форме познания, понимаемой как онтологическое общение с Абсолютом, как единством субъекта и объекта, идеального и реального, всеединства и личности, как живым, потенциально-актуальным творческим началом.

Живое знание как интуиция воплощается в художественном творчестве в форме символа, представляющего уникальное единство образа и понятия. В философии это выражается в схватывании бытия не частично, а целостно и синтетически в живом, конкретном знании. В этом случае интуиция есть одновременно и проникновение вглубь вещей, и откровение реальности. Внешнеприродное бытие как откровение Божества есть лишь символ («пантеизм»). В самом мире есть нити, указывающие на Божество, они не мыслятся иначе как лучи, доходящие в мир от самого Божества («дуализм»). В этом антиномическом монодуализме как верховном принципе русский философ пытается соединить в единое

целое «пантеизм» и «дуализм». При их соединении вещи оказываются символами Божества, излучающего эти символы, проявляющиеся в вещах.

Но кроме познаваемого мира есть непостижимое. С. Л. Франк утверждает, что у всех трех пластов бытия (внешнего мира, мира самосознания и вневременного мира идей) есть его непостижимая тайна. Таким образом, непостижимое пронизывает всю реальность. Абсолютное непостижимое – это то, что было, есть и будет. Непостижимое состоит «в некоей безусловной *нераздельной* сплошности, некоем исконном первичном целом» (Франк С. Л. Непостижимое. С. 50). Это целое он называет «трансдефинитным», т. е. находящимся выше всего «определенного», как металогическое единство рационального и иррационального. Помимо этого целое – «трансфинитно», т. е. находится позади этого металогического единства; оно «есть нечто большее и иное, чем все, что уже есть как бы в готовом, законченном виде» (Там же. С. 59).

Непостижимое – скорее «источник бытия», чем само «имеющее быть» бытие, т. е. оно больше, чем бытие, оно – «потенциальность» и «свобода». Другими словами, потенциальность через свободу превращается в действительность, поскольку свобода – это связующая нить между источником бытия и самим бытием.

Свобода является также проявлением непостижимого в мире самосознания. Личность, ее глубина определяется ее «самостью», как «внутренним обнаружением непостижимого». Итак, личность – это «непостижимое, сверхрациональное, ни в какие рамки не укладывающееся, свободно-спонтанное существо человека – тот глубочайший корень души, который сам человек сознает, как некую абсолютноценную, несказанную и непередаваемую тайну и подлинную реальность своего Я» (Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964. С. 177).

Человек, считает Франк, может выйти за рамки своей субъективности. Размышляет он следующим образом: Подлинная «самость» заключается в двойственности Я, в нем содержится просто Я и сверх-Я или идеальное Я. Поэтому личность как «самость» находится как бы перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и одновременно проникнута ими и их представляет.

Таким образом, личность содержит в себе сверхприродное, сверхестественное начало бытия, что позволяет ей возвышаться над самой собой, быть по ту сторону себя. В этой встрече с трансцендентным началом и принадлежности к нему непосредственное бытие конституируется как Я. Русский философ утверждает, что личность может быть постигнута лишь трансрационально-монодуалистично, как единство раздельности и взаимопроникновения, как единство, сущность которого в его непостижимости. Личность – это всегда «тайна», в ней сокрыто божественное. Ее тайна также в индивидуальности, «безусловной единственности», неповторимости.

Я не существует само по себе, а рождается во встрече с ТЫ. Я и ТЫ образуют сложное МЫ, как выражение социальной жизни. Реальность, таким образом, является не совокупностью множества монад, а сложным их взаимодействием. Взаимодействие Я и ТЫ многоаспектно, ему Франк посвящает одну из лучших своих книг «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930).

Одна из сложных, гносеологически ориентированных проблем, поднятых в книге, – загадка «чужого сознания». Эта загадка, как она ставится в гносеологии, есть загадка того, что грамматически выражается в понятии ОН: «чужое сознание», о котором здесь идет речь, есть просто объект познания. Но в общении «чужое сознание», «другое Я» есть для меня не просто объект, который я познаю и воспринимаю, но и субъект, который воспринимает меня. В общении другое сознание есть для меня то, что грамматически выражается как ТЫ, как второе лицо личного местоимения. ТЫ, если анализировать его абстрактно-гносеологически, есть также «чужое сознание», которое я воспринимаю как воспринимающее меня (Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 49). Из этого следует, что то, что называется «другим Я» и что точнее есть для меня «ТЫ» должно быть не извне «дано» мне, а первичным и исконным образом «изнутри» присуще мне. Во всяком общении МЫ имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркуляция единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение.

Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга Я и ТЫ, их встреча есть лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства. И лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга Я и ТЫ.

Я никогда не существует и немислимо иначе, как в отношении к ТЫ, как немислимо «левое» вне «правого», «верхнее» вне «нижнего» и т. п. Ибо Я есть «отдельное», «обособленное» не в силу своего самоподавления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего отделения, обособления от «иного Я», от ТЫ – в силу своего противостояния ТЫ и, следовательно, своей связи с ним в этом противостоянии. Коррелятом, соотносительным противочленом Я служит вовсе не безличное «не-Я», мертвый и слепой объект, коррелят Я есть именно ТЫ (Там же. С. 50).

МЫ не есть «множественное число» от Я. В своем основании и первичном смысле Я вообще не имеет и не может иметь множественности числа, оно единично и неповторимо. Поэтому МЫ – не множественное число первого лица, не «многие Я», а множественное лицо, как единство первого и второго лица, как единство Я и ТЫ. В этом замечательная особенность категории МЫ. Вечная противопоставленность Я и ТЫ, которые, каждое само по себе и в отдельности, никогда не могут поменяться местами или охватить одно другое, преодолеваются в единстве МЫ, которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия Я и ТЫ (Там же. С. 51). Это и есть интуиция всеединства.

МЫ есть категория не только личного человеческого, но и социального бытия. С. Л. Франк пишет: «Социальная, общественная жизнь не есть... какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех ее областях – начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями – научной, художественной, религиозной жизни – имеет форму общественной жизни, совместного бытия или содружества – это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что “многие” отдельные люди “соединяются” между собой, находя

такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немислим иначе, как в качестве члена общества» (Там же. С. 53). Общество есть подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

Общество не является механическим единством индивидов. Человек – не только организуемый материал, но и организующая сила, и взаимоотношения людей невозможны без солидарности.

Соборность пронизывает все стороны социальной жизни человека. Существует три формы соборности. Первая – семейно-брачные отношения, вторая – религиозные, которые «раскрывают» замкнутые, изолированные человеческие души. Третья форма соборности – общность судьбы и жизни всякого объединенного множества людей по политическим, национальным и прочим признакам.

Итак, по мнению русского философа, в основе всякой общности лежит солидарность как непосредственное единство многих, принадлежность отдельных людей единому МЫ. Интуиция принадлежности Я и ТЫ к единому МЫ есть важнейшее условие общения людей. И проходит оно под знаком солидарности, поскольку, как пишет С. Л. Франк, «в основе всякого, даже самого утилитарного, внешнего общения между людьми – будь то холодные договорные отношения или принудительное властвование одних над другими лежит первичное внутреннее единство людей, начало непосредственного доверия и уважения человека к человеку, сознание внутренней близости, интуитивное взаимное понимание, коренящееся в последнем счете в первичном единстве МЫ» (Там же. С. 112–113).

Вторым началом общности, противоположным солидарности, является начало личной свободы-самодеятельности индивидуального Я. Это начало также важно и определяет общественные отношения, т. к. «существо Я, как особой, внутренней инстанции, конституирующей личное бытие, заключается именно в свободе, в спонтанности, в некоей изначальности, которую

окрашена и проникнута личная жизнь» (Там же. С. 114). Свобода – онтологическая первооснова человеческой жизни. Поэтому отказ от свободы означает самоубийство, а покушение на нее есть покушение на убийство человека, на противоестественное потребление в нем «образа и подобия Божия» и превращение его в животное, соответственно, и общественная жизнь, как соборная, совместная жизнь человека не может быть мыслима без свободы.

Поскольку начала солидарности и свободы противоположны и каждое из них абсолютно, первичное бытие, общество находится в извечном противоречии этих двух начал. Ни одно из них не может быть победителем. Смерть одного влечет смерть другого, поэтому должно быть третье, объединяющее и более высокое начало. Им является служение высшей, сверхчеловеческой, божественной воле, начало благоговения. «Это начало стоит в резком противоречии с тем представлением о сущности человеческой и общественной жизни, которое возникло и укрепилось в новое время и которое, в лице учения о “правах человека” и о верховенстве “народной воли”, утверждает суверенность индивидуальной и коллективной человеческой воли» (Там же. С. 108). Служение Богу, по мысли С. Л. Франка, выражается в идее нравственной обязанности, как личности, так и общества. Обязанность человека – это всегда обязанность перед Богом.

В обществе, считает русский философ, существенное значение имеет начало авторитета. Правильно понятый авторитет есть ничто иное, как свободное усмотрение духовной значительности лица. Авторитеты есть в любом человеческом деле: в религии, науке, власти.

Следствием начала авторитета является другое начало – иерархизм. «Как люди всегда не равны по своим физическим и душевным свойствам, так они не равны по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям. Везде и всегда, при всяком общественном строе, на каких бы началах он ни был основан, существует неизбежное неравенство между властвующими и подчиненными, между людьми, стоящими на разных ступенях общественной лестницы» (Там же. С. 118).

Своеобразным следствием начала авторитета является аристократизм как господство достойнейших, и его другая сторона – го-

сподство меньшинства. Когда же два принципа вырождаются, наступает господство случайных людей. В этом случае осуществляется принцип единовластия, будь то монарх или «народный» вождь.

Противоположным началу неравенства выступает начало равенства членов общества. Люди равны перед Богом в двояком отношении: поскольку Бог есть трансцендентное, абсолютное, совершенное в противоположность несовершенству, бессилию, ничтожеству всего эмпирического тварного мира, поскольку перед лицом Бога все люди суть тварные создания, существа, исполненные бессилия и греховности, сознающие свое общее ничтожество, свою противоположность Богу и удаленность от него, постольку люди равны своим недостоинством, перед всеми стоит одна общая задача совершенствования. Во втором смысле все люди представляют «образ и подобие» Божие, каждый человек – потенциально «сын Божий», вершина тварного мира. И, следовательно, все люди опять-таки равны между собой.

Итак, все люди равны перед Богом, каждый из них стоит на определенной ступени общественной иерархической лестницы и каждый из них выполняет единственное основание равенства – служение Богу. Это глубокое и первичное начало общественной жизни в статье «Религиозные основы общественности» (1925) С. Л. Франк называет теофанией (Путь. 1925. № 1. С. 26). Ее основное требование заключается в том, что воля Бога и вечные начала человеческой жизни должны осуществляться свободно, а не насильственно. Поэтому свободная действительность человека и есть самообнаружение Бога.

Еще одним важным принципом жизни человека и общества является двуединство духовного и мирского. Изъятие из жизни одного из них делает жизнь ненормальной. И вообще не существует единственного, идеального, общественного порядка. Есть лишь вечные начала жизни человека и общества, но нет одного единственного государственного, общественного порядка. «Всякое признание одного государственного порядка, одной формы правления единственным и абсолютным добром, есть идолопоклонство, извращающее истинные божественные основы общественной жизни и необходимо – в силу ненарушенности божественных заветов – рано или поздно караемое общественными бедствиями» (Там же. С. 29).

Поиск, осмысление этих вечных начал жизни человека и общества составляет глубинное основание поиска человеком смысла жизни, которое превращается в основное человеческое дело возвращения в себе силы добра и правды. Это дело не только одного человека, оно есть общее, соборное дело, в котором все люди связаны между собой в Боге по принципу один за всех, все – за одного. Это дело не просто только человеческое дело. «Человеку здесь принадлежит только работа по уготовлению почвы, произрастание же совершается самим Богом. Это есть метафизический, богочеловеческий процесс, в котором только соучаствует человек, и именно потому в нем может осуществиться утверждение человеческой жизни в ее подлинном смысле» (Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы жизни. М., 1992. С. 205).

С. Л. Франк не разрывает, а всегда объединяет размышления о человеке, обществе и Родине. Спасение каждого из нас и спасение Родины – это один процесс, утверждает философ: «Мы знаем, что мы сами больны одной и той же болезнью с нашей родиной, как бы ни были различны симптомы этой болезни, и что мы исцелимся только вместе – если исцелимся! Мы направим ее на новый, верный путь не ранее, чем найдем его для самих себя» (Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 165). С. Л. Франк как религиозный мыслитель возрождение видел только как духовное приобщение к вечным божественным ценностям, как деятельную веру в Бога. «Нет, – мы чувствуем это, – писал он, – без веры в что-то первичное, основное, незыблемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас» (Там же. С. 166).

СОЧ.: Сочинения. М., 1990; Реальность и человек. М., 1998; Русское мировоззрение. СПб., 1996; Непрочитанное. Статьи, письма, воспоминания. СПб., 2002.

ЛИТ.: Завольская Г. Н. Проблема личности в философии С. Л. Франка. М., 1993; Некрасова Е. Н. Семен Франк. СПб., 1998; Семен Людвигович Франк. М., 2012.



ХОМЯКОВ **Алексей Степанович**

А. С. Хомяков родился 1 мая 1804 г. в Москве на Ордынке, а детство провел в родовом имении Богучарово Тульской губернии.

В Богучарове хозяйство вела его мать – Мария Алексеевна, поскольку отец – Степан Александрович был человеком добрым, европейски образованным, но безвольным. Будучи страстным игроком, он однажды проиграл в Английском клубе, одним из основателей которого являлся, миллион рублей. И только редкая настойчивость и смекалка матери смогли спасти семью от разорения. Она же научила сына с ранних лет «всем сердцем участвовать в молитве о единении церквей», дала ему блестящее домашнее воспитание.

Он великолепно знал французский, английский, немецкий языки. В 14 лет Хомяков в подлиннике читал «Германию» Тацита, оды Горация, отрывки Вергилия, одновременно изучал греческий язык. В 1814–1815 гг., когда семья жила в Петербурге, его учителем словесности был друг А. С. Грибоедова А. А. Жандр. Завершил домашнее образование А. С. Хомяков в 1817 г. под руководством профессора университета А. Г. Глаголева.

Хомяков-юноша был человеком пылким, устремленным к подвигу: под впечатлением борьбы с Наполеоном он собирался «бунтовать славян» против него, в семнадцать лет убежал из дома, чтобы помочь «эллинам» в их борьбе с турками.

В 1821 г. А. С. Хомяков успешно сдал в Московском университете экзамены на степень кандидата математических наук. Глубокие познания он обнаружил и в области истории и литературы.

Еще в детстве он познакомился с братьями Алексеем и Дмитрием Веневитиновыми, а позже и с князем В. Ф. Одоевским,

который выступил организатором философского кружка Любомудров. А. С. Хомяков идейно примыкал к кружку, но не был его членом. У Любомудров его привлекала идея, высказанная В. Ф. Одоевским, что культура Запада исчерпала себя и «XIX век принадлежит России». Позже с Одоевским, придерживавшимся западнической ориентации, Хомяков идейно разошелся, но дружеские отношения сохранил.

А. С. Хомяков был знаком со многими декабристами, печатался в их «Полярной звезде», а когда бывал в Петербурге, присутствовал на собраниях у Рыльева и однозначно, зная о готовящемся восстании, не поддерживал его. В частности, говоря о военных, которые должны были осуществить это восстание, он задавался вопросом: «Где же будет правда, если эти люди, в противоположность своему назначению, начнут распоряжаться народом по своему произволу» (Цит. по: Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова: В 2 т. Киев, 1902. Т. 1. С. 93). Он не скрывал своего негативного отношения к идеологии декабризма, доказывая своим друзьям-декабристам, что они желают заменить самодержавие «тиранией меньшинства» (Там же. С. 93–94). Поскольку с 1822 г. А. С. Хомяков начал военную службу в Астраханском кирасирском полку, а с весны 1823 г. – в лейб-гвардии конном полку в Петербурге и не желал принимать участие в реализации планов декабристов, он подал в отставку. На полтора года Хомяков уехал в Париж, где занимался живописью и литературой. Именно в Париже им была написана трагедия «Ермак». В сентябре 1826 г. она была прочитана автором на вечере у Веневитиновых. На этом же вечере присутствовал А. С. Пушкин, который читал свою драму «Борис Годунов». В 1829 г. «Ермак» был поставлен на сцене Большого театра и принес Хомякову литературную известность.

Возвращался на родину Хомяков через Италию, где также брал уроки живописи. Вернувшись из-за границы, он некоторое время жил в Петербурге; там вновь сблизился с В. Ф. Одоевским, с которым вместе переводил Шиллера.

Когда началась война с Турцией, А. С. Хомяков вновь вступил на военную службу и в звании штаб-ротмистра Белорусского гусарского полка с боями дошел до Дуная, участвовал в осаде кре-

пости Шумла. За храбрость был награжден орденами Анны в петлице, Анны с бантом и Владимира 4-й степени. После заключения Адрианопольского мира Хомяков окончательно ушел в отставку и поселился в Москве. Он стал завсегдатаем московского салона А. П. Елагиной (матери братьев Киреевских). Именно там он встречался с А. И. Герценом, Н. П. Огаревым, Н. В. Гоголем, С.Т. и К. С. Аксаковыми, а с 1842 г. и с Т. Н. Грановским.

В этом салоне зимой 1839 г. Хомяков прочитал свою статью «О старом и новом», в которой изложил многие идеи славянофильской доктрины, основанной на поклонении перед древней Русью, таившей «много прекрасных инстинктов, которые ежечасно искажаются» (Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Соч.: 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 460). Эта статья была направлена прежде всего против западников, которые восприняли ее как вызов. «Мы могли бы не ссориться из-за их поклонения детскому периоду нашей истории, – писал А. И. Герцен, но, принимая за серьезное их православие, но видя их церковную нетерпимость в обе стороны, в сторону науки и в сторону раскола, – мы должны были враждебно стать против них. Мы видели в их учении новый елей, помазывающий царя, новую цепь, налагаемую на мысль, новое подчинение совести раболепной византийской мысли» (Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А. И. Собр.соч.: В 30 т. М., 1987. Т. 1. С. 72). Статья вызвала всеобщий интерес и споры, в том числе и среди единомышленников. Не согласился с ней и И. В. Киреевский, написавший статью «В ответ А. С. Хомякову». Эти две статьи положили основание славянофильству как философскому и социальному движению русской общественной мысли. В дальнейшем А. С. Хомяков как блестящий полемист отстаивал свои славянофильские взгляды в салонах Аксаковых, Свербеевых, на страницах журналов «Москвитянин» и «Русская беседа», в «Московских сборниках». В эти годы А. С. Хомяков продолжал заниматься самообразованием, изучал санскрит, греческий, еврейский и некоторые другие языки. В 1838 г. он приступил к работе над трудом своей жизни – «Записки о всемирной истории», который создавался в течение 20 лет, но так и не был закончен. По преданию, Н. В. Гоголь, заглянув в рукописи и увидев название «Семирамида», сделал на нем акцент, и с этого момента в кругу друзей труд

так и назывался. Опубликованы «Записки» посмертно в двух выпусках в 1871–1873 гг.

В 50-е гг. А. С. Хомяков обратился к проблемам религии. За границей, в Париже он публикует три брошюры под общим названием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853–1858), в которых защищал православие, сохранившее истинный дух христианства.

Весной 1847 г. А. С. Хомяков с семьей три месяца путешествовал по Европе: в Праге он встречался с известными деятелями словацкого и чешского движения Ганкой и Шафариком, в Берлине – с Шеллингом и историком Гриммом, в Эмсе, где лечилась его жена, водил дружеские беседы с Гоголем и Жуковским. В этом путешествии Хомяков впервые посетил Англию.

Поражает многообразие интересов, начинаний и свершений А. С. Хомякова: он основал Московское училище живописи, ваяния и зодчества, в 1857 г возглавил Общество российской словесности при Московском университете, построил церкви в родном Богучарове и Круглом, послал заявку на изобретение паровой машины на выставку в Лондоне, изобрел средство от холеры и лечил от нее крестьян. Однако сам не уберегся от заражения и скончался 23 сентября 1860 г. в селе Ивановское. Похоронен в Москве.

Главная тема философских изысканий А. С. Хомякова – история человечества и историческая судьба России. В основании философии истории Хомякова лежат две идеи: вера, как движущее начало исторической жизни народов, и идея противоборства в истории человечества двух начал – свободы и необходимости, духовности и вещественности: «Начало сущности народа – его вера. Логическая или истинная, она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих. Поэтому все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер; поэтому и они в свою очередь запечатлевают на ней неизгладимые следы свои» (Хомяков А. С. Соч.: В 2т. М., 1994. Т. 2. С. 142).

Выступая против гегелевской европоцентристской модели развития человеческой истории, против деления народов на исторические и неисторические, он предлагал свое понимание сути и движущих сил истории. В работе «Записки о всемирной

истории» русский философ представлял историю человечества как борьбу двух противоположных начал, не имеющих этнических и географических характеристик. Некогда существовавшее единство людей, религий, культур, обрядов распалось, поскольку люди начали расселяться по земле. В результате возникли два ведущих культурно-религиозных образования: иранское и кушитское. *Иранский* тип символизирует устремленность народов к свободе, духовному богатству, миру с соседями. Это теизм, позитивная духовность, начала этицизма. *Кушитский* тип, наоборот, агрессивен, устремлен к материальным благам, свою жизнь строит на насилии и завоевании. Это необходимость, магизм, натурализм, пантеизм. Хотя впоследствии чистота этих двух начал нарушилась, у некоторых народов они как бы переплетаются. А. С. Хомяков считает, что в XIX в. Европа развивается по кушитскому типу, а славянство и Россия – по иранскому. Русский народ сохранил духовную свободу, ее тайны. Именно этот русский дух создал «русскую землю в бесконечном ее объеме... утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности... выработал в народе все его нравственные силы» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 3. С. 148).

Русская история строится на христианских началах, делающих человека свободным, позволяющих гармонично сочетать в себе индивидуальную религиозную веру и обязательность церковных догматов. В католичестве и протестантизме, в отличие от православия, гармония единства и множественности нарушена: католическая церковь не знает множества, в ней все подчинено единой власти папы; протестантская церковь не знает единства, она распылена на множество индивидуальных вер; только в православной церкви личность не теряет живой связи с народом и в то же время вольна неповторимым образом переживать и чувствовать единогласие. Православие «сберегло в целостности дух христианства». Учение о единогласии у А. С. Хомякова носит название *соборности*. Русский народ, как никакой другой, предрасположен жить общиной. Сельская община – типично русское явление, жизнь в ней осуществляется всем миром. Запад такой жизни не знает, он погряз в индивидуализме и разъединенности людей. Хомяков считает, что только община,

основанная на совместном хозяйствовании, обеспечивает благоденствие всем своим членам. Община, выросшая на духовном единстве своих членов, представляет собор как идеальную форму общежития взаимлюбящих и духовно помогающих друг другу личностей. Сущность собора «единство во множестве» (Там же. Т. 2. С. 312).

Путь к этому единству доброволен. Сущностной силой этого единства является любовь. Хомяков считает, что «русской земле чужда идея правды, противоречащая чувству любви». Если в западной культуре любовь – всего лишь чувство, хотя и высокое, то для русского духа любовь – явление метафизическое. Любовь представляет энергию сущего, ее сущность заключается в благодатном общении живых существ между собой и Богом. Любящее существо переносит на любимое часть своей жизни, жертвует собой ради другого и обретает в этом духовное блаженство. Любовь выражается по-разному: к ближним – в делах, к Богу – в молитве, к человечеству – в духовном братстве. Любовь и соборность, таким образом, выступают основными составляющими исторического процесса, в котором реализуются соборные предначертания, дающие в итоге единство деятельности трансцендентного Бога и человека. Эти понятия являются важнейшими компонентами взглядов А. С. Хомякова на сущее и познание.

Хомяков полагает, что представления о материи, существующей вне сознания, имеют западное происхождение, как и представления об идеях, существующих вне материи, вне жизни. Сама дилемма «материализм – идеализм» тоже иноземного происхождения. Русскому духу свойственна всеохватность мысли, ему близко понятие сущего, которое осознается как материя, пронизанная идеей, и идея, начиненная материей. Сущее, таким образом, – это всеединство, заключающее в себе все: и материю, и человека, и сознание, и высший разум.

Но сущее – не субстанция, а воляница. Воля еще до сознания предоставляет каждой личности в обладание сущее, и личность вольна им распорядиться, как считает нужным. Западным аналогом является свобода, поэтому воля – это свобода по-русски. Следовательно, жить для русского человека – значит жить вольно, раздольно, творчески. Безвольная жизнь – это не сущее, а существова-

ние. Воля имеет творческий характер, представляя разумную способность. Резюмируя, можно сказать, что, по Хомякову, воля – это внутренняя сила и разумный закон всеединого сущего.

Волю сущего человек сознает в вере, которая предшествует логическому сознанию, но способна с ним сливаться в живое мироощущение. На Западе вера отделилась от умственного прогресса, в России налицо тенденция соединить веру с разумом, правду с истиной. Поэтому-то и расцветает в России религиозная философия, покоящаяся на вере, «со всею ее животворною силою, мысленною свободою и терпеливою любовью». Вера воспитывает нравственную дисциплину, обуздывает страсти; она – опора и жизни, и знаний. Однако вера служит не каждому, а только тем, кто искренне верит.

Западная философия, считает Хомяков, расчленяет сознание на его составляющие (чувства, волю, душу, рассудок, разум и т. п.), а русская философия, напротив, стремится к их единству, потому что сознание – не механический конгломерат, а цельный организм. Руководящей силой сознания является разум, также цельное образование: он не только оперирует голыми понятиями, но может хотеть, чувствовать, любить. Воля – творческая активность разума, вера – животворящая восприимчивость сущего разумом. Поэтому в цельный разум входят все формы общественного сознания: философия, наука, религия, искусство и т. п. Сопоставляя взаимодействие разума и веры, А. С. Хомяков заявляет: «Разум жив восприятием явлений в вере, и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке, разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры» (Там же. Т. 1. С. 279). Таким образом, познание осуществляется в «сопоставлении знания непосредственного от веры со знанием отвлеченным от рассудка. Это непосредственное живое и безусловное знание, эта вера есть, так сказать, “зрячесть разума”» (Там же. С. 20). Живое знание представляет единство идеи и жизни, знания и сущего, оно «проникнуто всей действительностью (познаваемого); оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством» (Там же). Оценивая эту сторону наследия А. С. Хомякова, славянофил И. С. Аксаков пи-

сал: «В нем поэт не мешал философу, и философ не смущал поэта; синтез веры и анализ науки уживались вместе, не нарушая прав друг друга; напротив, в *безусловной, живой полноте* своих прав, без борьбы и противоречия, но свободно и вполне примиренные. Он не только не боялся, но признавал обязанностью могущественного разума и мужественной веры спускаться в самые глубочайшие глубины скепсиса, и выносил оттуда свою веру во всей ее цельности и ясной, свободной, какой-то детской простоте» (Цит. по: Воропаев В. Катехизис необыкновенно замечательный // Литературная учеба. 1991. № 3. С. 131).

А. С. Хомяков был оптимистом, верил в мессианское признание русского народа, сохранившего свою веру. Чтобы восстановить русскую жизнь, ее культуру, экономику, чтобы противостоять западным влияниям, нам надо жить. «Жизнь наша ценна и крепка. Она сохранена, как неприкосновенный залог, много страдавшей Русью. Эту жизнь мы можем восстановить в себе, стоит только ее полюбить искренней любовью». Эту же мысль он излагает поэтически в программном стихотворении «Россия» (1839):

О, вспомни свой удел высокий,
Былое в сердце воскреси
И в нем сокрытого глубоко
Ты Духа Жизни допроси!

СОЧ.: О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988; Сочинения: В 2 т. М., 1994; Избранные статьи и письма. М., 2004.

ЛИТ.: Шапошников Л. Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Нижний Новгород, 2004; А. С. Хомяков – мыслитель, публицист: В 2 т. М., 2007.



ЦИОЛКОВСКИЙ **Константин Эдуардович**

К. Э. Циолковский родился 5 сентября 1857 г. в селе Ижевском Спасского уезда Рязанской губернии в семье лесничего. В начале 1867 г. он простудился, заболел скарлатиной и почти полностью потерял слух. Спустя годы об этом обстоятельстве своей жизни Циолковский напишет: «Глухота делает мою биографию малоинтересной, ибо лишает меня общения с людьми, наблюдения и заимствования. Моя биография бедна лицами и столкновениями» (Циолковский К. Э. Моя жизнь и работа. М., 1939. С. 20).

В 1869 г. Константин поступил в первый класс Вятской мужской гимназии, но следующие два года из-за потери слуха не смог ее посещать и занимался по школьным учебникам самостоятельно. Уже тогда он проявил интерес к теоретическим основам воздухоплавания, сформулировал идею металлического аэростата. После окончания третьего класса гимназии Циолковский едет поступать в Московское техническое училище. Однако к тому времени оно стало уже высшим учебным заведением, что и лишило Константина возможности туда попасть. Юноша остается в Москве и с 1873 по 1876 гг. усиленно занимается самообразованием в единственной общедоступной в городе Чертковской библиотеке, а затем в Румянцевской. В Чертковской библиотеке он знакомится с известным русским философом Н. Ф. Федоровым, который, по словам Циолковского, «заменял ему университетских профессоров». За три года Циолковский проштудировал все известные учебники по механике, физике, химии и математике.

Вернувшись домой в 1879 г., Константин Циолковский сдает экстерном экзамен на звание учителя арифметики и геометрии

уездного училища и с 1880 г. начинает преподавать в Боровском уездном училище Калужской губернии. Здесь у него выработался тот стиль жизни, который он сохранял и впредь. Внешне жизнь Циолковского выглядела однообразно: преподавание в училище и материальные заботы о большой семье. Но главное происходило в его внутреннем мире – непрерывная работа мысли, эксперименты, изобретательство, чтение научной литературы, написание собственных научных, натурфилософских, художественно-фантастических статей и книг. Первые свои статьи «Графическое изображение ощущений» и «Теория газов» Циолковский написал в 1880–1882 гг., но впоследствии они были утрачены. И только третья работа, «Механика животного организма», была оценена по достоинству, получив благоприятные отзывы И. М. Сеченова и А. Г. Столетова, а ее автора избрали членом Физико-химического общества. В 1891 г. появилась первая печатная работа ученого – «Давление жидкости на плоскость».

Основной научный интерес К. Э. Циолковского был связан с космосом и способами овладения им как новой средой обитания человека. Уже в первой работе, посвященной этой проблеме, «Свободное пространство» (1883), он попытался выяснить действие некоторых законов механики, физики, химии и биологии вне Земли. С 1885 г. он решил, как вспоминал ученый позже, «отдаться воздухоплаванию и теоретически разработать металлический управляемый аэростат». Циолковскому принадлежат несколько прогрессивных, пионерских идей в области дирижабле-, самолето- и ракетостроения, теоретической и экспериментальной аэродинамики, идея аппарата на воздушной подушке.

В 1892 г. семья К. Э. Циолковского переезжает в Калугу, где он преподает математику и физику в реальном, а затем в женском епархиальном училище. Он продолжает писать и публиковать свои научные труды и художественные произведения. Как это часто бывает с гениальными учеными, не обошлось и без «доброжелателей». Злым гением К. Э. Циолковского был крупнейший специалист и авторитет в области воздухоплавания профессор Н. Е. Жуковский. «Отец русской авиации» и его последователи выступили против трудов и идей «самоучки-фантаста» из Калуги. «Признать в недипломированном человеке зачинателя огромного научного на-

правления было невозможно, признать – это значило совершить неблагоприятный поступок против своего круга, преступление против своей касты. Это значило пойти против установившихся традиций. Это было равносильно приглашению к барскому столу бурлака» (Чижевский А. Л. Годы дружбы с Циолковским. М., 1995. С. 153).

Циолковский видел то, что еще было неведомо другим – неизбежность выхода человека в Космос со всеми вытекающими из этого последствиями: новой наукой, новой техникой, новыми философскими воззрениями. «В этом мире, – говорил он, – ничего не вечно, кроме самого мира; сам мир, сумма масс и энергий – это констанс, но его части меняются, эти части рождаются, живут и умирают для того, чтобы возникнуть снова. Мир – это Феникс. Разум человека – это сильнейший фактор Вселенной, более мощный, чем моря и океаны, Солнце и даже всевозможные катаклизмы. Трудно вообразить, чтобы этот всеобъемлющий механизм природы – Разум – сплоховал перед земным катаклизмом и не вышел на дорогу более значительного развития – космического» (Там же. С. 396).

Размышления ученого о Космосе и космическом развитии земной цивилизации изложены в его итоговой работе «Грезы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения» (1895). Несмотря на научно-фантастическое содержание многих сюжетов этой работы, Циолковский заложил в ней основы своей космической философии и социологии, поставил ряд проблем как технического, так и мировоззренческого характера, главная из которых – неуничтожимость, вечная юность Вселенной. Технические стороны разработки новых принципов освоения Космоса, названных им «звездоплаванием», были раскрыты Циолковским в ставшей знаменитой на весь мир работе «Исследование мировых пространств реактивными приборами», которая издавалась при его жизни неоднократно (1903, 1911–1912, 1926).

Несмотря на всепоглощающую страсть к изобретательству и теоретическим проблемам науки, К. Э. Циолковский уже в конце 1890-х гг. увлекается разработкой своей космической философии. Первой работой, посвященной натурфилософским проблемам и атомистике, была статья «Научные основания религии» (1898). А наиболее крупные из его напечатанных мировоззренческих ра-

бот – брошюры «Этика, или Естественные основы нравственности» (1903), «Нирвана» (1914), «Знание и его распространение» (1915), «Горе и гений» (1916), «Монизм Вселенной» (1925), «Ум и страсть» (1928), «Научная этика» (1930).

В 1932 г. научная общественность страны, ученые общества Москвы и Калуги торжественно отметили 75-летие со дня рождения К. Э. Циолковского. Президиум ЦИК СССР постановил награждать его орденом Трудового Красного Знамени. Ученому увеличили размер пенсии, а Калужский горсовет предоставил новый просторный дом.

Научная деятельность К. Э. Циолковского продолжалась до последних дней его жизни. Скончался он от рака желудка 19 сентября 1935 г. в Калуге. К. Э. Циолковский – не только основоположник космонавтики, но и выдающийся русский мыслитель, внесший существенный вклад в утверждение космической точки зрения на человека и его место в мире. Размышляя о проблемах Космоса, он создал философскую систему, не имеющую ничего общего с официальной философией. Циолковского не признавали как философа, в то время как он был мыслителем планетарного масштаба. Он писал об одушевленном Космосе, о разумных силах в нем, о воле Вселенной, об иерархии высокоорганизованных существ, о будущем человечества, чья материя, пройдя через ступени космической эволюции, обретет качества света и лучистой энергии. Циолковский считал, что воля индивидуума согласуется с волей Вселенной, зависит от уровня его сознания и развития. Чем выше развитие человека, тем созвучнее его воля и воля Вселенной. «Голос человека, его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения – есть только голос Вселенной» (Циолковский К. Э. Воля Вселенной: Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928. С. 14).

Свои философские взгляды К. Э. Циолковский неоднократно называл «космической философией». Они изложены в специальных работах, таких как «Порядок космической философии и ее выводы» (1933), «Необходимость космической точки зрения» (1934), «Конспект космической философии» (1935), «Космическая философия» (1935). Ученый ставит и пытается решить глубокие мировоззренческие вопросы: «Какова цена известной нам земной жизни? Жили ли мы до рождения и будем ли жить после смерти? Ка-

ковы основы нравственности и в чем она состоит? Как улучшить будущее, если существование беспредельно и беспредельно ли оно?» И главное: «Зачем все это?»

В разговорах с А. Л. Чижевским К. Э. Циолковский нарисовал свое видение космической эволюции человечества. Сводится оно к следующему. Существование в природе человека, т. е. мозгового аппарата, познающего самого себя, представляет собой факт величайшего значения. Раз в природе он появился – а для этого природе понадобились миллиарды лет эволюционного развития, – значит природе он нужен. Она через посредство человека восходит на высший уровень своего развития и начинает познавать себя. А человек становится фактом космического бытия.

Всего Циолковский насчитывает четыре ступени (эры) космического бытия человека:

1. Эра рождения, в которую человечество, по предсказанию ученого, должно было вступить уже в XX в., через несколько десятков лет, и которая продлится миллиарды лет.

2. Эра становления, в которой человечество за миллиарды лет расселится в Космосе.

3. Эра расцвета. Она будет длиться также миллиарды лет.

4. Терминальная, или лучевая, эра существования человечества, которая продлится десятки миллиардов лет. Ученый не дает точной характеристики этого высшего этапа развития человечества, однако считает, что в это время в Космосе будет обитать человек, превосходящий разумом современного человека настолько, насколько мы превосходим одноклеточных. Он будет обладать абсолютным знанием и строить окружающий его мир таким, который сочтет более совершенным.

Эволюция человечества, его разума продолжится до тех пор, пока существование отдельных индивидов и самого материального, корпускулярного мира оно не сочтет ненужным и не перейдет в лучистое состояние высокого порядка. При этом человечество будет все знать и ничего не будет желать. Человечество станет бессмертным во времени и бесконечным в пространстве, а мощь его разума достигнет божественной мощи. Таков черновой набросок («секретные теории») космической эволюции человечества.

Эти разговоры Циолковского с Чижевским состоялись в 1928 г. А в 1961 г., т. е. через несколько десятков лет, как и предсказывал Циолковский, полет Юрия Гагарина в Космос открыл первую космическую эру человечества. Обращает на себя внимание еще одна догадка ученого. В беседах с Чижевским он вводит во второй закон термодинамики понятие тяготения и дает более общее толкование этого закона. Сегодня наука подтвердила правильность этой идеи Циолковского. Более того, она нашла практическое применение в создании инерционных двигателей.

Но не этими предсказаниями русский космист прославил себя. Мировое, всечеловеческое значение теоретической деятельности К. Э. Циолковского состоит в том, что он первым выдвинул идею преобразования Космоса человеком. Это самое дерзкое научное предвидение человеческого разума за всю историю цивилизации. Идея преобразования Космоса привела ученого к мысли о неизбежности космической эволюции человечества, включающей: 1) выход человека в Космос; 2) процесс бесконечной космической экспансии человечества во времени и пространстве; 3) социальное, нравственное, биологическое изменение человека в результате его приспособления к условиям космического существования; 4) союз цивилизации планеты Земля с другими космическими цивилизациями и совместное преобразование Космоса.

У закона космического развития человечества, по мнению Циолковского, существенной является моральная сторона. Поэтому этику ученый считал важнейшей составляющей своей «космической философии». Предмет этики – «оценка жизни и существования человека», решение вопросов о смысле и цели жизни, о ее бессмертии. Отвечая на эти вопросы, Циолковский утверждал вечное изначальное стремление человека, связанного прочными узами с Космосом, к счастью, общечеловеческому благу, самоусовершенствованию, которые определяют цель его жизни, а в конечном итоге – бессмертие.

К. Э. Циолковский впервые излагает принципы «космической этики», которыми должно руководствоваться человечество во взаимодействии с другими цивилизациями. Основой этих принципов является стремление к творческому преобразованию мира, служение красоте, совершенству и разуму. Необходимость

их формулирования вытекала из убежденности ученого в материальном единстве мира, из научно обоснованной им возможности и необходимости космического расширения общества, а также из его веры в необходимость и неизбежность утверждения гуманистической морали. «Этика человека, – писал Циолковский в статье «Научная этика», – есть сложное и громадное учение. Прежде всего нужна для трудящихся полная свобода слова, печати, собраний, вообще всех таких действий, которые не сопровождаются насилиями над другими лицами» (Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. М., 1992. С. 140).

Космическая философия русского ученого панэтична. По его мнению, человечество в настоящем и будущем должно руководствоваться категорическим императивом: запрещается все, что ведет ко злу.

К. Э. Циолковский как философ-космист прославил русскую мысль еще и тем, что он первым сделал шаг от объяснения Космоса к идее его преобразования, предложив план освоения ближнего Космоса для удовлетворения растущих потребностей человечества. План этот, изложенный в различных работах ученого, в том числе в известном варианте его работы «Исследование мировых пространств реактивными приборами» (1926), включает следующие этапы:

1. Полное преобразование Земли для обеспечения потребностей человечества.
2. Освоение околоземного пространства.
3. Колонизация других планет и далекого Космоса, распространение «ударной волны разума» по неживой материи.
4. Преобразование биологического вида *Homo sapiens*, возникновение расы высокоорганизованных разумных существ, приспособленных к жизни в открытом Космосе.

Этот план, подкрепленный открытием реальных способов преодоления человеком земного тяготения и осуществлением космических полетов, соравен открытию Коперника. Если Коперник разрушил представление об исключительности Земли во Вселенной, то Циолковский своей знаменитой формулой «челечество не останется вечно на Земле» (1911) разрушил для человека земное тяготение и открыл ему дорогу во Вселенную, превратил человека в «фактор эволюции Космоса».

«Космическая философия» К. Э. Циолковского – своеобразная ода в честь всепроникающей материи, человека и его счастливого будущего. Это оригинальное понимание Вселенной содержит следующие базовые положения:

1. Вселенная – единый сложный организм, имеющий «причину» и «волю».
2. Вселенная бесконечна в пространстве и во времени, включает в себя бесконечную иерархию космических структур.
3. Вселенная – самоорганизующаяся система, живая и антиэнтропийная.
4. Во Вселенной наша цивилизация не единственная, а одна из многих.

Логическим продолжением сказанного является суждение ученого о том, что каждая частичка Космоса «периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени принимает сложный организованный вид, называемый нами жизнью»; если жизнь – это пространственно-временная организация атомов, то нет принципиальных препятствий тому, чтобы, блуждая в Космосе, каждый атом принимал самые разнообразные формы и претерпевал всевозможные превращения. И не кажется вымыслом утверждение Циолковского, что «каждое зерно материи периодически оживает», что «всякая частица (атом) Космоса потенциально жива, а Млечный путь битком набит жизнью» (Циолковский К. Э. Собр. соч. Т. 4. С. 142).

К. Э. Циолковский считал, что существует «вечный круговорот материи», а «в теоретическом отношении все являются братьями». Однако он понимал, что абсолютизация обратимости приводит к неправильному представлению о развитии, по которому круговорот, обратимость, повторяемость есть развитие до определенного предела, т. е. прекращение его. В результате расценивать развитие как атрибут материи становится проблематичным. Поэтому Циолковский пытается преодолеть эту мировоззренческую ограниченность и находит альтернативное решение в диалектическом подходе к проблеме, прежде всего в этике. В частности, он считает, что возможна не просто повторяемость, обратимость разрушения и восстановления процессов, явлений, а их усложнение и совершенствование «волнистым путем» (т. е. по спирали), скачком. В конце жизни в работах Циолковского встречаются и такие

определения: «Вселенная представляет собой явления повторяемости (периодичности) в связи с непрерывным движением куда-то вперед – к усложнению» («Перечень истин», 1930, не издано). Не менее плодотворной была идея ступенчатости развития, т. е. беспредельного увеличения качественно своеобразных ступеней развития Вселенной от менее сложных к более сложным, в результате чего «процесс усложнения продолжается бесконечно». Обе эти идеи изложены ученым в «Научной этике» (1930) и неопубликованном «Перечне истин» (1930).

Особенно ощутимо преодоление идеи круговорота наблюдается с началом умственной и общественной деятельности человека. По мнению ученого, совершенствование человеческого общества и, следовательно, его прогресс вечны. Прогресс связан с совершенствованием человеческого познания и научно-технической деятельностью людей, что помогает им избежать любых угроз своему существованию и в конечном итоге обеспечит их расселение во Вселенной. Таким образом, Космос рождает в себе силу – человеческий разум, который в результате своего бесконечного совершенствования начинает обратно воздействовать на Космос, управлять им.

Одно из центральных понятий «космической философии» Циолковского – «первопричина». Его содержание дает представление о противоречиях диалектико-материалистически ориентированного мировоззрения ученого. Он в духе механицизма считал, что Вселенная деистически детерминирована наличием «первопричины», и источником движения материи признавал некое метафизическое идеальное начало – «Причину Космоса», онтологически однопорядковое Богу. «Первопричина», считает ученый, – это «часть воли творца», его активное начало, определяющее бытие мира. Об этом Циолковский пишет в ранних своих работах, особенно в книге «Образование Земли и солнечных систем» (1915). По мере эволюции его философских представлений в сторону материализма понятия «Первопричина» и «Бог» разводятся. Впоследствии понятие «Бог» постепенно исчезает из работ ученого. Он специально размышляет о природе Бога в неопубликованной работе «Есть ли бог». Отвечая на вопрос: «Нет ли чего-нибудь такого, что нами распоряжается, от чего мы зависим, что нас создало, что дало нам разум и позна-

ние Вселенной, что благосклонно относится к своему созданию, дает вечность и счастье?»), – Циолковский пишет: «Если мы это нечто называем богом, то найдем и ответ на этот вопрос. Нами распоряжается Вселенная: ее разряженные газы образовали Солнце, от Солнца отделились планеты, на планетах зародилась жизнь, которая развивает и совершенствует человека. Мы сами, наши мысли, наши дела – есть творение Вселенной... Если одни Солнца потухнут, то другие возгораются, если одни планеты разрушаются, то другие образуются, если одни разумные существа умирают, то другие возрождаются. Все существующее развивается и создается по законам природы – Космоса, которые человек постепенно познает» (Наука и религия. 1988. № 11. С. 46).

В 1925 г. в Калуге К. Э. Циолковский публикует работу «Причина Космоса», в которой находит еще один вариант решения этой проблемы. К тому времени он уже понимал, что механистический вариант ее решения противоречит идее бесконечности Космоса. «Нам, может быть, скажут, – писал он, – если мы ищем причину Космоса, то ведь у этой причины новая причина. Так мы никогда не кончим» (Там же. С. 25). Ученый предлагает сменить угол зрения на Космос и, следовательно, на его причину. Для этого нужно идти не назад, а вперед, искать новые ориентиры. «Мы делаем шаг вперед, ища причину Вселенной», заявляет он, если причиной Космоса определен разум человечества, который позволяет преодолеть механическую каузальность Космоса. Разум человечества позволяет преодолеть, таким образом, и финалистическую, катастрофическую картину человеческой истории и вводит человечество в удобные для его обитания пространства Вселенной. Эта работа, как, впрочем, и другие, представляет собой своеобразный гимн Разуму и человеческой мысли, являющейся фактором эволюции Космоса.

СОЧ.: Собрание сочинений: В 4 т. М., 1951–1954; Космическая философия. М., 2001; Гений среди людей. М., 2002.

ЛИТ.: Научное творчество К. Э. Циолковского и современное развитие его идей. М., 1984; Философское наследие К. Э. Циолковского и становление целостности человечества. М., 1991; *Шакнайтис Р. Ю.* «Новый гражданин вселенной». Константин Эдуардович Циолковский // Судьбы творцов российской науки. М., 2002.



ЧААДАЕВ **Петр Яковлевич**

П.Я.Чаадаев родился 27 мая 1794 г. Происходил он из древнего дворянского рода, его дедом был знаменитый писатель и философ XVIII в. М. М. Щербатов. Чаадаев рано лишился родителей и с трех лет воспитывался в доме тетки княгини Щербатовой. Он получил отличное домашнее воспитание, овладел несколькими европейскими и древними языками, рано проявил интерес к философии. Его домашним учителем был профессор философии Московского университета Иоганн Теофил Буле. Увлечение философией Чаадаев закрепил в Московском университете, куда поступил в 14 лет. Там он читает Локка, Декарта, Фихте, французских материалистов, запрещенного Радищева. В университете его друзьями стали А. Грибоедов, будущие декабристы И. Якушкин, Н. Тургенев, братья Муравьевы. С юности и до гибели поэта близким другом Чаадаева был А. С. Пушкин. Чаадаеву поэт посвятил несколько стихов, в том числе знаменитое:

Товарищ, верь: взойдет она,
Звезда пленительного счастья,
Россия вспрянет ото сна,
И на обломках самовластья
Напишут наши имена!

Из университета в чине лейб-прапорщика гвардейского Семеновского полка восемнадцатилетний Чаадаев ушел воевать с Наполеоном. С полком он прошел всю войну, участвовал во всех крупных сражениях, в том числе под Бородино,

Кульмом, Лейпцигом, брал Париж. За боевые заслуги получил несколько орденов.

Вернувшись в Москву, Чаадаев быстро продвигается по службе и в 1817 г. становится адъютантом командира гвардейского корпуса генерала И. В. Васильчикова. В 1814–1818 гг. Чаадаев является членом масонской ложи «Соединенные друзья», где он достиг высшей – восьмой степени посвящения. Однако вскоре «пресек всякие сношения с масонством по собственному уверению в ничтожестве и безрассудстве оного» (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и писем: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 579).

Его будущие резкие высказывания о рабстве и плачевном состоянии России родились в кругу декабристов – «Союза благоденствия», а затем Северного общества, членом которых он был. Первое время декабристы возлагали свои надежды на Александра I, предполагая убедить его осуществить демократические преобразования в стране. Случай представился в 1820 г., когда с известием о возмущении солдат Семеновского полка Васильчиков послал Чаадаева в Троппау, где царь в то время находился. Его беседа с царем продолжалась более часа и... не принесла успеха. Чаадаев ушел в отставку и в 1823 г. уехал в Англию. До Кронштадта его провожали декабристы М. М. Муравьев-Апостол и Н. Н. Раевский.

В Европе (Англия, Франция, Швейцария, Германия) Чаадаев изучает философию и другие науки, знакомится с братьями Гумбольдтами, Кювье, Ламенне, Шатобрианом, Кюстиным, летом 1825 г. в Карлсбаде знакомится с Шеллингом, с которым долгие годы поддерживает переписку. Тяжелым известием для него стало сообщение о трагическом поражении декабристов. В 1826 г. Чаадаев возвращается на Родину, хотя о его связях с декабристами было известно полиции. На границе в Брест-Литовске его задержали, допросили и взяли подписку о непринадлежности к противоправительственным организациям. Поселившись в захолустном Подмосковье, он приступил к чтению трудов по философии и религии (у Чаадаева была крупнейшая в Москве библиотека философской литературы), к обдумыванию причин поражения декабристов, к раздумьям о судьбах России. Тогда же он начал писать свои «Философические письма», которые, вернувшись в Москву в начале 30-х гг., пытался опубликовать, а после того, как это не удалось,

стал распространять их в списках, говорить об их идеях в Английском клубе. А в 1836 г. в «Телескопе» ему удалось опубликовать первое из «Философических писем». Письмо это «потрясло всю мыслящую Россию» (Герцен). К его автору царь применил первый опыт «карательной медицины». Резолюция царя: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного: это мы узнаем непременно...» инспирировала медицинское освидетельствование, после чего Николай на донесении Особой комиссии начертал: «Чаадаева продолжать считать умалишенным и как за таковым иметь медико-полицейский надзор». А еще ему было запрещено что-либо печатать. Репрессиям подвергся редактор журнала профессор Надеждин: его сослали в Усть-Сысольск; цензора – ректора Московского университета Болдырева отстранили от должности, у Белинского, напечатавшего «Философическое письмо», произвели обыск. Самого Чаадаева, поселившегося в доме Левашовых на Ново-Басманной, еще в течение года «освидетельствовали» фельдшер и жандарм. Так закончились внешние обстоятельства его жизни, но внутренняя работа мысли продолжалась. Им еще были написаны афоризмы, десятки писем, незаконченная «Апология сумасшедшего». Скончался П. Я. Чаадаев 14 апреля 1856 г.

Мировоззрение Чаадаева имело солидные философские и естественнонаучные основания, но было ориентировано религиозно. «Хвала земным мудрецам, – пишет он, – но слава одному только Богу!» (Там же. С. 352). Его философские взгляды складывались на основе тщательного изучения античной философии, немецкой классики, работ Ньютона, Галилея, Кеплера. Фрагментарно они предстают в «Философических письмах» в следующем виде. Основой мира является «великое ВСЕ» (Бог), как «абсолютное единство», объективное начало двух миров – «мира физического» и «мира духовного», т. е. «божественный разум есть причина всего» (Там же. С. 377) и его воздействие «выливается окончательно в некое провидение, постоянное и непосредственное, простирающее свое действие на всю совокупность существ» (Там же. С. 389). Каждый из миров имеет свою структуру, свои специфические законы существования, но поскольку у них единое начало и законы проявления, Чаадаев говорит о «параллелизме двух миров» (Там

же. С. 371). Первый – физический мир имеет атомно-корпускулярную структуру, образующую физические тела. Он существует в пространстве и времени. Второй – духовный мир имеет своей структурой духовные элементы – идеи. Его жизнь происходит по аналогии с миром физическим, поскольку «мировое сознание, которое соответствует мировой материи и на лоне которого протекают явления духовного порядка подобного тому, как явления порядка физического протекают на лоне материальности... Это не что иное, как совокупность всех идей, которые живут в памяти людей» (Там же. С. 464).

Аналогичная картина параллелизма в гносеологии. Познание понимается Чаадаевым как воспроизведение каждого из миров в сознании: «Да, все отражается в сознании. Нет в природе того закона, который не повторялся бы в моем Я. Все явления физического мира воспроизводятся в мире интеллектуальном. Мысль внутри себя воспроизводит все движения природы» (Там же. С. 464). Правда, мир физический как мир причин и следствий и мир духовный как мир свободных актов воли имеют свои специфические принципы познания. Мир физический постигается средствами опытности, рассуждения и интуиции. А вот «все движения человеческого духа не что иное как отражение непрерывного действия Бога на мир» (Там же. Т. 1. С. 353). «Закон духовного существа», т. е. бога человек сам по себе («собственными силами») узнать не может. Ему необходимо озарение, т. е. чтобы Бог как «совершенно мудрый разум» воздействовал на него. Так и происходит с отдельными избранными, которые и просвещают в дальнейшем остальных людей.

Одной из самых ярких сторон философской концепции П. Чаадаева является его философия истории, т. е. философское осмысление исторического процесса, которое дается в мистической форме. Он очень уважительно относится к истории как науке, всегда подчеркивает важность историзма и пытается исследовать все происходящее исторически.

Цель философии истории – добиваться «ясного взгляда на общий закон движения веков». История для Чаадаева – ключ к пониманию жизни народов, так как прошедшее определяет будущее.

Не создав в силу разных обстоятельств цельную, развернутую историософскую систему, Чаадаев, однако, сделал больше – от-

крыл длящееся и поныне обсуждение проблем идентичности России. Для философа Россия в ее историческом развитии от прошлого к будущему – главная тема размышлений.

Изучение истории и современного состояния России позволяют Чаадаеву сделать вывод, что ее судьба не похожа на судьбу других народов, Россия как бы выпадает из общих исторических закономерностей: «Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий» (Там же. С. 326).

Итог размышлений мыслителя, к которому он пришел в период написания «Философических писем», таков: Россия – страна отсталая, неразвитая. Первое «Философическое письмо» всецело посвящено обоснованию нелицеприятного для любого русско-го тезиса: «В крови у нас есть что-то такое, что отвергает всякий настоящий прогресс». Чтобы разобраться с причиной такого унижительного для большой страны состояния, Чаадаев обращается к истории России и обнаруживает, что она не имеет аналогов ни у западных, ни у восточных народов: «Дело в том, что *мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и истории человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к современному его состоянию, на нас не оказали никакого действия*» (Там же. С. 323). В результате такое прошлое влияет на наше настоящее: «Первые наши годы, протекавшие в неподвижной дикости, не оставили никакого следа в нашем уме и нет в нас ничего *лично нам присущего*, на что могла бы опереться наша мысль; выделенные по странной воле судьбы из всеобщего движения человечества, *не восприняли мы и традиционных идей человечества* (курсив наш.– Б.Е.)» (Там же. С. 325).

Одна из причин такого состояния России, по мнению Чаадаева, состоит в том, что она как бы выпала из ареала единого христианского мира. И хотя Россия – христианская страна, ее православие – как бы неподлинное христианство. Это отпадение произошло еще

в момент крещения Руси, когда мы приняли христианство от Византии, когда она уже была отвергнута от всемирного христианского братства. Философ ошибочно считает, что на Западе именно духовенство показало пример освобождения крестьян, что римские первосвященники первыми вызвали уничтожение рабства в тех областях, которые были подчинены их духовному управлению. В России же, наоборот, русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским. Отсюда Чаадаев делает вывод, что во всех бедах повинна православная церковь, уродливо аскетическая, раболепствующая перед императорской властью. Именно церковь не приняла меры против насилия одной части народа над другой. В результате, поскольку наша вера искажена и недействительна и у нас нет традиций исторического развития, мы оказались как бы на обочине истории. И если другие народы развиваются, «мы, напротив, не имеем ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, – вот печальная история нашей юности. Поры бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа – ничего подобного у нас не было» (Там же. С. 324). Другими словами, историческое время для России как бы остановилось, мы выпали из него. «Поколения и века протекли без пользы для нас».

И это еще не все. Первым в истории русской мысли Чаадаев обратил внимание на влияние природы, географического фактора на жизнь народа. Россия занимает пятую часть территории земного шара от Берингова пролива до Одера и от 45 до 65 градуса северной широты. Философ пишет: «Есть один факт, который властно господствует над нашим многовековым историческим движением, который проходит через всю нашу историю; который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия и истинной причиной нашего умственного бессилия: это факт географический» (Там же. С. 538). Климат России настолько суров, что, говоря о нем, «можно не в шутку спросить себя, был ли он предназначен для жизни разумных существ» (Там же. С. 340). Такие тяжелые климатические

условия, естественно, оказывали негативное влияние на социальные отношения. Как пишет мыслитель, «в такой среде нет места для правильного повседневного общения умов; в этой полной обособленности отдельных сознаний нет места для их логического развития, для непосредственного порыва души к возможному улучшению, нет места для сочувствия людей друг к другу, связывающего их в тесно сплоченные союзы, пред которыми неизбежно должны склониться все материальные силы» (Там же. С. 480). Тяжелые природные условия детерминируют тяжелые материальные условия жизни россиян, вызывают «слепую покорность силе вещей», не только природным, но и социальным силам, что привело к доминированию материального начала над духовным, умственным, нравственным. Конечный результат для России опять-таки печален: «Насколько велико в мире наше материальное значение, настолько ничтожно все наше значение силы нравственной. Мы важнейший фактор в политике и последний из факторов жизни духовной» (Там же).

Обратил внимание Чаадаев и на внутреннее состояние русско-го общества, особенно на то, что в нем нет порядка, особенно на господство случайных поступков. В частности, он пишет: «Ни у кого нет определенной сферы деятельности, нет хороших привычек, ни для чего нет правил, нет даже домашнего очага, ничего такого, что привязывает, что пробуждает наши симпатии, нашу любовь; ничего нет устойчивого, ничего постоянного; все течет, все исчезает, не оставляя следов ни во вне, ни в нас» (Там же. С. 323–324).

Беспорядок и хаос царит и в духовной жизни русского общества, о чем Чаадаев пишет в своих «Философических письмах» неоднократно и много. Вот одно из таких его рассуждений: «В наших головах есть нечто еще более худшее, чем легковестность. Лучшие люди, лишённые связи и *последовательности*, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу... Такие растерянные существа встречаются во всех странах: у нас это общее свойство» (Там же. С. 328). Панорама духовной жизни русского общества вообще безрадостна: «... тут беспечность жизни без опыта и предвидения, не имеющая отношения ни к чему, кроме призрачного существования личности, *оторванной* от своей среды, не считающейся ни с честью, ни с успехами какой-либо совокупности идей и инте-

ресов, ни даже с родовым наследием данной семьи и *всеми предписаниями* и перспективами, которые определяют и общественную и частную жизнь в строе, *основанном на прошлом* и на тревоге за будущее (курсив наш. – *Б.Е.*)» (Там же). Оценивая эти высказывания П. Чаадаева, современный исследователь пишет: «Возможно впервые в российской печати в этих строках было высказано чувство одиночества, не как одиночки – изгоя вне его существующей общественной жизни, но как “общества одиночества”, состоящего из существ, даже не личностей, в обществе без устойчивых связей, “без прошлого и будущего”» (Феоктистов Г. Г. П. Чаадаев: время и история // Русская философия: новые исследования и материалы. СПб., 2001. С. 364).

Такое одинокое, униженное состояние русского человека – результат негативных сторон его быта. По мнению Чаадаева, русский человек пассивен, безинициативен, в нем отсутствует «свободный почин». И понятно почему, – в русском отсутствует элементарная свобода. В России все рабы, и печать рабства лежит на всем: на человеческих отношениях, нравах, образовании. Между крепостным и свободным гражданином в русском обществе нет большой разницы. Чаадаев пишет: «Посмотрите на свободного человека в России! Между ним и крепостным нет никакой видимой разницы. Я даже нахожу, что в покорном виде последнего есть что-то более достойное, чем в озабоченном и смутном взгляде первого». И далее: «В России все носит печать рабства, нравы, стремления, просвещения, и даже вплоть до свободы, если последняя может существовать в этой среде» (Там же. С. 492–493).

Чаадаев не мог не видеть, что на Западе экономическое и культурное развитие выше, чем в России благодаря буржуазным свободам, отсутствию крепостничества. Все достижения и успехи Запада он приписывал католической церкви, считая, что ей присущи идеи гармонии и единства. Путь Запада, по мнению Чаадаева, – единственно верный для «заблудившейся» России. «...невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому, что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончатель-

ного водворения в будущем на земле» (Там же. С. 336). Поэтому главная задача России заключается в воссоединении с другими народами, национальными культурами и с человеческим родом в целом. Поэтому необходимо повторить путь Запада, используя опыт католицизма. Католицизм интересовал Чаадаева со стороны его практической деятельности как «начало деятельное, начало социальное», как средство, ведущее к уничтожению рабства.

Интерес Чаадаева к католицизму как политической силе был давним и устойчивым. В письме к А. С. Пушкину (сентябрь 1831 г.) он обращает внимание на то, что Европа ищет пути и формы социальных преобразований и связывает их также с религией: «Быть может, на первых порах это будет нечто, подобное той политической религии, которую в настоящее время проповедует С.-Симон в Париже, или тому католицизму нового рода, который несколько смелых священников пытаются поставить на место прежнего, освященного временем» (Там же. Т. 2. С. 71). Одновременно ощущается критическое отношение русского философа ко всем этим концепциям. Так, в частности, в письме к А. И. Тургеневу (1831) он критикует взгляды Ламенне, утверждавшего, что христианство истинно потому, что является «голосом народа». В другом письме к А. И. Тургеневу (1835) Чаадаев пишет: «Моя религия не совсем совпадает с религией богословов... Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил в окружающей меня среде готовую, я, наверно, принял бы ее, но не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов. Вы, между прочим, были неправы, когда отнесли меня к истинным католикам» (Там же. С. 100). Очевидно, что католицизм Чаадаева был далек от ортодоксального христианства, что дало основание А. И. Герцену назвать его «революционным католицизмом».

Высказав свои нелюбимые суждения о России, философ оказался перед лицом своих противников и даже друзей, не понявших его боли о России. Даже Пушкин оказался «далеко не во всем согласен с ним». Но при этом, заканчивая свое письмо к Чаадаеву, он писал: «Поспорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь – грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, что равнодушие ко всему, что явля-

ется долгом, справедливостью и истиной, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству – поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. Но боюсь, как бы ваши исторические воззрения вам не повредили» (П. Я. Чаадаев: *pro et contra*. СПб., 1998. С. 75). Как известно, эти опасения подтвердились. Вначале Чаадаев пытался объясниться с критиками в неоконченной «Апологии сумасшедшего», в которой, в частности, писал: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, со склоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если хорошо понимает ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 533). А затем он стал размышлять не о прошлом, а о будущем России, строить планы ее возрождения. Тысячелетняя история огромного народа, считал он, не может быть историей одних ошибок. У него были свои взлеты национального патриотизма и учения.

Философ был уверен, что у России светлое будущее. Эта уверенность покоилась на убеждении, что, поскольку у России нет, как у западных народов, обременительного прошлого, она, как молодая страна имеет свободу выбора и очень быстро пройдет путь культурного и социального развития. В письме к А. И. Тургеневу философ так и написал: «... мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам» (Там же. Т. 2. С. 98).

Будущее развитие России Чаадаев не связывает с социализмом. «Земной рай», который предлагает социализм, для России – христианской страны вряд ли возможен. По отношению к нему философ высказывает парадоксальное суждение: «Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники» (Там же. Т. 1. С. 506).

Россия должна пойти своим, не европейским путем и стать в конечном итоге «страшным судом» европейской истории. «У меня есть глубокое убеждение, – писал Чаадаев, – что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество...

мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества» (Там же. С. 534).

Как христианский философ Чаадаев призывает вместе с тем учесть опыт Европы, в которой «люди искали истину и попутно находили свободу и благоденствие». Перспективу он видел в нравственном совершенствовании, к которому христианство и призывает. Завет Чаадаева в этом смысле простой: христианство надо понимать не как моральный кодекс, превращенный в религию, а как своего рода программу социального поведения, побеждающего в человеке животное начало, возвышая его духовно- нравственное начало.

СОЧ.: Статьи и письма. М., 1989; Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991; Цена веков. М., 1991.

ЛИТ.: *Тарасов Б. Н.* Чаадаев. 2-е изд. М., 1990. П. Я. Чаадаев: pro et contra. СПб., 1998.



ЧЕЛПАНОВ **Георгий Иванович**

Известный русский философ, психолог и логик Георгий Иванович Челпанов родился 16 апреля 1862 г. в Мариуполе. В 1883 г. закончил с золотой медалью Мариупольскую Александровскую гимназию. К этому времени выбор дальнейшего жизненного и научного пути у него уже определился. Позже он вспоминал: «Весной 1883 года я окончил гимназию и мне нужно было решить, в какой университет

я поступлю. Мои вкусы уже определились: я остановился на том, что посвящу себя специальному изучению психологии. Но в какой университет поступать и кого избрать своим руководителем? С наличными русскими учеными силами того времени я был хорошо знаком. Сам очень расположенный только к эмпирической психологии, я и руководителя искал себе такого. Внимание мое могло остановиться на М. М. Троицком и Н. Я. Гроде. Из них все симпатии мои были на стороне Н. Я. Грота» (Н. Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 188). По рекомендации Н. Я. Грота Челпанов поступил на историко-филологический факультет Новороссийского (Одесского) университета, где в течение ряда лет общался с ним, работая в философском кружке. За сочинение «Об отношении между опытом и мышлением в теории познания Платона и Аристотеля» Челпанов получил золотую медаль.

По окончании в 1887 г. университета Челпанов был прикомандирован к кафедре философии Московского университета для приготовления к профессорскому званию. В это время он становится активным членом Московского психологического общества, где в 1888 г. читает доклад «Значение психометрических исследований в психологии», заложивший основы экспериментальной психологии. Некоторые из его докладов и публикаций в журналах «Мир божий», «Вопросы философии и психологии» вызывали споры и дискуссии. К примеру, специальный выпуск «Трудов Московского психологического общества» (1889. Вып. 3) был посвящен дискуссии по поводу его статьи «Элементы воли».

После сдачи магистерских экзаменов Челпанов в 1890 г. получает звание приват-доцента на кафедре философии и начинает преподавательскую деятельность. С 1892 г. он продолжил ее в Киевском университете св. Владимира. В этот киевский период своей научной и преподавательской деятельности он окончательно сформировался как ученый. К этому времени относятся командировки Челпанова в Германию в 1893–1894 и 1897–1898 гг., где он изучает философию и психологию под руководством Дюбуа-Реймона, Штумфа и Вундта. Не без их влияния Г. И. Челпанов в 1896 г. защищает в Московском университете магистерскую диссертацию «Проблема восприятия пространства в связи с учением

об априорности и врожденности». Она представляла первую часть фундаментального исследования под названием «Представления пространства с точки зрения психологии». Побудительным мотивом ее написания были, по словам автора, серьезные противоречия в трактовке понятия априорности у Канта и в трудах европейских и русских ученых. Интерес к философии Канта у Челпанова не ослабевал и позже. Только в 1901 г. в журнале «Мир божий» он опубликовал серию статей, посвященную ей: «Теоретическая философия», «Моральная философия», «Эстетика и учение о целесообразности». Первые две из них вошли главами в докторскую диссертацию Челпанова «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности», имевшую подзаголовков «Представления пространства с точки зрения гносеологии», которую он защитил в Киевском университете.

В Киеве философ зарекомендовал себя также как известный педагог, создатель «Психологического семинара», студенческого философского кружка, автор знаменитых учебников: «Введение в философию» (выдержало 7 изданий, последнее в 1918 г.), «Учебник психологии для гимназий и самообразования» (выдержал 16 изданий, последнее в 1919 г.), «Учебник логики» (отмечен премией Петра Великого, выдержал 11 изданий, в том числе в 1946 и 1994 гг.). Учениками Г. И. Челпанова были известные русские философы, психологи, педагоги Г. Г. Шпет, В. В. Зеньковский, П. П. Блонский, А. М. Щербина и др.

В киевский период жизни в 1900 г. в свет выходит книга Челпанова «Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе», выдержавшая несколько изданий. Она состояла из 20 лекций, доказывающих несостоятельность материализма. «Задача моих лекций, – пишет он, – заключается в том, чтобы показать, что современное научно-философское мировоззрение отнюдь не может выражаться словом “материализм”. Кто со мной согласится и откажется от ходячего материализма, тот получит побуждение искать для себя миропонимания на других путях. Другими словами, отказ от материализма будет для него побуждением приступить к серьезному изучению философии» (Челпанов Г. И. Мозг и душа. 6-е изд. М., 1918. С. 15). В. В. Зеньковский считает, что «это лучшая не только в русской, но и в мировой литературе книга по кри-

тике метафизического материализма» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 243). В сентябре 1907 г. Г. И. Челпанов занял кафедру философии в Московском университете, где, как и в Киеве, создал «Психологический семинарий», ставший центром экспериментальной психологии. Он становится активным членом, а затем и председателем Московского психологического общества, на заседаниях которого неоднократно выступает с докладами. В них, а также в выступлениях на I и II съездах по педагогической психологии Челпанов обосновывает необходимость создания «специального института по изучению психологии». В 1910 г. такой институт был создан на средства московского мецената С. И. Щукина.

В предреволюционные годы Г. И. Челпанов издает учебник «Введение в экспериментальную психологию» (1918), а с 1917 г. начинает выпускать журнал «Психологическое обозрение». После 1917 г. число читаемых Челпановым курсов сокращается, начинается «перестройка психологии на основах марксизма». Не соглашаясь с рефлексологией В. М. Бехтерева, он публикует ее разбор и критику в книгах «Психология и марксизм» (1924) и «Объективная психология в России и Америке» (1925).

В 1923 г. ученик Челпанова К. Корнилов, защищавший идеи реактологии, выдаваемые за «марксизм в психологии», написал заявление в президиум ФОН с критикой взглядов учителя как немарксистских. В результате Челпанова отправили в отставку, запретив читать лекции в Московском университете, а Корнилова назначили директором Психологического института.

В последние годы ученый изредка читает лекции в провинциальных вузах, в 1927 г. публикует свою последнюю книгу «Спинозизм и материализм. (Итоги полемики о марксизме в психологии)», в которой подводит итог своим критическим выступлениям против рефлексологии. Скончался Г. И. Челпанов 13 февраля 1936 г. в Москве.

Г. И. Челпанов принадлежал к тем русским философам, на формирование мировоззрения которых большое влияние оказала философия Канта. К его творчеству он обращался неоднократно в специальных статьях и диссертациях, доказывая, что кантовская философия «подвергалась большому искажению и ее необходимо

изложить общедоступно», придерживаясь терминологии самого Канта. Главную заслугу немецкого философа Челпанов видел в постановке вопроса о необходимости исследовать нашу способность познания. Его философию он называл «субъективным идеализмом или иначе феноменализмом».

Как и другие русские кантианцы Челпанов повышенное внимание уделял гносеологии, считая ее важнейшей областью философии. В своих работах он специально рассматривал происхождение познания, его природу, предпосылки и возможность познания, в том числе пространства, времени, чисел.

Говоря о процессе познания, мы допускаем, считает философ, что вне нас объективно существует «нечто» трансцендентное, не обладающее ни свойствами, ни качествами. Это – «вещь в себе», имеющая лишь функции воздействия. Наряду с ней существует сознание, включающее в себя априорные элементы или идеи. Они логически неотделимы от сознания и являются формами его деятельности.

Приступая к познанию, мы должны определить, считает он, в каких границах оно возможно. Как сторонник априоризма, Челпанов утверждает, что чувственные представления, ощущения, полученные от воздействия внешнего мира, недостаточны. Познание невозможно без наличия априорных идей, которые суть элементы нашего сознания, объединяющие наши ощущения в единое целое – опыт. В своих диссертациях философ различает психологическую и гносеологическую априорность пространства и времени. У пространства есть ряд признаков (внеположенность, единичность, однородность, бесконечность), которые из опыта получить невозможно. К примеру, внеположенность, или представление пространства состоящим из отдельных элементов, каждый из которых находится вне другого и в то же время одновременно с другими, можно получить в виде отдельных ощущений, но без всякого порядка. Только сознание как синтетическая деятельность ума упорядочивает отдельные ощущения, представляя их как целое. Другими словами, этот пространственный порядок является субъективным, он – продукт деятельности сознания, его психологическая априорность. А гносеологическая априорность, например, пространства заключается в том, что оно (пространство) как понятие привносится в познание внешнего мира в виде определенной категории,

т. е. пространство не предшествует восприятию в хронологическом смысле, а есть лишь логическое условие процесса его познания.

Гносеологические идеи Г. И. Челпанова в отличие от других русских последователей Канта характеризовала постоянная критика материализма. Свой курс по критике материализма, читаемый им студентам Киевского университета, он начинал словами: «Моя задача убедить слушателей обратиться к философии путем критики материализма. Дело в том, что материализм строит свое мировоззрение очень просто. По этому учению, в мире существует только материя и больше ничего. Такие понятия, как духовное, душа и т. п., должны быть просто упразднены из человеческой науки. Человеческое познание имеет своим конечным идеалом сведение всех мировых процессов на механику материальных атомов. В нашей интеллигенции широким распространением пользуется взгляд, что будто бы материализм и есть именно то слово, которое выражает собой сущность современного научно-философского миропонимания, и что философия, которая поставляет и стремится решить, между прочим, вопросы о духовности, о душе, есть не больше, как праздная наука» (Челпанов Г. И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. 5-е изд. М., 1912. С. 15). Материализм он критикует по двум направлениям: за признание объективности внешнего мира и за то, что сознание он признает вторичным, производным от материи. Челпанов полагал, что между психическим и физическим существует принципиальное различие как по своей природе, так и по способу их познания. Мир физический познается путем внешнего наблюдения, внешнего опыта, а психический – самонаблюдением, внутренним опытом. Между психическим и физическим нет причинной связи. Психическое обладает очевидной реальностью, а материальное – лишь наши представления. Сам он был сторонником психофизического параллелизма и дуализма: «Между психическими и физическими процессами не существует никакого причинного отношения. Процессы сознания не суть следствия физических процессов. Физические процессы в мозгу образуют замкнутую в себе причинную связь... Восприятия и представления не вмешиваются в течение физиологического процесса, а совершаются рядом с ним... Мы не можем допустить причинной связи между мозговой деятельно-

стью и психическими явлениями» (Челпанов Г. И. Мозг и мысль (критика материализма) // Мир божий. 1896. № 2. С. 141–142).

Критикует Челпанов и экономический (исторический) материализм за его жесткую детерминацию исторических процессов экономикой.

СОЧ.: Психология. Философия. Образование. М.; Воронеж, 1999; Введение в философию. М., 2010; Собрание сочинений. М., 2011. Т. 1. Кн. 1–2; Учебник логики. М., 2012.

ЛИТ.: *Гладкова И. В.* Георгий Челпанов: Интеллектуальная биография и философия. Екатеринбург, 2005; *Гладкова И. В.* Челпанов Г. И. глазами современников: портрет на фоне эпохи. Екатеринбург, 2013; *Богданчиков С. А.* Неизвестный Г. И. Челпанов // Вопросы психологии. 1994. № 1.



ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович

Николай Гаврилович Чернышевский родился 12 июля 1828 г. в г. Саратове в семье священника. Его отец был человеком образованным, и первоначальное образование Чернышевский получил под его руководством.

С 1836 по 1842 гг. он числился учеником Саратовского духовного училища, но не посещал его, сдавая экзамены экстерном. Еще до поступления в Саратовскую духовную семинарию Чернышевский изучил латинский, греческий и частично французский и немецкий языки, а позже – древнееврейский, татарский, арабский и персидский. В семинарии пробыл недолго: после окончания среднего (философского) отделения он начал готовиться к поступлению в университет.

В августе 1846 г. Чернышевский поступает в Петербургский университет на историко-филологический факультет. Как и в годы семинарского учения, в Петербурге Чернышевский чрезвычайно много читает. В круг его чтения входят труды философов – Гегеля, Фейербаха, историков – Гизо, Мишле, Шлоссера, английских политэкономов, французских социалистов-утопистов.

Революционные события в Европе 1848–1849 гг. ускорили формирование революционно-демократических взглядов Чернышевского. По французским газетам и журналам он следил за выступлением «низших классов» во Франции, Италии, Австрии. В этот период у Чернышевского в его дневниках встречаются такие записи: «Кажется, я принадлежу к партии крайних ультра» (2 августа 1848 г.), «я террорист и последователь красной республики» (2 сентября 1848 г.), «я стал по убеждениям в конечной цели человечества решительно партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев, монтьяр решительно» (18 сентября 1848 г.).

В университетские годы Чернышевский сближается с революционером и поэтом М. И. Михайловым, петрашевцем А. В. Ханыковым, а в кружке И. И. Введенского – с петрашевцем А. П. Милюковым. После ареста петрашевцев он записывает в дневнике: «Я, например, сам никогда бы не усомнился бы вмешаться в их общество и со временем, конечно, смешался бы» (Чернышевский Н. Г. Полн. собрание сочинений: В 15 т. М. 1035–1954. Т. 1. С. 274).

В университете Чернышевский постепенно освобождается от религиозных убеждений. О его быстрой эволюции к материализму, атеизму и социализму говорят ежегодные «обзоры» собственного мировоззрения, оставшиеся в дневниках. 2 августа 1848 г. он записывает: «Богословие и христианство. Ничего не могу сказать положительно, кажется, в сущности держусь старого более по силе привычки, но как-то мало оно клеится с моими другими понятиями и взглядами и поэтому редко вспоминается и мало, чрезвычайно мало действует на жизнь и ум» (Там же. С. 66).

Через год появляется такая запись: «Религия. Ничего не знаю; по привычке, т. е. по сраставшимся с жизнью понятиям, верую в Бога и в важных случаях молюсь ему, но по убеждению ли это? – Бог знает. Одним словом, я даже не могу сказать, убежден я или

нет в существовании личного Бога, или, скорее, принимаю его, как пантеисты, или Гегель, или лучше – Фейербах» (Там же. С. 297).

По окончании университета он предполагал занять должность преподавателя во 2-м кадетском корпусе в Петербурге. Но в 1851 г. Чернышевский получает место старшего учителя словесности в Саратовской гимназии и работает там до 1853 г. Его преподавательская деятельность вызывала недовольство большинства преподавателей и директора гимназии А. А. Майера.

В Саратове Чернышевский не оставляет мысли о научной карьере. В мае 1853 г. он приезжает в Петербург для сдачи экзаменов и защиты магистерской диссертации. В середине сентября 1853 г. представляет рукопись на тему «Эстетические отношения искусства к действительности»; защита диссертации состоялась 10 мая 1855 г. Ее содержание воспринималось передовой общественной мыслью как «проповедь гуманизма, целое откровение любви к человечеству, на служение которому призывается искусство» (Н. Шелгунов).

Диссертация была направлена против идеалистической эстетики Гегеля. Чернышевский рассчитывал на то, что университетские профессора, далекие от философских идей эпохи, не поймут революционного и материалистического содержания работы. В письме к отцу он сообщает: «По секрету можно сказать, что господа здешние – профессора словесности – совершенно не занимались тем предметом, который взял я для своей диссертации, и потому едва ли увидят, какое отношение мои мысли имеют к общеизвестному образу понятий об эстетических вопросах. Им показалось бы даже, что я – приверженец тех философов, которых мнение оспариваю, если бы я не сказал об этом ясно. Поэтому я не думаю, чтобы у нас поняли, до какой степени важны те вопросы, которые я разбираю, если меня не принудят прямо объяснить этого» (Там же. Т. 14. С. 242). Однако реакционеры увидели прогрессивность идей диссертации Чернышевского и в течение трех лет не присуждали ему ученой степени магистра. Когда в 1858 г. утверждение состоялось, оно уже не представляло для Чернышевского интереса.

С середины 50-х гг. Н. Г. Чернышевский на страницах «Современника» ведет борьбу за освобождение русского крестьянства от крепостной зависимости (статьи «О новых условиях сельско-

го быта», «О способах выкупа крепостных крестьян», «Материалы для решения крестьянского вопроса», «Критика философских предубеждений против общинного землевладения» и др.).

«Чернышевский был социалистом-утопистом, – писал В. И. Ленин, – который мечтал о переходе к социализму через старую, полуфеодальную, крестьянскую общину, который не видел и не мог в 60-х годах прошлого века видеть, что только развитие капитализма и пролетариата способно создать материальные условия, общественную силу для осуществления социализма. Но Чернышевский был не только социалистом-утопистом. Он был также революционным демократом, он умел влиять на политические события его эпохи в революционном духе, проводя – через препоны и рогатки цензуры – идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 175).

С апреля 1861 г. жандармы устанавливают слежку за Чернышевским, а 7 июля 1862 г. – арестовывают. Особая следственная комиссия, не имея каких-либо вещественных доказательств виновности русского мыслителя, фальсифицировала документы, воспользовавшись услугами провокатора В. Костомарова. В течение 678 дней Чернышевский находился в Петропавловской крепости, мужественно защищаясь от обвинений жандармов и продолжая работать, он написал около 205 печатных листов. Главным его трудом был роман «Что делать?». В романе Чернышевского, написанном за сравнительно короткое время, содержалось глубинное осмысление автором процессов, происходящих в обществе, поэтому он оказал существенное влияние на умы интеллигенции России конца XIX в.

В феврале 1864 г. Сенат вынес русскому мыслителю приговор: «За злоумышление к ниспровержению существующего порядка, за принятие мер к возмущению и за сочинение возмутительного воззвания к барским крестьянам и передачу оногo для напечатания в видах распространения – лишить всех прав состояния и сослать в каторжную работу в рудники на четырнадцать лет и затем поселить в Сибири навсегда» (Дело Чернышевского. Саратов, 1968. С. 430). Царь «всемиловивейше» сократил срок каторги наполовину. И после позорной гражданской казни 19 мая 1864 г. русский

мыслитель был отправлен в Сибирь, сначала в Нерчинские рудники в местечко Кадая, а через два года в тюрьму Александровского завода, где и отбыл срок каторги. После этого царь утвердил новое место поселения Чернышевского – Вилюйск.

В Сибири Н. Г. Чернышевский не прекращает работать. В одном из писем к А. Н. Пыпину он сообщает: «Я пишу все романы и романы. Десятки их написано мною. Пишу и рву. Беречь рукописи не нужно: остается в памяти все, что могу печатать, буду посылать листов по двадцать печатного текста в месяц» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 87).

В годы ссылки им было написано четырнадцать (!) романов, несколько повестей, пьес, поэм. Лишь роман «Пролог» увидел свет при жизни революционера. В нем автор описал острейшую политическую борьбу в России в 60-е гг. В набросках романа «Северное сияние» Чернышевский упоминает о Парижской коммуне, считая, что ее опыт пригодится для русского освободительного движения.

После 19 лет сибирской каторги и ссылки по распоряжению царя Н. Г. Чернышевского в 1883 г. переводят под негласный надзор полиции в Астрахань. Ссылка русского мыслителя продолжалась еще 6 лет. В астраханский период своей жизни Чернышевский переводит многотомную «Всеобщую историю» Г. Вебера, собирает материалы для биографии Н. А. Добролюбова, пишет предисловие к третьему изданию своей диссертации. «Он ... остался в основных своих взглядах тем же революционером в области мысли, со всеми прежними приемами умственной борьбы», – свидетельствует В. Г. Короленко, посетивший Николая Гавриловича в Астрахани в 1889 г. (Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. Саратов. 1958. Т. 1. С. 319).

Последние четыре месяца жизни Чернышевский провел в родном Саратове, где и умер 17 (29) октября 1889 г.

Как философ-материалист Н. Г. Чернышевский считал, что методологической основой подлинно научной философии должен быть антропологический принцип, утверждающий материалистический, монистический взгляд на человека. Человечество как обобщенный образ конкретного человека, человек как исходный пункт и конечная цель философии – таково содержание антропологического принципа Н. Г. Чернышевского. Теоретиче-

ски этому способствовало его знакомство с трудами французских материалистов, которым были свойственны исторический оптимизм и натуралистическая ориентация, вера в социальный прогресс, установление разумно организованного общества, отвечающего требованиям общественного идеала и, в конечном итоге, естественным законам природы человеческого организма.

Вторым источником антропологического материализма Н. Г. Чернышевского была философия Л. Фейербаха, в центре которой находился человек. Считая себя его учеником, русский философ исходил из этой же посылки: «Основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях» (Чернышевский Н. Г. Полное собрание соч. Т. 9. С. 829). Оба мыслителя в самой трактовке человека делали упор на цельность человеческой природы. Антропологический принцип служил созданию материалистической концепции, противостоящей всякому эклектизму. Н. Г. Чернышевский пишет: «Принцип этот состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом» (Там же. т. 7. С. 293).

Для Н. Г. Чернышевского материалистическое положение в единстве человека и природы – аксиома. При этом он указывает: хотя материализм возник давно, «только в последние десятилетия наше знание достигло таких размеров, что доказывает научным образом основательность этого истолкования явлений природы» (Там же. С. 249). Для Н. Г. Чернышевского характерно большое внимание к естественнонаучным доказательствам положений антропологического материализма. Русский философ утверждает, что все многообразие явлений человеческой жизни может быть объяснено объединенными усилиями материалистической философии и естествознания. Поэтому основательным и подлинно

научным «принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов, медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека» (Там же. С. 240).

Н. Г. Чернышевский пытается выяснить, в чем состоит отличие человека от природы. Человек является частью природы. Но при этом он сознательно противопоставляет себя природе. Материалисты XVIII в. сущность человека представляли как совокупность заданных от природы, неизменных, разумных потребностей. Законы функционирования человеческого организма и природы признавались тождественными и качественно неразличимыми. Лишь непонимание человеком подлинных стремлений, потребностей своей природы ставило его в противоречие с природой. Возвращение же к заданной естественной норме обеспечивало счастье человека.

В антропологическом материализме Н. Г. Чернышевского представлена иная система отсчета в выяснении отношения «человек – природа». Философ утверждает, что несмотря на единство природы и человека, в организме последнего осуществляются процессы, качественно отличные от тех, что происходят в природе. Человеческому организму свойственны потребности, которые он должен удовлетворять в результате практического взаимодействия с природой. А поскольку природа не всегда дает возможности для удовлетворения этих потребностей (имеются в виду природные, материально-физиологические потребности), человек переделывает природу, окружающий его мир. Характеризуя этот *естественный* процесс, Н. Г. Чернышевский писал: «Действуя сообразно с законами природы и души и при помощи их, человек может постепенно видоизменять те явления действительности, которые несообразны с его стремлениями, и таким образом постепенно достигать очень значительных успехов в деле улучшения своей жизни и исполнения своих желаний» (Там же. Т. 3. С. 639). Таким образом, материалист подчеркивает деятельную сторону человека, не мыслит его сущности без взаимодействия с природой.

Деятельное существование человека во многом определяется, по Чернышевскому, удовлетворением потребностей, которые выступают движущим стимулом для совершения определенных дей-

ствий. Для получения определенных результатов деятельности необходимо наличие материальных средств, а также всего того, что будет составлять внутреннюю основу исполнения нравственных потребностей. Н. Г. Чернышевский обосновал это следующим образом: «В естественных науках все средства принадлежат области так называемой внешней природы; в нравственных науках только одна половина средств принадлежит этому разряду, а другая половина средств заключается в самом человеке; стало быть, половина дела зависит только от того, чтобы человек с достаточною силою почувствовал надобность в известном улучшении, это чувство уже дает ему очень значительную часть условий, нужных для улучшения» (Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения: В 3 т. М., 1951. С. 217).

Силу, научность философскому материализму, по Чернышевскому, дает союз естественных наук с общественными, с практикой революционного преобразования общества. Русский мыслитель признавал только практически значимую науку. Он писал: «Наука должна быть служительницей человека. Чем более может она иметь влияние на жизнь, тем она важнее. Не приложимая к жизни наука достойна занимать собою только схоластиков» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 373–374). Общественные науки и, прежде всего, философия, должны отвечать «духу времени», быть духовным оружием того или иного общественного класса. Какие бы философские вопросы не поднимал русский материалист, их решение было связано с философским осмыслением реальной действительности, «природы и жизни».

Чернышевский ставил практическую деятельность в зависимость не только от природных свойств человека. Он открывал в практике специфически социальное содержание. По сути дела, на первый план в произведениях Н. Г. Чернышевского выдвигается практика революционного преобразования общества.

В гносеологическом плане такой подход позволил понять зависимость познания от практической деятельности людей. Чернышевский пишет: «Во всех сферах человеческой жизни наука является гораздо позднее практики, систематическое исследование способов, по которым действуют силы природы, бывает поздним продуктом долгого ряда усилий обращать эти силы на служение

практическим целям» (Чернышевский Н. Г. Избр. произведения: В 2 т. Л., 1989. Т. 2 (1). С. 11). Практика есть нечто большее, чем психофизиологический опыт человека, она – «критериум истины». В авторецензии на «Эстетические отношения искусства к действительности» философ-демократ утверждает: «Практика – великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Поэтому-то в науке ныне принята она существенным критериумом всех спорных пунктов. Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикой действительной жизни» (Чернышевский Н. Г. Полное собр. соч. Т. 2. С. 103).

Если для Л. Фейербаха были характерны «удивительная бедность» исторических взглядов (Энгельс), пренебрежение миром, в котором живет человек, то Н. Г. Чернышевский именно в социологии достиг чрезвычайно важных результатов. Он был не только выдающимся русским мыслителем, но и революционером-социалистом. Последнее обстоятельство давало ему стимулы для теоретической деятельности, ее ориентации в направлении *практической* реализации гуманистической теории антропологического материализма. «Жизнь и славу нашего времени, – пишет Н. Г. Чернышевский, – составляют два стремления, тесно связанные между собой и служащие дополнением одно другому: гуманность и забота об улучшении человеческой жизни. К этим двум основным идеям примыкают, от них получают силу все остальные частные стремления, свойственные людям нашего века: вопрос о народности, вопрос о просвещении, государственные, юридические стремления оживляются этими идеями, решаются на основании их, вообще интересуют собою современного человека только по мере связи их с тенденциями к гуманности и улучшению человеческой жизни» (Там же. Т. 3. С. 302).

Оба стремления, по мысли Н. Г. Чернышевского, реализуются посредством удовлетворения человеком его природных, материальных потребностей, т. е. через проявление человеком своей сущности. Общество, правда, не приступило к этой практической работе в основном в силу «невежества и апатии» одних людей и расчетливого сопротивления других. Анализ общественных отношений, истории государств и народов позволил Чернышевско-

му сделать вывод о том, что «зло не всегда бывает основано непосредственным образом на одном только невежестве – иногда оно поддерживается и другими обстоятельствами, которые, конечно, в свою очередь порождены невежеством, но бывают такого свойства, что до уничтожения их невозможно и распространение просвещения» (Там же. Т. 4. С. 841). Он указывает, что «ни природа, ни порожденный ею темперамент народа вовсе недостаточны для объяснения народных занятий и быта, как скоро народ выходит на поприще исторического развития» (Там же. С. 481).

Вводя категорию «обстоятельства», русский мыслитель обращает внимание на зависимость человека не только от природы и ее материальных ресурсов, но и от объективных исторических условий (обстоятельств) его существования. Обстоятельства выступают социальными детерминантами, условиями проявления человеком своих природных качеств. В конечном итоге они определяют действия человека, его характер, привычки и обычаи. Философ заявляет: «Обычай никогда не возникает без причины, он всегда создается необходимою силою исторических обстоятельств» (Там же. С. 269). «Внешними обстоятельствами по закону причинности» определяются, по Чернышевскому, «явления нравственного мира человека» (Там же. Т. 7. С. 260). Здесь философ переходит от антропологии к социологии – изучению социального бытия человека во всем его объеме.

Ему не удалось полностью встать на позиции материалистического понимания истории. Но сделано им в этом отношении чрезвычайно много. Н. Г. Чернышевский считал историю и политическую экономию важнейшими гуманитарными науками, поскольку они – «приложения философии и вместе главные опоры, источники для философии». Более того, по мнению Н. Г. Чернышевского, политическая экономия важна не только в теоретическом отношении, но «и на практике, т. е. и в науке, и в жизни государственной» (Там же. Т. 14. С. 167).

Русский мыслитель вводит в анализ сущностных характеристик человека новые элементы, отражающие социальные аспекты его существования. Важнейшим из таких элементов является *труд*. В результате абстрактное понятие «человек» конкретизируется в анализе не только природной, но и общественной стороны тру-

да. Прежде всего, Чернышевский, исходя из антропологических установок своего мировоззрения, утверждает природный характер труда. «Труд есть деятельность мозга и мускулов, составляющая природную, внутреннюю потребность этих органов, находящихся в ней свое наслаждение, а внешним своим результатом имеющая приведение сил и предметов природы к производству предметов и явлений, удовлетворяющих нуждам человеческого организма» (Там же. Т. 9. С. 154). Человек дополнил свои природные силы, «единственный элемент производства, лежащий в организме самого человека» (Там же. С. 198), орудиями труда, изменив тем самым качество труда. Анализ развития труда, его «инструментов», «орудий», отношений, возникших в процессе труда (прежде всего, отношений собственности), предпринятый Н. Г. Чернышевским в целом ряде работ («О поземельной собственности», «О новых условиях сельского быта», «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Экономическая деятельность и законодательство», «Основания “Политической экономии Милля”» и др.), выявляет общественный, исторически изменяющийся характер труда, его роль в обеспечении «материального общественного благосостояния людей» (Там же. С. 154–155). Более того, Н. Г. Чернышевский поднялся до понимания зависимости производственных отношений от развития производительных сил. В знаменитых «Основаниях “Политической экономии Милля”» он делает такой вывод: «Мы видим, что перемены в качествах труда вызываются переменами в характере производительных процессов... Это значит, что если изменим характер производительных процессов, то непременно изменится и характер труда, и что, следовательно, опасаться за будущую судьбу труда не следует: неизбежность ее в улучшении заключается уже в самом развитии производительных процессов» (Там же. С. 222).

Чернышевский понимает зависимость социальной, юридической свободы человека от его включенности в экономические отношения. «Не надобно забывать, — пишет он, — что человек не отвлеченная юридическая личность, но живое существо, в жизни и счастье которого материальная сторона (экономический быт) имеет великую важность, и потому, если должны быть обеспечены для его счастья его юридические права, то не менее нужно обеспе-

чение и материальной стороны его быта. Даже юридические права на самом деле обеспечиваются исполнением этого последнего условия, потому что человек, зависимый в материальных средствах существования, не может быть независимым человеком на деле, хотя бы по букве закона и провозглашалась его независимость» (Там же. Т. 4. С. 740). Н. Г. Чернышевский создает политико-экономическую «теорию трудящихся», он рассматривает формы труда и доказывает, что только «товарищество есть единственная форма, при которой возможно удовлетворение стремлению трудящихся к самостоятельности». Конкретно-исторический анализ развития общественных отношений приводит русского философа к выводу об их классовом характере. Намечается еще один путь преодоления абстрактной теории «человека вообще», свойственной антропологической философии. По мнению русского философа, классовая принадлежность индивида является важной характеристикой его общественной значимости. Он заявляет: «Кроме той важности, которую известное лицо имеет в глазах наших, как отдельное лицо, оно – представитель того класса, к которому принадлежит в политическом или, как вам угодно назовем это, – в социальном общественном отношении» (Там же. Т. 9. С. 672).

Исследуя конкретные общественные образования, Чернышевский высказывает в общем виде идею о становлении, развитии и неизбежной гибели капитализма. Более того, конкретно-исторический анализ позволяет Чернышевскому утверждать, что для крепостной России развитие капитализма – не несчастье, а определенный прогресс, и этот процесс уже начался. «Достоверно, что развитие экономического движения, заметным образом начинающееся у нас пробуждением духа торговой и промышленной предприимчивости, построением железных дорог, учреждением компаний пароходства и т. д., необходимо изменит наш экономический быт, до сих пор довольствовавшийся ... средствами старины. Волею или неволею мы должны будем в материальном быте жить, как живут другие цивилизованные народы» (Там же. Т. 4. С. 745). Но вместе с тем вслед за А. И. Герценом Н. Г. Чернышевский считает возможным для России и некапиталистический путь развития, утверждая, что у «отставшего народа развитие известного общественного явления благодаря влиянию передового народа

прямо с низшей ступени перескакивает на высшую, минуя средние ступени» (Там же. Т. 5. С. 338).

В своих этических воззрениях Н. Г. Чернышевский – сторонник теории «разумного эгоизма». Разумный эгоист, по мнению Чернышевского, это, прежде всего, человек, стремящийся достичь личного блага, которое бы не исключало пользы для других, способствовало бы общественному благу. Большой частью эгоистические стремления человека имеют нравственную основу. Сообразуя свои действия с внутренними целевыми установками, человек руководствуется тем, что принесет ему наибольшее удовлетворение. У разных людей существуют совершенно различные подходы к добру и злу. В зависимости от того, что люди считают плохим или хорошим, они и совершают свои действия. Понимание добра не исключает, а предполагает принцип полезности для людей. «Отдельный человек называет добрыми поступками те дела других людей, которые полезны для него; в мнении общества добрым признается то, что полезно для всего общества или для большинства его членов; наконец, люди вообще без различия наций и сословий называют добром то, что полезно для человека вообще» (Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 3. С. 243).

Развитие естественных и нравственных наук позволяет человеку найти истину, к которой он стремится, поскольку она несет в себе пользу человечеству в целом. «Когда найдена истина, – пишет Н. Г. Чернышевский, – то все-таки очевидна ее достоверность, только приобретение этой достоверности стоило гораздо большего труда, чем будут стоить такие же открытия нашим потомкам при лучшем развитии наук, и как бы медленно ни распространялась между людьми убежденность в истинах, от нынешней малой готовности людей любить истину, т. е. ценить ее и сознавать непрременную вредность всякой лжи, истина все-таки распространяется между людьми...» (Там же. С. 254).

Н. Г. Чернышевский – создатель первой в России цельной материалистической эстетической системы. В своей диссертации русский мыслитель утверждает, что «отношение искусства к действительности» зависит «от общих воззрений на отношение действительного мира к воображаемому» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 14).

Чернышевский далек от огульного отрицания предшествующих, в том числе и идеалистических, эстетических систем. С особым уважением он относится к философии искусства Гегеля. В авторецензии на свою диссертацию он пишет, что «постоянно старается показать тесное родство своей системы с прежнею системою, хотя не скрывает, что есть между ними и существенное различие» (Там же. С. 104).

«Существенное различие» заключается в различной трактовке основного вопроса эстетики. Для идеалистов «искусство имеет своим источником стремление человека восполнить недостатки прекрасного в объективном мире» (Там же. С. 9), для русского мыслителя-материалиста, наоборот, действительность выступает основой, источником искусства. «И, кажется, — пишет он, — что определение: “прекрасное есть жизнь”, “прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который высказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни”, — кажется, что это определение удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного» (Там же. С. 10).

Воспроизведение прекрасного в действительности — цель искусства. Но искусство не ограничивает свои рамки одним прекрасным. По Чернышевскому, «существенное значение искусства — воспроизведение всего, что интересно для человека в жизни; очень часто, особенно в поэзии, выступает на первый план также объяснение жизни, приговор о явлениях ее» (Там же. С. 111). Мыслитель утверждает, что «общеинтересное в жизни — вот содержание искусства» (Там же. С. 82).

Вся жизнь Н. Г. Чернышевского, его философия, социология, эстетика, теория «разумного эгоизма» были подчинены одной идее — идее революционного переустройства общества на социалистических началах.

СОЧ.: Полное собрание сочинений: В 16 т. М., 1939–1953; Избранные философские сочинения: В 3 т. М.; Л., 1950–1951.

ЛИТ.: *Соловьев Г. А.* Чернышевский о прекрасном, художественности и искусстве. М., 1980; *Розенфельд У. Д.* Н. Г. Чернышевский: становление и эволюция мировоззрения. Минск, 1972; Н. Г. Чернышевский: История. Философия. Литература. Саратов, 1994.



ЧИЖЕВСКИЙ **Александр Леонидович**

Александр Леонидович Чижевский родился 26 января 1897 г. в посаде Цеханович Гродненской губернии в семье кадрового военного. Он был правнуком адмирала П. С. Нахимова.

Чижевский получил прекрасное домашнее воспитание, с семи лет брал уроки живописи в Парижской академии художеств. Много путешествовал с родителями, был в Греции, Египте. Уже в детстве у Чижевского обнаруживаются разносторонние интересы. Это естествознание, археология, поэзия, музыка, живопись. Известно, например, что к десяти годам он прочитал 15 тысяч (!) томов разнообразной литературы. Имея феноменальную память, знал почти две тысячи стихотворений русских поэтов и примерно столько же на немецком, английском и французских языках. И сам писал великолепные стихи, о которых виднейшие русские поэты оставили восторженные высказывания: «Разнообразие тем и форм Ваших стихотворений, звучание рифм и всего стиха в целом делают Вас одним из замечательных мастеров нашего времени» (Валерий Брюсов); «Я получил истинное наслаждение от чтения Ваших стихотворений и могу смело предсказать Вам блестящую будущность лирического поэта. Ряд Ваших стихов можно поставить наравне с произведениями Пушкина, Лермонтова, Тютчева и других классиков» (Вячеслав Иванов). Интерес для искусствоведов представляют около 300 художественных полотен А. Л. Чижевского, выполненных с большим вкусом и в оригинальной манере.

Больше всего его увлекает Солнце. Чижевский много времени проводит за телескопом, выписывает книги о Солнце из Москвы и Петербурга. Когда он познакомился с Циолковским,

то смог изложить ему свои знания-интуиции о влиянии Солнца на земную жизнь.

Закончив гимназию и два курса Калужского частного реально-го училища, Александр Чижевский в 1915 г. поступает сразу в два института: в археологический, в котором углубленно изучает гуманитарные науки, а в 1917 г. защищает магистерскую диссертацию «Русская поэзия XVIII века», и в коммерческий, где не менее углубленно штудирует точные науки. Кроме того, в декабре 1917 г. Чижевский защищает магистерскую диссертацию на историко-филологическом факультете Московского университета – на 387 листах, под названием «Эволюция физико-математических наук в древнем мире», а в следующем году здесь же защищает докторскую диссертацию «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса» на 872 листах.

Расширив свой последний труд, Александр Чижевский знакомит с ним А. В. Луначарского, и тот рекомендует молодому ученому опубликовать диссертацию, а также обещает написать к книге введение в духе исторического материализма. Но это издание не было осуществлено, в Калуге в 1924 г. была издана лишь часть работы под названием «Физические факторы исторического процесса» с подзаголовком «Влияние космических факторов на поведение организованных человеческих масс и на течение всемирно-исторического процесса, начиная с V века до Рождества Христова и по сие время».

После защиты диссертаций А. Л. Чижевский преподавал в Московском университете, читал курс физических методов в археологии, а также работал консультантом в Биофизическом институте, возглавляемом академиком П. П. Лазаревым. В 1925–1931 гг. А. Л. Чижевский, будучи старшим научным сотрудником лаборатории зоопсихологии, руководимой В. Л. Дуровым, открывает биологическое действие униполярных аэрономов.

Но самым оригинальным и заветным направлением работы ученого стала теория гелиотараксии, или солнечного возмущения. Ее основной закон, сформулированный Чижевским в 1922 г., звучит так: состояние предрасположения к поведению человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца. Этой теорией исследователь доказывал, что жизнь на планете Земля чув-

ко отзывается на периодические возмущения, приходящие извне, в основном от Солнца. «Люди и все твари земные, – писал Чижевский, – поистине “дети Солнца”, они создание сложного мирового процесса, имеющего свою историю, в которой наше Солнце занимает не случайное, а закономерное место наряду с другими генераторами космических сил» (Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1973. С. 28).

Чижевский не умалял и не игнорировал экономические и политические факторы в социальных процессах, но его интересовали, прежде всего, факторы космические, их влияние на поведение масс и на течение всемирно-исторического процесса. «Новая сфера человеческого знания», которую открыл молодой ученый, состояла в том, что течение всех жизненных процессов, идущих в биосфере, рассматривалось в связи с периодической деятельностью Солнца, в зависимости от количества и качества притекающей к Земле космической, в частности солнечной, энергии (γ -лучей, как их назвал Чижевский). Бомбардировка Земли солнечными агентами переводит потенциальную нервную энергию целых групп людей в кинетическую, неудержимо и бурно требующую разрядки в движении и действии. Когда нет объединяющей идеи, единой цели, куда может устремиться общая нервная возбудимость, а то и взвинченность, возрастают индивидуальные и групповые аномалии поведения – хулиганство, преступность. А когда есть такая идея, и в котел общей озабоченности и недовольства – экономического, политического, национального – попадает искра γ -излучения, то он начинает бурлить и переливаться через край. Возрастает «социальная раздражимость» масс, что ускоряет или замедляет темп истории, ритмы жизни социума.

Люди не должны покоряться этому процессу, считает ученый. Они должны вторгаться в природу вещей, корректируя ее. Например, человек не может жить без воздуха. Следовательно, воздух, которым мы дышим, должен способствовать вашей жизнестойкости и долголетию. И Чижевский предлагает идею ионификации воздуха, считая, что «электричество», растворенное в воздухе, благотворно действует не только на больных, но и на здоровых людей. В результате появилась ионизирующая лампа Чижевского, которая сегодня пользуется успехом.

Но нет пророков в своем отечестве. Судьба А. Л. Чижевского, как и многих других выдающихся русских ученых, в советское время была трагичной. Все началось в 1920 г., когда член Шведской Королевской академии, лауреат Нобелевской премии и директор Нобелевского института Аррениус пригласил Чижевского поработать в его институте. Но поездка, несмотря на личное одобрение Ленина, не состоялась. Не выпустили ученого из России и в 1928 г. в США, когда пригласили читать лекции по биологическим и медицинским проблемам ионизации воздуха. На этот раз Сталин приказал: Чижевского не выпускать – сбежит! Не отпустили его и в 1939 г. на I Международный конгресс по биофизике и биологической космологии. В своем докладе, предложенном конгрессу, ученый, в частности, писал: «Для того чтобы победить природу, надо ее изучать и притом изучать до возможной глубины. Без этого глубинного изучения победа над природой невозможна и попытки борьбы с ней бессмысленны». Это иная точка зрения, чем знаменитое высказывание Т. Д. Лысенко (не Мичурина!): «Не ждать милостей от природы, взять их у нее – наша задача». Победа над природой, по Чижевскому, скорее переключается с фразой Ф. Бэкона: «Природа покоряется подчинением ей». В таком подходе заключена истинная диалектика коэволюции «человек – природа».

На конгрессе Чижевского избирают почетным президентом и выдвигают на соискание Нобелевской премии. По этому поводу конгресс принял специальный меморандум, в котором было записано: «Гениальные по новизне идеи, по широте охвата, по смелости синтеза и глубине анализа труды поставили профессора Чижевского во главе биофизиков мира и сделали его истинным гражданином мира, ибо труды его – достояние человечества». Чижевский вынужден был отказаться от выдвижения своей кандидатуры «по этическим мотивам», хотя все понимали, что за ними стоят мотивы политические.

Начиная с этого времени на ученого посыпались доносы, в том числе и от близких ему друзей и сослуживцев, а партийная «Правда» поместила статью «Враг под маской биолога». Проблемы, которыми занимался Чижевский, вызывали раздражение так называемых передовых ученых. Чижевский вспоминал: «Из-за Солнца в те годы велись подлинные битвы: у меня требовали официаль-

ного отказа от собственных многолетних исследований, требовали покаяния и публичного осквернения собственных работ и отречения от них. Это требование было даже зафиксировано в протоколах ВАСХНИЛ. Но я долго крепился, подобно Галилею, и не принес хулы на науку. Наконец, от меня потребовали письменного обязательства никаких работ в данной области не производить и никаких публичных выступлений не делать. Такого обязательства я не дал и продолжал изучение этого замечательного вопроса. Я думаю, что читатель согласится со мной в том, что я поступил правильно, не пошел против своей совести и не пренебрег естественным законом, который дан от века людям, – отстаивать свои идеи до конца, даже если эти идеи не нравятся кому-либо. Таким образом, я избежал костра, на котором сожгли Джордано Бруно, хотя и не принял поношение другого рода. Начетчики из ВАСХНИЛ ликовали – они думали, что раздавили меня...» (Там же. С. 8).

В начале 1942 г. Чижевского арестовали и осудили на 10 лет как «врага народа». До 1946 г. он работал в Кучинской «шарашке» под Москвой, а затем был переведен в печально известный своей жестокостью Карлаг. В нем, когда ученый остановил начавшуюся эпидемию, ему разрешили иногда работать на фельдшерском пункте, где он сделал фундаментальное открытие – структурно-системную организованность движущейся крови. Когда 23 февраля 1952 г. Чижевского освободили, у него отняли чемодан с рукописями. Тогда ученый отправил телеграмму Сталину, в которой сообщил о своих открытиях и просил вернуть рукописи. На второй день пришел ответ: «Прошу оставить в покое знаменитого ученого профессора Чижевского. Сталин». Рукописи ему были возвращены. Реабилитировали А. Л. Чижевского лишь в 1960 г.

Вернувшись в 1957 г. в Москву, Чижевский организовал лабораторию по аэроионизации в составе треста «Союзсантехника» при Госплане СССР. Однако вскоре из-за махинаций руководства треста с его изобретениями ученый из треста ушел. А 20 декабря 1964 г. жизненный путь ученого закончился. Но не закончились злоключения с его идеями и оценкой его творчества. Через три дня после похорон в журнале ЦК КПСС «Партийная жизнь» была опубликована статья А. Ерохина «Темные пятна», в которой в пасквильном свете изображалось научное наследие Чижевского,

а само понятие «космическое» высмеивалось. Л. Голованов вспоминает: «То было вопиющее хамство. Написанная в совершенно непозволительном тоне, статья в извращенном свете представляла все творческое наследие и нравственный облик Чижевского. Однако публикация вызвала необычайный поток гневных откликов со стороны многих специалистов и общественных деятелей. По указанию отдела науки ЦК КПСС была создана комиссия Института истории естествознания и техники АН СССР для проверки научного значения работ Чижевского! А та же “Партийная жизнь” была вынуждена полностью опубликовать заключение этой комиссии, отметив, что “тем самым исправляет допущенную ошибку”. Эта скандальная история сыграла и положительную роль – научная общественность заговорила о Чижевском, пробуждался интерес к его идеям, разработкам, проектам» (Там же. С. 9).

Достоинство трудов А. Л. Чижевского в их фундаментальности, широте охвата фактического материала, глубине анализа. В меморандуме нью-йоркского конгресса, упомянутого выше, сказано: «Изучать его работы – истинное наслаждение для всякого ученого, врача, биолога и всякого натуралиста вообще, стоящего на уровне современной науки, ибо его труды и идеи идут в ее авангарде, опережают ее, и иногда значительно. Они блещут не только прогрессивной новизной и дерзостью полета мысли, но и высоким мастерством изложения или изяществом математического базиса.

Профессор Чижевский смело перебрасывает мосты между явлениями природы и вскрывает закономерности, мимо которых проходили тысячи естествоиспытателей».

А. Л. Чижевский по праву может быть назван русским философом-космистом. Он обессмертил свое имя открытием влияния солнечной активности на динамику исторического процесса, предложив новое философское понимание всемирной истории. Уже в первом своем труде на эту тему – «Физические факторы исторического процесса» – он высказывает идею поступательного хода истории, обусловленного политико-экономическими факторами, которые моделируются и модулируются вземными гелиофизическими факторами – солнечной активностью. При этом автор предупреждает о недопустимости вульгаризации этой идеи: «Конечно, не следует преувеличивать факты и неверно их трактовать.

Солнце не решает ни общественных, ни экономических вопросов, но в биологическую жизнь планеты оно, безусловно, вмешивается, и очень активно» (Чижевский А. Л. Солнце и мы. М., 1963. С. 48).

Как исследователь, знающий законы физики, ученый замечает: массовые движения в том виде, в каком они трактуются в социологических теориях, представляют собой прямое противоречие закону сохранения энергии; нервнопсихическая энергия, которую растрчивает масса людей в момент выступлений, столь же огромна, как и стихийные силы воздуха, огня, воды.

Русский ученый полагает, что существует одна энергия электричества в различных формах существования – света, движения, теплоты, химизма. Эти формы могут переходить одна в другую, но с сохранением энергетического потенциала. Энергия солнечного излучения, являясь главным источником жизни планеты, не теряется безвозвратно и не превращается в ничто. Энергия есть то, что сохраняется во всех последующих превращениях.

Закону сохранения энергии подчиняются и органические существа, в том числе человек во всех многообразных проявлениях своей душевной деятельности. Источником психической деятельности человека являются внешние раздражители. Они, воспринятые органами чувств, передаются в центральную нервную систему и превращаются в ощущения, которые, в свою очередь, воспринимаясь сознанием, принимают обратную форму и, проецируясь во внешний мир, становятся представлением. Поскольку органы чувств, утверждает ученый, возбуждаются лишь кинетической формой энергии, то именно эта форма энергии является источником психической деятельности человека.

Итак, определенное количество энергии, воспринятое органами чувств, дает в результате эквивалентное количество психической деятельности, которая выражается в форме мышления, мускульного движения или откладывается в клетке мозга в виде потенциальной психической силы – памяти.

Радиоактивная и электромагнитная энергия Солнца, достигающая Земли, производит колебательные изменения целого ряда физических и химических явлений, а животные и человек, находясь под их воздействием, по закону сохранения и превращения энергии реагируют на них. При анализе этого воздействия на боль-

шие массы людей мы обнаруживаем, что случайные отклонения исчезают, а наблюдается однотипная реакция масс на воздействие космического фактора как совокупность внешних причин. Чижевский пишет: «Количество притекающей от Солнца к Земле энергии и количество времени ее притекания всецело зависят от хода пятнообразования и в значительной степени обуславливает ход иного процесса в массах. Поэтому нет ничего странного в том, что количество исторических событий, а также степень их интенсивности стремятся следовать за всеми изменениями кривой солнцедейтельности» (Чижевский А. Л. Земля в объятиях Солнца. М., 1995. С. 652).

Но есть у этого явления и другая сторона: из искры может возникнуть пожар, капля яда убивает живое, слово вождя может повести в бой. То есть в органическом и неорганическом мире существуют «освобождающие причины», дающие возможность прорываться наружу громадному запасу потенциальной энергии, заложенной в атомно-молекулярной структуре вещества. Следовательно, пишет Чижевский, «нет необходимости отыскивать эквивалентность между массовыми движениями и влиянием солнечного фактора. По-видимому, для возникновения массового движения необходимо, помимо обязательного наличия социального фактора, лишь одно – повышенный по сравнению с нормой приток энергии к Земле, который и может послужить необходимой “освобождающей причиной” в человеческих массах и двинуть эту массу при наличии социальных условий в действие» (Там же. С. 653).

Уже в 17 лет А. Л. Чижевский обратил внимание на то, что в письменных памятниках древности обнаруживаются свидетельства интереса к одновременности солнечных и земных явлений. «Я должен теперь же сказать, что мысль об особом солнечном влиянии на организм принадлежит сотням и тысячам тех летописцев и хроникеров, которые записывали необычайные явления на Солнце, глад, моровые поветрия и другие массовые явления на Земле. Но я облел древнюю мысль в форму чисел, таблиц и графиков и показал возможность прогнозирования.

Земные и солнечные явления, их совпадения имелись уже у китайского летописца Ма-Туан-Лина, жившего до новой эры, авторы древних арабских и армянских записей, Киево-Печерские и Нов-

городские летописцы, создатели галльских и германских хроник – все это я комментировал в своих научных работах по всеобщей истории. Эти замечательные наблюдения, повторяющиеся из века в век и зафиксированные в разных странах, вынудили меня обратиться на них самое серьезное внимание» (Чижевский А. Л. Моя жизнь. М., 1960. С. 5).

Анализ этих наблюдений привел ученого к формулировке некоторых закономерностей.

Первая. Данные социальной психологии показывают, что идеи в массах могут жить годами, но прорываются, внедряются в жизнь внезапно. История учит, что массовые движения возникают сразу и охватывают в несколько дней большие территории. Чижевский считает, что для возникновения массового исторического движения, помимо политико-экономического раздражителя, необходим общий единовременный толчок, общее возбуждение инстинктивных реакций. Именно такие воздействия могут вызывать известные изменения в физико-химических состояниях окружающей среды в форме минимального повышения возбудимости всего нервно-психического аппарата в целом, в форме расторможения инстинктивных реакций. Этот вывод Чижевский формулирует в виде закона: *состояние предрасположения к поведению человеческих масс есть функция деятельности Солнца.*

Вторая. Если появляется объединяющий фактор – идея, которая индивидуальные поступки направляет в одну сторону, то создается единообразное поведение масс индивидов. И это происходит тем скорее, резче, чем сильнее действует космический агент. Этот вывод Чижевский также облакает в форму закона: *резкие подъемы солнцедейтельности превращают потенциальную энергию в энергию кинетическую (энергию нервно-психического разряда и движения).*

В обоих случаях Солнце является космическим генератором нервнопсихической возбудимости. Момент превращения одного вида энергии в другой, в результате чего на больших территориях возникает возбуждение больших масс населения, ученый называет гелиотараксией, или солнечным возмущением.

А. Л. Чижевский далее анализирует давно замеченное историками и философами несоответствие замыслов и результатов в жиз-

недеятельности людей. Он приводит следующие слова историка Н. И. Кареева: «У философствующих историков мы встречаемся с тою мыслью, что люди и народы, делая то-то и то-то, желают одного, а выходит из их деятельности нечто совсем другое, часто для них и вовсе нежелательное, и из такого наблюдения извлекаются самые разнообразные выводы, сходящиеся в одном пункте, именно в отрицании самостоятельности личного действия в истории» (Цит. по: Чижевский А. Л. Земля в объятиях Солнца. С. 669).

Другой вывод из этого несоответствия заключается в том, что исторические явления развиваются по этапам независимо от воли руководящих личностей, подчиняясь тем внутренним закономерностям, которые лежат в механизме поведения больших человеческих масс, творящих историю, а доминанты поведения масс связаны с экономикой, психологией, антропогеографией и биологией, энергетикой, физикой, химией и т. п. Социальная жизнь связана с природой, утверждает Чижевский, что вполне созвучно известным высказываниям Маркса: «Общество есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное Воскресение природы...»; «Сама история является действительной частью истории природы, становления природы человеком» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 118, 124).

Лишь немногие ученые, и среди них Чижевский, подходили к синтетическому пониманию исторического процесса, который не замкнут на себе, а протекает под воздействием всей сложной совокупности явлений, в том числе и космического порядка. «Теперь мы можем сказать, – писал Чижевский, – что в науках о природе идея о единстве и связанности всех явлений в мире и чувство мира, как неделимого целого, никогда не достигали той ясности и глубины, какой они мало-помалу достигают в наши дни. Но наука о живом организме и его проявлениях пока еще чужда расцвету этой универсальной идеи единства всего живого со всем мирозданием» (Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 24).

Ученому удалось, используя огромный исторический материал (он составил синхронические таблицы от 500 г. новой эры до XX в.), установить циклы взаимодействия Космоса и земного исторического процесса. Они носят всеобщий характер и проявляются в жизни народов, даже не связанных пространством. Каждый

цикл равняется 11 годам и имеет свои внутренние ритмы. Количественный анализ фактов дал возможность Чижевскому выдвинуть три основных положения:

1. На различных материках Земли, у различных народов, независимо от того, существуют ли между ними какие-либо отношения, общее количество массовых движений, имеющих историческое значение, одновременно увеличивается или уменьшается, образуя всемирный цикл исторических событий.

2. В столетие этот цикл повторяется 9 раз.

3. Каждый всемирно-исторический цикл равен в среднем 11,1 года. Из этих положений следуют выводы:

– Одновременность увеличения или уменьшения массовых движений на Земле подчиняется единой причине.

– Причиной их периодичности является фактор, воздействующий более или менее равномерно на все населяющее Землю человечество.

– Ввиду того, что всемирно-исторические циклы в среднем равны 11,1 года, можно допустить, что физическим фактором, вызывающим данную периодичность, является циклическая пятнообразовательная деятельность Солнца.

Всемирно-исторический цикл А. Л. Чижевский разделяет на 4 части:

1. Эпоха минимума. Это 3 года и 5% массовых движений.

2. Эпоха нарастания максимума. Это 2 года и 20% массовых движений.

3. Эпоха максимума. Это 3 года и 60% массовых движений.

4. Эпоха падения максимума. Это 3 года и 15% массовых движений. **Первую эпоху** характеризуют следующие черты: разрозненность масс, их миролюбие, уступчивость, сдача в плен, бросание оружия, бегство с поля битвы. Правящие круги в это время переходят к дипломатии, заключаются перемирия, даже капитуляции на тяжелых условиях. Общественная мысль, попадая в русло успокоения и мира, направляет свой ход к достижению иных целей и решению иных проблем. Духовная деятельность человека проявляется в создании культурных ценностей, искусстве, науке.

Вторая эпоха имеет следующие черты: подъем активности масс, вновь организуются партии, движения, определяются их

программы, намечаются вожди. Вопросы политические, военные постепенно обостряются. Происходит насыщение «общественного раствора». Изменяется военно-политическая жизнь общества, возникает стремление к объединению различных народностей в целях защиты или нападения. Второй период проходит три главные фазы: 1) возникновение в массах идей; 2) группировка идей; 3) выявление верховной идеи и массовое сосредоточение вокруг нее.

Третья эпоха характеризуется разрешением исторических проблем. В этот период совершаются величайшие безумства и величайшие благодеяния. Это период, когда заявляют о себе народные массы, звучит голос народа. Все величайшие революции, войны и другие массовые движения, обозначившие поворот истории, изменение жизни на территории целых материков, совпадают с этой эпохой. Период максимальной активности способствует: объединению масс, выдвижению вождей, полководцев, государственных деятелей, торжеству идей, поддержанных массами, демократическим и социальным реформам, народовластию и ограничению единовластия, восстаниям, смутам, революциям, войнам, эмиграциям, переселениям, гонениям и другим вспышкам массовой деятельности человека.

Четвертая эпоха – это отголосок предыдущего бурного периода борьбы и волнений. Вожди, полководцы, государственные деятели утрачивают те силы, которые сдерживали массы и принуждали их к повиновению. Это время политического застоя и бездействия, войны не разгораются.

Конечно, это идеальные характеристики, но к ним, по мнению Чижевского, приближается реальный социальный, исторический процесс.

По мнению академика В. М. Бехтерева, нельзя считать простым совпадением факт того, что годы сильной пятнообразовательной деятельности Солнца – 1830, 1848, 1860, 1870, 1905, 1917 – были отмечены на Земле не только магнитными бурями, но и массовыми общественными движениями. Если пульс человечества действительно бьется в унисон с биением космического сердца планетной системы, то можно даже говорить о возможности политического гороскопа (См.: На берегу Вселенной // Наука и религия. 1969. № 9. С. 4).

Такие предположения может подтвердить начало перестройки в нашей стране, приходящееся на год спокойного Солнца. Но уже в 1989 г. вместе с Солнцем закипела и общественно-политическая жизнь, пик которой пал на 1990–1991 гг. – кульминацию максимальной активности двадцать второго цикла Солнца: общемировой экономической кризис, рост безработицы, ГКЧП, баррикады в Москве, антикоммунистическая истерия, крах Горбачева, образование СНГ, смена вождей.

Вполне естественно возникает вопрос: а не в рабстве ли у Солнца находится человечество? И да, и нет. Солнце не заставляет нас делать что-то конкретное, а заставляет делать вообще что-либо. Но содержание этого «что-либо» зависит от выбора людей. Можно идти по пути наименьшего сопротивления, подчиняясь импульсам и погружая себя в океан несчастий. А можно заполнить это «что-либо» необходимым, продуманным содержанием, т. е. можно творить историю сознательно. Еще Гете говорил: «Закон, связывающий все живое, не распространяется на человека, преодолевающего себя». А человек, преодолевающий себя – это созидательно действующий человек, девизом которого могут служить слова Канта: «Знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать». Русский ученый-космист А. Л. Чижевский дал человечеству начало того знания, на основе которого можно действовать и предвидеть. Он писал: «Человечество, населяющее Землю, находится под постоянным и сложным воздействием Космоса... Жизнедеятельность отдельного человека и всего человечества находится в тесной связи с жизнедеятельностью всей Вселенной, охватывающей земной шар со всех сторон. В этом научном воззрении, всецело вмещающем в себя философские догадки древних, заключается одна из величайших истин о мировом процессе как едином и цельном явлении. Угол человеческого зрения расширяется на то, что мы видим, представляет собой первый и слабый отблеск великолепного здания мира, которое некогда станет доступно созерцанию человечества» (Чижевский А. Л. Земля в объятиях Солнца. С. 692).

Когда человек приобретет способность управлять событиями своей социальной жизни, в нем выработаются те качества и побуждения, которые озарят светом, подобным свету Солнца, пути

к совершенствованию и благополучию человеческого рода. Воистину: чем ближе к Солнцу, тем ближе к истине.

СОЧ.: Космический пульс жизни: Земное в объятиях солнца. Гелиотараксия. М., 1995; Я молнию взял у неба: Автобиографические очерки. Калуга, 1994.

ЛИТ.: А. Л. Чижевский: Неизданное. Библиография. Размышления. Развитие идей. М., 1998; *Ягодинский В. Н.* Александр Леонидович Чижевский. М., 1987.



ЧИЧЕРИН **Борис Николаевич**

Борис Николаевич Чичерин принадлежал к старинному дворянскому роду, происшедшему от приехавшего из Италии в 1472 г. Анастасия Чичерини в свите невесты русского царя Ивана III Софьи Палеолог. Предки Чичерина служили при царском дворе, были военачальниками, участвовали в сражениях под Казанью (1552), Полтавой (1709) и др.

Родился Б. Н. Чичерин в Тамбове 26 мая 1828 г. и до 16 лет жил в родовом имении Караул Кирсановского уезда Тамбовской губернии. Здесь он получил блестящее домашнее образование.

В декабре 1844 г. Чичерин вместе с братом приехал в Москву и после полугодовой подготовки сдал вступительные экзамены на юридический факультет Московского университета. О своих университетских профессорах Чичерин вспоминал: «Если Редкин мог дать толчок философскому мышлению, если у Кавелина можно было научиться основательному изучению истории русского права по памятникам, то широкое историческое понимание можно

было получить только от Грановского» (Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 35).

Неудивительно, что Б. Н. Чичерин считал Т. Н. Грановского своим учителем, который привил ему любовь к философии. Как и учитель, он стал гегельянцем. Еще на студенческой скамье Чичерин проштудировал основные труды Гегеля, его философию истории, феноменологию, энциклопедию. Для него начался длительный, не прекращающийся до конца жизни путь освоения философии, истории, юриспруденции.

Но университет выработал у Б. Н. Чичерина не только научное мировоззрение. Он пробудил у него интерес к политике. И опять не без влияния Т. Н. Грановского, интересующегося «политическими вопросами дня», созвучными «демократическим стремлениям». Как и его учитель, Б. Н. Чичерин уже в студенческие годы был либералом, верящим в созидательную мощь призванного к политической жизни народа. Французскую революцию 1848 г. он приветствовал как шаг на пути к свободе и равенству.

В 1849 г. со степенью кандидата прав Б. Н. Чичерин в числе трех лучших студентов окончил Московский университет. Встал вопрос о выборе сферы дальнейшей деятельности. Карьера чиновника его не прельщала. Б. Н. Чичерин решил посвятить себя науке и преподавательской деятельности. Подготовившись к магистерским экзаменам, он их успешно сдал и выбрал тему магистерской диссертации «Областные учреждения России в XVII веке». В 1853 г. Чичерин представил ее к защите юридическому факультету родного Московского университета. Однако декан факультета профессор С. И. Баршев не допустил ее к защите, посчитав исследование диссертанта клеветой на Древнюю Русь.

Эта же участь постигла молодого ученого, когда он попытался защитить диссертацию в Петербургском университете. Более двух лет он пробивал бюрократическую рутину Министерства просвещения, но разрешения так и не получил. В 1856 г. Б. Н. Чичерину удалось свою диссертацию издать, проведя ее через цензуру. У совета Московского университета уже не было формальных оснований для отказа в защите, и 21 декабря 1856 г. Чичерин защитил диссертацию, получив степень магистра.

В период ее подготовки началась публицистическая деятельность молодого ученого. Поскольку в последние годы правления Николая I цензура притесняла любые проявления свободомыслия, Б. Н. Чичерин вместе с К. Д. Кавелиным решил писать «рукописную литературу, которая сама собою будет ходить по рукам». В феврале 1855 г. он пишет первую такую «рукописную статью» – «Восточный вопрос с русской точки зрения», которая была опубликована лишь в 1907 г. в приложении к «Запискам князя С. П. Трубецкого» (СПб., 1907. С. 125–153). Следующая его статья «Священный Союз и австрийская политика» появилась уже в герценовском «Историческом сборнике вольной русской типографии в Лондоне» (Лондон, 1859. Кн.1. С. 145–164). Несколько статей Б. Н. Чичерин опубликовал в герценовских «Голосах из России» (1856–1860). Среди них: «Об аристократии, особенно русской», «Современные задачи русской жизни», в которой он ратовал за свободу совести, уничтожение крепостного права, свободу общественной мысли, печати, преподавания, публичность (гласность) судопроизводства. Там же опубликована известная своими либеральными идеями, связанными с отменой крепостного права, статья «О крепостном состоянии», и, наконец, своеобразный манифест русского либерализма, написанный Б. Н. Чичериным совместно с К. Д. Кавелиным, – «Письма к издателю». В нем авторы нападали на Герцена за оторванность его «социальной пропаганды» от насущных задач общественного движения в России и защищали либеральный путь развития страны.

Когда в 1858 г. Б. Н. Чичерину предложили занять кафедру государственного права в Московском университете, он решил оставить публицистическую деятельность и «вложить свою лепту в основной капитал будущего русского просвещения» (Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 202). «Чтобы поближе узнать Европу и вместе приготовить к ученой деятельности», Б. Н. Чичерин уезжает в Европу, намереваясь прослушать курс государственного права в Германии. Обширна была география его поездки. За три года он побывал в Гейдельберге, Берлине, Мюнхене, был в Праге и Вене, жил во Франции. И везде он старался встретиться с самыми известными учеными – юристами, историками, философами, политическими деятелями.

Б. Н. Чичерин изучал деятельность английских и французских политических институтов. Эти теоретические занятия и встречи без сомнения оказали влияние на выработку у русского ученого идей либерализма.

Другой резонанс и значение имели его встречи с известными немецкими учеными-естествоиспытателями Г. Гельмгольцем и Г. Кирхгофом, а также соотечественниками И. М. Сеченовым и Д. И. Менделеевым. Под влиянием этих разговоров у Б. Н. Чичерина пробудился интерес к естественным наукам и философским проблемам естествознания, сохранившийся до конца жизни.

В начале 1861 г. совет Московского университета избрал Б. Н. Чичерина исполняющим обязанности экстраординарного профессора по кафедре государственного права, и осенью того же года он приступил к чтению лекций. После отмены крепостного права российское общество жаждало перемен. За перемены боролась и студенческая молодежь. Университеты стали центрами распространения материалистических и социалистических идей.

Волнения студентов столичных университетов, борьба за университетские свободы и новый устав не прошли мимо Б. Н. Чичерина. Однако он занял отличную от многих профессоров и общественных деятелей позицию консервативного либерализма.

Консервативная позиция Б. Н. Чичерина, которую он не скрывал, вызвала недовольство у студентов, которые уже на первой его лекции хотели устроить ему обструкцию. Однако когда Чичерин изложил свою точку зрения на развитие общественных отношений в России, на образование и задачи юношества, мнение аудитории изменилось. В течение своего семилетнего пребывания в стенах Московского университета Чичерин становится любимым профессором студентов.

Защищая свою точку зрения, Б. Н. Чичерин в статьях «Что такое среднее сословие?», «Что такое охранительные начала?», «Различные виды либерализма», помещенных в «Новом времени», уточнил свое понимание либерализма. Он «различал *либерализм уличный*, который умеет только ругаться, *либерализм оппозиционный*, который ограничивается одной критикой, и *либерализм охранительный*, который стремится сочетать свободу с положительными или связующими элементами общества, не держась не-

пременно известной, данной историей организации, а стремясь, по мере изменения потребностей, заменить одну организацию другою, столь же прочною и надежною» (Воспоминания Б. Н. Чичерина. Московский университет. М., 1929. С. 71). Б. Н. Чичерин был одним из самых последовательных идеологов охранительного либерализма, отстаивавших его идею в эпоху революционных настроений русского общества 60-х гг. XIX в.

Такая позиция Б. Н. Чичерина не могла не иметь положительной оценки при дворе Александра II. Летом 1862 г. его во второй раз пригласили преподавать курс государственного права наследнику Николаю Александровичу. В первый раз, в 1859 г., он отказался; сейчас же принял предложение, разработал программу курса и приступил к его чтению.

В 1864 г. Б. Н. Чичерин отправился с наследником в заграничное путешествие, которое окончилось трагически. 12 апреля 1865 г. в Ницце наследник скончался от застарелой травмы позвоночника.

В этом же 1865 г. Б. Н. Чичерин продолжил чтение своего курса в Московском университете. Будучи несомненным лидером и идеологом молодой профессуры он почти сразу же включился в борьбу с реакционно настроенным руководством юридического факультета и университета. В знак протеста против неблагоприятных действий руководства Б. Н. Чичерин вместе с профессорами С. М. Соловьевым, И. К. Бабстом, С. А. Рачинским, М. Н. Капустиним, Ф. М. Дмитриевым подал в отставку, которая вызвала возмущение со стороны студентов и широкий общественный резонанс. Александр II был вынужден обратиться к профессорам с просьбой остаться в университете. Б. Н. Чичерин, единственный из подававших в отставку, не изменил своего решения. Осенний семестр 1867 г. был его последним семестром в Московском университете. Студенты и преподаватели дали в честь Чичерина прощальный обед, на котором неоднократно высказывалось сожаление о его уходе.

«Вернувшись в частную жизнь, – вспоминал ученый, – я поставил себе две ближайшие цели: написать курс государственного права, начиная с истории политических учений, и заняться делами земства» (Воспоминания Б. Н. Чичерина. Земство и Московская Дума. М., 1934. С. 19). Первая задача оказалась выполненной лишь

частично. Чичерин издал пять томов «Истории политических учений» (I – 1868 г., II – 1872 г., III – 1874 г., IV – 1877 г., V – 1902 г.), но так издание и не закончил.

В 1877 г. Б. Н. Чичерин вернулся к занятиям философией, написав и издав интересный, но не получивший отклика, труд «Наука и религия».

Вторая задача – участие в работе земских учреждений – была выполнена Чичериным полностью. Сначала его избирают гласным уездного, а затем губернского собрания. Чичерина можно назвать теоретиком и практиком земского движения, посвятившим ему двадцать лет плодотворной деятельности.

Осенью 1881 г. Б. Н. Чичерин баллотируется, а в начале 1882 г. избирается Московским городским головой, получив при избрании подавляющее число голосов. Свое понимание положения в России, свое политическое и мировоззренческое кредо он изложил в большой речи при вступлении в должность.

Недолгой была общественная деятельность Б. Н. Чичерина на посту Московского головы. Защищая закон, борясь против самодурства бюрократической машины правительства, он снискал себе славу «неудобного», о чем почти открыто заявил ему находящийся с Чичериным в дружеских отношениях К. П. Победоносцев.

Независимая позиция Московского головы вызвала при царском дворе недовольство. Первая реакция последовала на речь Б. Н. Чичерина на обеде старых студентов Московского университета 12 января 1883 г. в защиту университетских свобод и университетского устава. Эта речь вызвала горячее одобрение в университетских кругах России, а царь приказал Московскому генерал-губернатору Долгорукову «пригласить к себе г. Чичерина и объявить ему, что его величество находит эту речь совсем неуместной и не соответствующей званию городского головы» (К. П. Победоносцев и его корреспонденты. М., 1923. Т. 1, полутом 1. С. 344).

Еще больший общественный резонанс получила речь Б. Н. Чичерина при коронации Александра III в Москве 16 мая 1883 г. В ней он призывал к объединению «земских людей на пользу Отечества» и борьбе с революционными силами, к духовному единству всех граждан России, к их верности престолу и любви к Отечеству. Эта речь реакционерами была расценена как требование конституции.

Она была запрещена к печати, но вскоре вышла за рубежом под названием «Речь Б. И. Чичерина, Московского городского головы 16 мая 1883 г. Эпизод из истории коронации в Москве. С предисловием Р.Р.» (Берлин, 1883). Царь приказал Чичерину подать в отставку, и в июле 1883 г. она была принята. А спустя год правительство нанесло последний удар Б. Н. Чичерину: под его давлением не получило завершения решение Московской городской думы о присвоении Чичерину звания Почетного гражданина Москвы.

В середине августа 1883 г. Б. Н. Чичерин уезжает в родовое имение Караул и посвящает оставшиеся годы интенсивной работе. В конце 90-х он увлекся математикой и химией, предложив собственную теорию периодического закона элементов, одобренную Д. И. Менделеевым и А. Г. Столетовым (Чичерин Б. Н. 1. Система химических элементов. II Закон химических элементов. М., 1911). Одна за одной выходят книги Б. Н. Чичерина, в том числе «Положительная философия и единство науки» (1892), «Основания логики и метафизики» (1894), «Философия права» (1900), «Вопросы философии» (1904). В это же время он пишет свои «Воспоминания». Заканчивая их, ученый с горечью указывал: «Я и в старости продолжал заниматься наукой, которая всегда была моим главным призванием в жизни. Правда, от многолетней своей деятельности я не видел осязательных плодов. Писать ученые сочинения составляет в России самое неблагодарное ремесло, особенно когда не отдаешься современному течению, а стараешься сохранить требуемое наукою беспристрастие. Книга выходила за книгу, не встречая ни отзыва, ни признательности» (Воспоминания Б. Н. Чичерина. Земство и Московская Дума. М., 1934. С. 310).

3 февраля 1904 г. Б. Н. Чичерин скончался в своем имении Карауле, где и был похоронен.

По общему признанию историков русской философии, как философ Б. Н. Чичерин был гегельянцем. В философии Гегеля русского мыслителя привлекали глубина идеи, охватившей не только обозримый мир, но и просторы невидимого Духа, а также его метод и схематика, которые он не просто усвоил, но и усложнил. Вместе с тем Б. Н. Чичерин не был правоверным гегельянцем. У него, как и у большинства русских философов, заимствование, усвоение идей европейской философии носит конструктивный ха-

рактик. Чичерин пытался преодолеть «односторонность» Гегеля, сделать к его философии «поправки и дополнения». Это касалось как конкретных оценок исторических фактов, так и кардинальных проблем философии. К тому же Б. Н. Чичерин жил в другое время, когда ощутимыми стали результаты дальнейшего развития гегелевской философии, когда борьба, например, с позитивизмом, стала весьма актуальной.

Как философ-«рационалист» (Чичерин часто так называл себя) он считал рационализм единственной философией. Однако его нельзя назвать крайним рационалистом, поскольку он не ограничивался лишь сферой рационального знания. Опыт, считал Чичерин, такая же необходимая его сфера, ведь в нем скрыта разумность. Установление законов сферы опыта невозможно без исследования априорных основ знания, но невозможно и без самого опыта.

Одной из основных задач философии является определение умозрительных понятий и связующих их законов. Русский философ строит свое представление о них. По его мнению, имеются два основных начала – материя и *разум*. Они одновременно являются субстанциями. Кроме первых двух, есть еще два начала: *дух* как конечная цель развития и первопричина как абсолютная потенциальная мировая энергия. Эти четыре начала независимы друг от друга, но они находятся в постоянном взаимодействии, образуя все явления мира. И все четыре исходят из единой сущности. Чичерин пишет: «Четыре элемента мироздания представляются развитием единой абсолютной Сущности, но в Абсолютном нет развития: оно вечно. Поэтому моменты развития Абсолютного суть вечные элементы бытия. Единство их лежит в Абсолютном; в реальном мире они распадаются и остаются независимыми друг от друга» (Чичерин Б. Н. Реальность и самосознание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 44. С. 562).

Русский философ утверждает единство бытия и мышления, но оно у него не достигается, как у Гегеля, в процессе диалектического движения, а постулируется в самом начале обоснования системы. Он изменяет и исходный пункт диалектического движения. Вместо гегелевского «чистого» бытия он начинает с «полноты Бытия». Эта борьба с гегелевской «абстрактностью» приводит к тому, что Чичерин не до конца принимает подлинную диалектич-

ность гегелевской мысли. У Гегеля диалектическое движение есть «борьба за конкретность», восхождение к ней. Поэтому полноценной у него является только такая конкретность, которая достигнута путем борьбы, т. е. «опосредованная» конкретность. А у Чичерина конкретность – это завершенная полнота и богатство содержания, которое расчленяется при помощи четырехчленного метода, причем не онтологически, а гносеологически.

Современники обратили внимание еще на одну особенность интерпретации Чичериним гегелевской философии, ослаблявшей ее. Определяя диалектический метод, русский философ пишет: «Через все проходит один диалектический закон, который, вытекая из самого существа человеческого разума, идет от одного определения к другому, пока он не совершит полного круговорота» (Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1879. С. 77). Другими словами, на вооружение им берется идея диалектического круга, циклического вращения, не дающего движения вперед. Введение четвертого элемента в диалектическую схему приводило к идее эволюционного характера развития, когда четвертый элемент составлял переходную ступень от одного цикла развития к другому.

Чичерин проводит идею четвертого элемента диалектики и в философии истории. Например: I. Три элемента Гегеля – мораль, право, нравственность; четыре элемента Чичерина – мораль, право, нравственность, общежитие. II. У Гегеля – семья, гражданское общество, государство; у Чичерина – семья, гражданское общество, государство, церковь. III. У Гегеля – королевская, исполнительная, законодательная власть; у Чичерина – монархическая, исполнительная, законодательная, судебная власть.

Оригинальностью отмечено решение Чичериним проблем философии права. Основными категориями философии права Чичерина выступают *свобода* как самоопределение воли, *нравственность* как свобода делать добро не по принуждению, *право* как внешняя свобода человека, определяемая общими законами через противопоставление нравственности и закона. Эти три категории философии права у Чичерина связаны воедино, а именно: без свободы нет нравственности, при этом внутренняя свобода проявляется в гражданском обществе и регулируется нравственным законом, а внешняя – в государстве и регулируется правом в случае

нарушения свободы одного человека другим. Человек как человек разумно свободный носит в себе сознание нравственного закона и в силу свободной воли, присущей ему, способен действовать по представлению долга. Это сознание отличает человека от животного, которое повинуетя влечением и не имеет прав. Если у нравственной свободы отнять возможность выбора, она перестанет быть свободой. Свобода в своем отношении к праву состоит в том, что человек может следовать закону, а может и отречься от него. Но человек живет в обществе, и поэтому мера его свободы определяется мерой свободы других людей. Именно право устанавливает и определяет пределы человеческой свободы в обществе.

Прочное основание, начало и морали, и праву, как считает Чичерин, дает разум, поскольку он требует любое частное подводить под общее, т. е. закон. Право, конечно, ограничивает свободу отдельного человека, но этим согласует ее со свободой других. Человек, живя в обществе, ограничивает свою свободу и потому превращается в гражданина. Как пишет Чичерин, «...общество может составляться для чисто практических целей, помимо всяких нравственных требований; но так как оно состоит из свободных лиц, действующих на общем поприще, то свобода других неизбежно приходит в столкновение... со свободой других. Отсюда необходимость общих норм, определяющих, что принадлежит одному и что другому, и что каждый может делать, не посягая на чужую свободу» (Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. С. 89).

И право (закон), и нравственность не противоречат друг другу. Они оба проявляются в свободе личности: только нравственная свобода выражает субъективное право и свободную волю добровольного подчинения, а право – обязательное подчинение закону. Нравственность всегда устремлена к абсолютизму, а право всегда конкретно сформулировано: «право есть внешняя свобода человека, определяемая общим законом» (Там же. С. 84).

Известным фактом в развитии отечественной философии права была полемика между В. С. Соловьёвым и Б. Н. Чичериным по проблемам соотношения права и нравственности, произошедшая в 1897 г. После публикации Соловьёвым книги «Оправдание добра» и брошюры «Право и нравственность» Чичерин публикует в «Вопросах философии и психологии» (1897. Кн. 39) статью-ре-

цензию «О началах этики», в которой критикует основные положения названных книг. В этом же номере одновременно появляется ответ В. С. Соловьёва под названием «Мнимая критика», а в следующем номере они вновь обмениваются критическими статьями: Чичерин опубликовал «Несколько слов по поводу ответа г. Соловьёва», а Соловьёв – «Необходимые замечания на “несколько слов” Б. Н. Чичерина».

Как и Чичерин, Соловьёв тесно связывает право и нравственность, рассматривая право как важнейшее связующее звено между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью. Отношение между правом и нравственностью – это отношения между относительным и абсолютным: право не гарантирует абсолютное нравственное добро, но оно обеспечивает относительное его осуществление, поскольку ограничивает возможное зло, способное нанести вред обществу. По Соловьёву, право и нравственность связаны генетически, как связаны справедливость и милосердие, поскольку оба они – различные способы одного и того же нравственно чувства жалости.

И все же нравственность в соловьёвской шкале ценностей стоит выше, чем право, поскольку любая правовая норма так или иначе проникнута нравственностью, чего не скажешь о нравственности, которая ограждена от правового влияния. Различий (основных) права и нравственности Соловьёв видит три: «1. Нравственное требование по существу своему неограниченно или всеобъемлюще, оно предлагает совершенство или стремление к совершенству. Праву внутренне присуще самоограничение, поэтому оно, по сути дела, есть только низший предел или определенный минимум нравственности. 2. Исполнение нравственных норм не обуславливается непременно и не исчерпывается определенными внешними проявлениями и материальными действиями, тогда как правовая норма предписывает (запрещает) именно конкретно определенные действия. 3. В сфере нравственности невозможным и нежелательным является любое принуждение, составляющее жизненный и необходимый признак правового воздействия» (См: Соловьёв В. С. Собр. соч. СПб., 1912. Т. 8. С. 407–409).

Все три отмеченных признака позволяют Соловьёву дать определение права как «принудительного требования реализации

определенного минимума добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла» (Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России. Конец XIX – начало XX вв. М., 1991. С. 98–99).

Главный недостаток рассуждений Соловьёва, с точки зрения Чичерина, состоит в том, что он пытается связать нравственность и право с его положением в государстве. Основой нравственности, считает он, является свободная воля, а государства – принуждение. Право и нравственность – разнопорядковые понятия. Если право, закон, государство составляют внешнюю сторону исторической жизни людей, то нравственность – метафизическая, внутренняя сторона их жизни. Кроме того, право и нравственность управляют двумя разными сферами свободы: право – внешними отношениями свободы одного лица к свободе других, а нравственность – внутренними побуждениями человека, определяемыми совестью. По Чичерину, право – это свобода, определяемая законом. «Для философского отношения права и нравственности (задача Соловьёва), – указывает В. И. Приленский, – Чичерин считает необходимым возвыситься до понятия свободы, показать ее источник, исследовать различные области ее приложения, т. е. решить метафизическую задачу» (Приленский В. И. Полемика Б. Н. Чичерина и В. С. Соловьёва 1897 г. // Философские науки. 1989. № 9. С. 72). И он решает ее исходя из собственных представлений. В отличие от Соловьёва, Чичерин считает нравственность областью человеческих отношений, не подлежащей регулированию правовыми нормами, имеющими дело только с внешними отношениями свободы. А внутренних побуждений право касается лишь настолько, насколько они выражаются в действиях, нарушающих право. Хорошо или плохо человек пользуется правом – это его дело, юридический закон в это не вмешивается, поскольку это уже область нравственности, основанной на свободе самоопределения. Нравственность по принуждению – уже не нравственность. Право, по Чичерину, – это ценность, имеющая самостоятельное значение, что в конечном итоге способствовало преодолению традиционного для России правового нигилизма.

Русский философ различает право положительное (позитивное) и естественное. Область положительного права – это юридические нормы, действующие здесь и теперь, а естественного – юридиче-

ские нормы, долженствующие служить мерилom права положительного. Таким мерилom является справедливость, или правда, которая выражается в равенстве. Люди равны, поскольку все и каждый одарены разумом и свободой воли. Это, по Чичерину, так называемое «коренное равенство», или «уравнивающая правда». Она требует признания за всеми равенства перед законом. Но это не означает, что все равны фактически. Человеческая природа как раз ведет к фактическому неравенству, особенно если дело касается частной собственности, которая и есть «неизменное требование справедливости» (Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. С. 120).

Высшим воплощением права, развитием идеи права являются «человеческие союзы». Чичерин насчитывает четыре таких союза: семейство, гражданское общество, церковь (Гегель исключал ее из системы союзов) и государство. Каждый из них выражает одну из категорий философии права, т. е. соответственно общественную цель, личную свободу, закон и власть. В результате, утверждает русский философ, «мы имеем цельную и стройную систему человеческих союзов, представляющих полное развитие идеи общежития и отвечающих самым внутренним свойствам души человека, а потому выражающих его природу» (Там же. С. 236).

Вслед за Гегелем он полагал, что политическая власть осуществляется волей разума. Она основа государства. Общественная власть приводит к единству свободы и закона. Но у Чичерина были и расхождения с Гегелем. Он считал, что единственной основой свободы являются только законодательные начала власти, поскольку власть возвышается над всеми частными интересами, а руководство граждан совершается с помощью обязательных правовых норм, устанавливаемых законом. Именно закон определяет пределы власти и обязанности граждан. Конкретным объединительным началом общества выступает верховная власть. Она есть идея, а государство – воплощение этой идеи. Верховная власть, таким образом, – это «воля, имеющая право повелевать» (Чичерин Б. Н. Курс государственной науки. М., 1894. Ч. 1. С. 6). Ее важнейшая характеристика – насилие, подавление любых проявлений сопротивления государственным распоряжениям. Конечно, такое насилие – зло, но это значительно меньшее зло, считает Чичерин, чем неподчинение законам. Государство должно быть сильным,

авторитетным органом, обеспечивающим безопасное и правовое существование общества и всех граждан.

Чичерин, как Гегель, сводил бытие к четырем началам – производящему, формальному, материальному и конечному, которым в социальной жизни соответствуют: производящему – власть, формальному – закон, материальному – свобода, конечному – общее благо. Эти четыре элемента присущи любому союзу, но со специфическим преобладанием одного из них. Так, в семье это власть, в гражданском обществе – закон, в церкви – свобода, в государстве – общее благо. Власть, проходя через все эти союзы, является особой политической категорией, достигая своего высшего выражения в государстве.

Люди объединяются в государство во имя самых высших целей, т. е. свободы и правопорядка. Причем в государстве объединены люди различных возрастов и сословий. В этом смысле государство скорее союз духовный, под знаком единой идеи общего блага, которая в определенном смысле является священной. Эта общая духовность, как считает Чичерин, превращает государство в Отечество. Любовь к нему облагораживает общие устремления людей, сплачивает их в минуты опасности.

Б. Н. Чичерин был юристом, философом, историком, политологом в современном смысле этого слова. Как лидер охранительного либерализма и сторонник конституционной монархии, он был персоной нон грата для марксистской идеологической доктрины, а его либеральная концепция – объектом социально-политической и философской критики. Поэтому, в силу становящейся традиции восстановления научной справедливости и полноты социально-политической и научной картины общественной и политической жизни России пореформенного периода, его теоретическое наследие актуализируется современной политической наукой.

О значении Чичерина для русской общественной мысли хорошо написал в статье-некрологе его современник князь Е. Н. Трубецкой: «Как ученый Борис Николаевич превосходил всех своих современников энциклопедическою широтой своих знаний <...> Он был одновременно философом, государствоведом и историком, классическим исследователем в области русского права, автором ценных исследований в области химии и, наконец, публицистом... Как философ он занимал видное место между нашими мыслителями идеа-

листического направления, среди которых он играл роль патриарха, старейшего представителя <...> Как личность он значил больше всего, им написанного. Общественное значение Бориса Николаевича не исчерпывается тем, что было сделано им для науки. Он представлял собою целое общественное знамя: он был как бы живым воплощением светлых культурных преданий сороковых и пятидесятих годов истекшего столетия» (Трубецкой Е. Н. Б. Н. Чичерин как поборник правды о праве // Вестник права. 1904. № 3. С. 1–16). Эти и подобные высокие оценки его теоретического наследия в полной мере соответствуют тому вкладу в общественную жизнь и мысль России, который внес в них Борис Николаевич Чичерин.

СОЧ.: Собственность и государство: В 2 ч. СПб., 2005; Философия права. СПб., 1998; Наука и религия. СПб., 1998; Социология. Тамбов, 2004; История политических учений: В 3 т. 2-е изд. СПб., 2010.

ЛИТ.: *Искра Л. М.* Борис Николаевич Чичерин о пореформенном развитии России, капитализме, социализме. Воронеж, 1999; *Евлампиев И. И.* Политическая философия Б. Н. Чичерина. СПб., 2013; *Емельянов Б. В.* Борис Чичерин. СПб., 2016.



ШПЕТ
Густав Густавович

Густав Густавович Шпет родился 26 марта 1879 г. в Киеве. В 1898 г. по окончании 2-й Киевской гимназии он поступил на физико-математический факультет Киевского университета Св. Владимира. Его, как и большую часть российского студенчества, захватило увлечение марксизмом и революционной деятельностью. На втором курсе

Шпета арестовывают за причастность к социал-демократическому движению и распространение подпольной литературы, исключают из университета без права продолжать учебу и выселяют из Киева.

В 1901 г. Г. Шпета восстанавливают в университете, но уже на философском отделении историко-филологического факультета, где в это время преподавали Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков и Г. И. Челпанов, в психологическом семинаре которого он работает до окончания университета. Его выпускное сочинение «Проблема причинности у Юма и Канта» было удостоено золотой медали и по решению университетского совета опубликовано издательством университета. Однако Г. Шпет по-прежнему находился под наблюдением полиции, и преподавательская деятельность в университете оказалась для него закрытой. Позже он вспоминал: «По окончании университета, хотя я был оставлен для приготовления к профессорскому званию, моя политическая репутация, повторившиеся обыски и аресты лишили меня возможности педагогической деятельности в школах Министерства народного просвещения». Г. Шпет смог устроиться преподавать лишь в киевских частных гимназиях, а позднее – на Высших женских курсах.

В 1906 г. в Московский университет приглашают Г. И. Челпанова, он открывает Психоневрологический институт, а вслед за ним в Москву приезжает Г. Г. Шпет. С 1907 г. он начинает преподавать в Психоневрологическом институте, а кроме того, на Высших женских курсах Герье, в Московском университете, а с 1909 г. – в народном университете Шанявского. В следующем году, после сдачи магистерских экзаменов, он вместе с учителем уезжает в Германию для ознакомления с работой психологической лаборатории Вундта. С лета следующего года и вплоть до 1913 г. Шпет работает в библиотеках Берлина, Парижа, Эдинбурга, Геттингена.

В Геттингенском университете Г. Шпет знакомится с Э. Гуссерлем. Для русского философа это была поистине этапная встреча. Феноменология стала его первой (и, видимо, последней) любовью. Завороженный строгостью и стройностью ее построений, Шпет увидел в феноменологии основу, на которой он построил здание собственной философии. С Гуссерлем он не порвал отношений и, вернувшись в Россию, долгие годы находился с ним в переписке. В библиотеке Геттингенского университета хранится шпетовская

часть их переписки. Первым результатом феноменологических увлечений русского философа является книга «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы». В этой книге он пробует гуссерлианство на прочность, критикует некоторые его послышки; во всех остальных книгах к гуссерлианству Шпет высказывает только положительное отношение.

Поиск своего места в философии обратил внимание русского мыслителя на «философию знания». Знание, считает он, нуждается в предметном самообновлении. Предмет же его исторически меняется. Вот тут-то и встает перед ним проблема истории. Г. Шпет пытается решить ее в своей докторской диссертации «История как проблема логики» (М., 1916. Вышла только одна из трех частей). Это одна из первых работ философа, где позитивное содержание преобладает над критическим. В ней он впервые в русской философской литературе ставит и своеобразно решает проблему исторического. При этом, как пишет в рецензии на эту книгу Г. И. Челпанов, «наряду с огромной эрудицией автора во всех философских дисциплинах и тщательном знакомстве с первоисточниками следует отметить совершенно самостоятельное отношение к философским проблемам». Самостоятельное отношение к философским проблемам – на всю жизнь станет шпетовским кредо, а обывательство и дилетантизм – главными мишенями его колючей философской критики. Достаточно прочесть первый выпуск «Эстетических фрагментов» или «Очерк развития русской философии», изданные в Петрограде в 1922 г., чтобы убедиться в этом. В последней книге критической оценке подвергаются едва ли не все русские философы, которых он упоминает. Критикует он их не за содержание философских взглядов (эти взгляды, как считает Г. Шпет, сплошь заимствованы), а за дилетантизм. В русской философии, по его мнению, незримо присутствует обывательски утилитарный подход.

Октябрьская революция резко изменила судьбу Г. Г. Шпета. В 1918 г. он становится профессором Московского университета. Однако в 1921 г., как и многих других «старых» профессоров философии, его увольняют из университета. Ближайший друг Г. Шпета литовский поэт Ю. Балтрушайтис, посол независимой Литвы, предложил ему литовское гражданство и выезд из России, но Шпет это предложение отклонил. Отказался он эмигрировать, теперь уже

насиленно, в 1922 г., когда советское правительство выслало за границу большую группу русских философов, литераторов, общественных деятелей. Он принял новую действительность, но действительность не приняла его.

В 1920-е гг. все складывалось как будто благополучно. В 1920 г. он создает первый в России Кабинет этнической психологии. Его организация явилась попыткой использования результатов, полученных философией, в других научных дисциплинах. Итогом этой работы была книга Г. Шпета «Введение в этническую психологию» (М., 1927). Обладая незаурядными организаторскими способностями, Г. Шпет явился создателем Института научной философии, Вольной философской ассоциации творческой и вузовской интеллигенции и, совместно с Г. Челпановым, Московского психологического института. Он был одним из учредителей Всероссийского союза писателей и заместителем его председателя, а также членом комитета по реформе высшего и среднего образования, преподавал в Военно-педагогической академии РККА, в Институте слова. В 1921 г. его избирают действительным членом Академии художественных наук (ГАХН), а спустя два года – ее вице-президентом и руководителем ее философского отделения. Академия в это время была своеобразным «интеллектуальным оазисом», где осуществлялся свободный обмен мнениями по проблемам науки, философии, искусства. Несколько лет Г. Шпет был членом художественного совета МХАТа, а с 1932 г. – профессором созданной К. С. Станиславским Академии высшего актерского мастерства. Поражает число читаемых им курсов: педагогика, методология наук, логика, теория познания, история философии и философия истории, гражданская история и история научной мысли, философия языка, эстетика и т. д.

1927-й – год творческого взлета Г. Шпета. В этом году он выпустил две книги. Первая, уже упоминавшаяся, – «Введение в этническую психологию», вторая – «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта». Ее можно назвать этапной для творчества Шпета, поскольку в ней закладываются основы еще не существовавших тогда семиотики и герменевтики. Если бы тогда была опубликована его книга «Герменевтика и ее проблемы» (1918), все еще находящаяся в рукописи, Г. Шпет вошел бы в историю философии как создатель ее современного варианта. Этот его

вклад в развитие философской мысли был высоко оценен на конференции, проведенной в Бохуме в 1986 г. и целиком посвященной творчеству Шпета. О ее результатах можно прочесть в «Дильтеевском ежегоднике» за 1986 г.

В 1927 г. Г. Шпет был выдвинут для баллотировки во Всесоюзную академию наук и в связи с этим «взят под идеологическое подозрение». Ему припомнили нелестные отзывы о марксизме (а тут еще в части тиража «Очерков развития русской философии» неведомо откуда появился не принадлежащий Шпету абзац о «реакционной сущности большевизма»), критические рецензии на его книги в «Вестнике Комакадемии» и многое другое. В 1929 г. Г. Шпет был изгнан из ГАХН, его лишили возможности заниматься научной и переводческой работой. «...Смею утверждать, что для ученого я сделал больше, чем требовалось по средней мерке профессора, – писал Шпет в «оправдательном письме». – Кроме специальных знаний в своей основной области, в философии, я знал достаточно, чтобы мое мнение ценилось в ряде других научных областей: в истории, литературе, искусствоведении, математике, языкознании. Я читаю не только свою специальную, но и художественную литературу почти на всех европейских языках. Но вот итог всех итогов моей жизни на сегодняшний день: на революцию я хотел и хочу работать, мои специальные знания, однако, признаны ненужными... И вот сегодня, когда я поставлен перед угрозой не иметь возможности принести на ужин картошку своим собственным детям, я все-таки говорю: не верю, чтобы остатки моих сил не могли найти применение в нашей стране, не верю, чтобы здесь, в центре советской культуры, где бесконечна потребность в знании и культуре, мои знания и моя культура были объективно бесполезны и не нужны» (Цит. по: Пастернак Е. В. Г. Г. Шпет // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 6). После ходатайств ему разрешили переводить художественную литературу. Великолепное знание семнадцати (по другим данным – девятнадцати) языков позволило Шпету обогатить нашу литературу классическими переводами, в основном произведений английских писателей – Байрона, Диккенса, Шекспира. В общей сложности ему принадлежат более двадцати переводов не только художественных произведений, но и трудов по философии, психологии, логике, эстетике.

В ночь на 15 марта 1935 г. произошла трагическая встреча русского философа с системой НКВД – одна из многих в те годы. Шпету предъявили два взаимоисключающих обвинения: в симпатиях к фашистской Германии и в великорусском национализме. Его приговорили к пяти годам ссылки в Енисейск. Как ни заступались за него перед Сталиным Качалов и другие известные актеры МХАТа, им не удалось спасти Шпета. Его лишь перевезли в Томск и разрешили переводить. Тогда-то и был создан шедевр перевода – гегелевская «Феноменология духа», которая была издана лишь в 1959 г.

27 октября 1937 г. Г. Г. Шпета вновь арестовали, «тройка НКВД» приговорила его к 10 годам «без права переписки», а уже 16 ноября его расстреляли.

Г. Г. Шпет – особое явление в истории русской философии. Он был одним из немногих, кто выступил против идеологизации философии, против религиозно-нравственных тенденций ее развития. «Я действительно, – писал он, – сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения» (Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 12). Себя он считал реалистом и рационалистом, сторонником философии, ищущей уразумения действительности в ее конкретности и полноте.

Философ различает философию положительную и отрицательную. Положительная философия, к которой он причислял и себя, восходит к платоновской традиции. У нее одно направление, одна цель – поиск оснований сущего, анализ бытия конкретной действительности.

Отрицательная философия, главным представителем которой является И. Кант, наоборот, занята в основном изучением познающего сознания, границ и возможностей познания, что приводит ее к субъективизму и агностицизму. Второй ее особенностью является традиция и преемственность в философии, критицизм, попытка каждый раз заново построить свои основания. Как сторонник положительной философии, Г. Г. Шпет особо подчеркивал ее диалектический, диалогический характер, утверждающий потребность совместного мышления и, следовательно, понимания. «Первичным актом» этой философии он считал «слиянное общение через общение, которое и есть условие» понимания.

В истории философии, по мнению Г. Шпета, обнаруживаются три периода развития философского знания: мудрость и мораль;

метафизика и «мировоззрение»; строгая наука. До конца XIX в. философия не была строгой наукой. В ней господствовало механистическое мировоззрение, образцом которого было естествознание – как идеал научного знания вообще. Эта научная философия базировалась на выводах и методах частных наук, у нее не было своего, единого конкретного предмета и метода. Философия XX в., считает Г. Шпет, должна быть строгой и «чистой», т. е. иметь свой предмет и метод, изучать последние основания и абсолютные начала и, следовательно, быть дотеоретическим жизненным знанием, почерпнутым из целого, еще не ограниченного рамками теории, предписаний рассудочного раздробления на области изучения. «Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях, – пишет Г. Шпет. – Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Она может показаться претенциозной, когда она объявляет предметом своего изучения все, но строгость ее метода и высокие требования, предъявляемые ею к выполнению своих задач, точно и надежно обурочивают ее границы... Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама – наука, точно так же, как часть, а не как противоречие, – она занимает свое определенное место в целом философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и “метафизика” и “жизнь”» (Шпет Г. Г. Мудрость или разум // Мысль и слово. М., 1917. Ч. 1. С. 2–3).

Для Г. Шпета чистая философия – это философия Разума, который представляет начальные основания всего сущего. Его познавательный потенциал не ограничен. Философия должна осмыслить и интерпретировать мир как вечное и непреходящее, идеальное бытие, воплощенное в синтетических формах культуры. Это восходящее к Платону понимание задач философии Г. Шпет доказывает следующим образом. Если предметом философии как знания является истина, т. е. бытие в его сущности, то философия как знание сознается тогда, когда мы направляем свою мысль на самое бытие. То есть для познающего субъекта бытием является духовная, мыслимая реальность. Бытие само по себе – это только бытие, а через мысль оно становится предметом мысли и, следовательно, предметом философии как знания. Таким образом, не только предмет

бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете; мысли «ни о чем» нет.

Центральной проблемой для философии является проблема понимания как проблема поиска смысла бытия. Феноменология, решающая эту проблему, изначально привлекала Г. Г. Шпета. В опубликованной им в 1914 г. книге «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» философ раскрывает основные принципы феноменологии Гуссерля и вместе с тем намечает свое понимание ряда ее проблем. Как и Гуссерль, Шпет считает, что есть видимый, естественный мир, воспринимаемый чувствами, как бытие во времени. Но есть и «другое» бытие, вневременное, обладающее сутью. Это бытие чистого сознания, собственно изучаемого феноменологией. Соответственно различаются и науки – науки о фактах и науки о сущностях («чистые науки»). К последним относятся чистая логика, чистая математика, чистое учение о времени, пространстве, движении. «Но так как всякий факт заключает в себе и материальный элемент сущности..., то является возможным говорить о материальных эйдетических онтологиях» (Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 65). К примеру, онтология природы – это онтология, представляющая теоретический фундамент всякой эмпирической науки, поскольку она имеет дело с предметом вообще. Гуссерль считает, что каждая из названных выше наук имеет соответственно две формы познания, две интуиции: чувственная интуиция опыта изучает действительный, естественный мир, а идеальная интуиция сущности изучает так называемое чистое сознание.

Феноменология рассматривает сознание идеально, в его сущности, и одновременно она материально-эйдетическая наука. При этом она не тождественна материальной онтологии сознания. «Феноменология, сосредоточивая все свое внимание на чистом сознании, обращается ... на имманентное. Но в таком случае не только действительность окажется для нее трансцендентностью, но и не все сущности останутся в сфере имманентного, напротив, многие из них придется отнести к трансцендентному, именно: не только сущности “материальных онтологий природы”, но и такие сущности, как “человек”, “человеческие ощущения”, “душа”,

“личность”, “свойство характера” и т. п., являются для феноменологии трансцендентными сущностями» (Там же. С. 71).

Для раскрытия содержания чистого сознания Гуссерль вводит два понятия – интенциональность и ноэза. «Интенциональность переживаний есть сознание чего-нибудь, суждение о чем-нибудь; оценка, любовь, деятельность и т. п. – все предполагает свое что-нибудь». Совокупностью переживаний является «я» как «некое своеобразное трансцендентное в имманентном» (Там же. С. 79). Всякое переживание есть «мое» переживание. Выделение этого «само» из сознания представляет трудность по той причине, что мы не находим его в самом сознании, оно оказывается по отношению к нему трансцендентальным (Там же. С. 81).

Главная характеристика сознания – «иметь смысл», обладать чем-либо осмысленно. Сознание – это не только переживание, но и осмысливающее переживание, ноэтическое. «Ведь до сих пор мы знали только, что к существу сознания относится его интенциональность, направленность на что, и то, что оно есть сознание чего... Ноэзы, выполняя свою интенциональную функцию осмысления, конституируют предметность сознания» (Там же. С. 113).

Г. Шпет обратил внимание на то, что у Гуссерля есть только бытие физических вещей и психического сознания и, следовательно, «пропущен особый вид эмпирического бытия – бытие социальное, которое, согласно принятому нами положению, должно иметь и свою особую данность, и свой особый способ познания». Русский философ идет дальше своего учителя, смещая акцент с осмысления структур идеального бытия чистого сознания к сознанию культурно-социальному, оформленному в слове. Этим самым Г. Г. Шпет от феноменологии переходит к герменевтике.

Г. Шпет утверждает, что все социокультурные, объективно существующие феномены порождены мыслительной способностью языкового сознания и выражаются в слове. Все модификации культурного сознания (искусство, наука, право и т. п.) имеют в языке архетип и начало. «Слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры..., знак *sui generis* (лат., в своем роде, своеобразный. – Б.Е.)» (Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. С. 380). В книге «Внутренняя форма слова» Г. Шпет излагает философию языка, являющуюся, по его мнению,

принципиальной основой философии культуры. Познавательный потенциал слова, язык как прототип и аналог культурного и социального бытия являются, по его мнению, важным компонентом исторической науки, а также логики. «Именно “слово” как форма, выражающая и сообщающая, и как знак, имеющий смысл, есть тот предмет, изучение которого составляет прямое назначение логики. История как наука, следовательно, сразу же получает свой материал, облеченный в определенные логические формы слова, и в этом-то я вижу ее методологические преимущества, так как та же роль слова и в других эмпирических науках заметна не столь ярко и непосредственно» (Шпет Г. Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 303).

Важнейшей составляющей философии языка Г. Г. Шпета является учение о понятии, которое выражает содержание и значение слова, ограниченность его от других. Логический характер понятия покрывает собой все сознание. Понятие – это слово-термин, требующее интерпретации, истолкования в его контексте, что, в конечном итоге, означает уразумение, понимание как совпадение понятия и его предмета. «Это последнее уразумение и связывает непосредственно единым действительным смыслом понятие и предмет его. Диалектика возможностей, возможных смыслов, есть непрерывный и систематический путь к восполнению неполноты каждого понятия, и этот процесс так же бесконечен, как бесконечна в своей полноте действительность... Так диалектика понятия находит в действительности свое разумное оправдание, в точности соответствует действительности и руководствуется, в последнем итоге, ее собственной идеей, реализация которой есть завершающая реализация самой действительности, как ее собственного в целом слова, т. е. культуры» (Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. М., 1916. С. 116). Такую диалектику Г. Шпет называет герменевтической.

Актуальность теоретического наследия Г. Шпета несомненна и постоянно возрастает. К нему обращаются не только философы, но и лингвисты, психологи, историки. Размышляя о ее причинах, современная исследовательница его творчества Т. Г. Щедрина пишет: «Актуальность идей Г. Шпета связана с тем, что в нем соединились вещи, казалось бы, не очень совместимые. Творческий философский

поиск Шпета – целостное единство экзистенциальных устремлений и научно-философского профессионализма; западной логической культуры и удивительной, внешне неуловимой интонации русского философского опыта мышления, выраженной во внутреннем мире разговора, в личном общении русских мыслителей. Именно этот синтез делает Шпета своеобразным и позволяет ему быть актуальным сегодня» (Щедрина Т. Г. «Я ищу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 16).

Феномен Шпета-философа заключается в том, что он, оставаясь русским мыслителем, пытался найти для русской мысли новые пути ее воплощения.

СОЧ.: Сочинения. М., 1989; Философские этюды. М., 1994; Явления и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск, 1996.

ЛИТ.: Густав Густавович Шпет: Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. М., 2000; *Зинченко В. П.* Мысль и Слово Густава Шпета: Возвращение из изгнания. М., 2000; *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004.



ЩЕРБАТОВ **Михаил Михайлович**

Князь Михаил Михайлович Щербатов родился 22 июля 1733 г. в Москве в богатой дворянской семье, ведущей свой род от Рюрика. Его отец генерал-лейтенант М. Ю. Щербатов был архангельским губернатором, одним из сподвижников Петра I. М. М. Щербатов «не был никогда в училищах», но получил хорошее домашнее образование, овладел французским, немецким, итальянским языками. Позже его библи-

отека насчитывала 15 тысяч томов книг на многих европейских языках. Начав военную службу юношей в гвардейском Семеновском полку, он к 1761 г. дослужился до чина капитана. Воспользовавшись Манифестом Петра III 1762 г. о вольности дворянства он вышел в отставку. В 1767 г. Щербатов поступил на гражданскую службу и получил придворный чин камер-юнкера, а на следующий год его назначили присутствовать в Коммерц-коллегии. Одновременно Щербатова избирают депутатом от дворянства Ярославского уезда в Комиссию по составлению нового Уложения. В работе комиссии он заявил себя лидером дворянской аристократической партии. Работа в Уложенной комиссии оформляет мировоззрение князя Щербатова, его взгляды на социально-экономическое и политическое устройство России.

В 1771 г. Щербатова назначают геральдмейстером двора, а через два года камергером. Масштаб его деятельности на этих постах не соответствовал ее оценке со стороны Екатерины II, которая недолго любила Щербатова за его оппозиционность и критику двора и часто обходила чинами по сравнению с другими придворными. Проанализировав в небольшой работе «О себе» сделанное им по заданию двора, Щербатов подает в отставку, которая, однако, не была принята. Чтобы удовлетворить честолюбие Щербатова, царица в 1778 г. назначает его президентом Коммерц-коллегии, одновременно он получает чин сенатора, а позже – тайного советника.

Что касается поручений Екатерины II, то их было несколько. По ее заданию в 1768 г. Щербатов разобрал архив Петра I, что дало ему возможность опубликовать «Журнал, или Поденную записку... Петра Великого», «Тетради записные всяким письмам и делам... Петра Великого». В 1773 г. он издает «Историю императора Петра Великого» Феофана Прокоповича. По заданию Екатерины II Щербатов публикует «Краткую повесть о бывших в России самозванцах», в которой исследует причины крестьянских волнений, подробно останавливается на восстании Пугачева и предупреждает, что народ «недоволен настоящим своим состоянием, всегда готов выступить против правительства».

В 1787 г. Щербатов выходит в отставку, что позволяет продолжить ему литературную и публицистическую деятельность и написать несколько значительных политических сочинений: «Раз-

мышления о дворянстве», «Примечание верного сына отечества на дворянские права», «Размышления о законодательстве вообще» и др. Тогда же он написал два самых известных своих произведения «Путешествие в Землю Офирскую» и «О повреждении нравов в России». Одновременно Щербатов продолжает работу над «Историей Российской от древнейших времен», начатую в 1766 г. Всего им было подготовлено и издано 18 книг (повествование в них было доведено до 1610 г.), последние из которых выходили уже после смерти Щербатова. В своих исторических трудах он использовал большой объем старинных рукописей, архивных материалов, ранее не известных историкам. За свои заслуги историка он получил звание историографа и был избран почетным членом Академии наук.

Скончался М. М. Щербатов в Москве 12 декабря 1790 г.

Большая часть произведений князя Щербатова посвящена социально-политическому положению России. Относящихся собственно к философской проблематике у него лишь несколько. Среди них – «Размышления о смертном часе» и «Разговор о бессмертии души», написанные в 1788 г., и «Рассмотрение о жизни человеческой». В них Щербатов утверждает, что человека необходимо рассматривать в естественном, нравственном и политическом состояниях и обязательно через призму соотношения духа, души и тела. Если тело человека смертно, то душа бессмертна. По его мнению, можно привести семь доказательств ее бессмертия: «Я в сем не токмо верою и откровением уверен, но и 1) почти математическими доказательствами, 2) собственными моими чувствами, 3) согласием всех народов света, 4) согласием почти всех мудрецов, 5) собственных поступков тех, которые сие испровергают, 6) правосудием Божиим и, наконец, 7) не токмо яко христианин верою, но и верою, основанною на преданиях таких, которые здравый смысл и самая строжайшая философия верить повелевает» (Сочинения князя М. М. Щербатова. СПб., 1898. Т. 2. Стб. 316–317).

Первое из доказательств – «математическое» – состоит в убеждении, что душа непротяженна и поэтому неделима на части и, следовательно, после смерти, т. е. ее разделения, разрушение не происходит.

Второй аргумент – это личные впечатления, получаемые в результате познания окружающего мира, «не токмо мы получаем вещественное чувствование, но тогда же соображаем, воспоминаем

и судим о вещах» (Там же. Стб. 326). Душа наша может осмысливать не только прошлое, настоящее, но и представлять будущее, что говорит о ее бессмертии. Кроме того бессмертие души – это память потомков о земных делах людей, как великих (Цезаря, Петра Первого), так и простых (художников, ученых, земледельцев). В этом случае, по мнению Щербатова, в нас пробуждается «некий дух ревности, побуждающий нас им подражать и учинить, чтобы и ваше имя, подобно их, в свете и по смерти вашей знаемо было... А само сие движение души вашей и показывает, что она есть бессмертна и что вы, хотя ясно сего не чувствуете, однако стремитесь она к бессмертию» (Там же. Стб. 333).

К этим аргументам близко примыкают два следующих доказательства бессмертия души, связанные с «согласием всех народов света» и «согласием почти всех мудрецов». У всех народов наблюдается неистребимое желание бессмертия и соответствующие усилия его обеспечить путем каких-либо действий. Этот же аргумент обнаруживается в действиях и тех, кто предыдущие отвергает. Душа бессмертна еще и потому, что Бог, сотворив человека, дал ему свободу морального поступка, оценка которого дается по смерти человека. Бессмертие душе дается за благие поступки, а за действия, противные христианским ценностям, наказывается.

Как считает Щербатов, «человеку естественно его свободное состояние», но реальность его воплощения в жизни превращается в «тщетные мечтания», поскольку людьми владеют «различные страсти» и «размыслия». Чтобы окончательно не потерять человеческий облик, люди с общего согласия решили «избрать единого из себя, коему общую власть препоручили, который был бы согласитель мыслей полезных общества, содетель всеобщей воли, клонящейся к благу всех и защитник его против врагов. Уступил каждый ему несколько своих прав, возложив за то на него труд и попечение им остальные сохранить. Се есть начало царей и их должностей» (Щербатов М. М. Неизданные сочинения. М., 1935. С. 133–134). Так возникли государства и лучшие из них – монархии.

Человеческая история знает разные формы государственно-го правления – деспотические, аристократические и демократические. Щербатов, рассмотрев их в работе «Разные рассуждения о правлении», утверждает, что каждая из них имеет недостатки.

Деспотическое правление не имеет «иных законов и правил, кроме безумных своенравий деспота» (Сочинения князя М. М. Щербатова. СПб., 1896. Т. 1. Стб. 344). Не лучше и демократическое, самовластное, республиканское правление. По мнению Щербатова, «несть ничего непостояннее сего правления: оно снедает свои недры, разделяется на разные партии, которые разные смутные поджигают, яко корабль на волнующемся море, хотя часто искусством кормщика от потопления избегают, но чаще еще и погибает, иногда у самой пристани. Понеже, кроме обыкновенного пороку медлительности, общего всем республикам, никакое государственное таинство скрывать не может...» (Там же. Стб. 342).

Лучше этих двух форм правления – аристократическое, поскольку при нем управление государством осуществляется «не по своенравием единого, но по здравому рассуждению разумнейших мужей государства дела течение свое имеют... Тут каждый не ожидает награждений, не страшится наказаний, как токмо по мере услуг его государству. Сии достойные вожди народов трудятся для пользы отечества, сопрягают пользы их родов с пользою республики, которой управляют, законы между членов Сената производит сопротивление; лесь, сие адское чудовище, не имеет власти в таком правлении; команда армий лишь храбрейшим и искуснейшим поручается, а не пронырливым придворным» (Там же. Стб. 338–339). Но такое идеальное состояние невозможно. Опыт работы аристократического правления в Польше и Швеции убеждает Щербатова, что члены Сената «заражены честолюбием и собственной к себе любовью». В результате «каждый хоть и равен в Сенате, однако хотел бы властвовать и чтобы его голосу предпочтительно перед другими последовали. Сие рождает происки, партии, ненависти и другие злы» (Там же. Стб. 339). Члены Сената, «предпочитая пользы своих родов интересам государства, стараются учинить вечными в их домах достоинства и богатствы со исключением других, и утесняя подлой народ, который нигде столь несчастлив, как под аристократическим правлением» (Там же. Стб. 340).

На этом фоне лучшей формой правления, по его мнению, является монархия, которая возникла еще в древности согласно естественному договору людей. «Понеже монархическое правление имеет свое начало от правления патриархов или отцов фамилий, тут государь,

по избранию ли иль по праву рождения, на престол бывает возведен, должен не только себя почитать царем народа, который управляем, как отцом, а они себя его детьми считать» (Там же. Стб. 337).

Щербатов, как идеолог родовитого дворянства, считает, что у царя должны быть соуправители или совет, «сочиненный из мудрейших и более знания имеющих в делах людей его народа, которые должны ему представить то, что может служить к счастью государств и отсоветовать, колико возможно, в вещах предосудительных государству и клонящихся к самовластию» (Там же).

Эта сословно-аристократическая позиция защиты монархического правления была положена в основу самого большого труда Щербатова «История Российская от древнейших времен». В нем он живописует русскую историю как результат деятельности крупных политических деятелей – царей, полководцев, «лучших мужей» из дворян. На большом фактическом материале (Щербатову были доступны едва ли не все архивы страны) он не просто описывает ход исторических событий, но и раскрывает те причины, которые их вызвали. Раскрытие причин, по его мнению, является методом исторического повествования. Ссылаясь на Юма, Щербатов в предисловии к первому тому «Истории Российской» пишет: «Обыкновеннейшая связь в повествованиях есть та, которая происходит от причин и действий. С сею помощью нам история изображает последствие деяний в их естественном порядке, восходит до тайных пружин и до причин сокровенных, и выводит наиотдаленнейшие следствия... Наука причин есть приключающая наиболее удовольствия разуму» (Щербатов М. М. История Российская. СПб., 1770. Т. 1. С. XVI).

Для него ясно, что «история не повторяется» и вместе с тем она учит: «история есть наука прошедших деяний, научающая нас и тем правилам, которым мы должны и в настоящих обстоятельствах последовать» (Там же. Т. 5. Ч. 1. С. 349). А учит русская история, считает Щербатов, тому, что благополучие страны и ее народа зависит от «силы государства», которая в свою очередь определяется тем, кто и как эту силу демонстрирует.

Историческое описание недавнего прошлого приводит Щербатова к выводу, что Россия, начиная с Петра I, вступила в полосу «повреждения нравов». Уже петровские преобразования, не учи-

тывая сложившиеся «нравы» и «обычай», на их место поставили «закон». Произошло неизбежное нарушение традиционного общественного порядка, в том числе и в области веры. Искореня суеверие, Петр поколебал веру, поскольку «урезание суеверий и на самые основательные части вред произвело, уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера. Исчезла рабская боязнь недостатком другого просвещения исправляемые верою, потеряв сию подпору, в разврат стали приходиться» («О повреждении нравов в России» князя Щербатова и «Путешествие» Радищева. Факсимильное издание. М., 1985. С. 81, приложение). Как верно замечает Т. В. Артемьева, «благие начинания обернулись несчастьем для страны. Однако это произошло вовсе не потому, что были предприняты попытки изменить традиционные порядки, а потому, что не была учтена сила инерции. Решения, принимавшиеся царем-реформатором, отличались субъективностью, а следовательно, односторонностью, он не смог учесть всех нюансов развития сложного общественного организма, а потому государство, балансировавшее на острой грани между “монаршичьим” и “самовластным” правлением, скатилось к самовластию, или “деспотичеству”».

Таким образом, причина “повреждения нравов” заключается в изменении политического режима, произошедшего не от злой воли тирана, каковым Щербатов никогда Петра не считал, а от пренебрежения фундаментальными законами общественного развития» (Артемьева Т. В. Михаил Щербатов. СПб., 1994. С. 43–44).

«О повреждении нравов в России» от заголовка до последней страницы – это прямая, уничтожающая критика порядков, царящих при дворе. Недаром Екатерина II в 1790 г. приказала арестовать эту рукопись. Иной вариант завуалированной критики Щербатов осуществил в своем неоконченном утопическом романе «Путешествие в землю Офирскую Г-на С... швецкаго дворянина», написанном в 1783–1784 гг. В нем повествуется о том, как «шведский дворянин», возвращаясь из Индии в Европу, после удачного спасения при кораблекрушении попадает в государство Офир. Встречаясь и беседуя с офирянами (кроме крепостных крестьян), слушая их рассказы о прошлом «земли Офирской», наблюдая жизнь и порядки в ней, он и ведет рассказ об услышанном и увиденном. Земля Офирская – это, несомненно, Россия. За несложными авторскими

анограммами скрываются ее города, реки, политические деятели. Офирская Квамо – это Москва, Перегаб – Петербург, Евки – Киев, Галва – Волга, Арактел – Екатерина II и т. п. Кроме того, эти две страны у Щербатова имеют историческое сходство: настоящее положение и порядки России – это прошлое Офира, от которых эта страна избавилась. Путешественнику, к примеру, рассказали как князь Перега (Петр I) построил город Перегаб (Петербург) и перенес в него из Квамо (Москвы) свою столицу. В произведении много и других параллелей: в Офире, как и в России, 15 областей, 15 рангов и т. д. А разница в том, что как раз и критикует Щербатов, – во внутренних обстоятельствах жизни России. Как защитник развитого дворянства, он выступает за то, чтобы столица государства оставалась в Москве, чтобы увеличение числа городов не развращало населения страны, поскольку «где множество городов, там польза и вред государственный, ибо где есть стечение разного состояния людей, тут есть и большое повреждение нравов; и переименованные земледельцы в мещане, отставая от их главного промысла, развращаясь нравами, впадая в обманчивость и оставляя земледелие, более вреда нежели пользы государству приносят» (Сочинения князя М. М. Щербатова: В 2 т. СПб., 1896. Т. 1. Стб. 796), чтобы межгосударственные конфликты решались мирным путем, т. е. вместо того, чтобы «безнужною войною подвергать народ гибели и желать покорить... страны пустые», необходимо облагораживать «незаселенные земли», улучшать жизнь «подвластных народов» (Там же. Стб. 1005). Наконец, в историческом прошлом население Офира, как и в современной России, было в повсеместном «повреждении нравов».

В изображении Щербатова Офир – это процветающая страна с «мудрым учрежденным правлением, в коем власть государственная соображается с пользою народною, вельможи имеют право со всею приличною смелостию мысли свои монарху представлять, ласкательство прогнано от царского двора, и истина имеет во оный невозбранный вход; в коем законы соделаны общим народным согласием и еще беспрестанным наблюдением и исправлением в лучшее состояние приходит; правительств немного и немногочисленно, но (и) дел мало, ибо внушенная из детства в каждого добродетель и зачатия их не допускает; в коем вельможи, не пышные,

не сластолюбивые, искусные, трудолюбивые, похвальное честолюбие имеют соделать счастливыми подчиненных им людей; остаток же народа, трудолюбивый и добродетельный, чтит, во-первых, добродетель, потом закон» (Там же. Стб. 751–752).

Как Офир стал процветающей страной? В традициях европейской философии XVIII в. Щербатов, утверждая теорию общественного договора, когда «не народ для царей, но царь для народа, ибо прежде нежели были цари был народ» (Там же. Стб. 979), рисует свою утопическую картину жизни в этой стране. Во главе государства стоит наследный царь, смысл царствования которого – польза народная. Сам он законов не сочиняет и не издает, но назначает для этого чиновников из дворян и сановников, поскольку «цари не бывают ни ремесленниками, ни купцами, ни стряпчими и не ощущают многих нужд, которые их подданные чувствуют, а потому и неудобным суть сами сочинять законы» (Там же. Стб. 980). Кльта и почитания царя нет, поскольку почести оказывать ему запрещается; у него нет личной вооруженной охраны, которая бы отделяла его от народа, никаких памятников ни при жизни, ни после смерти ранее 30 лет ему не воздвигается.

Структура общества базируется на нерушимых, не определяемых Табелем о рангах требованиях. Высшим сословием является потомственная, высоко добродетельная аристократическая знать, имеющая право на землю, на владение крестьянами, на государственную службу в правительстве и армии. Ниже ее стоят средние помещики и купцы, имеющие ограниченное право занимать место в правительстве и департаменте градостроительства. На самой низшей ступени находятся крестьяне, в большинстве своем остающиеся в крепостной зависимости. Переход из одного сословия в другое невозможен. Несколько особняком стоят солдаты, охраняющие страну. Они живут поселениями, владеют ремеслами, обрабатывают землю. Рекрутского набора в стране нет, поскольку дети солдат становятся солдатами. Многие из этих идей позже были воплощены в аракчеевских «военных поселениях».

Интересно Щербатов решает проблему религии и священников. Религия в Офире – деизм. Она основана на наблюдении величия «высшего Божества» в природе. Главным ее символом является Солнце. Бог постигается «непосредственно в созерцании

творения» (Там же. С. 830). Церкви, которая читит и проповедует священное писание, нет. Священников выбирают из наиболее благонадежных граждан; они же по совместительству выполняют функции полицейских, которые могут вмешиваться даже в семейные отношения, следя за тем, чтобы не было многоженства, сожительства и разводов. Супруг, виновный в расторжении брака, изолируется от общества (Там же. С. 809–810). Строго наказывается богохульство, расценивающееся как сумасшествие: «...ежели такой безумный будет, ходя повсюду, хулы на Бога возлагать, то дабы не нашел он каких слабых людей, кои бы могли им заряжены быть, то дом его определяется ему темницею с запрещением никуда не выходить, да и деже исправится и принесет признание в безумии своем» (Там же. С. 811–812).

В земле Офирской существуют два свода законов (катехизиса) – гражданский и моральный: в первом 22 предписания, во втором – 53. Гражданский катехизис регламентирует отношение человека с законами, которые хотя и строги, но равны для всех. Он требует почитать Бога, государство, царя и родителей. Приоритет принадлежит Богу, создавшему мир и человека, затем государству. Почтение выражается царю в том случае, если и он служит интересам государства и всех граждан. За нарушение предписаний гражданского катехизиса существует шкала наказаний. Например, если человек не почитает своих родителей, его могут изгнать из общества; если он оскорбляет царя, его наказывают тремя годами тюрьмы, а если покушается на его жизнь, ему грозит смертная казнь. Наказываются и помещики за жестокое обращение с крестьянами.

В земле Офирской моральные предписания имеют равное и даже большее значение, чем гражданские законы, то есть «только же действуют народом как самые законы» (Там же. С. 914). Главный постулат, «золотое» правило офирской морали, прост: «Мы всегда должны желать и делать другим что бы желали и соделывали для себя» (Там же. С. 933). Мораль в Офире утверждает: сила и счастье человека в том, что он живет в обществе, где все справедливо взаимосвязано: верхи не могут жить без низов и наоборот, у всех свои права и обязанности. Человек подчиняется законам, властвующим и чиновникам, он может и должен отстаивать свои права, но не во вред общему благу (Там же. С. 937–947), другими

словами, все связаны со всеми, любая деятельность независимо от ее объема и качества во благо всех.

Ответственность за моральное воспитание несет церковь и школа, они есть в каждом населенном пункте. Школы изолированы от общества, у каждого слоя населения (аристократов, купцов, мещан, солдат и крестьян) своя государственная школа, но может быть и частная школа со своим объемом преподаваемых предметов.

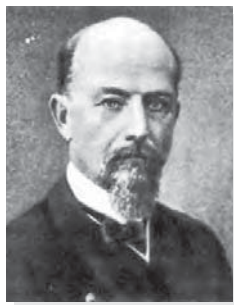
Утопический характер «Путешествия» несомненен, но он вместе с тем и ограничен, в нем много «отступлений» от традиционно утопических представлений и противоречий, а именно: а) в Офире существует частная собственность; б) хотя народ и благоденствует и каждый доволен полученным от рождения местом в обществе, власти утверждают систему угнетения и наказания; в) школы изолированы от общества; г) существует система благотворительности со стороны состоятельных граждан, означающая, что в обществе есть и малообеспеченные граждане; д) вся жизнь граждан Офира, в том числе личная, строго регламентирована: «каждому положены правила, как ему жить, какое носить платье, сколько иметь просторный дом, сколько иметь служителей, по сколько блюд на столе, какие напитки, даже содержание скота, дров и освещения положено в цену; дается посуда из казны по чинам: единая жестяная, другим глиняная, а первоклассным серебряная, и определенное число денег на поправку, и посему каждый должен жить как ему предписано» (Там же. С. 859).

Щербатов предпринял еще одну попытку утопического повествования. В 2000 г. был опубликован трех-страничный отрывок, вероятно, большого ранее неизвестного «Путешествия в страны истинных наук и тщетного учения». В нем автор в традициях Платона и последующей европейской утопической прозы посылает двух друзей Алсипа и Протагороса в Атлантиду как Страну Истинного Знания. Путешествие оказалось трудным, потому что на пути истинного знания встает знание ложное. Один из друзей – Протагорос отправляется на Запад (!) – в царство Тщетных наук. Результат его путешествия известен: он «привез токмо дерзость, самолюбие и превозносчивость, блистая несколько времени несколькими учеными словами, но, наконец, презрен и ненавидим всеми учинился» (Щербатов М. М. Путешествие в страны истин-

ных наук и тщетного учения // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 109). Другой путешественник, Алсип, поплыл по реке Благоразумия на Восток (!). Преодолев мыс Невежества, камни Тщетных упражнений, Обманчивости и Высокомерия, избежав путей Предубеждения и Ложных заключений, он попадает в царство Богини наук, где его встречает Здравый рассудок. Встретили путешественника «ласково», заявив, что Богиня наук «милостиво приемлет всех ищущих ее покровительства» (Там же. С. 111). На этом отрывок Щербатова обрывается и неизвестен конечный результат этого путешествия. Вместе с тем русский мыслитель в традициях просветительской философии сказал главное – Царство Разума является светлой страной будущего.

СОЧ.: Сочинения: В 2 т. СПб., 1896–1898; Неизданные сочинения. М., 1935; О повреждении нравов в России. М., 1991.

ЛИТ.: Федосов И. А. Из истории русской общественной мысли XVIII столетия (М. М. Щербатов). М., 1967; Артемьева Т. В. Щербатов. СПб., 1994.



ЭНГЕЛЬМЕЙЕР Петр Климентьевич

Петр Климентьевич Энгельмейер родился в Рязани 29 марта 1855 г. Окончив гимназию в Москве, посещал французский лицей в Ницце. Среднее образование было прервано пребыванием в течение двух лет за границей для восстановления здоровья. В 1874 г. он поступил в Императорское Московское техническое училище, окончив которое в 1881 г. с золотой медалью получил диплом инженера-механика.

Свою трудовую деятельность Энгельмейер начал с ознакомления с производственной деятельностью на заводах Германии. Самое сильное впечатление у него осталось от посещения автомобильного завода Бенца (1883). К автомобилям у Энгельмейера было особое пристрастие. В 1893 г. он посещает с ознакомительной целью завод Деймлера, а спустя два года входит в оргкомитет по автомобильным гонкам. Зарекомендовал он себя и как активный член Русского автомобильного клуба в Москве, преподаватель курса автомобилестроения в Московском техническом училище. В определенном смысле подвигом можно считать его автомобильный пробег от Парижа до Москвы в 1908 г., о котором Энгельмейер выпустил книгу «Париж – Москва на автомобиле» (1909). Большой популярностью пользовались книги Энгельмейера, адресованные профессиональному кругу, особенно «Катехизис шофера» (1916). В дни празднования 40-летия его научной и педагогической деятельности П. К. Энгельмейера по праву называли «пионером русского автомобилизма».

С 1884 по 1889 г. Петр Климентьевич работает в редакции журнала «Техник», возглавляя отдел технических новостей. Именно там он публикует одну из программных своих работ – «Экономическое значение современной техники» (1887), в которой предлагает весьма широкое, философски осмысленное толкование техники как основы цивилизации.

В 1890 г. П. К. Энгельмейер был избран секретарем московского отделения Русского технического общества. В 1889–1890 гг. он участвовал в I Съезде русских деятелей по техническому и профессиональному образованию в России, который был организован Русским техническим обществом. На съезде он выступил с докладом «О технических знаниях». Съезд был направлен на содействие наибольшему успеху технического и профессионального образования в России. В этом же году он становится техническим директором Постоянной международной универсальной выставки в Москве, представляет собой одного из энтузиастов развития и пропаганды электротехники в России. В этот период его волнуют проблемы изобретательства. Он увлечен им сам и пытается помочь другим. Он с гордостью отзывается о творческом потенциале России: «Едва ли в какой другой стра-

не Европы можно найти столько изобретателей, сколько у нас на Руси» (Энгельмейер П. К. Основы техники // Техник. 1888. № 156. С. 109). В 1892–1893 гг. П. К. Энгельмейер на заседании Русского технического общества сделал два сообщения: «Об изобретении вообще» и «О гарантировании изобретательских прав на основании нашего закона о привилегиях».

Внимание к вопросам технического творчества, стремление постигнуть существо и последовательность изобретательского труда привели его к созданию первого в России «Руководства для изобретателей» (1896). В этой книге была впервые изложена трехактная теория изобретательского творчества, названная ученым *э в р о л о г и е й*, получившая признание и за границей. «На смену недоуменному изобретательскому “кредо” – “сел, подумал, изобрел” – пришло строго научное исследование процесса рождения изобретения» (Власов Ю. Сел, подумал, изобрел... // В мире книг. 1966. № 1. С. 22–23). Кроме того, он публикует руководство для изобретателей «Изобретения и привилегии» с приложениями (1897).

Вместо предисловия, П. К. Энгельмейер представляет письмо графа Л. Н. Толстого, адресованное ему. Содержание его таково: «Милый Государь Петр Климентьевич!.. Я посмотрел присланные Вами листы Вашей книги. Цель ее очень хорошая. ... Ваша книга может принести пользу тем из них, которые еще не потеряли способности критически относиться к своим проектам, и потому желаю ей успеха. С совершенным уважением, Ваш покорный слуга Лев Толстой». Текст письма будет более понятен, если заглянуть в содержание руководства. В него вошли такие вопросы, как соперничество между изобретениями, типичный ход изобретения, неудачи изобретений, открытия и изобретения, общие основания закона о привилегиях. При этом даются указания для оформления документов. Все вопросы он рассматривает на конкретных примерах.

Позднее он издает еще одну работу – «Руководство к привилегированию изобретений» (1911), в ряде разделов которой снова рассматривает вопросы, посвященные охране интеллектуальной собственности. Эта работа фактически стала энциклопедией и руководством для изобретателей.

В 1898 г. выходит еще одна очень важная в мировоззренческом отношении работа П. К. Энгельмейера – «Технический итог XIX века».

В 1899 г. П. К. Энгельмейер в немецком журнале «*Politechnisches Journal*» опубликовал статью «*Allgemeine Fragen der Technik*», в которой он вновь употребляет понятие «философия техники», считая необходимым выработать определенную общую ее картину, в рамках которой мы анализируем возможно большее количество форм проявления технической деятельности: «Мы должны изучать вопрос о том, – пишет он, – что представляет собой техника, какие цели она преследует, прежде всего, какие она применяет методы, где следует искать границы ее компетентности, какие другие сферы человеческой деятельности соотнесены с нею наиболее тесно и близко, ее отношение к науке, этике, искусству и т. д.» (Engelmeyer P. K. *Allgemeine Fragen der Technik // Politechnisches Journal*. 1899. Vol. 311, nr. 2. S. 21).

Проблема связи техники с гуманитарными познаниями и со всей культурой в 1900 г. была снова поднята П. К. Энгельмейером в статье, посвященной новому направлению в высшем техническом образовании: «Сколько вы его (т. е. инженера) не начинайте специальными познаниями, это будет ученый ремесленник, пока вы ему не дадите гуманитарного взгляда на социально-экономические стороны его профессии» (Энгельмейер П. К. *Новое направление в высшем техническом образовании // Технический сборник и вестник промышленности*. 1900. № 6. С. 186–187). Эту же мысль он высказал на III Съезде русских деятелей по техническому и профессиональному образованию России (декабрь 1903 – январь 1904 гг.). Выступая на съезде, он выделяет вопрос о необходимости воспитания высококвалифицированных инженеров, техников и рабочих. В связи с тем, что философия техники основывается на исторически сложившемся фундаменте технической культуры, он пытается убедить всех в том, что изучение техники позволит занять активную сторону жизни, приспособив среду к потребностям человека.

Особенностью творчества П. К. Энгельмейера явилась попытка подвергнуть изучению ту сторону жизни человека, которая осуществляет фактическую борьбу с материей на пути повышения

ценности жизни. Своему мировоззрению П. К. Энгельмейер дал название *т е х н и ц и з м а*. В главных своих положениях техницизм близко примыкает к тем глубоким и оригинальным течениям мысли, которые возникли в России во второй половине XIX в. Позднее они получили название космической философии, которая связана с именами Н. Федорова, В. Соловьева, Ф. Достоевского, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова, В. Вернадского и др.

«Теорию творчества» (1910), одну из главных своих книг, ученый посвятил проблемам творческого процесса не только в технике, но и науке, религии, искусстве и жизни. Книга вышла одновременно на русском и немецком языках. Предисловие к ней написал Э. Мах, работу которого («Научно-популярные очерки. Вып. 1. Этюды познания») Энгельмейер отредактировал и выпустил в 1901 г.

В соответствии с позитивистской философией Энгельмейер разделяет деятельность на *с у б ъ е к т и в и р у ю щ у ю* и *о б ъ е к т и в и р у ю щ у ю*. Если первая обязана объяснить, то вторая – сделать. Сама же деятельность обеспечивает единство всех видов творчества.

Виды творчества объединяются еще одним общим принципом – быть средством, а ни в коем случае не «самоцелью». Такой подход вызывает наибольшие возражения сторонников автономности и, следовательно, «самоцельности» искусства. Для позитивиста П. К. Энгельмейера такая точка зрения является серьезным препятствием на пути формирования эврологии. Необходимо отметить, что формируя позитивистскую концепцию творчества в целом и художественного творчества в частности, П. К. Энгельмейер приходит к теории ценностей. Человек творит ценности, создавая «из ничего», и именно в этом проявляется его творческая сущность.

Значительной оценкой его трудов послужило приглашение Энгельмейера на IV Международный конгресс по философии, состоявшийся в Болонье в 1911 г., на котором он выступил с тремя докладами, впоследствии принесшими ему особую известность. Там были собраны выдающиеся мыслители разных направлений: в нем приняли участие А. Бергсон, А. Пуанкаре, Н. Лосский, В. Оствальд, Р. Штейнер и др. От России на конгрессе вы-

ступили с докладами также Б. Готтесман (Киев) и Н. Лосский (Санкт-Петербург). Началом доклада П. К. Энгельмейера на тему «Философия техники» послужило описание «империи техники», в котором он концентрировал все внимание на обсуждении проблемы отношения техники к науке, философском анализе техники и определении границ, до которых возможно распространение ее влияния. Сам он отмечает, что его выступления получили живой отклик на конгрессе и положительную оценку: «Нашлись философы, которые признали законность этого предмета. Таковы: председатель конгресса Эриквес (Болонья), Эмиль Бутру и Анри Бергсон (Париж), Освальд Кюльпе (Бонн) и Эрнст Мах (Вена). Впрочем, последний высказывался в пользу философии техники и раньше» (Энгельмейер П. К. Философия техники. Вып. 1. М., 1912. С. 7).

В 1912 г. П. К. Энгельмейер выпускает важнейший свой труд «Философия техники», связанный напрямую с циклом его публичных лекций в кружке студентов Московского высшего технического училища. В этой работе, состоящей из четырех частей, он дает ретроспективный взгляд на историю техники, определяет ее место в культуре и раскрывает ее научную сторону. Заканчивает эту работу Энгельмейер главой, которую называет «Человек как творец». В ней он приходит к выводу, что одна теория познания недостаточна, нужна теория действия.

Начиная с 1914 г. он вновь возвращается к теории творчества и публикует в первом томе «Вопросов теории и психологии творчества» свою большую работу «Эврология, или Всеобщая теория творчества». Продолжая ее разработку, ученый выпустил эту книгу отдельным изданием в 1916 г.

Свою творческую и научную деятельность П. К. Энгельмейер продолжает и после революции. Не оказывается без внимания просветительская деятельность. Основанная в 1917 г. Всероссийская ассоциация инженеров (ВАИ) становится основополагающей базой его деятельности. С 1921 по 1924 гг. Петр Климентьевич читает курс лекций на экономическом факультете Бакинского политехнического института (философия техники, машиноведение, товароведение, история и энциклопедия техники). Кроме педагогической работы, он занимается также научной деятельностью, выпускает в 1922 г. «Конспект лекций по философии техники».

Основные события жизни и деятельности П. К. Энгельмейера в советское время оставляют впечатление недостаточности, а их датировка вызывает затруднения. Между тем, известны его работы периода 1927–1929 гг., которые были связаны с деятельностью в кружке по общим вопросам техники, который возник после чествования 40-летия научно-литературной и педагогической деятельности П. К. Энгельмейера на заседании политехнического общества 5 мая 1927 г.

Программу работы этого кружка П. К. Энгельмейер опубликовал в статье «Нужна ли нам философия техники?» (1929), на которую с резкой критической статьей откликнулся некто Б. Марков. Философу присваивают ярлык «идеалиста-утописта». П. К. Энгельмейер, как известно из исторических источников, неявно отвергал ведущую роль коммунистической партии, поэтому иногда встречаются предположения, что именно по этой причине он впал в немилость властей, исповедующих марксизм в Советском Союзе, и вполне мог быть осужден за «контрреволюционную деятельность» в связи с делом Промпартии в начале 1930-х гг. До сих пор это обстоятельство представляет белое пятно в интеллектуальной биографии П. К. Энгельмейера. 27 августа 1929 г. кружок прекратил свое существование, как и само политехническое общество. Всесоюзная ассоциация инженеров также была ликвидирована постановлением СНК СССР.

Ощущая возможность неблагоприятного исхода, Петр Климентьевич переносит свою деятельность в нейтральную плоскость изобретательства. Он пишет, но уже не публикует свои работы. Когда, к примеру, он в 1933 г. пытался опубликовать статью «Что такое техника?» (в ней Энгельмейер выдвигает тезис «Нужна ли культурология техники?»), ему ответили отказом. Неосуществленным остался его замысел экспозиции Музея техники.

«Петру Климентьевичу Энгельмейеру довелось разделить трагическую судьбу многих его товарищей инженеров – пережить разрушение и гибель той великой культуры, плоть от плоти которой он был. Тому, о чем он мечтал, что считал необходимым, не дано было осуществиться. Однако так категорично об этом сказать нельзя. Во-первых, его основные идеи были подхвачены другими учеными, изобретателями, философами, которые продол-

жаются ими. Во-вторых, помощь, оказанная им всем творческим людям, тоже не прошла бесследно: разработаны изобретения, зарегистрированы и проведены в жизнь, получены патенты. В-третьих, выступая с лекциями перед молодежью и рабочими, он воспитывал в них творческий дух и творческое философское мировоззрение. Интересная, насыщенная и многогранная жизнь, в то же время потрясения и трагедии, которых было немало в долгой жизни П. К. Энгельмейера, не сломили, а наоборот, усилили в нем веру в созидательную сущность человека, способного через творческое преобразование, через пробуждение в себе голоса космоса – интуиции просветлить самого себя и изменить жизнь, сделав ее более разумною, красивою, справедливою и полезною» (Шухова Е. Инженер и философ Петр Энгельмейер // Инженер. 1994. № 7. С. 39).

П. К. Энгельмейер прошел длинный, деятельный, творческий путь. На первый взгляд, можно было бы предположить, что философские представления его меняются, однако это не так: источник его взглядов оставался прежним. Этому свидетельство – последнее письмо П. К. Энгельмейера своим друзьям, сохранившееся в архиве Т. И. Райнова, написанное им 26 июня 1939 г. из санатория в городе Пушкине.

Петр Климентьевич прожил достойную жизнь. Всем нам и нашей стране следует гордиться этой свободной творческой личностью. Точных сведений о дате смерти П. К. Энгельмейера нет. Однако есть некоторые свидетельства о том, что умер он в годы Великой Отечественной войны, будучи на службе в военной промышленности. Предполагают, что он умер в 1941 г., когда уже находился на пенсии. По делу Промпартии, по сведениям В. Г. Горохова, он не проходил.

Первое философское осмысление техники П. К. Энгельмейер дал в ранней статье «Экономическое значение современной техники». Здесь понятие «техника» он употребляет в широком смысле, обозначая им все человеческие знания и умения, которые направлены на практические цели. Вследствие этого в понятие «техника», по его мнению, войдут, во-первых, прикладная механика, физика, химия; во-вторых, механическая и химическая технологии, металлургия, архитектура, искусство инженерных построек, кораблестроения, фортификации; в-третьих, все ремесла; в-четвертых,

техника сельского хозяйства; в-пятых, социально-нравственное отношение к ней. Мы видим, что все, с чем сталкивается в жизни человек, является техникой, представляет технику или определяется техникой. Поэтому вся совокупность знаний и умений, связанных с жизнью человека, т. е. техника, имеет целью не только увеличить производительность труда, но и его существование. «И только? Да, и этого довольно, это огромно, это, можно сказать, захватывает все стороны человеческой жизни. Представьте себе, что какое-нибудь техническое изобретение дает вам возможность сделать какую-нибудь вашу работу вдвое скорее. Разве тем самым оно не дарит вам полжизни?» (Энгельмейер П. К. Экономическое значение современной техники. М., 1887. С. 2).

В статье «Технический итог XIX века» (1898) он вновь рассматривает ее мировоззренческие аспекты. Развитие техники П. К. Энгельмейер определяет задачами, которые становятся результатами развития человеческих потребностей. В связи с тем, что экономические процессы одновременно являются и техническими, он подтверждает единство и взаимообусловленность экономических и технических факторов, которые могут рассматриваться отдельно друг от друга только теоретически.

Он напоминает, что *techna* в переводе с греческого и латинского употреблялись в промышленности и торговле, ремесле и искусстве, риторике и медицине, науке и литературе. Такие основные понятия, как «техника», «инженер», «механик», «машина», в сущности, до сих пор не изменили своего значения со времен Древней Греции и Рима.

Понятие «техника» в современном значении имеет широкое и узко-конкретное толкование. В широком смысле – это деятельность вообще по формуле: техника есть умение, а умение – техника. Техника помогает реализовать наши стремления преобразовать природу, она – исполнительный орган всякой деятельности. На вопрос, что же дает нам техника, философ отвечает: «Одни отвечают: она преодолевает сопротивление, оказываемое природой нашим стремлениям; другие: она покоряет нам природу, то есть материю и силу, пространство и время, она создает вещественную культуру. Наконец, можно сказать, что она нас окружает искусственной природой, – более приспособленной, чем природа естественная,

к нашим потребностям» (Энгельмейер П. К. Технический итог XIX века. Вып. 2. М., 1898. С. 44–45).

Он анализирует средства и приемы деятельности, применяемые в технике. Их можно свести к нескольким основным категориям: добывание, накопление, перемещение, превращение, освобождение, устранение, автоматизм, точность, непрерывность, копирование, специализация и универсализм. Техника напрямую связана с затратами на труд, производительностью труда. Рост производительности труда ведет к уменьшению затрат и в конечном итоге – к прогрессу.

Как инструмент человеческой деятельности, техника вполне естественно связана с мыслительной деятельностью, но также и с языком. Об этом Энгельмейер говорит так: «Впрочем, раз мы коснулись языка, то необходимо сделать одно разъяснение: почему мы вдруг упомянули о языке? Что общего между языком и техникой? ... При правильном, обобщенном понимании техники – а мы такого ищем, – язык есть не больше и не меньше, как техническое изобретение». И далее продолжает: «Мы скажем так: техника есть реальное творчество, одним из инструментов которого является язык» (Энгельмейер П. К. Философия техники // Вестник высшей школы. 1997. № 3. С. 35).

Известно, что очень часто язык отделяют от техники, считая, что они выполняют различные функции, однако, как отмечал П. К. Энгельмейер, язык – это не только орудие общения, но и техника мышления. При этом он рассуждает: «Не хотим ли мы даже само мышление отнести к технике? Да, именно таково наше желание. Но в этом мы только следуем по стопам такого мыслителя, которому очень даже позволительно следовать. Имя ему Кант. Этот философ не стесняется называть даже логику “техникой мышления”» (Там же. С. 37).

По Энгельмейеру, можно выяснить также соотношение науки, техники и искусства: «Наука преследует истину, искусство – красоту, техника – пользу. Это справедливо. Но можно пойти и дальше. Истина, которая есть цель и средство для науки, является условием для искусства и техники» (Энгельмейер П. К. Технический итог XIX века. С. 37). Не только истина, но и творчество объединяет науку, искусство и технику: «Наука создает новые мысли, искусство – новые образы, а техника – новые вещи. Создания на-

уки называются открытиями, создания искусства называются художественными произведениями, создания техники называются изобретениями» (Там же. С. 88). И каждая из них говорит новое, у каждого творчества своя специфика. Техническое творчество, сам акт изобретения, распадается на три составляющих: идея, ее научная разработка и ее ремесленная разработка. Столетиями техника существовала как факт человеческой деятельности, в XVIII в. произошел технический переворот, вызвавший к жизни появление технологии, а XIX в. приступил к философскому осмыслению техники. Образно говоря, «техника есть только одно из колес в гигантских часах человеческой общественности. Внутреннее устройство этого колеса исследует технология, но она не в силах выйти за пределы и выяснить место, занимаемое этим колесом, и его функцию в общем механизме. Эту задачу сможет выполнить только философия техники» (Там же. С. 103). Исходной точкой исследования для философии техники служит человек, находящийся в мире и составляющий не отдельное от мира существо, а являющийся его частью. Надо заметить, что как в части, так и в целом действуют одни и те же силы. «Дух человека, будучи частью человека и, стало быть, и частью мира, сам по себе есть микрокосмос, где, как в камере-обскуре, отражается макрокосмос, мир. Человек чувствует потребности и стремится их удовлетворить. Отсюда деятельность и жизнь человека. В удовлетворении своих потребностей человек встречает сопротивление в мире. Отсюда взаимодействие двух однородных сил, то есть воздействие мира на человека и воздействие человека на мир» (Там же. С. 103–104). Философский подход к естествознанию дает возможность выяснить первую сторону взаимодействия человека и мира. Философский подход к технике выясняет вторую сторону, т. е. приспособление человеком природы к своим потребностям. Таким образом, выяснив воздействие человека на мир, философия техники имеет возможность расширить сферу человеческой деятельности и объяснить его превосходство над другими элементами мира.

В четырех выпусках своей книги «Философия техники» П. К. Энгельмейер рассматривает все ее стороны и дает прежде всего историко-философский анализ связи жизнедеятельности человека с развитием философии, науки, техники. По его мнению,

«зародилась философия тогда, когда жизнь была до крайности упрощена тем, что строительство жизни производилось живыми машинами – рабами. От мыслителя жизнь требовала только своего истолкования, что он и делал, а потому и стоял близко к жизни. Затем, когда над Европой воцарилось кулачное право, философия спряталась за монастырские стены. Но даже и тогда, когда жизнь Европы установилась на более разумных началах, философия, хотя и вышла из монастырских стен, все-таки осталась верно избранному ею метафизическому пути, который ее все удалял от жизни» (Энгельмейер П. К. Философия техники. Вып. 2. М., 1912. С. 155).

Развитие жизнеустройства привело к отделению от философии науки. При этом сразу же между ними обнаружился конфликт, вызванный разницей в методах и целях. Постепенно становилось ясно, что чем прочнее наука укоренялась в своей связи с жизнью, тем дальше философия с ее метафизической основой отдалялась от нее. Так продолжалось до тех пор, пока не обнаружилось своеобразное противоречие: «Наука, вся ушедшая в эмпиризм чувственного наблюдения, набрала такую бездну хаотически разрозненных фактов, что почувствовала острую необходимость в обобщающих принципах. Но сделанные попытки в этом отношении, как-то: позитивизм, материализм, монизм, эволюционизм, энергетика, оказались философски слабыми, ибо не лишены внутренних противоречий. А философия, со своей стороны, остро чувствует в наши дни свое отчуждение от жизни, идущей могучими волнами мимо нее. И сознание такого отчуждения тем более тяготит философию, что, оглядываясь на себя, она замечает, что уже с лишком сто лет тому назад, как уже “выработала” всю ту залежь чистого разума, которую раскапывала искони. И вот она идет навстречу науке, черпающей неистощимый материал из самой жизни. Философы, в последнее время, открыто избегают конфликта с наукой. В этом шаге сказывается признание главенства за жизненным фактором, который раньше философия с таким легким сердцем отвергала. Но то, что философы разумуют под термином “наука”, есть зачастую нечто другое, а именно техника. Как наука ответвилась от философии в XVI веке, так в XVIII веке от науки ответвилась современная (научная) техника, и в настоящее время обе размежевались: на долю науки отошла область толкования жизни, тогда как на долю техники –

область фактического строительства жизни. Философы чувствуют себя ближе к науке, чем к технике. Это понятно, так как наука есть уже несколько обобщенное отражение жизни, а техника есть сама жизнь. Но если философия направляется к фактической жизни, то ей нельзя миновать технику, пропитавшую собой всю современность» (Там же). Философ убежден, что «на этом пути философия не только приблизится к жизни, но овладеет ею и сядет на трон руководительницы жизнью. Она найдет его прочно стоящим на новом, исторически сложившемся фундаменте технической культуры, которого сваи пронизали весь материк современной жизни. К этому трону ведут ныне пути: прагматизм, интуиционизм, философия действия, философия жизни, и тот путь, в который сбегаются все эти пути, – техницизм» (Там же). Техницизм, в представлении П. К. Энгельмейера, и есть мировоззренческая основа философии техники.

Итак, не только бурный рост техники, осознание ее социальной и экономической значимости в жизни людей, ее связи с наукой и искусством привели к зарождению философии техники. К ней привела также историческая эволюция самой философии. Философия техники обозначила очень важную антропологическую проблему. Развитие техники потребовало изучения средств, которыми пользуется человек для достижения своих целей. Если раньше, со времен Декарта, личность рассматривалась как познающая, то Энгельмейер предлагает рассматривать ее как деятельную: «Декарт из самосознания выводит только существование личности. Техницизм ищет в самосознании корень действия. Следующий шаг приводит Декарта к признанию существования мира, являющегося средою по отношению к личности. Мы же приходим к пониманию той искусственной среды, которой человек себя окружает. Декарт берет личность пассивную, мы же – активную. Декарту интересно, как человек думает; нам же – как он действует. Декартово “я” страдательное, приспособляемое, творимое; наша личность действенная, приспособляющая, творческая» (Там же. Вып. 4. М., 1913. С. 13).

Иначе, чем Декарт, русский философ определяет и соотношение в личности чувства, разума и воли. Если Декарт видит в чувстве лишь смутную форму мысли, то Энгельмейер утверждает, что в личности чувство, разум и воля нераздельны и слитны. Поэтому на человека необходимо смотреть не только как на «познающего,

но и действующего, не только претерпевающего, но и творящего, не только приспособляющегося к среде, но и приспособляющего среду к потребностям своего организма» (Там же. С. 26). Именно поэтому человек, живя, всегда действовал. Жизнь и деятельность для него – синонимы. В своей жизни человек ставит перед собой цели и осуществляет их. «Но всякое осуществление плана на деле есть техника, ибо техника есть род деятельности... Человек сближает и удаляет известные тела с той целью, чтобы их естественное взаимодействие осуществляло то явление, которое намечается человеком как отвечающее его данному интересу. И вот именно потому, что человек это может делать, он и есть существо техническое, и он остается таковым во всякой деятельности, ибо для проведения в жизнь любого намерения приходится брать те предметы, которые имеются под руками, брать их, конечно, с выбором, далее необходимо их сменить, скомбинировать между собою так, чтобы началось их естественное взаимодействие, за которым остается только следить, чтобы получить в окончательном результате то, что намечалось с самого начала. Так работает техника; но так же творит художник, действует педагог, ученый, законодатель, практический деятель, кто угодно» (Там же. С. 32–33).

Расширение понятия «техника» приводит к потере значительной доли ее самостоятельности: техника уже не может являться самостоятельным отделом деятельности – она, входя в составную часть всякой деятельности, приобретает служебное положение. Во всякой деятельности, во всяком отдельном поступке различаются два элемента – субъективный и объективный. Старые философы недостаточно уделяли внимание объективному фактору, который направляет деятельность снаружи, тогда как субъективный элемент направляет деятельность изнутри. Новый же философский подход конца XIX в. пытается исправить эту односторонность и придать особую оценку субъективному, или исполнительному, фактору деятельности, который приводит к некоторой борьбе с материей, а тем самым – к технике. Таким образом, «новая философия, идя навстречу жизни, идет навстречу технике в философском смысле» (Там же. С. 35).

Человеческая деятельность, по Энгельмейеру, распадается на три класса дел: первый класс создает материальную вещь, существующую в пространстве. Этот класс дел наиболее распростра-

нен, он наполняет нашу жизнь материальными продуктами человеческой деятельности. Это, по сути, вся материальная культура человечества, его искусственный микрокосм. Второй класс создает определенный процесс, протекающий во времени. Он, по сравнению с первым, менее известен и включает приемы, методы, способы деятельности. Третий класс формулирует идею, т. е. некий продукт мыслительной деятельности, существующий вне пространства и времени в сознании человека. Таким образом, результатом человеческой деятельности может быть либо вещь, либо процесс, либо идея. Отсюда вполне реально определять технику как искусство переходить от мысли к вещи, от цели к ее достижению, от намерения к действию. Поэтому-то техника – это утилитарная деятельность, направленная на получение пользы.

Понятие «польза» в техницизме Энгельмейера занимает такое же важное место как истина – в науке, красота – в искусстве, добро – в этике. Оно употребляется в двух значениях. В первом из них польза – это то, что не является ни истиной, ни красотой, ни добром. Она не имеет столь высоких ценностных характеристик, как они. Она все то, что удовлетворяет собой простые жизненные потребности. Польза, с одной стороны, противоположна истине, добру и красоте, а с другой – помогает каждому из них стать самим собой, поскольку полезным является то, что способствует достижению цели. Второй смысл – понимание пользы как понятия, обозначающего помощь, облегчение, увеличение производительности. В техницизме понятие «польза» сохраняет свое двоякое толкование.

В проблемное поле техницизма Энгельмейер вводит также понятие аккумуляции, выражающее способность человека с небольшой затратой собственных сил производить большие усилия при помощи ранее накопленной энергии. Техника, собственно, и основана на аккумуляции. Создавая ее, человек при помощи различных механизмов «заряжает» ее как аккумулятор, заставляет работать на себя. Аккумуляция и «делает из человека существо техническое. Как бы философы ни толковали жизнь, они никогда не истолкуют ее до конца, если не примут к учету технического принципа аккумуляции» (Там же. С. 88).

Человек – существо творческое. Результатом его творчества является искусственный мир, материальная и духовная культура.

Конструируя мировоззренческие основания техницизма, Энгельмейер не мог пройти мимо проблем творчества. «Человек своим творчеством делает жизнь разумною, красивою, справедливою и полезною, ибо он творит ценности. Вне творчества человеческая жизнь фактична: она не разумна, не красива, не справедлива и не полезна. Это вовсе не значит, будто жизнь старается идти наперекор потребностям нашим, но она просто с ними не считается. Мы переживаем ее как факт и часто видим, что она противоречит нашим потребностям. Тогда мы ее “исправляем”. Мы же можем это делать потому, что человек – существо техническое, т. е. творческое» (Там же. С. 127).

В концепцию техницизма Энгельмейер включает т р е х а к т н у ю т е о р и ю творчества. Ее суть в следующем. Человек как творец нового представляет собой триединую сущность («трехчлен»), включающую три ипостаси – инстинктивную, сознательную и действительную. У каждой из них свой набор составляющих: у инстинктивной – чувство, гений, инициатива, интуиция, догадка, фатальность; у сознательной – разум, талант, рассуждение, рефлексия, знание, причинность; у действительной – воля, рутина, действие, рефлекс, умение, реальность. Эти три стороны личности, три ее способности не могут действовать иначе, как в постоянной функциональной зависимости друг от друга, особенно при вхождении в состав творческого процесса в качестве переменных функций. Соответственно творческой личностью считается та, которая в творчестве объединяет интуицию, обдумывание и воплощение. Сам творческий процесс («трехакт») Энгельмейер представляет следующим образом: первый акт – работает функция интуиции, которая формирует замысел, идею, гипотезу или предложение некоторой теории; второй акт – работает функция разума, которая дает план, схему, проект, теорию и приводит их обоснование и доказательства, переводит гипотезу в знание; третий акт – работает функция умения, которая воплощает замысел, конструктивно формирует и материализует проект, дает точную формулировку и окончательное изложение теории.

Итак, жизнь ставит постоянные задачи, требующие творческого решения. «Когда задача почему-либо не поднялась в сферу сознания, то мы говорим об инстинктивном влечении, желании, потребности изменить, исправить, создать новое. Но иногда задачи под-

нимаются до сферы разума и ясно становятся перед сознанием. Для хода творческого процесса придаток сознания безразличен, он только сопутствует, но не напутствует решение задачи... Решение должна подсказать интуиция, то есть инстинкт. Но это еще не решение, а только замысел, то, что в науке называется гипотезой... Замысел, родившийся во тьме инстинктивной ипостаси, возносится к ипостаси разумной для обсуждения и для выработки из него полного плана действия. Когда таковой готов, он передается третьей ипостаси, действенной, для выполнения на деле» (Там же. С. 132).

Жизнь человека сопровождает вечное творчество, которое характеризует его активность, деятельность. Техницизм, собственно, и есть учение о человеческой деятельности и соответственно о человеческой жизни, о творчестве. Теорию творчества, входящую в техницизм, Энгельмейер называет эврологией, а ее научную разработку он дает в работах «Теория творчества» (1910) и «Эврология, или Всеобщая теория творчества» (1914). Эти его работы отличаются от тех, которые до него рассматривали подобный круг проблем. Русский философ пытается теорию творчества раскрыть как систему, с помощью которой можно решать практические задачи, делать открытия, конструировать машины и механизмы, прогнозировать. В разработке проблем философии техники и проблем творчества П. К. Энгельмейер не был одинок. Интересные решения, актуализирующие их значение для развития философского знания, были предложены в трудах Н. Ф. Федорова, Н. А. Бердяева, А. А. Богданова, Н. И. Бухарина и других русских философов.

СОЧ.: Философия техники: В 4 вып. М., 1912; Конспект лекций по философии техники. Баку, 1922.

ЛИТ.: *Горохов В. Г.* Петр Климентьевич Энгельмейер: инженер-механик и философ техники. 1855–1941. М., 1997; *Емельянов Б. В., Петрович Г. П.* Петр Энгельмейер: философия техники и творчества. Екатеринбург, 2004.



ЭРН
Владимир Францевич

Судьба дважды отметила черными метками жизнь русского философа Владимира Эрна: заставив его, рожденного Владимиром Андреевым, всю жизнь носить имя и отчество отчима и прекратив его тридцатилетнее существование за два дня до защиты докторской диссертации.

Владимир Францевич Эрн родился 5 августа 1882 г. в Тифлисе. В двухлетнем возрасте у него умер отец, и он был усыновлен отчимом – управляющим тифлисской аптекой Францем Карловичем Эрном.

В 1891 г. Эрн поступил во Вторую тифлисскую гимназию, где его соучениками и друзьями были П. А. Флоренский и А. В. Ельчанинов. Окончив ее с золотой медалью в 1900 г., он поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Студенческие интересы Эрна распределились между историей (он специализировался по кафедре всеобщей истории профессора В. И. Герье) и философией (одновременно он посещал лекции и семинары профессоров С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина, которых называл своими учителями). По окончании университета Эрн пишет выпускную работу о Иустине Философе, за которую получает премию и звание кандидата; по предложению Герье его оставляют на кафедре для приготовления к профессорскому званию.

Кровавое воскресенье 9 января 1905 г. стало поворотным моментом в жизни В. Ф. Эрна. Вместе со своим другом и сподвижником В. П. Свенцицким он выступил за разрушение союза самодержавия и церкви и создал объединение – Христианское братство борьбы. Программу Братства, написанную В. Свенцицким, опубли-

ковал за границей большевистский еженедельник «Вперед». Братство ставило перед собой следующие задачи:

– «Борьба с самым безбожным правлением светской власти – с самодержавием, кощунственно прикрывающимся авторитетом Церкви, терзающим народное тело и сковывающим все добрые силы общества.

– Борьба с пассивным состоянием Церкви в отношении государственной власти. В результате чего Церковь идет на служение самым низменным целям и явно кесарю предает Божье.

– Утверждение в социально-экономических отношениях принципа христианской любви, содействующего переходу от индивидуально-правовой собственности к общественно-трудовой. “Братство” призывает к совместной Господней работе всех верующих во Христа без различия исповеданий и национальностей ввиду того, что борьба с безбожной светской властью имеет смысл не только национальный, но и вселенский» (Цит. по: Взыскующие града. М., 1997. С. 12).

Осуществляя эти задачи, члены Братства повели широкую пропагандистскую кампанию; ими было написано обращение «О задачах Христианского братства борьбы», разосланное епископам Русской православной церкви и многим представителям российского духовенства, а также распространено по Москве и в других городах, несколько тысяч экземпляров «Обращения к войскам», «Обращения к крестьянам» и «Обращения к обществу».

Когда идеи Христианского братства борьбы не получили поддержки в русском обществе, Эрн и Свенцицкий начали пропаганду идей христианского социализма в целом ряде периодических изданий. Статьи Эрна публиковались в газете «Народ», журналах «Свобода и религия», «Живая жизнь», «Религия и жизнь» и др. Но все они в силу утопизма выдвигаемых и пропагандируемых ими идей существовали недолго.

В ноябре 1905 г. В. Ф. Эрн со своими учителями, друзьями и сподвижниками – Свенцицким, Флоренским, Ельчаниновым, Булгаковым, Лопатиным, Е. Н. Трубецким – создал Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева, просуществовавшее до 1918 г. Как член правления общества, он вошел в 1910 г. в редакционный совет религиозно-философского

книгоиздательства «Путь», в котором были опубликованы четыре его книги.

В.Ф.Эрн по природе своего темперамента и таланта был философским публицистом, чье творчество вызывало интерес и резонанс в обществе. Самыми известными эпизодами его выступлений в прессе были полемика с редакцией неокантианского «Логоса» и публицистическая деятельность времени начала первой мировой войны. После выхода уже первых номеров «Логоса» философ выступил с большой статьей «Нечто о Логосе, русской философии и научности. (По поводу нового философского журнала «Логос»)), а затем написал серию статей «Борьба за Логос» и опубликовал ее в сборнике. Как позже вспоминал один из издателей «Логоса» Ф. Степун, Эрн выступал как «непримиримый враг немецкого идеализма, и в частности неокантианства. <...> В своих постоянных устных и печатных полемически-критических выступлениях против нас, логосовцев, Эрн упорно проводил мысль, что, апологеты научной философии, оторванные от антично-христианской традиции, мы не имеем права тревожить освященный евангелием термин, еще не потерявший смысла для православного человека» (Цит. по: Взыскующие града. С. 30).

В споре с оппонентами В. Ф. Эрн раскрывал и утверждал особенности и оригинальность русской мысли. Еще более острую форму размышления философа о России и Западе, об их культурных ценностях приобрели с началом Первой мировой войны. Самым известным его выступлением в этот период стал доклад в политехническом институте на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 6 октября 1914 г., названный им «От Канта к Круппу». Его публикации в журнале «Русская мысль», а затем в сборнике статей «Меч и крест» (1915), а также брошюра «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915) вызвали в русском обществе большой резонанс.

Активная публицистическая деятельность В. Ф. Эрна не мешала его научной карьере. В 1910 г. он успешно сдает магистерские экзамены и после чтения двух вступительных лекций («Беркли и имманентная философия» и «Природа философского сознания») приступает к написанию магистерской диссертации. Двухгодичная командировка в Италию позволила ему разработать

и защитить в 1914 г. магистерскую диссертацию «Розмини и его теория знания. (Исследование по истории итальянской философии XIX столетия)». К защите В. Ф. Эрн подготовил также докторскую диссертацию, посвященную еще одному итальянскому философу, – «Философия Джиоберти» (М., 1916). Ее защита должна была состояться в Московском университете 1 мая 1917 г. Однако за два дня до нее 29 апреля (5 мая) он скончался от почечной недостаточности. Незадолго до смерти Эрн начал писать большую работу о философии Платона. Первая ее часть – «Верховное постижение Платона» – была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» за несколько недель до его кончины.

Доминантой философии В. Ф. Эрна были православный онтологизм и борьба с рационализмом и формализмом европейской философии за живой христианский Логос. Фоном и истоком ее обоснования и утверждения явилась история философии. Эрн еще в студенческие годы был увлечен Платоном и платонизмом, а позже изучал специфику и формы его существования в русской и итальянской философии, что и повлияло на формирование его философских взглядов и оригинальность их оформления в духе восточно-христианского логизма.

Еще одной особенностью становления мировоззрения Эрна, в отличие от увлечений большинства русских философов конца XIX – начала XX в., является то обстоятельство, что ни либеральная, ни марксистская идеологии не оказали серьезного влияния на него. Он изначально был связан с православием, ориентирован на его обновление, но при этом дистанцировался от «нового религиозного сознания», относясь, скорее, к идеологам «старого» сознания в духе религиозных исканий славянофилов, что дает основание говорить о «неославянофильстве» Эрна.

«Борьбу за Логос», стремление вернуть метафизику к религиозным истокам философ начал своей полемикой с журналом «Логос». Прочитав его первый номер, особенно вступительную статью «От редакции», написанную С. И. Гессеном и Ф. А. Степуном, в которой задачей современной философии утверждалась необходимость приблизиться к «кристально-ясной сфере рационального объединения всех мотивов общекультурного и, в особенности, философского творчества», В. Ф. Эрн написал большую

статью «Нечто о Логосе, русской философии и научности», объясняющую его понимание Логоса и рацио, противостояние логизма и рационализма. По мнению философа, «Логос» в понимании авторов нового журнала «исчерпывается без остатка идеями кантианства», а кантианство «всецело умещается в рамки рационализма. Его единый принцип – своеобразно осознанный, самодержавный *ratio*, который в новой философии кладется во главу угла и становится единственным органом философского исследования» (Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Сочинения. М., 1991. С. 76–77).

Дальнейшее развитие *ratio* приводит к «развитию универсального меонизма», т. е. безбытийной и безжизненной философии. Подводя итог историко-философскому анализу развития рационалистической традиции меонизма в европейской философии от античности до Гегеля, Эрн в следующих словах определяет его главную характеристику: «Кардинальный, конституирующий его признак (по содержанию) – отрицание природы как Сущего» (Эрн В. Ф. Культурное непонимание // Там же. С. 115).

Иное дело – Логос. Он не является неким отвлечением, не схематичен, как рацио. Он конкретен, в нем скрывается и углубляется живая стихия личности. Главная же характеристика Логоса – его Божественность. Он Абсолют, «Бог, непостижимый в своем существе; Бог, возвышающийся над всякой мыслью и именем; Бог, о Котором можно сказать, что Он е с т ь, но не ч т о Он есть... Вселенная, космос, есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих “логичен”, т. е. сообразен и соразмерен Логосу, и каждая деталь и событие этого мира есть скрытая мысль, тайное движение всепроникающего Божественного Слова. Логос как начало человеческого познания не есть Логос другой, отличный от Логоса Существенно-Божественного. Это тот же самый Логос, только в разных степенях осознания» (Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Там же. С. 79).

Наконец, Логос утверждает универсальный онтологизм. Философия Логоса (логизм) – это философия Сущего. Поэтому задача новейшей философии – вернуться к природе как Сущему. А это значит – осознать природу как самостоятельно Сущее и по отно-

шению к человеку, и по отношению к Богу, т. е. к абсолютно Сущему. Эта самостоятельность обуславливается лишь внутренним соотношением природы как Сущего к Сущему Абсолютному, поскольку только при внутреннем согласии Сущего Абсолютного на относительную самостоятельность природы и может быть мыслима природа как самостоятельно Сущее. «Это значит: осознавая Природу как Сущее и выходя тем самым из плоского понимания мира, свойственного рационализму, мы не доходим еще до самого корня мысли. Метафизический корень мысли глубже. Он – там, где лежит творческая причина самой Природы. Метафизический корень Мысли в том Божественном Логосе, Которым сотворено все существующее и без Которого “ничто не начало быть из того, что начало быть”» (Эрн В. Ф. На пути к логизму // Там же. С. 288–289).

Подводя итоги «борьбы за Логос», В. Ф. Эрн в статье «На пути к логизму» определяет семь основных различий между рационализмом и логизмом:

1. Рационализм, понимая личность как безусловно иррациональное, воспринимает весь мир в категории «вещи». Логизм, прозревая в личности вечную, не гибнущую идею, образ и подобие Бога, воспринимает мир в категории «личности». «Мертвенной вещности рационалистического мышления логизм противопоставляет живой и живящий персонализм».

2. Рационализм исповедует механистическую точку зрения не только как метод, но и как последнее объяснение космической жизни. С его механицизмом связан универсальный детерминизм. Логизм отвергает их, воспринимает космос и человеческую жизнь органически, как относительно-самостоятельный организм или часть более сложного организма. «Отвергая детерминизм, логизм радикально утверждает себя как философия свободы».

3. Вещь, необходимо лишенная «жизни в себе», обращается в простую категорию познающего субъекта. Отсюда иллюзионизм и меонизм рационализма. Логизм, отвергая их, «исповедует всемирный онтологизм, т. е. признает метафизически Сущим и человека, и мир, и Церковь, и Бога».

4. Все существующее рационализм сводит к «схеме» – математической, динамической, трансцендентальной, диалектической. В логизме место схемы занимает «символ». «Если меонизм и схе-

матизм вызывает бездонную пропасть между рационализмом и искусством, а также между рационализмом и религией, то естественный и существенный символизм философии Логоса самыми внутренними, интимными связями соединяет логизм как с великим символическим языком искусства, так и с символизмом религий».

5. Схема по отношению к чуждой ей вещи является внешней «нормой». Отсюда нормативизм рационализма. Меонической норме рационализма логизм противопоставляет онтологический «тонос». Подчиняемость норме подзаконна, тонизм свободен, он – выше норм. «Тонична любовь, тонично вдохновение, тоничен подвиг святых. “Бог есть любовь” – вот высшее утверждение тонизма».

6. Рационализм представляет историю в виде универсальной «непрерывности». Эволюционизм – частный вид понимания космической жизни как непрерывной. Непрерывность – это отрицательная бесконечность. Логизм утверждает положительную, актуальную бесконечность и воспринимает мир, жизнь, историю «прерывными». «Точке зрения эволюционной противопоставляется точка зрения катастрофическая. Как философия культуры, так и философия истории – в логизме катастрофичны».

7. Рационализм – мировоззрение «статичное». В чистом виде он внечеловечен, внежизненен. Логизм – «динамичен». Он требует творчества, возрастания, отсюда беспредельность познания. «Динамизм уже не роднит с жизнью. Он сама жизнь..., логизм есть философия жизненная, творческая, вселенская» (Там же. С. 291–293). Эрн считает, что лозунгом развития современной философии должен стать призыв: «Вперед к логизму!».

Второй, не менее значительной областью противостояния Эрна и авторов журнала «Логос» была оценка достоинств отечественной философии. Он не приемлет изначально прокламируемую мысль авторов предисловия к первому номеру журнала о том, что «...мысль наша никогда не была вполне свободною и вполне автономною. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний» (Гессен С. И., Степун Ф. А. [От редакции] // Русская философия: конец XIX – начало XX века: антология. СПб., 1993. С. 420–421). Как не приемлет он и неодно-

кратно повторяемые ими утверждения о «заблуждениях славяно-фильской школы», о «темном иррациональном корне их философии», о «неубедительности и несостоятельности» философской концепции В. С. Соловьева. Позиция авторов «Логоса» по отношению к русской философии, по мнению Эрна, может быть выражена словами «несвобода, вечная порабощенность, завистливое рабство» (Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. С. 92). Философ подробно разбирает эти оценки, доказывая их неправомерность. В частности, рассуждая о свободе мысли, он указывает, что в рационализме с точки зрения кантовской философии говорить о ней «абсолютно недопустимо», ибо метафизическая свобода мысли может обозначать только то, что не все содержание сознания феноменально, что внутренний опыт в своих корнях ноуменален» (Там же. С. 93).

Если же чистая трансцендентальная мысль свободна, человек не может быть ее обладателем и, следовательно, не может обладать свободой мысли. В логизме мысль истинно свободна, автономна, поскольку она логична и в существе своем Божественна, абсолютна, «ибо здесь мысль становится ноуменальной, извечно рожденной и негибнущей» (Там же. С. 94–95). Мысль, поскольку она логична, также тонична, т. е. активна, напряженна, и в своей напряженности, достигая Логоса, находит положительную свободу, принадлежащую ей по существу, как части Сущего, как «вещи в себе». В этом смысле «русская философская мысль, проникнутая логизмом, всегда сознавала существенную свою свободу и никогда не нуждалась в том, чтобы ее кто-нибудь “освобождал”» (Там же).

В сборнике «Борьба за Логос», в ряде статей и книг Эрн не просто упоминает о «русском Сократе» (Сковорода), «русском Платоне» (Вл. Соловьев), о Чаадаеве, Хомякове, Лопатине и других русских философах, о философских поисках Достоевского и Толстого, а доказывает их оригинальность, как, впрочем, и русской философии в целом. Такая позиция Эрна не осталась незамеченной. Против нее выступили не только авторы «Логоса», защищавшие основы «научной философии», но и далекий от них С. Л. Франк, который, к примеру, в статье «О национализме в философии» писал: «Статья Эрна – сплошной панегирик русской философской мысли, сплошное осуждение всего “нового философского сознания За-

пада". Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии нам до сих пор не приходилось встречать. Пользуясь старинным, давно заржавевшим и пришедшим в негодность славянофильским оружием – резким противопоставлением западной “рассудочности” восточной “целостности”, – он рубит с плеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, даже Гегеля (исключение делается для одного только Шеллинга, корни философии которого усматриваются в восточной мистике), и возводя на неведомую доселе высоту русских философов, начиная со Сковороды и кончая Лопатиным, Козловым и Серг. Трубецким» Франк С. Л. О национализме в философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 104). Это обвинение несправедливо. В своем ответе Франку – статье «Культурное непонимание» – Эрн разъясняет свою точку зрения с позиций восточно-христианского логизма. «Русская мысль, – пишет он, – дорога мне не потому, что она русская, а потому, что во всей современности, во всем теперешнем мире она одна хранит живое, зацветающее наследие антично-христианского умозрения. Я ценю русскую мысль за ее верность философскому началу всемирного значения, и вся моя характеристика русской философии, столь поразившая С. Франка, есть обоснованная историческим изучением попытка доказать существенно новый и оригинальный в сравнении с Западом Leit-мотив русской мысли – устремленность к логизму» (Эрн В. Ф. Сочинения. С. 112).

Позиция Эрна выражает не противопоставление двух культур – России и Запада, как это было у славянофилов, а двух познавательных начал – радио и Логоса, западноевропейского рационализма и русской философии, «исторически и многократно засвидетельствовавшей свою существенную пронизанность стихией логизма» (Там же. С. 113).

Подвергнув специально рассмотрению проблему традиции вообще и ее западноевропейские и русские варианты, философ подтверждает несомненный факт большого влияния немецких философских школ на развитие философской мысли, но выступает против утверждений авторов «Логоса», что немецкая философия, и особенно система Гегеля, «вобрала в себя все громадное идейное наследство, завещанное ей иными нациями», и что научная философия неокантианцев является последним словом мировой фило-

софской мысли. Даже в немецкой философии, подчеркивает он, есть иные направления развития философии (системы Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше), не совпадающие с рационалистической «линией Декарта», и вообще нельзя проводить прямую линию «прогрессивного» развития философских традиций от Платона до Гегеля и далее, поскольку Платон – это Платон, а Гегель – это Гегель. Как и другие оригинальные философы, они демонстрируют своим творчеством отличные друг от друга пути постижения истины.

Наконец, возражая Франку, Эрн заявляет, что культуры России и Запада не чужды друг другу, они изначально едины как христианские культуры: «Вот существенное отличие мое от славянофильства, которое так упорно не хочет заметить С. Франк. Церковно признавая католицизм, я религиозно признаю самые основы европейской культуры, ибо культура Европы почти во всех своих высших моментах теснейшим образом связана с католицизмом. На “Западе” я отрицал не жизнь, не историю, не великие культурные достижения..., а лишь рационализм – начало, по моему мнению, антикультурное. Рационализм связан с механической точкой зрения. Последняя питает техническую промышленность и все более механизированный склад жизни, отрывающийся от космических условий существования. Истинной культуре грозит величайшая опасность во всем мире (в том числе и в России). Культура поглощается прогрессом материальной цивилизации... Я признаю решительно все титанические и часто одинокие вершины западной культуры и совершенно отрицаю ту серединную, гниющую и разлагающуюся цивилизацию (ее так много и в России), которая, по моему глубокому убеждению, есть законное и необходимое детище рационализма» (Эрн В. Ф., Нечто о Логосе. С. 80).

Спустя несколько лет размышления Эрна о России и Западе, о русской и немецкой философии приобрели иное звучание. С началом Первой мировой войны прежний анализ отношений между европейской и русской философией трансформировался у него в антитезу немецкой и русской философии, которая со временем приобрела формулу «Меч и крест». Наиболее остро эта антитеза представлена в докладе Эрна «От Канта к Круппу», вошедшем в сборник «Меч и крест». Среди более чем десятка работ русских религиозных философов – Н. Бердяева, С. Булгакова, Е. Трубецко-

го, С. Франка, – посвященных начавшейся войне, статьи Эрн, хотя и написанные в той же парадигме рассуждений и сравнений духовного потенциала воюющих наций и критики кризиса европейской культуры, отличала повышенная острота формулировок и резкость суждений. Речь «От Канта к Круппу» Эрн начинает с протеста против утверждения, что немецкая культура «народа философов» и зверства немецких военных – не одно и то же. И в доказательство выдвигает три тезиса:

1. Бурное восстание германизма предрешено «Аналитикой» Канта.

2. Орудия Круппа полны глубочайшей философичностью.

3. Внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа (Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Сочинения. С. 308–309). Чтобы доказать их, он анализирует первое издание «Критики чистого разума» и утверждает, что идеи этой книги сводятся к феноменистичности внутреннего и внешнего опыта, после чего формулирует два «радикальнейших» положения: «1) никакой ноумен, т. е. ничто онтологическое, не может встретиться в нашем внешнем опыте, и 2) ничто ноуменальное, т. е. относящееся к миру истинно Сущего, не может быть дано и реализовано в нашем внутреннем опыте. А так как, кроме внешнего и внутреннего опыта, нет никаких иных путей познания, то “Критика чистого разума” оказалась всемирно-историческим глашатаем чистейшей формы абсолютного имманентизма» (Там же). Дальнейшее поступательное развитие немецкой философии лишь усилило универсально-имманентские тезисы Канта: «Феноменистический первопринцип Канта в историческом самоопределении немецкого народа неизбежно должен был сгуститься в весьма определенные и конкретные вещи» (Там же. С. 310). И одним из самых трагических результатов этого «сгущения» была потеря связи с Сущим – «смерть Бога».

Эрн убежден, что «богоубийство» было обусловлено Кантом еще в «лабиринтах трансцендентальной аналитики». А в дальнейшей истории немецкой культуры получается, как у Достоевского: «Если Бога нет, то все позволено». Философ пишет: «В плане истории теоретическое богоубийство как априорный и общеобя-

зательный для всякого “немецкого” сознания принцип неизбежно приводит к посястороннему царству силы и власти, к великой мечте о земном владычестве и о захвате всех царств земных и всех богатств земных в немецкие руки... Убиение Сущего в воле, совершенное Кантом, постулировало крайнее развитие волевой мускулатуры, а убиение Сущего в разуме, совершенное им же, раскидывало прельстительную арену для проявления этой мускулатуры: для германского сознания со всего мира были сняты онтологические запреты и высшие предназначения, и географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным исладким “меню” невиданного и неслыханного в истории мирового пиршества» (Там же. С. 311–312).

Второй и третий тезисы о «философичности орудий Круппа» Эрн доказывает, прежде всего, «генеалогически», утверждая, что, если германский милитаризм – дитя кантианского феноменализма, «то орудия Круппа суть самое вдохновенное, самое национальное и самое кровное детище немецкого милитаризма. Генеалогически орудия Круппа являются, таким образом, детищем детища, т. е. внуками философии Канта» (Там же. С. 113). Еще одно доказательство возможно через анализ стиля жизни и духа немецкого народа, заключающихся в его уверенности в себе, самонадеянности, «самозамкнутости, абсолютной практической самозаконности». Орудия Круппа являются научным и технически организованным «бытием для себя» немецкой нации, в которых феноменалистический принцип «аккумулируется», становясь выражением ее духа.

Спустя полтора месяца, 26 ноября 1915 г., Эрн читает еще одну лекцию – «Сущность немецкого феноменализма», в которой уточняет приведенные выше положения, доказывая, что феноменализм Канта имел своих предшественников – Экхарта, Лютера, Бема, что культ «чистого насилия» в немецком народе определялся задолго до Канта, что «философия Канта была ни чем иным, как литературной транскрипцией тех сдвигов и перемещений, которые пред тем бытийственно совершились в самых глубоких недрах немецкой нации» (Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменологизма // Сочинения. С. 325)

Продолжением и логическим завершением идейно-философских построений Эрна, содержащихся в сборнике его статей «Меч

и крест», были две лекции, прочитанные им в Москве и Санкт-Петербурге под общим названием «Время славянофильствует». Еще в предисловии к сборнику философ объясняет, каково содержание и смысл символов «меч» и «крест» для раскрытия духа нации и в чем суть их противостояния: если для Германии меч – символ грубой физической силы, «высшая спиритуализация их народного существа, высший подъем их материи и высший предел одухотворения их грубой, тяжелой плоти», то для России «меч – служение, а над мечом как святыня – крест, и сила сильна не силой, а правдой и только правдой». Теперь в этих лекциях Эрн, по сути, заканчивает конструирование своего видения русской идеи, отталкиваясь от «всечеловеческих предчувствий славянофилов», от их противопоставления России и Запада. Запад, разорвав связь с Сущим, ставит своей задачей всестороннюю секуляризацию человеческой жизни. Западная культура проникнута пафосом человеческого самоутверждения, разрушения всякого трансцендентизма, пафосом феноменализма. Русская культура, наоборот, вся пронизана духовностью, представляет различные формы душевной и духовной деятельности. Ее пафос – утверждение трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды.

Это противопоставление двух культур для Эрна не стало абсолютным. Во-первых, русская культура «двувозрастная», т. е. в ней переплетены начала старорусской культуры и новой, европейской, к которой, благодаря деятельности Петра, она активно приобщилась. Во-вторых, русская культура с уважением относится к святыням западной культуры и видит свою задачу уберечь их от гибели. Поэтому миссия России, ее национальная задача, по мнению философа, – помочь Западу преодолеть разрыв с Богом, «а это значит, что к Западу мы должны стать совсем в иные отношения, всегда постулировавшиеся всем духом славянофильства. Во имя Запада онтологического мы должны пребывать в непрерывной, священной борьбе с Западом феноменологическим. И, любя бессмертную душу Запада, чувствуя свое умопостигаемое единство с его субстанцией, мы должны насмерть бороться с дурными, внутренне гнилостными модусами его исторических манифестаций» (Эрн В. Ф. *Время славянофильствует* // Сочинения. С. 389–390). Святая Русь, несущая Европе новые начала, и есть та святыня умного делания народа и его

духовного бытия, которую в свое время утверждали славянофилы. Именно поэтому – «время славянофильствует».

Многие идеи В. Ф. Эрн, высказанные в его статьях и лекциях, были оспорены современниками, многие – стали объектом усвоения и дальнейшей разработки в трудах русских философов XX в.

СОЧ.: Сочинения. М., 1991; Борьба за Логос; *Г. С. Сковорода. Жизнь и учение.* Минск; М., 2000.

ЛИТ.: В. Ф. Эрн: Новые документы и материалы // Начала. 1993. № 3; В. Ф. Эрн: pro et contra. Антология. СПб., 2006.



ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович

П. Д. Юркевич – один из выдающихся отечественных философов и педагогов XIX в. Его оригинальные и глубокие философские идеи послужили одним из источников формирования самостоятельной философской мысли в России, его работы способствовали возникновению религиозно-идеалистического направления в русской философии.

Памфил Данилович Юркевич родился 16 февраля 1827 г. в селе Липлявое Полтавской губернии в семье сельского священника. Чтобы продолжить дело отца, он поступает в Полтавскую семинарию, окончив которую в 1847 г., поступает в старейшее отечественное высшее учебное заведение – Киевскую духовную академию. Самым известным ее профессором во время учебы Юркевича был философ и психолог архимандрит Феофан (П. С. Авсеньев), последователь шеллингианца Шуберта. В годы учебы Юркевич проявил себя талантливым, много работающим студен-

том, что позволило ему блестяще закончить академию. Решением академической конференции он был назначен на должность наставника студентов по классу философии. В 1852 г. Юркевич получил степень магистра с переименованием в бакалавры академии, а уже через год Синод выразил ему свое особое благоволение «за отлично усердные и весьма полезные труды». В 1854 г. Юркевич был назначен на должность помощника инспектора академии, однако административная должность его не привлекала, и через два года он подал в отставку, оставшись преподавателем философских курсов. В 1857 г. к ним добавилось преподавание немецкого языка. В 1858 г. Юркевич получил звание экстраординарного профессора. К этому времени относится начало его философских публикаций, причем как в религиозной, так и в светской периодике: «Идея» (Журнал министерства народного просвещения. 1859. № 10–11), «Материализм и задачи философии» (Там же. 1860. № 10), «Сердце и его значение в духовной жизни человека» (Труды Киевской духовной академии. 1860. Кн. 1), «Доказательства бытия Бога» (Там же. 1861. Кн. 3–5). В академии его любили и поощряли: в 1861 г. Юркевич «определением св. Синода за примерно усердную службу, обширные сведения и отличное преподавание возведен в звание ординарного профессора» (Русский биографический словарь. СПб., 1912. Т. 16. С. 333–334).

После более чем десятилетнего перерыва правительство решило возобновить преподавание в университетах философии, но занять философские кафедры оказалось некому. И тогда в Петербурге ее занял профессор Петербургской духовной академии Ф. Ф. Сидонский, а в Московском университете эту кафедру предложили П. Д. Юркевичу, который, как пишет Г. Г. Шпет, был единственным «в России, кто оказался достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной “заграничной командировки” университетскую кафедру, когда философии вновь разрешили появиться в университете» (Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерк истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 254). В октябре 1861 г. царь подписал указ о назначении Юркевича профессором кафедры философии Московского университета, и он приступил к чтению лекций по логике, психологии, истории философии.

Судьба Юркевича – профессора Московского университета была непростой. С одной стороны, было немало студентов, работавших под его руководством. Известно, что он был учителем П. Е. Астафьева, В. С. Соловьева, В. О. Ключевского. Последний в одном из писем писал: «У нас, наконец, читает Юркевич. Перегнали-таки его из Киева, к досаде Киевской академии. Ведь он... был ее украшением... Представь же себе. Аудитория переполнена студентами и стульями для «высоких» посетителей. Вот расступаются толпы (плохо живописую, что делать), является блестящая свита под командой военного мундира, а на кафедру всходит маленький человек, смуглый, вовсе не с маленьким лицом, замечательно широким и выдающимся ртом, лет 35-ти, в чистых синих очках, с перчаткой коричневого цвета на левой руке, раскланивается так медленно и, не садясь, стоя, начинает говорить экспромтом с сильным хохлацким акцентом. А напротив него, как раз уселись будто нарочно Чичерин и Сергиевский – эти два великих софиста нашей науки... После каждой лекции в голове остается такое ясное представление о всем прочитанном, что стоит только употребить небольшое внимание, чтобы после быть в состоянии повторить весь ряд мыслей. Так ясно, диалектически последовательно изложение Юркевича» (Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1986. С. 72–73). Группа студентов под руководством Юркевича занималась переводами и напечатала «Историю философии» А. Шwegлера.

С другой стороны, его полемика с Н. Г. Чернышевским, имевшая не философскую, а скорее политическую окраску, оформила враждебное отношение к нему в русской публицистике, что впоследствии долгие годы определяло «отрицательное» отношение к философии Юркевича историков русской философии.

Полемика началась с критического анализа статьи Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», который был представлен в статье Юркевича «Из науки о человеческом духе». В ней философ, не называя Чернышевского по фамилии, отметил, что он видит в душевных явлениях лишь видоизменения органической жизни. Статья эта, опубликованная в богословском журнале, вероятно, осталась не замеченной, если бы ее не перепечатал журнал «Русский вестник» сопроводив статью Каткова «Ста-

рые и новые боги». Последующие статьи Юркевича – «Язык физиологов и психологов», «Материализм и задачи философии» – и 10 его лекций против материализма продолжили дискуссию. В них он доказывал, что материализм, имея свое право на существование, является «побочным продуктом реалистического настроения цивилизации». «Философская критика» Юркевича со стороны Чернышевского и его сторонников была менее доказательна. К примеру, Чернышевский заявил, что не читал трудов своего оппонента, но знает о его идеях по своим семинарским тетрадкам: «Я чувствую себя настолько выше мыслителей типа Юркевича, что решительно нелюбопытно мне знать их мнение обо мне» (Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. VII. М., 1950. С. 773). В отличие от Чернышевского, отрицавшего любые проявления идеализма, Юркевич считал, что материализм при определенных условиях может стать «метафизикой с научным достоинством», особенно если докажет связь и «превращение» физиологических явлений в психические, а также даст философское определение материи. Как пишет Г. Г. Шпет, «он хорошо понимал философскую цену материализма, но тем не менее охотно признавал то положительное, что материалистическое настроение его времени могло внести в науку и философию. Он ценил повышенный интерес к естествознанию и науке, ценил внесение приемов эмпирического исследования в изучение психологии и науку о духе, ценил стремление современных ему течений к точности анализа, но протестовал против узости и односторонности выводов, к каким приходил материализм, против игнорирования других методов и приемов, против сознательного нигилизма по отношению к философской традиции; наконец, он просто негодовал на насилие и запрещения, которыми преследовалась мысль, несогласная с преобладающими вкусами» (Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 579–580).

После полемики с Чернышевским Юркевич перестал заниматься философией, сосредоточив свое внимание на проблемах педагогики. Шпет об этом пишет так: «Быть может, среди причин, побудивших Юркевича конец своей жизни посвятить исключительно теоретической и практической педагогике, было, с одной стороны, влияние общих настроений времени, а с другой стороны, разочарование в успешности распространения в ту пору серьез-

ных философских идей» (Там же. С. 608). Сам же Юркевич свой «уход» из философии объяснял следующим образом: «Если общество не способно слушать и воспринимать философскую проповедь идеализма, то остается заняться воспитанием этой способности в грядущих поколениях» (Ходзинский А. Профессор философии Памфил Данилович Юркевич: Очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения // Вера и разум. 1914. № 24. С. 837–838).

Юркевич приступил к чтению педагогики в военной гимназии, а затем по его предложению Совет Московского университета ввел обязательное преподавание педагогики на тех факультетах, выпускники которых могли быть учителями. На этих факультетах Юркевич и читал курс педагогики. Эти курсы вылились в два фундаментальных педагогических сочинения «Чтения о воспитании» (1865) и «Курс общей педагогики с приложениями» (1869). Влияние Юркевича на университетское преподавание было столь значимым, что в 1869 г. его назначили деканом историко-филологического факультета. В последние годы жизни, как вспоминает А. Н. Аксаков, Юркевич проявил большой интерес к проблемам органофизиологической натурфилософии Э. Сведенборга и спиритизму (Аксаков А. Н. Медиумизм и философия. Воспоминания о профессоре Московского университета Юркевиче // Русский вестник. 1876. № 1. С. 442–469). Это увлечение объясняется, скорее всего, тем, что еще со студенческих лекций его учителя Феофана Авсенева Юркевича интересовали «темные» стороны человеческой души, различные проявления мистики.

В 1873 г. Юркевич тяжело заболел и 4 октября 1874 г. скончался, похоронен на кладбище Данилова монастыря.

Педагогические идеи П. Д. Юркевича опирались на начала психологии, физиологии, логики. Вместе с тем, они составляют стройную систему христианской педагогики со своей теорией образования и воспитания. Выражая уверенность в том, что «разум есть единственная почва, на которой может развиваться человеческая жизнь с ее счастьем и совершенством, без которых и самое существование этой жизни не было бы желательным» (Юркевич П. Д. Курс общей педагогики. М., 1869. С. 1), Юркевич, однако, инструментом христианского воспитания де-

тей в духе любви к ближнему и Богу считает сердце. Он пишет: «Только сердцу, которое совершило великий жизненный процесс очищения и укрепления, свойственна эта любовь, созерцающая и воспитывающая в детях самое человечество, чистый образ Богочеловеческого человека, а не орудие эгоизма родителей, общества и государства» (Там же. С. 5).

Проблеме сердца философ посвятил специальную статью «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (1860), где, по общему признанию историков русской философии, изложил оригинальный вариант христианской антропологии, в которой сердце является основой человека, его физической и духовной жизни. Заимствуя аргументацию из Священного писания, Юркевич утверждает: «Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека... Сердце есть седалище всех познавательных действий души... Сердце есть средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей... Сердце есть средоточие нравственной жизни человека» (Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–71). Пристальное внимание философ обращает на доказательство особых преимуществ сердца в деле познания, утверждая, что «1) сердце может выражать, обнаруживать и понимать совершенно своеобразно такие душевные состояния, которые по своей нежности, преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанию разума; 2) понятие и отчетливое знание разума, поелику оно делается нашим душевным состоянием, а не остается отвлеченным образом внешних предметов, открывается или дает себя чувствовать и замечать не в голове, а в сердце; в эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать деятельною силою и двигателем нашей духовной жизни» (Там же. С. 85–86).

Религия также утверждается главным образом в сердце человека. По мысли Юркевича, «в сердце мы имеем такие истоки вод, которые не могут, в свою очередь образоваться из совокупления мелких и отдельных ручьев, но могут происходить только и единственно из общего и безграничного океана вод. Откровение выражает эту мысль с глубочайшей истиною, когда говорит, что Бог непосредственно или самолично вдунул в человека *дыхание жизни* (Быт. 2.7)» (Там же. С. 93). Вывод из этих размышлений про-

стой: религия не есть нечто постороннее для духовной природы человека. Возникнув в сердце человека, религиозная вера делает человека одухотворенным существом, отличая его от животных стремлением к богу.

Движения сердца имеют нравственное достоинство. В нем, как на скрижалях, записаны нравственные законы, евангельские заповеди: «Сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе и злое сокровище человека» (Там же. С. 72). Юркевич возражал против недооценки нравственности в поступках человека и определении их исключительно разумностью. Он предложил восполнить «этику головы», т. е. этику Канта с его категорическим императивом, этикой сердца как христианским учением о любви. Нравственная ценность человека и человечества, по мнению философа, определяется отношением любви сердца к добру, христианскому добронравию, миротворческой деятельности и служению Богу. И, наконец, «сообразно с библейским учением о сердце, должно понимать задачу или цель воспитания» (Там же. С. 102). Спустя несколько лет П. Д. Юркевич уже в первой своей педагогической работе «Чтения о воспитании» обращает внимание именно на воспитание сердца: «При сообщении сведений учитель имеет в виду не только научить ученика чему-нибудь, но и возбудить в его сердце лучшие и чистейшие чувства; в противном случае самая большая и самая лучшая часть действительного мира будет скрыта от ученика» (Юркевич П. Д. Чтение о воспитании. М., 1865. С. 197).

Как философ и педагог П. Д. Юркевич был противником утверждения о врожденности нравственных качеств человека, но считал, что способности человека могут быть прирожденными. Задача воспитания поэтому, по его мнению, заключается в равномерном развитии всех сил и способностей ребенка. «То, что прирожденно человеку, — писал он, — выражается в очень немногих элементарных требованиях и стремлениях, которые обнаруживаются во всех людях одинаково и безразлично по отношению к их особенному, личному образованию» (Юркевич П. Д. Курс общей педагогики. С. 6). Душа не косна и апатична к воздействиям природы и общества. Хотя сторонники врожденной нравственности утверждали, что умственные способности человека могут быть усо-

вершенствованы, а это даст неизменному характеру возможность лучше проложить путь к жизненным целям согласно познанному, одновременно появляется у человека эгоизм, приспособляемость. Поэтому-то и нужно воспитание человека, чтобы подчинить природные качества характера «строгой и разумной, хотя и *внешней* дисциплине» (Там же. С. 7). По мере дальнейшего воспитания преобразуются внутренние природные качества характера, изменяются мысли человека, меняется его воля и чувства. При этом философ подчеркивает, что «высокое понятие о человечестве относительно его призвания не должно закрывать от нас фактического положения человеческой природы» (Там же. С. 8). В ней много не только положительных, но и отрицательных качеств, делающих людей злыми, грубыми, развращенными. А поскольку «*любовь может все*» (Там же. С. 9), воспитанию с положительным результатом подлежат все люди – и добрые, и злые.

Специальный параграф в своей работе философ посвящает цели воспитания, считая, что она совпадает с целью жизни: «не наука о воспитании, но обширный круг наук моральных и религиозных может разрешить вполне существо, содержание и все многочисленные отношения, которые заключают в себе понятия о цели жизни» (Там же). Он утверждает, что человека воспитывает или нужда в жизненных благах, или любовь к высшим целям, идеалам. «Система воспитания, имеющая в виду развить в молодом поколении способность удовлетворять нуждам, идущим снизу, понятна и для грубого сердца, потому что эгоизм есть самый умный и самый тонкий наставник во всем, что питает и насыщает его. Но та воспитательная система, которая пробуждает в сердце воспитанника любовь к высшему и идеальному, к священному и Божественному – эту любовь, страшную, понуждающую человека забывать о своей милой личности для служения правде и добру – эта система ожидает воспитателя, способного находить в теле человека невидимую душу, а в невидимой душе неизгладимые начатки Богоподобия» (Там же. С. 10–11).

Целями жизни, считает Юркевич, могут быть либо счастье человека, либо добродетель. Счастье – это отсутствие страданий, удовлетворение всех нужд и постоянное благополучие, одним словом, довольство. А нормой счастья является нужда. Доброде-

тель же – это сила и внутренняя мощь духа человека, действующего сообразно понятиям добра, одним словом, достоинство. Нормой достоинства является идея. В истории человечества были разные представления о счастье и добродетели, соответственно, представления о цели воспитания. «Постоянно возобновляющаяся борьба между учением о добродетели и учением о счастье, как о высочайших целях жизни, есть только историческое выражение внутренней борьбы, которую испытывает человеческое сердце, и какая из борющихся сил получит преобладание, таков будет человек, такова будет эпоха, таков будет и преобладающий дух педагогики. Мы переживаем период педагогики, которая пытается воспитывать детей единственно посредством возбуждения в них приятных ощущений, пытается заменить добросовестный труд игрою и вышшие принципы – непосредственными естественными влечениями. Другие педагогические теории умеют примирять поклонение истинному Богу с поклонением какому-нибудь идолу толпы, или эпохи. Все эти явления происходят нередко из чистого благожелания, но не управляемого мудростью, которая откровенно разделяет то, что не должно быть соединяемо и которая определяет цену вещам в их действительной сущности, и не потому, как они впечатляют нас» (Там же. С. 18–19).

Хотя цели воспитания определяются нуждами человека, воспитателю следует учитывать не ежедневные его нужды. На это особо указывает Юркевич: «Не то, какие нужды отягчают жизнь ежедневного человека, должно быть руководящим началом педагогики: всю свою силу она должна сосредоточить на том, какие начала обуславливают возвышение ежедневного человека до истинного человека» (Там же. С. 32). Такое воспитание он связывает прежде всего с воспитанием доброты, или, как он пишет: «Воспитавай так, чтобы воспитанник, когда он придет в зрелый возраст, нашел или застал самого себя: 1) знающим доброе, 2) любящим доброе и 3) имеющим силы совершать доброе» (Там же. С. 30). Другого, по его мнению, нельзя представить, поскольку «вопрос о том, что такое добро и какое воспитание насаждает это добро в сердце человека, есть вопрос всех веков и всего человечества, вопрос, поставляемый наукою и надеждою, философией, политикой и религией» (Там же. С. 6).

Юркевич, несомненно, христианский педагог и философ, однако он отдавал должное достижениям в естественных науках, особенно в психологии и физиологии. Его педагогические идеи не были абстрактными, воспитательные и образовательные рекомендации двух его педагогических сочинений носили, как правило, утилитарный характер, да и само воспитание в его представлении – это действие практическое, «оно не только *обучает* воспитанника тому, каким он должен быть, но и делает его таким, оно есть сила, совершающая ломку, перестройку, образование и преобразование во внутренней жизни воспитанника» (Там же. С. 199).

Не забывает философ и о такой сущностной стороне бытия человека, как свобода. Человек должен быть свободным, его необходимо воспитывать свободным и способным к свободе. А это означает, по мнению философа, что и в этом случае необходимо воспитывать духовность. «*Где дух, там и свобода*. Этот исход детей Божиих из плена, это освобождение человека через развитие его моральной сущности есть простейшая, главнейшая и всеобъемлющая цель педагогики» (Там же. С. 34).

Резюмируя свои размышления о целях воспитания, Юркевич сводит вместе все его стороны и считает, что цель воспитания имеет четыре стороны и, соответственно, четыре ступени его восхождения. Воспитывать ребенка необходимо так, чтобы он смог извлечь из своих способностей наибольшую сумму *удовольствий*, свои способности сделать наиболее *производительными*, а самому стать *годным для общества* человеком, *сильным в мудрости* и добродетели. Этим воспитываются четыре сущностные стороны человека, считает П. Д. Юркевич: «Первое правило полагает сущность человека в чувствительности, общей всем живым существам, второе считает его силой экономической, третье – силой политической, только последнее – лицом, которому подобает внутреннее достоинство, так что моральная свобода – этот существеннейший признак Богоподобия – составляет центр человеческой личности» (Там же. С. 195).

Педагогические и философские труды Юркевича оказали большое влияние на последующее развитие русской мысли, сделав его «одним из слишком ранних предтеч слишком медленной

весны» русской философии (Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 178).

СОЧ.: Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990; Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. М., 2011; Юркевич П. Д. Идея: Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 2011.

ЛИТ.: Емельянов Б. В., Муравицкая Т. А. Христианская педагогика П. Д. Юркевича // Емельянов Б. В., Муравицкая Т. А. Педагогическая антропология: Российский опыт. Екатеринбург, 2004; Куликов В. В. П. Д. Юркевич: индивидуальность личности – в жизни сердца // Куликов В. В. Метафизика образования в русской религиозной философии XIX в. Чита, 2004.



ЯКОВЕНКО **Борис Валентинович**

Борис Валентинович Яковенко родился 24 мая 1884 г. в Твери в семье ссыльного участника народнического движения, автора многих книг биографической серии Ф. Павленкова. Закончив в 1902 г. петербургскую гимназию Мея, он обучался в разное время на естественном факультете Московского университета, в университетах Гейдельберга и Фрейбурга, в Сорбонне, был слушателем парижской Высшей русской школы общественных наук.

За рубежом и в России, где он попеременно живет, Яковенко публикует статьи, обзоры, рецензии, переводы в различных современных изданиях. В «Вестнике психологии, криминальной антропологии и гипнотизма», «Вопросах философии и психоло-

гии», «Логосе», «Северных записках», журнале «Труды и дни» он выступает как пропагандист новейшей европейской философии и прежде всего неокантианства. Он также неизменный участник работы Московского психологического общества.

В апреле 1912 г. Яковенко в связи с подготовкой к празднованию 300-летия дома Романовых арестовали на основании давних связей с эсерами-террористами. Чтобы избежать осуждения и высылки, он вместе с семьей в сентябре 1913 г. уезжает в Италию, как оказалось, навсегда. В Италии Яковенко живет до 1924 г., работает в русском посольстве в Риме, в русско-итальянских газетах «La Russia», «La Russia nuova» и журнале «La Russia democratica». Тогда же он написал двухтомную работу «История Великой русской революции».

В январе 1925 г. Яковенко переезжает в Чехословакию, где пытается восстановить ранее издававшийся русский «Логос». Средств, однако, хватило на издание лишь одного номера, в котором он опубликовал известную свою статью «Мощь философии». «Несмотря на то, что это был единственный номер, он значим как сигнал каких-то важных изменений в умах русских философов, переживших катастрофическую революцию. Предметом философского рассмотрения теперь у них становится не как ранее – формы знания, гносеологическая точка зрения. Теперь для авторов воскресшего “Логоса” они – только незначительная часть той идеальной области, которая в своей бесконечности открывается теперь философскому исследованию, часть ризы Божества, распавшейся не только на логические сущности, но и на нравственные и эстетические ценности, на правовые и хозяйственные сущности и религиозный опыт» (Ермичев А. А. О неокантианце Б.В Яковенко и его месте в русской философии // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 18). Тогда же в Бонне на немецком языке в 1928 г. Яковенко издал книгу «О сущности плюрализма: Вклад в разъяснение и разрешение фундаментальной философской проблемы», по сути, подводящей итог его философским построениям.

Издательская деятельность Яковенко за границей отмечена еще двумя изданиями: с 1929 г. он издавал «международный журнал русской философии, литературоведения и культуры» «Der russische Gedanke» для пропаганды русской философской мысли

и культуры, а с 1935 г. в свет начала выходить серия книг под общим названием «Международная философская библиотека». Б. В. Яковенко был подлинным пропагандистом отечественной философии. В разные годы за рубежом он издал несколько книг по истории русской мысли: «Философия большевизма» (1921), «Философия России» (1927, на итальянском языке), «История русской философии» (1939, на чешском языке), «К истории гегельянства в России» (несколько выпусков на немецком языке).

Скончался Б. В. Яковенко в Праге 16 января 1949 г.

Б. В. Яковенко был сторонником критицизма, утверждавшим, что Кант в «Критике чистого разума» впервые и четко определил магистральную линию последующего развития философии – трансцендентальный метод. С его помощью философия очистила себя от мистицизма, интуитивизма, трансцендентального рационализма и имманентного эмпиризма, сформулировав собственный предмет научного исследования. Правда, в последующем философия не смогла сохранить свою чистоту, обратившись к психологизму и погрузившись в гегелевскую диалектику понятий. Неокантианство в лице Когена, Виндельбанда, Гуссерля, возвратившись к Канту, сумело освободить философию от психологизма. Правда, при этом возникли определенные различия между марбургской и баденской школами неокантианства. Различия эти в основном касались формулировки предмета и метода философии. В марбургской школе неокантианства предметом философии считалось чистое познание (чистая наука и чистое бытие), а методом признавался трансцендентальный метод объективации. В баденской школе предметом философии считалась чистая ценность, а методом соответственно – аксеологический метод отнесения индивидуального суждения к ценности, цели. Как ученик Когена, Яковенко высоко оценивал его вклад в развитие современной трансцендентальной философии, заявив в статье о нем: «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиныций, ценою лозунга: “Назад к Канту”, так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: “Вперед вместе с Когеном!”» (Яковенко Б. В. О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 472).

Свою собственную систему философских представлений Яковенко называл интуитивно-трансцендентальным плюрализмом. По его мнению, история философии демонстрирует развитие философии как самопознание Абсолюта (Сущего) в двух вариантах: как критически-пропедевтическая она пытается освободиться от антропоморфизма, чтобы представить Сущее как «данность», и как систематически-сущностная она пытается Сущее представить как систему в полноте и многообразии его проявления. В этом смысле Сущее представляется «не как Логос, наполняющий собою все, а как сам этот Все в своей самодовлеющей “Всещности”, как органическая система категорий, в себе и через себя исчерпывающих всю истину, все бытие» (Яковенко Б. В. О Логосе // Там же. С. 89). Так понимаемое Сущее доступно лишь плюралистической философии, поскольку только она «может систематически осуществлять собою Сущее, ибо плюралистичность, множественность, есть основное и характернейшее свойство того Всемножественного Всещного Все, которое обозначается именем Сущего... Каждая отдельность в нем, каждый трансцендентальный миг его существования есть нечто самостное, самоопределяющее, первично-последнее, в себе законченное и в своей трансцендентальной сущности совершенно особенное» (Яковенко Б. В. Что такое философия? (Введение в трансцендентализм) // Там же. С. 162–163). Познание так понимаемого Сущего возможно путем истолкования его не трансцендентно, а имманентно внутри его самого. С этой целью мы отделяем философию от науки, религии, права, искусства и нравственности по гносеологическим, методологическим и психологическим признакам и критически «отчисляем» субъект из содержания познания, чтобы избежать рецидивов субъективизма. В результате этих двух операций мы приходим к чистой мысли как таковой, как объективной основе содержательного состава познания. А далее процесс познания осуществляется как абсолютное познание («положительная мистика») и как обнаружение в Сущем системы множества самостоятельных ценностей и смыслов. Свою философию Яковенко спустя много лет в сжатом виде представил в следующих положениях: «все и каждое сущее является содержанием познания (имманентный гносеологизм против трансцендентного космизма); для того чтобы все и каждое су-

щее познать в его истинной сущности, необходимо при помощи критического анализа очистить, освободить данное содержание от схематизма и предрассудков практической жизни, чувственного восприятия, научно-гипотетического значения, религиозной веры и так далее (критицизм против всякого возможного догматизма); главными, подлежащими анализу предрассудками являются: по содержанию – натурализм (перцептивизм, проективизм, субстанциализм), антропоморфизм, психологизм, интенционализм; по форме – дуализм и понятый как специфическое образование последнего монизм (феноменологический плюрализм против натуралистического дуализма); все и каждое сущее познается большей частью независимо от догматических схем и предрассудков и менее всего подвержено их взаимодействию в разумном созерцании, достигаемом каждый раз в критическом анализе (трансцендентальный интуитивизм против сенсуализма, интеллектуализма и теологизма); в таком разумном созерцании абсолютно многообразное все присутствует таким, каково оно есть на самом деле (философский абсолютизм против всех форм релятивизма и агностицизма)» (Яковенко Б. В. Тридцать лет русской философии (1900–1929) // Там же. С. 852–853).

СОЧ.: *Мощь философии.* СПб., 2001; *История русской философии.* М., 2003.

ЛИТ.: *Солодухин Ю. Н.* О труде Б. В. Яковенко «История русской философии» // *Яковенко Б. В.* «История русской философии». М., 2003; *Борис Валентинович Яковенко.* М., 2012.

СПИСОК АББРЕВИАТУР ОРГАНИЗАЦИЙ, УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ, ИЗДАНИЙ

АН – академия наук

ВАК – Высшая аттестационная комиссия

ВАСХНИЛ – Всесоюзная академия сельскохозяйственных наук им. Ленина

ВИНИТИ – Всесоюзный институт научной и технической информации

ВКП – Всесоюзная коммунистическая партия

ВСНХ – Высший совет народного хозяйства

ВХУТЕМАС – Высшие государственные художественно-технические мастерские

ВЭО – Вольное экономическое общество

ГАХН – Государственная академия художественных наук

ГКЧП – Государственный комитет по чрезвычайному положению в СССР

ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения

ИККИ – Исполнительный комитет коммунистического интернационала

КОМИНТЕРН – Коммунистический интернационал

КПСС – Коммунистическая партия Советского союза

ЛГУ – Ленинградский государственный университет

МГБ – Министерство государственной безопасности

МГУ – Московский государственный университет

МИФЛИ – Московский институт философии, литературы и искусства

МК – Московский комитет

МХАТ – Московский художественный академический театр

НКВД – Народный комиссариат внутренних дел

ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление

РАН – Российская академия наук

РККА – Рабоче-крестьянская красная армия

РСДРП – Российская социал-демократическая рабочая партия

РСХД – Русское студенческое христианское движение

РУДН – Российский университет дружбы народов

СНГ – Содружество независимых государств

СНК – Совет народных депутатов

СПб – Санкт-Петербург

СССР – Союз советских социалистических республик

США – Соединенные штаты Америки

ТОЛРС – Труды общества любителей российской словестности

ФОН – факультет общественных наук

ЦИК – Центральный исполнительный комитет

ЦК – Центральный комитет

ЕМЕЛЬЯНОВ БОРИС ВЛАДИМИРОВИЧ



ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СПРАВКА
(Русская философия: Энциклопедия.
2-е изд. М., 2014. С. 187)¹

Специалист по истории и методологии историко-философского познания, по истории русской философии.

Родился 08 июня 1935 г. в г. Челябинске. Окончил философский факультет ЛГУ (1967). Докторская диссертация «Русская философия первой половины XIX в.: проблемы источниковедения истории философии» (1989); доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета (с 1990). Работал зам. директора ИПК преподавателей общественных наук при Уральском университете (с 1979), директор НИИ Русской культуры при Уральском университете (с 1995), директор Межрегионального института общественных наук (с 2001).

Действительный член РАЕН (1992), Международной академии наук высшей школы (2002), Академии гуманитарных наук (1994). Заслуженный деятель науки РФ (1995). Почетный профессор Уральского государственного университета (2005), Института философии и права Уральского отделения РАН (2005), Нижневартковского государственного гуманитарного университета (2010).

Организатор и автор ряда изданий по истории русской философии: первых хрестоматий, серии книг «Русские философы о русской философии», «Русские философы: интеллектуальные биографии», «Поэтическая мысль России», десятка библиогра-

¹ Внесены дополнения из последних справочных изданий.

фий по истории русской философии. Созданный им в соавторстве с В. В. Куликовым библиографический словарь «Русские мыслители второй половины XIX – начала XX века» (1996) – один из самых информативных. В этом соавторстве издана уникальная «Иконография русской мысли» (2-е изд., 2013).

Председатель Уральского толстовского общества (с 1993), основатель Общества ревнителей русской философии, организатор и руководитель рукописного интернетовского журнала «София» (вышло 6 книг).

СОЧ.: Три века русской философии. Т. 1–3. Екатеринбург, 2003–2013 (2-е изд. М., 2017); «Железный век» русской мысли: Памяти репрессированных. Екатеринбург, 2004; Русская философия права. Екатеринбург, 2005; Русский космизм: основные направления. Екатеринбург, 2006; Политические судьбы русской философии. Екатеринбург, 2011; Русская философия как человековедение. Екатеринбург, 2014; Борис Чичерин. СПб., 2016; Хронограф русской философии XIX века. Екатеринбург, 2017.

А. Т. Павлов

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Емельянов Борис Владимирович | 3 |
| От автора | 5 |
| Аксаков Иван Сергеевич | 11 |
| Аксаков Константин Сергеевич | 16 |
| Андреев Даниил Леонидович | 23 |
| Аничков Дмитрий Сергеевич | 34 |
| Бакунин Михаил Александрович | 40 |
| Бахтин Михаил Михайлович | 51 |
| Белинский Виссарион Григорьевич | 61 |
| Белосельский-Белозерский Александр Михайлович | 71 |
| Белый Андрей | 78 |
| Бердяев Николай Александрович | 86 |
| Блаватская Елена Петровна | 101 |
| Богданов Александр Александрович | 111 |
| Болотов Андрей Тимофеевич | 125 |
| Булгаков Сергей Николаевич | 133 |
| Бухарин Николай Иванович | 147 |
| Введенский Александр Иванович | 157 |
| Вентцель Константин Николаевич | 166 |
| Вернадский Владимир Иванович | 178 |
| Галич Александр Иванович | 191 |
| Герцен Александр Иванович | 199 |
| Гессен Сергей Иосифович | 208 |
| Грановский Тимофей Николаевич | 221 |
| Грот Николай Яковлевич | 226 |

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Гумилев Лев Николаевич | 237 |
| Данилевский Николай Яковлевич | 247 |
| Де Роберти Де Кастро Де Ла Серда Евгений Валентинович | 256 |
| Десницкий Семен Ефимович | 267 |
| Добролюбов Николай Александрович | 272 |
| Достоевский Федор Михайлович | 281 |
| Зеньковский Василий Васильевич | 289 |
| Иванов Вячеслав Иванович | 298 |
| Ильенков Эвальд Васильевич | 304 |
| Ильин Иван Александрович | 312 |
| Кавелин Константин Дмитриевич | 327 |
| Кантемир Антиох Дмитриевич | 332 |
| Карамзин Николай Михайлович | 337 |
| Каржавин Федор Васильевич | 349 |
| Киреевский Иван Васильевич | 354 |
| Ковалевский Максим Максимович | 363 |
| Козельский Яков Павлович | 369 |
| Козлов Алексей Александрович | 374 |
| Кропоткин Петр Алексеевич | 379 |
| Лавров Петр Лаврович | 389 |
| Лапшин Иван Иванович | 399 |
| Ленин Владимир Ильич | 403 |
| Леонтьев Константин Николаевич | 413 |
| Лесевич Владимир Викторович | 422 |
| Ломоносов Михаил Васильевич | 430 |
| Лопатин Лев Михайлович | 443 |
| Лосев Алексей Федорович | 452 |
| Лосский Николай Онуфриевич | 462 |
| Луначарский Анатолий Васильевич | 474 |
| Максим Грек | 479 |
| Мамардашвили Мераб Константинович | 484 |
| Менделеев Дмитрий Иванович | 489 |

Русская философия: словарь персоналий

| | |
|--|-----|
| Мережковский Дмитрий Сергеевич | 494 |
| Мерзляков Александр Федорович | 508 |
| Мечников Лев Ильич | 517 |
| Михайловский Николай Константинович | 526 |
| Надеждин Николай Иванович | 536 |
| Несмелов Виктор Иванович | 544 |
| Новгородцев Павел Иванович | 559 |
| Новиков Николай Иванович | 565 |
| Огарев Николай Платонович | 571 |
| Одоевский Владимир Федорович | 578 |
| Пестель Павел Иванович | 584 |
| Петражицкий Лев Иосифович | 589 |
| Пирогов Николай Иванович | 596 |
| Писарев Дмитрий Иванович | 602 |
| Плеханов Георгий Валентинович | 612 |
| Потебня Александр Афанасьевич | 621 |
| Радищев Александр Николаевич | 626 |
| Редкин Петр Григорьевич | 637 |
| Рерих Николай Константинович | 639 |
| Розанов Василий Васильевич | 651 |
| Самарин Юрий Федорович | 664 |
| Серно-Соловьевич Николай Александрович | 669 |
| Сеченов Иван Михайлович | 676 |
| Сидонский Федор Федорович | 682 |
| Сковорода Григорий Саввич | 686 |
| Скрябин Александр Николаевич | 696 |
| Соловьев Владимир Сергеевич | 706 |
| Сперанский Михаил Михайлович | 726 |
| Станкевич Николай Владимирович | 731 |
| Сухово-Кобылин Александр Васильевич | 739 |
| Тареев Михаил Михайлович | 743 |
| Татищев Василий Никитич | 750 |

Оглавление

| | |
|--|------|
| Теплов Григорий Николаевич | 756 |
| Ткачев Петр Никитич | 761 |
| Толстой Лев Николаевич | 772 |
| Троицкий Матвей Михайлович | 782 |
| Трубецкой Евгений Николаевич | 787 |
| Ушинский Константин Дмитриевич | 793 |
| Федоров Николай Федорович | 802 |
| Федотов Георгий Петрович | 814 |
| Феофан Прокопович | 825 |
| Филиппов Михаил Михайлович | 832 |
| Флоренский Павел Александрович | 844 |
| Фонвизин Михаил Александрович | 858 |
| Франк Семен Людвигович | 863 |
| Хомяков Алексей Степанович | 879 |
| Циолковский Константин Эдуардович | 887 |
| Чаадаев Петр Яковлевич | 897 |
| Челпанов Георгий Иванович | 907 |
| Чернышевский Николай Гаврилович | 913 |
| Чижевский Александр Леонидович | 927 |
| Чичерин Борис Николаевич | 940 |
| Шпет Густав Густавович | 954 |
| Щербатов Михаил Михайлович | 964 |
| Энгельмейер Петр Климентьевич | 975 |
| Эрн Владимир Францевич | 992 |
| Юркевич Памфил Данилович | 1005 |
| Яковенко Борис Валентинович | 1015 |
| Список аббревиатур организаций, учебных заведений, изданий. | 1020 |

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53 www.podpisnie.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47 www.vse-svobodny.com
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06 www.lavkapisateley.spb.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 www.slovo.net.ru
.....

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177»
Санкт-Петербург, Невский пр., 177 (с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43 www.vk.com/dpcspbe
.....

в Москве:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 www.moscowbooks.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Пнездниковский пер., 12/27 (с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 www.falanster.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02 www.primuzee.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20 (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60 www.bookshop.hse.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250-65-46 www.rsuh.ru/kentavr

.....
в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23 www.tregross.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
+38 067 273-50-10 www.academbook.com.ua

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka
Rosyjskiego w Warszawie»
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36 www.jezykrosyjski.com.pl

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
+371 67315727 www.merion.lv

.....
Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

.....
Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
МУ-SHOP.RU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua

Научное издание

Емельянов Борис Владимирович

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Словарь персоналий

Главный редактор издательства

Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Редактор *А. С. Бабенков*

Компьютерная верстка *А. Ю. Матвеев*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,

e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

«Фаланстер», М. Гнездиновский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16

Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6

Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.

Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88¹/₆. Усл. печ. л. 62,70. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ №