

Министерство образования Российской Федерации
Тамбовский Государственный Технический Университет

Г. М. Дробжева, Л. А. Роом

История отечественной философии XIX в.

Издательство ТГТУ

Авторы: Дробжева Галина Михайловна
Роом Людмила Андреевна

Рецензенты:

Кандидат философских наук, доцент Шаронова А. А.

Кандидат философских наук, доцент Чигринская Л. Ф.

Г. М. Дробжева, Л. А. Роом

История отечественной философии XIX века: Учебное пособие. Тамбов: Тамб. гос. техн. ун-та, 2002. ____ с.

Утверждено Ученым советом университета в качестве учебного пособия.

В пособии излагаются учения наиболее выдающихся представителей основных философских течений, школ и направлений России XIX века, даны вопросы для повторения, темы рефератов и списки общей и дополнительной литературы.

Пособие предназначено для студентов всех специальностей дневного и заочного отделений при изучении курсов философии, культурологии, политологии, социологии, отечественной истории, студентам юридического факультета в курсе изучения истории государства и права.

Может быть использовано и в средних специальных учебных заведениях в рамках указанных курсов.

Философские искания в России. Начало XIX в. Влияние идей немецких философов на русскую мысль. Мистицизм.

В начале XIX века русская мысль вступила в новую стадию развития. Начинается качественное преобразование духовной культуры русского общества.

Преподавание философии в университетах было одностороннее и в большей степени однообразное, не востребовавшей оказалась громадная часть как древней, так и современной философии. Русская философия, по словам Г. Шпета направляется не кафедрой, как на Западе, а литературой. Философия в эти годы преподавалась в духовных академиях, семинариях и даже в гимназиях.

Очень высоко оценивал преподавание философии в духовных академиях В. В. Зеньковский. Он писал: «Развитие философии в духовных школах определялось не только зависимостью от западных философских течений, но и той церковной задачей, которая лежала на них». Хотя это в определенной степени и стесняло философскую мысль, но в то же время и опосредовало прямое влияние, сохраняло русскую традиционность мышления в хорошем понимании последней и, учитывая иной опыт, позволяло не терять собственное своеобразие.

Нужно отметить и следующий феномен: в отличие от преподавания философии в университетах в духовных академиях оно никогда не прерывалось, и даже в период «застоя» русской светской философии из недр Академии вышли такие крупные ученые-мыслители как Голубинский и Кудрявцев.

С XIX века начинается распространение в России идей немецкой «классической» философии - Фихте, Канта и Шеллинга.

В XIX веке учением Канта заинтересовались по всей России. Труды его широко переводились и издавались, правда, последователей в России у великого немца было немного, «критическую философию» больше ругали, чем хвалили.

Еще меньшим успехом пользовались труды Фихте. Единственным крупным пропагандистом его учения в России был Иоганн Баптист Шад, (1758-1834). Но он сам не оставил сколько-нибудь значительного философского наследия, являясь в основном популяризатором чужих мыслей.

Наибольшее распространение в России получила теория Шеллинга. Первым крупным проводником идей этого философа в России стал Д. М. Велланский (1774-1847). Происходивший не из дворянского сословия этот человек сумел получить прекрасное образование. В 15-летнем возрасте Велланский поступил в Киевскую духовную академию, но, не закончив ее, перешел в Медицинскую академию в Петербурге. После завершения обучения Велланский был отправлен для совершенствования знаний в Германию, в Вюрцбургский университет. Именно там он и увлекся немецкой философией, в особенности же большое впечатление на молодого человека произвели лекции по натурфилософии Шеллинга.

С 1805 году Велланский начинает читать лекции в Медико-хирургической академии. Сам Велланский так говорил об этом периоде: «Я первый возвестил российской публике... о новых познаниях естественного мира, основанных на теософическом понятии, которое хотя началось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга».

Д. М. Велланский, прежде всего натурфилософ в шеллингианском понимании данного термина. Он развивает идею о единстве природы в ее развитии. Велланский отмечает: «Природа есть произведение всеобщей жизни, действующей в качестве творящего духа. Все живые и бездушные вещества произведены одной и той же абсолютной жизнью».

Поскольку совершенное познание требует исследования всех родов предметов, Велланский признает одинаково односторонними и неполными теории материалистов, или атомистов, исследующих только вещество, и динамистов, исследующих только деятельность, и идеалистов, исследующих только идеальное представление вещей, как возможную форму бездейственного содержания.

Большой заслугой Велланского является и то, что он попытался осмыслить феномен человеческой жизни, как с физиологической, так и с психологической точки зрения. Как подчеркивает В. В. Зеньковский, «значение Велланского в развитии философских идей в России очень велико».

Д. М. Велланский своими лекциями не только привлек внимание к серьезной философии, но и оставил большое количество своих последователей.

Еще одним толкователем Шеллинга в России был А. И. Галич (1783-1848), преподававший в Петербургском педагогическом институте до и после преобразования последнего в 1819 году в университет. Самым крупным трудом Галича является изданная им в 1819 году. «История философских систем, составленная по иностранным руководствам». В этой работе заметно не только следование за авторитетом (в лице Шеллинга), но и попытка создать собственную философскую концепцию. Галич считал, что философия является универсальной наукой, которая объемлет ценность познаваемых вещей в их совокупности. Во главе мироздания стоит существо отрешенное (абсолютное) и бесконечное: его две формы - дух и натура (природа, телá). Философия, начинаясь абсолютным, сопровождается его двойственное откровение в духе и природе и замыкается в организующем все методе, позволяющем объединить духовное и физическое. В свою очередь, философия имеет своими составляющими, во-первых, философию религии; во-вторых, философию духа (идеальную, или трансцендентальную); в-третьих, философию естественную (физику); в-четвертых, научно - организованную, или математическую философию. Галич считал, что философия религии связана с познанием Божественного, идеальная - со всемирной историей человечества, а физическая и математическая - с познанием реального мира вещей.

Галич первым принес в русскую науку осознание необходимости изучения эстетики, привлек внимание к философии широких общественных кругов легкостью и поэтичностью изложения.

Из пропагандистов учения Шеллинга в России следует отметить профессора М. Г. Павлова (1793-1840), воспитавшего целую плеяду учеников и оставившего о себе прекрасную память в Московском университете, прежде всего, как о необыкновенном лекторе.

Кроме увлечения немецкой классической философией, начало XIX века в России показало, что новый импульс в развитии имеют и мистические теории. Преследование масонства в последние годы царствования Екатерины II сменилось «высочайшим» одобрением его в царствование Павла I и Александра I. Это способствовало расцвету мистицизма на новом уровне. В начале XIX века известны несколько течений в мистицизме. Можно выделить два, самые значительные.

А. Ф. Лабзин (1766-1825) был, прежде всего, очень даровитым математиком. В юном возрасте он попал под влияние известного масона профессора И. Г. Шварца. Последний был популяризатором теории известного немецкого мыслителя-мистика Якоба Бёме и главой российской ветви ордена розенкрейцеров. Молодой Лабзин активно занимается переводческой деятельностью, а с 1806 года начинает издавать журнал «Сионский вестник», который имеет большую популярность в интеллигентских кругах. Принимая моральную сторону христианского учения, Лабзин становится на позиции «бесцерковного христианства», сближаясь в этом с движением квакеров в Англии и Америке. Данную точку зрения Лабзин отстаивает из-за протеста против разделения религиозных конфессий. Он отмечает что «Церковь Христова беспредельна, заключая в себе весь род человеческий».

Священное писание для Лабзина - «немой наставник», а вот служители культа - «толпа оглашенных, низших христиан». В этой проповеди бесцерковного христианства явно всплывает секуляризм, имеющий всегда в виду борьбу с Церковью.

Жизнь Лабзина кончилась печально: он был сослан (за одно острое слово о приближенных к государю лицах) в глухую провинцию, где, впрочем, нашлись его горячие почитатели, скрасившие его последние дни.

В целом же, масонство было тупиковой ветвью в развитии духовной культуры, привлекая к себе лишь узкую категорию честолюбцев и космополитов, уставших от жизни и от людей.

Другую сторону мистицизма представлял в России замечательный политический деятель М. М. Сперанский (1772-1834). Судьба этого человека показывает богатую одаренность простых людей из «глубинки». Окончив духовную семинарию в Петербурге, Сперанский на долгое время оказался связанным с государственной службой. Зеньковский так пишет о Сперанском: «...Ум его, склонный к математике, к отвлеченным построениям, лучше всего проявился в юридическом мышлении... Однако и религиозная стихия души не была у него подавлена... его не очень влекла к себе конкретная церковность, да и сама церковная доктрина казалась ему сухой, не выражающей всей глубины христианства, уходящей в морализм».

М. М. Сперанский с 1810 по 1812 годы (в годы наибольших гонений масонов) состоит в ложе «вольных каменщиков». Но в 20-е годы мировоззрение его начинает постепенно меняться, превращаясь в мистицизм иного толка. Критикуя формальность церковных служб, он не отвергает саму Церковь, борется за «Живое», «внутреннее», «социальное» христианство. Первичной реальностью Сперанский считал Дух, бесконечный и обладающий неограниченной свободой воли. Триединый Бог в своем сокровенном существе - первичный хаос, «вечное молчание». Принцип женственности, София или Мудрость, является содержанием божественного познания, матерью всего, что существует вне Бога. Грехопадение ангелов и человека дает начало непроницаемой материи и ее пространственной форме.

Мистицизм Сперанского тоньше и глубже, чем у Лабзина. У него новую силу получает теория о том, что люди должны стремиться к построению Царства Божия на земле в соответствии с «живой верой», а не с буквой Библии. Эта утопия приближала мистицизм Сперанского к гуманизму, к деятельному участию в преобразении мира, что делало учение более уязвимым, но и более цельным.

Путь русского мистицизма - это путь искания лучшего устройства земной жизни, в которое Сперанский пытался внести искру духовного озарения, а Лабзин - научное понимание религии.

Источники и литература:

1. Бобров Е. А. Философия в России: материалы, исследования и заметки. Казань, 1901. Вып.2.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т.1. Ч.1.
3. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
4. Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
5. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

Провиденциализм в России: П. Я. Чаадаев.

Пожалуй, очень немногие фигуры гораздо более крупного масштаба, привлекали к себе столь пристальное внимание исследователей истории русской мысли, чем П. Я. Чаадаев.

Пётр Яковлевич родился 27 мая 1794 года в Москве, в семье очень знатного помещика, род которого происходит из Литвы. По матери он был внуком известного историка, князя М. М. Щербатова, именитейшей русской фамилии, ведущей своё начало от святого князя Михаила Черниговского.

Когда Петру не исполнилось еще и года, он остался без отца, а через два года скончалась и его мать. Заботу о воспитании П. Ч. Чаадаева и его старшего

брата взяли на себя их дядя – князь Дмитрий Михайлович Щербатов и тётка – княжна Анна Михайловна Щербатова.

В 1808 году Чаадаев поступает в Московский университет. Философские умонастроения, царившие в обществе, и знакомство по домашним урокам привлекают наибольшее внимание Чаадаева к лекциям профессора И. Ф. Буле, который читал свои лекции на немецком языке, был примитивным последователем И. Канта, но и излагал системы Фихте, Шеллинга. Кроме истории философии Буле преподавал критическую метафизику, а лекции по практической философии и этике читал на французском языке профессор Х. Рейнгард.

Слушая лекции Буле и Рейнгарда, Чаадаев приучил себя к строгой дисциплине мышления, соединению и критическому осмыслению конкретного и абстрактного знания. Но не только науки занимали Чаадаева во время учебы в Московском университете. Уже тогда он стремится выделиться в обществе как нарядом, вернее строгостью последнего, так и репутацией лучшего танцора и блестящего остроумного кавалера.

Окончив в конце 1811 года университетский курс, Чаадаев в начале 1812 года поступает на военную службу в Семёновский гвардейский полк. Он принял участие в Отечественной войне и заграничных походах, отлично зарекомендовал себя в сражении под Кульмом.

В 1814 году из гвардейской пехоты Чаадаев переходит в Гусарский Ахтырский полк – случилось, по выражению М. И. Муравьёва – Апостола, желание пощеголять в ментике и доломане.

Стремясь быть первым в светском обществе и отдавая дань моде, Чаадаев за границей вступает в масонскую ложу. По возвращении в Россию, он входит в масонское общество “соединенных друзей”. К данной ложе принадлежали Великий князь Константин Павлович, министр Александра I Балашев, будущий шеф жандармов Бенкендорф, А. С. Грибоедов, будущие декабристы: П. И. Пестель, М. И. Муравьев – Апостол, Долгоруков и другие. В этой ложе Чаадаев достиг высокой степени мастера.

К масонству Чаадаева привлекли, как это ни странно, христианские искания и любовь к ближнему. Но со становлением собственной мировоззренческой позиции Чаадаев все более отходит от масонских идеалов. В 1821 году он оставляет масонскую ложу и в этом же году уходит с военной службы. В 30-е годы Чаадаев сближается со многими участниками “тайных обществ” – будущими декабристами, знакомится с А. С. Пушкиным. Личность и взгляды Чаадаева, без всякого сомнения, произвели на поэта огромное впечатление. По всей видимости, о начале дружбы вспоминал Александр Сергеевич, описывая первую встречу Онегина и Ленского.

В 1823 году у Чаадаева произошел первый духовный кризис – переворот по направлению к религиозному мистицизму. Размышления о частной жизни привели к хандре, развеять которую Чаадаев отправляется в Европу. Сам Чаадаев в письме брату так отзывается о мотивах своего отъезда: “Кроме немедленных наслаждений, которые даёт такое путешествие, это еще целый

запас воспоминаний, которые остаются на всю жизнь... Я думаю, что хорошо запастись воспоминаниями, а в особенности тому, кто так редко доволен настоящим”.

В Германии Чаадаев посетил своего “философского наставника” – Шеллинга, участвовал в беседах русских мыслителей, отдохавших на водах в Карлсбаде. Основной причиной возвращения в Россию была для Чаадаева дороговизна заграничной жизни.

Возвращение Чаадаева в 1826 году совпало с судебным производством в отношении декабристов. Со многими из последних Чаадаев был в близких отношениях. Однако личное заступничество Великого князя Константина Павловича уберегло Петра Яковлевича от серьезных проблем.

Впрочем, Чаадаев никогда не разделял идеи социальной революции и с этой точки зрения не мог разделить судьбу заговорщиков. Допрос, которому был подвергнут Чаадаев по участию в заговоре носил “формальный характер”.

В “Подписке” после допроса Чаадаев отметил: “... Признаюсь чистосердечно, что в 1814 году на службе в городе Кракове был принят в масонскую ложу... С 1825 года... пересек всякое сношение с масонством по собственному уверению в ничтожестве и безрассудстве оною. Ныне даю сию подписку в том, что впредь ни к каким тайным обществам, где и под каким бы названием они не существовали, принадлежать и сношений с оными ни письменно, ни словесно... я иметь не буду”.

В начале сентября 1826 года Чаадаев приезжает в Москву, а с октября этого же года в течение почти четырех лет живет безвыездно в подмосковном имении. Эти четыре года – время становления Чаадаева в новом качестве: мыслителя и писателя. В деревне окончательно оформляется оригинальное философское и религиозное мировоззрение Чаадаева. Он увлекается религиозными текстами и теологическими трактатами преимущественно католического и протестантского направления. Католицизм, масонство, философия Шеллинга привели Чаадаева к собственной теории. В 1828 – 1830 годах он создает цикл “Философических писем”. Философические письма – это опыт сочинений в эпистолярной форме, в них отражается религия самого Чаадаева. В затворничестве Чаадаеву “открылось”, что главное противоречие мироздания – это борьба между конечностью (смертью) и бесконечностью (вечностью) бытия. Это противоречие будет преодолено, по мнению Чаадаева, только Божественным Провидением. Именно поэтому самой главной истиной для Петра Яковлевича стала мысль о беспредельном всемогуществе Бога, являющегося единственно абсолютной и благой реальностью. В черновых записях он замечает, что все его существо восстает против идеи вменить этому всемогуществу какое-либо несовершенство. Ужас же перед таким возможным ограничением он называет путеводной звездой своей философской деятельности.

Но в “Философических письмах” была отражена не только новая религия Чаадаева. Когда в октябре 1836 года в 15-м номере журнала “Телескоп” было опубликовано первое “Философическое письмо”, вызвавшее взрыв в

российском обществе, стало ясно, что сочинения Чаадаева носят критический и полемический потенциал, “Философическое письмо” вызвало резкое неприятие позиции автора со стороны интеллигенции. Студенты Московского университета вызывались “с оружием в руках вступить за оскорбленную Россию”.

Такая позиция высших кругов общества не могла не вызвать резонанса в правительстве – “клевета на Россию”, содержащаяся в письме, не должна была остаться без ответа. Граф А. Х. Бенгердоф, шеф корпуса жандармов, в отчете Николаю I указывал, что Чаадаев не заслуживает тяжкого наказания, так как такое сочинение – только следствие “расстройства ума, которое одно могло быть причиною написания подобных нелепостей”.

Журнал был закрыт, а редактор сослан. Что же крамольного было в “Философическом письме”? В концепции Чаадаева исторически обусловленным является развитие народов в единстве культуры и преемственности поколений. Позитивно развивается Европа, имеющая “особое лицо”, а Россия, не являясь ни Западом, ни Востоком, не впитала культурных традиций.

“Мы стоим как бы вне времени, - пишет Чаадаев, - всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространяется”.

Чаадаев считает, что социальная история народов неразрывно связана с их мировоззрением, с идеологией нации: “Все общества прошли через такие периоды, когда вырабатываются самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи. В этом и состоят необходимые общественные устои... Это увлекательная эпоха, а истории народов, это их юность, это время, когда всего сильнее развиваются их дарования, и память о нём составляет отраду и поучение их зрелого возраста. Мы... не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем глубокое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное.... Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена тусклым и мрачным существом без силы, без энергии, одушевляемом только злодеяниями и смягчаемым только рабством”.

Концепция направленности всемирной социальной истории у Чаадаева не выдерживает никакой критики. Сегодня уже совершенно ясно, что путь христианского Запада, идеализируемый Чаадаевым, не является безусловным и универсальным. Можно, конечно, сожалеть о том, что каждый человек не родился в “наиболее цивилизованной стране”, но вряд ли такое сожаление будет продуктивным. У Чаадаева пессимистический взгляд на развитие России: «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя».

Обличение России в сочинениях Чаадаева имеет два истока.

Во-первых, Россия – это страна, не сумевшая по достоинству оценить его, принять его философию – как следствие и личное неприятие страны; во-вторых, неприятие страны носит для Чаадаева и философский характер. Под влиянием Шеллинга Чаадаев пришел к выводу о всеобщей причинной

обусловленности и направленности исторического процесса Божественной волей, Провидением. Его теория – «провиденциализм» – это «удивительное понимание жизни, принесенное на землю создателем христианства; дух самоотвержения, отвращение от разделения, влечение к единству... Так сохраняется раскрытая свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил в одну душу, в единую силу... Истина едина: царство Божье, небо на земле, все евангельские обетования – все это не что иное как прозрение и осуществление всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единственная мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря - осуществленный нравственный закон. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие...».

Мир по Чаадаеву уже сам в себе содержит тайную волю и тайную власть. Эта тайная власть – Божественное Провидение – есть и в человеке: «...Мы, безусловно, действуем сообразно всеобщему закону... сами не зная почему: движимые единой силой мы можем улавливать ее действие, изучать ее в ее проявлениях, подчас отождествляться с нею».

Россия по Чаадаеву, страна, забытая Провидением, - именно отсюда философское неприятие своей родины. Запад с его католицизмом привлекает Чаадаева именно с точки зрения цивилизованного центра, распространителя передовой культуры. На основе последнего Чаадаев заключал, что Рим – источник Божественной власти, а Западная Европа – часть света, направляемая в развитии Провидением. По мнению Чаадаева, Россия должна была брать и от Запада, и от Древнего Востока, но «опыт времен для нас не существует. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили».

Чаадаев «влюбился в Европу», смысл бытия в своей стране был для него полностью утрачен. Все в России вызывает озлобленность мыслителя: обычаи, традиции, культура, нравы. Чаадаев пишет о своем народе: «В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс...мы жили и сейчас еще живем для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам».

Такое отношение к своей стране не делает его труды популярными, но создает славу «наиболее критично мыслящего человека». Трагедия мыслителя – в его односторонности, нежелании видеть даже возможной альтернативы своим взглядам. С одной стороны, тема России – главная для Чаадаева, но он упорно игнорирует факты, противоречащие его постулатам. Даже товарищи молодости не понимали его. В последнем своем письме Чаадаеву А. С. Пушкин отмечает: «... Я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражает, как человек с предрассудками – я оскорблен, но, клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить Отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал».

Но Пушкин видел и справедливость критики Чаадаевым некоторых общественных порядков. Александр Сергеевич подчеркивает: «Поспорив с вами, я должен вам сказать, что много в вашем послании глубоко верно».

Мы должны отметить, что большая часть интеллектуалов российского общества не была согласна с Чаадаевым, хотя и активно поддерживала с ним отношения.

Если Россия есть наиболее разрабатываемая тема Чаадаевым, то центром его учения все же является философия христианства.

В. В. Зеньковский пишет: «...Чаадаев стремился быть философом, опираясь на то, что принесло миру христианство, но он и богослов, вопреки его собственному заявлению. У него нет богословской системы, но он строит богословие культуры».

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь. Поэтому Чаадаев постоянно и настойчиво говорит об «историчности» христианства.

Действие христианства в истории во многом остается таинственным, по мысли Чаадаева, ибо действующая сила христианства заключена в «таинственном его единстве» (т. е. в Церкви). Нетрудно почувствовать теургический мотив в его богословии культуры.

Чаадаев решительно защищает свободу человека, ответственность его за историю. Человек принадлежит двум мирам, - природному и высшему. Но он знает только природный мир. Высшее начало в человеке формируется благодаря социальной сфере. В природе человека такие замечательные свойства как симпатия, любовь, сострадание. Благодаря им человек способен сливаться с другими людьми, глубоко социален. А социальное общение уже включает в себе духовное начало, делает важный вывод Чаадаев. Не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. «Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, что нет возможности понять, что оно такое». Конечно, считает Чаадаев, индивидуальное человеческое сознание может почитать себя «отдельным», но такое «пагубное я», проникаясь «личным началом», «лишь разобщает человека от всего окружающего и затуманивает все предметы». С другой стороны, то, что реально входит в человека от общения с людьми, в существе своем исходит от того, что выше людей – от Бога.

Из этой зависимости человека от социальной среды, от Бога происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся и корни его морального сознания. И свобода человека заключается лишь в том, что он не сознает своей зависимости. Но человеческая свобода «страшная сила», которая то и дело вовлекает человека в произвольные действия и способна потрясти все мироздание. Значит, свобода человека, чтобы не подействовала ее разрушительная сила, нуждается в постоянном воздействии свыше. Чаадаев

сознательно отвергает идеологию индивидуализма как ложную, которая обособляет человека.

Антропология Чаадаева тесно связана с космологией. Над всем миром стоит Бог, от которого исходят творческие излучения в мир; сердцевина мира есть всечеловеческое мировое сознание, приемлющее эти излучения; ниже идет отдельный человек, в настоящее время утративший сознание своей связи с целым и оторвавшийся от природы, еще ниже идет вся дочеловеческая природа.

Гносеологические взгляды связаны с его антропоцентризмом. Источник познания – столкновение сознаний, т. е. взаимодействие людей. Опытное знание он не отвергает, но оно зависит от разума.

Возвращаясь к историософским взглядам Чаадаева, необходимо отметить динамику его взглядов. Если исходить из универсальности системы провиденциализма, то русская отсталость, «незатронутость всемирным воспитанием человечества» тоже является провиденциальной. С 1835 года начинается поворот в сторону иной оценки России, «Россия, если только она вразумит свое призвание, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы». Чаадаев присваивает России миссию «всечеловеческого дела». И в 1846 году он пишет: «Я любил мою страну по-своему и прослыть за ненавистника России мне тяжело, но как ни прекрасна любовь к отечеству... есть нечто еще более прекрасное – любовь к истине. Не через родину, а через истину ведет путь на небо». Это твердое и убежденное устремление к истине, а через нее к небу лучше всего характеризует основной духовный строй Чаадаева.

Наследие Чаадаева спорно, но безусловно значимо. Мировоззрение Чаадаева – это творческое пробуждение общественной мысли. Бердяев замечал: «Чаадаев высказал мысль, которую нужно считать основой для русского самосознания, он говорит о потенциальности, непроявленности русского народа».

Чаадаев первым стал активно выступать против официальной идеологии, против унификации мысли, его жизнь – это стремление к внутренней свободе человека.

Как подчеркивает В. В. Зеньковский, «вся значительность построений Чаадаева в том... что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решение этих проблем имели сравнительно мало сторонников».

Вопросы для повторения:

1. Какова была реакция на появление «философического письма» Чаадаева со стороны мыслящих людей в России?
2. Что такое провиденциализм в представлении П. Я. Чаадаева?
3. Какое содержание вкладывает Чаадаев в понятие: социальность, коллективность, индивидуализм?

4. Почему, по Вашему мнению, Чаадаев выступает против абсолютизации индивидуализма, обособленности?
5. В чем суть антропоцентризма Чаадаева?
6. Что такое свобода в понимании Чаадаева?
7. Какова эволюция взглядов Чаадаева на Россию?
8. Какое влияние оказала Философия Чаадаева на последующих мыслителей?

Источники и литература:

1. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. – В 2-х т. – М.,1991.
2. Тарасов Б.Н. Чаадаев. – М.,1990.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – Париж,1995.
4. Чаадаев П.Я. Pro et contra. – СПб.: РХГИ,2000.

«Русская идея» славянофилов

Начало самостоятельной философской мысли в России XIX века связано с именами славянофилов А. С. Хомякова и И.В. Киреевского. Их философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства. Ни Киреевский, ни Хомяков не создали какой-либо философской системы. Но они изложили определенную программу и вселили дух в философское движение, которое явилось наиболее оригинальным и ценным достижением русской мысли. Они сделали попытку систематически развить христианское мировоззрение. Владимир Соловьев был первым, кому выпала честь создания системы христианской философии в духе идей Хомякова и Киреевского.

При изучении старших славянофилов (Хомякова, Киреевского, К. Аксаков, Самарин) надо постараться увидеть яркую индивидуальность каждого из них. Поэтому речь лучше вести не о «философии славянофилов» вообще, а о философских идеях каждого отдельного мыслителя.

Среди старших славянофилов прежде всего выделяется колоритная фигура А. С. Хомякова (1804-1860). Хомяков происходил из московской дворянской фамилии. Большую роль в его воспитании сыграла мать Мария Алексеевна, урожденная Киреевская, - человек с сильной волей, глубоко религиозный и духовно цельный.

Такое влияние не могло не сыграть своей роли. С ранних лет Алексей Степанович был очень религиозен. В семилетнем возрасте его привезли в Петербург. Мальчик нашел этот город «языческим» и решил быть в нем мучеником за православную веру.

Однажды на уроке латинского языка Хомяков нашел ошибку в папской булле и спросил у своего учителя Буавэна: «Как вы можете верить в непогрешимость папы?»

Юношей Хомяков был очень свободолюбив и готов самопожертвованию. Он хотел бежать в Грецию, чтобы принять участие в борьбе повстанцев с османским игом, но был задержан в окрестностях Москвы.

В 1822 Хомяков поступает в Московский университет на физико-математический факультет, но уже через год, в восемнадцатилетнем возрасте, Хомяков отправляется на военную службу. Во время которой зарекомендовал себя отличным офицером и храбрым человеком.

А. С. Хомяков резко выделялся из круга своих современников. Прямой и честный человек, он являл пример истинно религиозного мыслителя без ханжества и мистического лицемерия.

В 1825 году, выйдя в отставку, Хомяков уезжает для пополнения образования в Западную Европу. Впоследствии, когда Россия только начинала вести войны, Хомяков стремился попасть на театр военных действий, а после заключения мира вновь уходил в отставку.

С целью совершенствования своих философских взглядов Хомяков в 1847 году отправляется в Германию, где специально встречается с Шеллингом, чье влияние на русскую мысль того времени было приоритетным. Это свидание в большой степени разочаровало Хомякова, так как он уже в это время имел оригинальные взгляды и собственное мнение по важнейшим проблемам. Его творчество уже не нуждалось во внешнем толчке: главная проблема Хомякова – это он сам. Известный российский историк М. П. Погодин писал об Алексее Степановиче: «Что была за натура – даровитая, любезная, своеобразная! Какой ум всеобъемлющий, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался, кажется, источник неиссякаемый! Сколько сведений, самых разнообразных, соединенных с необыкновенным даром слова, текшего из его уст живым потоком! Чего он не знал? Не было науки, в которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний, о которой не мог бы вести продолжительного разговора со специалистами».

Прекрасно разбирался А. С. Хомяков во всемирной истории, геологии, философии, языкознании. Для улучшения ведения сельского хозяйства он сделал несколько технических и механических нововведений, которые затем были апробированы в собственном имении. А. С. Хомяков был отличным оратором, любил проводить дискуссии, в которых зарекомендовывал себя горячим спорщиком.

Но столь разносторонняя талантливость Хомякова мешала ему сосредоточиться на одной теме и разрабатывать ее досконально. Как замечает Зеньковский, живые беседы целиком захватывали Хомякова, но писать он был не очень В особенности пострадали при этом его философские взгляды. Наиболее систематичны его статьи, написанные уже в последние годы его жизни, но сам Хомяков не привел в законченную систему свои взгляды. Была какая-то хаотичность в его цельности. Тем не менее, он был подлинным философом, как был и глубоким богословом, и нельзя не пожалеть, что столько сил ушло у Хомякова на вещи незначительные.

Не все сочинения Хомякова вышли в свет при его жизни. Ряд философских и богословских статей были разрешены к печатанию в России только в 1879 году, несмотря даже на то, что их читал и одобрял Николай I. Умер Хомяков в расцвете сил в 1860 году от холеры.

В своем творчестве Хомяков исходил из глубокого знания сочинений «отцов церкви», кроме этого ощущается прекрасное понимание теории Шеллинга, хотя «шеллингианцем» в подлинном смысле слова он никогда не был. В мировоззрении Хомякова чувствуется влияние русской и немецкой романтической поэзии. Он сам писал стихи и баллады, которые имеют параллели с творчеством В. А. Жуковского. Нужно отметить также критический склад ума Хомякова – все его статьи и книги философского характера написаны в связи с противопоставлением собственных взглядов иной мировоззренческой позиции.

А. С. Хомяков – христианский философ; церковное сознание является систематизирующим звеном его взглядов. Но церковь для Хомякова не отвлеченный авторитет, а источник «живого света», «истина». Церковь объединяет всех людей веры, делает их свободными от внешнего мира. Хомяков отмечает: «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом».

Учение о церкви является для Хомякова переходом к учению о человеке. Человек без церкви обречен на «совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Человек, по Хомякову, находится в постоянной борьбе между эгоизмом и любовью к Богу, и это противоречие преодолевается рациональной волей и нравственной свободой. Хомяков считает, что только церковь может помочь нам обрести себя в этой борьбе, но часто человек идет ложным путем, покоряясь природной или социальной необходимости.

В гносеологии Хомяков стоит на позиции приоритетности религиозного познания. Эта тема привлекла его внимание, пожалуй, больше всего. Хомяков критикует теорию познания Гегеля – это основная тема его статей. Надо отметить, что здесь Хомяков в основном использует положения Шеллинга и в то же время замечает запутанность терминологии Гегеля. Хомяков считал, что познание не является функцией индивидуального сознания, оно опосредовано церковью. Хомяков пишет: «Истина, недоступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью».

Индивидуальное сознание, не опосредованное церковью, способно, по Хомякову, только к рассудочному познанию мира – к постижению только внешне видимой стороны предметов и явлений. Рассудочное познание стало путем Западной Европы, и поэтому там процветает бездуховность и рационализм. Под рационализмом Хомяков понимал логическое знание, отдельное от нравственного начала.

Рассудочному познанию Хомяков противопоставлял веру, являющуюся способностью разума, которая воспринимает действительное (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка.

Первичное значение веры приводит к тому, что приоритет получает не психологическая целостность, создающая субъективное единство в познающем духе, а целостность объективная, связанная с моральными требованиями, исходящими из Божественного разума. Поэтому Хомяков отмечает, что «разум в своей всецелости объемлет сверх того и всю область рассудка».

Вера – функция «всецелого разума», именно из-за этого «разум жив восприятием явления в вере».

Хомяков первым в русской философии разработал тему познания, связал ее с проблемой мировоззрения и объективной «истинностью». В то же время его теория не была лишена некоторых ошибок. Так, практикуя Гегеля за его «туманность» Хомяков сам нередко путается в терминах, прибегая к неадекватным толкованиям.

В учении о постижении истории – историософии Хомяков признает природную закономерность исторического развития. Не может быть независимой истории отдельных народов – истинной является только история человечества, которая объединяет историю всех наций в их взаимообусловленности и взаимовлиянии. «Естественный ход истории» не исключает того, что существуют законы развития и воля Божья. Но человек обладает нравственной свободой, которая существует наряду с внутренней необходимостью и делает историю многосторонним процессом, в котором России отведена особая роль «духовного лидера». Хомяков пишет: «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения история дает ей право на то что за всесторонность и полноту ее начал».

Россия должна показать пути всестороннего духовного очищения, вырвать мир из оков рационалистической Западной Европы, так как последняя исторически «развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, то есть христианства, односторонне понятого».

Подводя итоги философскому творчеству Хомякова, отметим главные его составляющие. Для Хомякова главная задача философии – согласование веры и разума. Интересно трактует Хомяков и волю – как допредметную область, которая никогда не переходит в познаваемый образ. Хомяков выступает против индивидуализма и эгоизма – отсюда протекает идеализация общины и свободы на основе любви между людьми. Как историческая реальность для Хомякова первоначален народ, а не государство, «бремя власти» несет на себе государь – как избранник народа, и последний выражает «свободу мнения» по поводу правления.

Критика Хомякова пути развития Западной Европы весьма односторонняя, но на данном историческом этапе она играла позитивную роль, так как препятствовала слепому поклонению перед идолом цивилизации. Тем не менее прав В. В. Зеньковский, который отмечал: «В критике Запада он ставил ударение на его «рационализме», рационализм связал с «рассудочным»

познанием, и этими своими характеристиками лишь запутывал и затемнял проблему, перед которой он стоял».

В меньшей степени, чем Хомяков, оставили свой след в истории отечественной философской мысли другие «старшие славянофилы». Наиболее почитаемым среди них был Иван Васильевич Киреевский (1806-1856). Он родился в Москве в высококультурной помещичьей семье. Получил очень хорошее домашнее образование. В 1830 году посетил Германию, где слушал лекции по философии Гегеля, Шеллинга. В 1831 году он возвращается в Россию где начинает издавать журнал «Европеец». Само название периодического издания указывало на его направленность сказывалось влияние на Киреевского немецкой философии и поэзии. Но уже после второго номера журнал был закрыт за статью Киреевского «XIX век», в которой Николай I увидел опасную политическую тенденциозность. Женитьба в 1834 году во многом изменила отношение к жизни И. В. Киреевского. Под влиянием жены он становится более религиозным человеком, углубленно читает духовную литературу. Было сделано еще несколько попыток издавать журнал, но все закончилось не удачно.

Отправной точкой мировоззрения Киреевского является понятие «духовной жизни».

Конструкции Киреевского носят несколько искусственный характер. Так, например, он верил, что посредством объединения в одно гармоническое целое всех духовных сил (разума, чувства, эстетического смысла, любви, совести и бескорыстного стремления к истине) человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию, которые делают для него доступной суперрациональную истину о Боге и его отношении к миру. Вера такого человека, по Киреевскому, является не верой во внешний авторитет, в букву написанного откровения, а верой в «живое и цельное зрение ума».

В первый период своей творческой жизни Киреевский идеализировал опыт Западной Европы, но затем он пришел к выводу о необходимости собственного пути для России, «освобождении умственной жизни православного мира от искажающих влияний постороннего просвещения».

Так же как и Хомяков, Киреевский выступает против рационализма, противопоставляя ему подлинно христианское просвещение. Это противоречие Киреевский объясняет различной направленностью веры и разума Киреевский определяет веру как «действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами».

Идея целостности мировоззрения по Киреевскому не только духовное устремление, но и основа построений разума. Эта идея основная и в учении Киреевского о человеке. Он указывает, что последний находится в «болезненном противоречии между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью».

Здесь на помощь может прийти устремление к духовной целостности, которое помогает «собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть,

прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность в есепервозданной неделимости».

Человек испытывает груз противоположных воздействий и в этом смысле обречен в одиночестве на непрестанную борьбу и отход от религии. Киреевский пишет: «Добрые силы в одиночестве не растут – рожь заглохнет меж сорных трав».

Поэтому большую роль в жизни людей играет окружающий их социум, оказывающий решающую роль в формировании личности. Киреевский отмечает: «Все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем общественно».

Таким образом, Киреевский вплотную подошел к учению о соборности – то есть объединению сил православных верующих в духовных и социальных устремлениях.

Киреевский трактует систему познания окружающего мира как стремление к согласованию человеческой веры и разума в самых истоках мысли, признанию недостаточности «естественного» хода мысли и восхождению к духовному разуму. Киреевский считал, что познание качественно неоднородно и неодинаково (по своей ценности, по способности приближаться к реальности) в низшей (естественной) и высшей (религиозной форме мысли).

Основание для критики западной культуры для Киреевского заключается в подмене католической церковью внутреннего авторитета истины внешним авторитетом церкви. Это объединило все сферы духовной жизни, считает Киреевский, привело к тому, что церковь в своей организации приблизилась к светским рациональным институтам.

В историческом процессе, считал Киреевский, действует не только Провидение (необходимость), но и свободная воля людей (случайность).

Смысл истории для Киреевского заключается в преемственности всемирной исторической мысли. Киреевский также выдвинул предположение о том, что каждый народ должен пройти определенные этапы в своем развитии, и у каждого народа есть свой период «расцвета». Роль России в истории, считал И. В. Киреевский, в привнесении духовности в рационалистический мир Запада, в преодолении «однобокости» развития.

Мысли Киреевского разбросаны по отдельным статьям, их трудно систематизировать в виде цельной мировоззренческой позиции. Однако, как отмечал В. В. Зенковский, «бесспорно не только философское дарование Киреевского, но бесспорно и ценность его построений при всей краткости и сжатости в их выражении».

Многое объединяет А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. У них одна романтическая мечта об универсальном духовном синтезе, проповедь целостности православной культуры и свободы в вере. Глубокая искренность и целеустремленность мыслителей оставили неизгладимый след в русской общественной мысли, вдохновили поэтов и философов.

Для полного представления о «старших славянофилах» рассмотрим взгляды еще двух представителей этого направления.

Юрий Федорович Самарин (1819 - 1876) хотя и был продолжателем традиций Хомякова и Киреевского, в философском аспекте был представителем совершенно иного направления.

Ю.Ф. Самарин происходил из очень знатной семьи – его отец был камергером. В пятнадцать лет Самарин поступил в Московский университет на филологический факультет. В годы учебы он попал под влияние философии Гегеля, которую хотел соединить с православным богословием. С 1840 года начинается сближение Самарина с Хомяковым и Киреевским. К 1844 году становится заметным охлаждение к системе Гегеля. За «крамольные» мысли, содержащиеся в его письмах, Самарин подвергся преследованиям и даже небольшое время провел в заточении в Петропавловской крепости, откуда правда, был вскоре освобожден и вновь принят на службу. Это заточение имело свое основание: «славянофилы», как и «западники» стремились к реформированию Российского государственного строя, к улучшения в народной жизни, и это не всегда соответствовало позиции власти.

Большую часть своей жизни Самарин посвятил политической и общественной деятельности. Он был более практиком и полемистом, нежели теоретиком. И все же в истории русской философии мимо Самарина пройти нельзя, хотя в силу малого объема его работ по философской тематике, ему принадлежит здесь скромное место.

Так же как Киреевский и Хомяков, Самарин главным образом стоит на позиции духовного объединения церкви на базисе православия. Христианство, по его мнению, зовет к отречению от своей личности и безусловному ее подчинению «духовной цельности». Самарин видит идеалом коллективного обустройства общину, которая организует людей на основании «высшего акта личной свободы и сознания – самоотречения». То есть, как в хоре - каждый человек «поет своим голосом, но получается стройный хор».

Каждый человек, как считает Самарин, приходит в мир с Божественной искрой в душе – отсюда происходит искание смысла или разумности бытия. Индивидуальное откровение должно дополняться общественной христианской моралью, что ведет к целостности человека.

Самарин доказывает и то, что индивидуальное познание мира человеком несовершенно, так как органы нашего восприятия «могут видоизменять объективно фактическое и доводить до нашего восприятия мнимо фактическое».

Очень мало разработаны «неморальные» темы философии у Самарина, что не только не дает возможности видеть какую – либо систематизацию его взглядов, но и обедняет его философскую позицию. Пытаясь дополнить «славянофильскую мысль» он не избежал больших ошибок утопического взгляда на русскую старину и идеализации общины. Тем не менее, его взгляды дополняют общую направленность «славянофильства».

Последний из «старших славянофилов» К.С. Аксаков (1817 - 1860) был весьма оригинальным мыслителем. Он происходил из дворянской семьи, его отец был известным в России писателем. Аксаков закончил филологический факультет Московского университета. Во время учебы в университете он переживает увлечение немецкой философией, особенно пленяет юношу учение Гегеля. Аксаков считает, что именно русскому народу дано истинное постижение теории Гегеля.

Как и Самарин, Аксаков видит специфическую особенность русского народа в общине. Он пишет: «личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной». Аксаков в большей по степени, чем другие славянофилы, противопоставлял общественную сферу жизни народа государственной. Отсюда, весьма утопически, Аксаков критиковал государственную замкнутость, узконациональную культуру, которая, по его мнению, наиболее свойственна Западной Европе. Он подчеркивал, что «Запад потому и развил законность, что чувствовал в себе недостаток правды».

Как указывал В. В. Зеньковский, «Аксаков тем горячее защищал свободу человечества, что идея свободы имела...для него не внешний смысл, а была связана с религиозным началом».

Аксаков осуждал деятельность Петра I за его «подрыв народного строя и нарушение идеального порядка». К. Аксаков идеализировал русскую историю сверх всякой меры, называя ее «всеобщей исповедью» и «житием святых».

Если Хомяков и Киреевский видели отдельные плюсы в развитии Европы, то Аксаков просто ненавидел западную цивилизацию противопоставляя ей русский путь. Аксаков видел только темные стороны «латинизма»: насилие, враждебность, ошибочную веру, склонность к театральным эффектам.

Аксаков считал, что основы высокой нравственности русской жизни следует искать в крестьянстве, которое еще не испорчено цивилизацией. Аксаков выступал и против ограничения самодержавной власти царя, но в то же время был сторонником духовной свободы индивидуума.

Учение Аксакова среди «старших славянофилов» более уязвимо и спорно. Он утрировал и довел до абсурда ряд очень точных и верных положений, позволил своим идейным противникам относиться к славянофильству только лишь скептически. К сожалению, этот очень одаренный человек видел хорошее только в прошлом, не хотел мириться с действительностью и преобразовывать последнюю. Он был критиком, разрушителем, но не созидателем.

Но все выше указанное не должно нисколько умалять славянофильства в целом. Представители этого направления первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта православия. В славянофильстве были обобщены все свойства русского мышления, его представители сознательно стремились к созданию русской философии.

Славянофилы «традиционны» и в положительном и в отрицательном значении этого слова. С одной стороны, они стремятся преумножить духовного развития, но с другой – отрицают достижения других народов.

Нужно отметить, что теория славянофильства вызвала у молодежи интерес к отечественной истории и способствовала выработке патриотического мировоззрения.

Вопросы:

1. Под влиянием каких философов и идейных направлений формировалась философия славянофилов?
2. Что является центральным понятием в учении славянофилов?
3. Что такое соборность?
4. Какова структура души по мнению А.С. Хомякова?
5. Какую роль в жизни русского народа играет община?
6. Какие недостатки видели славянофилы в развитии Западной Европы?
7. Каков путь И.В. Киреевского к учению «славянофилов»?
8. В чем суть идеи целостности по мнению И.В. Киреевского?
9. Каков вклад славянофилов в историю русской мысли?

Источники и литература:

1. Благова Т. И. Родоначальники славянофильства: Алексей Хомяков и Иван Киреевский. – М.: Высш. шк., 1995. – 352с.
2. Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. – М.: Знание, 1989 – 64с.
3. История философии: Запад – Россия – Восток: Учебник для вузов. Кн. 3: Философия XIX-XX вв. (под ред. Н.В. Мотрошиловой) М.: 1999.

Идеи “всеобщей истории” Т. Н. Грановского.

Тимофей Николаевич Грановский (1813 – 1855) родился в Орле, в дворянской семье. Учился в пансионате Кистера в Москве. Некоторое время служил в Петербурге в департаменте Министерства иностранных дел. С 1832 – студент исторического факультета Петербургского университета. В 1835, успешно сдав экзамен, Грановский получает степень кандидата. Затем он недолго служил секретарём Морского Министерства. В августе 1836 в его жизни наступает серьёзная перемена: Грановский получил лестное предложение от графа С. Г. Строганова, попечителя Московского университета, ехать учиться за границу с тем, чтобы в дальнейшем занять кафедру всеобщей истории. Перед отъездом в Москве он знакомится с В. Г. Белинским и Н. В. Станкевичем, сыгравшими заметную роль в его увлечении

немецкой философией. В 1836 в Берлине Грановский слушал лекции историка и политика Фр. фон Раумера, соединявшего романтическую идеализацию средневековья с идеями Просвещения. По совету Станкевича Грановский штудирует Гегеля и именно в Берлине он формируется как историк, сторонник идеи всеобщей истории. В 1839, по возвращении в Москву, начинается педагогическая деятельность Грановского в Московском университете. Одновременно он активно включается в деятельность кружка московских интеллектуалов, принявшую форму полемики “славянофилов” и “западников”. К последним и примкнул Грановский, на этом поприще завязались его дружеские отношения с А. И. Герценом. В 1843 – 1844 он выступает с циклом лекций по истории средневековой Европы, акцентируя внимание на её общечеловеческих ценностях. Эти лекции имели триумфальный успех, став событием интеллектуальной жизни Москвы. Грановский поднял авторитет университетского профессора на уровень своеобразного общественного трибуна. В 1846 произошёл идейный разрыв с Герценом, переход на позиции либерализма. В 1849 он защитил докторскую диссертацию, в мае 1855 был утверждён деканом историко-филологического факультета, а уже в октябре этого же года его не стало.

Т. Н. Грановский был первым российским историком, стремившимся к целостному философскому осмыслению мирового исторического процесса. Н. И. Кареев основную его научную заслугу видел в том, что он “первый создал в нашей исторической литературе понятие о всеобщей истории не как о простой сумме частных историй, а как о едином всемирно-историческом целом, создал всемирно-историческую точку зрения”.

В философии Гегеля Грановского необычайно привлекала диалектика, идея борьбы противоположностей, пронизывающей все уровни исторической жизни, рождающей новые результаты, ведущей к прогрессу. Он видел необходимость выхода исторической науки на “поприще наук естественных, чтобы ориентироваться на факты и учитывать культурно-антропологические, географические и политико-экономические факторы, статистические данные.” Грановский предложил понимать историю как развитие органической жизни, так как жизнь человечества подчинена тем же законам, что и природная. При этом он учитывал, что законы по-разному проявляются в этих двух сферах.

Решающую роль в историческом процессе Грановский отводил совокупности господствующих идей. Своеобразные судьбы народов, по его мнению, складываются под воздействием целой системы факторов, но над ними властвует основная сила – народный дух, который стремится к общим целям истории.

Первым в отечественной литературе Грановский высказал мысль о неравномерности процесса, его “внешней неправильности” и “излучистом ходе”. Он указывал и на двойственный характер прогресса – утверждение нового всегда является “порчею чего-нибудь существующего” в пользу “еще несуществующего”, но уже вызванного к жизни. Поэтому в истории не бывает периодов полного упадка и застоя. То, что представляется таковым, на самом

деле, как правило, оказывается переходной эпохой. Однако не всякое время, насыщенное переменами в судьбе народов, является переходным. Грановский связывал переходные эпохи со сменой цивилизаций. Её он определял как культурно-исторический тип, обусловленный суммой идей, выражающих характерные особенности “духа” того или иного народа на определённой стадии его развития. Если в истории Европы чётко прослеживается смена таких типов (Древний мир, Средние века, Новое время), то на Востоке смена царств, происходит в рамках единой цивилизации.

Грановский признавал идею преемственности в истории. Борьба народов, кончающаяся победой одного и падением другого, вносит новую жизнь в историю в результате смешения народностей и обмена их умственных сокровищ. Восприятие новых идей обусловлено способностью данного народа, находить нужные ответы на требования логики исторического процесса.

В полемике со славянофилами Грановский утверждал свою точку зрения на проблему отношения истории России к истории Европы. Он не мыслил всеобщей истории без истории России и отмечал, что принятие Киевской Русью христианства открыло ей дорогу в мировую цивилизацию, на которую прочно встала Европа. Двигаясь к одной цели, они разошлись разными путями в силу ряда геополитических и исторических причин. Так образовались различные социальные структуры в средневековой России и Европе. У нас не было феодализма (рыцарства), церковь и город носили совсем не такой характер, как на Западе. Формообразующим началом по отношению к личности в России, начиная с великих московских князей, всегда выступало государство, а в Европе личность стоит бесконечно выше государства.

Различие путей европейских и славянских народов Грановский объясняет и их различным культурным наследием. В удел германским племенам достались “поучительные развалины” сохранившиеся блага древнего мира. Славяне же пришли позже, свою цивилизацию им пришлось “выждать и выстрадать” и источник их образования был другой – Византия. Именно от Царьграда приняла Русь лучшую часть народного достояния – образование и религию. Византия ввела молодую Русь в среду христианских народов.

Разделение церкви на западную и восточную также имело большое влияние на расхождение судеб народов. Восточная церковь гораздо глубже разработала религиозную догматику, придала высокий эстетический смысл бытовой обрядности. Западная церковь проявила гораздо больше практического смысла и сумела подняться над политической властью многочисленных государств. Отсутствие феодализма на Руси обусловило тот факт, что государство, а не гражданское общество, стало формообразующим началом.

Вопреки обвинениям славянофилов Грановский признавал своеобразие исторического пути России. Однако это своеобразие, по его мнению, протекает на основе единства человеческого рода и в рамках единой человеческой цивилизации. Поэтому по мере развития культуры пути разных народов должны всё больше сближаться в соответствии с общечеловеческими целями и

идеалами. Грановский отмечал, что славяне не меньше немцев участвовали в мировой истории и выражал уверенность, что именно им принадлежит будущее. России следует смотреть на Европу не враждебно, а критически - доброжелательно, чтобы применить выстраданный западноевропейский опыт к российским условиям и самосовершенствоваться.

Грановский принадлежал к крылу так называемого “правого” западничества, в отличие от “левых” Герцена и Белинского. Их идейный разрыв произошёл из-за того, что, как писал Н. А. Бердяев, “идеалист Грановский не мог перенести перехода от философии Гегеля к философии Фейербаха, который имел такое значение для Герцена. Грановский хочет остаться, верен идеализму, дорожит верой в бессмертие души, он противник социализма, думая, что социализм враждебен личности, в то время как Герцен и Белинский переходят к социализму и атеизму”.

Справедливости ради стоит отметить, что “теоретический разрыв” между Герценом и Грановским отнюдь не трактовался Герценом как разрыв союза с “нашими” (и Грановский среди них). Социальные идеалы революционного и либерального крыла западничества оставались близкими. Очень показательным в этом плане письмо Грановского Герцену (1854 г.): “... Из сочинений твоих многие дошли и к нам... От них веет нашею прошлой, общей молодостью и нашими несбывшимися надеждами. Много хотели – а на чём помирила нас судьба? Менее всего понравился... “Юрьев день”. Зачем ты бросил камень в Петра, вовсе не заслужившего твоих обвинений... Чем более живём мы, тем колоссальнее растёт перед нами образ Петра. Тебе, оторванному от России, отвыкшему от неё, он не может быть так близок и так понятен; глядя на пороки Запада, ты клонишься к славянам и готов подать им руку. Пожил бы ты здесь, и ты сказал бы другое. Надобно носить в себе много веры и любви, чтобы сохранить какую-нибудь надежду на будущность самого сильного и крепкого из славянских племён. Наши матросы и солдаты славно умирают в Крыму; но жить здесь никто не умеет”.

Говоря о роли и месте Грановского в истории русской философии, следует признать, что они определяются не столько значимостью и оригинальностью его идей, сколько силой его просветительно-гуманистического влияния на современников. Он был знаменитейшим, по выражению Бердяева, университетским, а не академическим профессором, больше заботившимся об образовании ума и воспитании души своих слушателей, нежели о напечатании своих научных трудов. Можно с уверенностью сказать, что благодаря Грановскому в российской философии истории сформировались самостоятельные и продуктивные направления. Идеи Грановского оказали непосредственное влияние на так называемую школу “государственников”, к которой принадлежали такие выдающиеся учёные, как К. Д. Кавелин, С. М. Соловьёв, Б. Н. Чичерин.

Вопросы для повторения

1. Каким образом на историософских взглядах Т. Н. Грановского сказалось влияние идей Г. В. Ф. Гегеля?
2. В чём особенность понимания Т. Н. Грановским прогресса и застоя?
3. Как Т. Н. Грановский представлял формирование культурно – исторических типов?
4. Принимал ли Т. Н. Грановский идею всемирной истории?
5. Как Т. Н. Грановский объяснял различия западноевропейской и российской цивилизации?
6. В чём Т. Н. Грановский видел своеобразие русского пути в мировой истории?
7. В чём состоит “западничество” Т. Н. Грановского?

Источники и литература

Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1986.

Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961.

Каменский З. А. Тимофей Николаевич Грановский (Мыслители прошлого).

М., 1988.

Левандовский А. А. Время Грановского: У истоков формирования русской интеллигенции. М., 1990.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997. с.147-152.

Янковский Ю. З. Из истории общественно – литературной мысли 40 – 50-х гг. XIX столетия. Киев, 1972.

«Эмбриогения истории» А. И. Герцена

А. И. Герцен (1812-1870) – незаконнорожденный сын богатого московского помещика И. Я. Яковлева. Получив хорошее домашнее образование, в 1829 поступил на физико-математический факультет Московского университета. Там вокруг него и его друга Н. П. Огарева образовался кружок студенческой молодежи, на собраниях которого обсуждались социально-политические проблемы. В 1834, вскоре после окончания университета он был арестован и выслан сначала в Пермь, затем в Вятку, Владимир за связь с революционным движением университетской молодежи. По возвращении в Москву в 1839 он знакомится с М. А. Бакунинным, В. Г. Белинским. Вторично ссылается под надзор полиции в Новгород (1841-42 гг.). По ходатайству ему было разрешено вернуться на проживание в Москву, где он примыкает к «западническому» направлению историософских поисков интеллектуального движения 40-х годов. В 1847 Герцен добивается разрешения посетить Европу и покидает Россию, как оказалось, навсегда. Поражение Французской революции 1848 оказало на него глубокое идейное воздействие. С

1852 он поселяется в Лондоне и в 1853 основывает вольную русскую типографию, где печатает альманах «Полярная звезда», газету «Колокол» и периодическое издание «Голоса из России». Они стали первой бесцензурной печатью России, оказавшей влияние не только на социально-политическую, но и на философскую мысль. В последние годы жизни, разойдясь по ряду вопросов с молодой революционной эмиграцией, жил в разных городах Европы. Умер Герцен 9 (21) января 1870 в Париже, похоронен на кладбище Пер-Лашез. Впоследствии прах его был перевезен в Ниццу.

Оригинальная философия истории А. И. Герцена была выработана им в процессе переосмысления классической немецкой идеалистической философии, попыток приложения ее к объяснению современной ему европейской и российской действительности. Среди западников философия истории Гегеля была необычайно популярна. Гегелевскому пониманию истории как самопознания мирового Духа, возвращающегося к самому себе, Герцен противопоставил собственное понимание. История, по его мнению, представляет собой движение всего человечества и каждой личности через самопознание к свободной деятельности – саморегуляции. Он представлял историю как высшее проявление саморазвития природы в человеческом обществе. В «Письмах об изучении природы» Герцен подчеркивал, что человек не вне природы, а только относительно противоположен ей. Жизнь природы – непрерывное развитие простого и неполного в сложное и полное соответствие формы содержанию. «Все стремления и усилия природы завершаются человеком; к нему они стремятся, в него впадают они, как в океан». История мышления – продолжение истории природы. Но если в логике «действуют» отвлеченные нормы, в природе – естественные ее произведения – «безответные рабы», то в человеческой истории борются против судьбы, спокойно царящей над природой, личности, воплотившие в себя эти вечные нормы. В человеческой истории никакой новый шаг не гарантирует победы, поэтому следует ценить настоящее, а не приносить все новые и новые поколения в жертву будущему ради бесконечно далекой цели.

В отличие от ориентированных на прошлое славянофилов, скорбящих об утерянном совершенном мире и ориентированных на будущее западников-прогрессистов, Герцен был ориентирован на настоящее, повседневное бытие человека. Он категорически возражал против принесения настоящего в жертву во имя, каких бы то ни было священных или прогрессивных целей.

Телеологизму теории общественного прогресса Герцен противопоставлял важнейший принцип своей историософии: цель истории в настоящем. Каждая историческая фаза имеет полную действительность, свою индивидуальность, каждая – достигнутая цель, а не средство.

Герцен не отрицал того, что в истории наблюдается прогресс – «родовой рост человека», но пояснял, что он – не цель истории, а свойства преемственного существования поколений. Цель же каждого поколения – оно само.

Свою главную задачу он видел в том, чтобы, опираясь на научные методы, создать собственную «эмбриогению истории». Каждая эпоха, каждое поколение и каждая человеческая жизнь стремится к полноте и счастью, совершенствуясь в процессе преодоления трудностей и испытаний. На смену одним целям приходят другие, более привлекательные – так свершается история. Она, как и природа, «бросается во все стороны, толкается во все ворота, творя бесчисленные вариации на одну и ту же тему», тем не менее упорно держась однажды найденных удачных, жизнеспособных форм. История не бросает на произвол результаты своего творчества, но проигрывает их возможности до конца.

Так Герцен сформулировал тезис о «растрепанной импровизации истории», подчеркивая одновременно свойственную ей тенденцию к стабильности. Старые формы не стираются новыми, но изживаются рядом с ними, хотя никто не гарантирует их от катастроф. Однако может случиться и так, что на первый взгляд слабые и нежизнеспособные исторические образования тихо вызревают под покровом мощных жизнеспособных систем и приходят им на смену.

Отсюда Герцен сделал вывод, что принадлежность России к европейской цивилизации вовсе не обрекает ее, как то утверждали славянофилы, на повторение пережитых Западом социальных форм. Напротив, у России могут быть свои, даже более перспективные вариации на тему «европейской цивилизации».

Как практического философа и революционера Герцена всегда волновал вопрос о том, какое место занимает человек в истории. Для него важнейшей ценностью всегда оставался человек, свободная личность. Человек никогда не смирится с ролью пассивного могильщика или актера кем-то написанной драмы будущего. Даже действуя в рамках жесткой исторической необходимости, человек рассматривает историю как свое свободное и необходимое дело.

Роль недостающего звена для соединения разумного идеала человека и «эмбриогении истории» Герцен видел в категории возможности. Ведь в природе, по его убеждению, как и в душе человека, дремлет бесконечное множество сил и возможностей, которые могут развиваться до предела, «разбуженные» благоприятными условиями, или «запнуться на полдороги, остановиться, разрушиться». Вглядываясь в течение исторического мира, человек, не желающий стать игрушкой стихийных сил природы и истории, может открыть для себя в истории «бесконечные фарватеры» и по их руслу направить историческую закономерность в нужную для него сторону. Человек может не только использовать открывшиеся ему в истории возможности – он способен пробуждать и провоцировать те возможности, что скрыты в глубине исторического процесса. При этом опять же нет никакой гарантии, что ход развития пойдет по желаемому пути.

Каждый народ может стать, по мнению Герцена, «историческим народом», если проявит социальную активность. Он решительно выступал как против

гегельянцев, настаивавших на исключительной роли исторических (европейских) народов, так и против упований славянофилов на преимущества народов «свежих» и даже «отставших». Герцен обосновал положение о единстве исторического процесса, связанного «круговой порукой» народов, передающих друг другу выработанные ценности. Каждый народ имеет шанс участия в «преемственно-круговом поучении», но не каждый реализует его в полной мере. Будущее России, по мнению Герцена, зависит от нее одной. «Старая» Европа, в которой повсеместно после поражения революции утвердилось мещанство (объект острейшей критики Герцена), еще сможет, опираясь на свои культурные традиции, вдохновить Россию на социальную активность. Если в Европе восторжествует реакция, то погибнет и славянский мир, и сама Европа. История перенесется в Америку.

Стоит при этом отметить, что надежды на радикальное обновление исторического процесса Герцен все же связывал с двумя «молодыми», полными сил и энергии странами, находящимися на разных стадиях социального развития – с Соединенными Штатами и Россией. В 1865 в «Письмах к путешественнику» он писал: «Бессословная, демократическая Америка и идущая к бессословности крестьянская Русь остаются для меня по-прежнему странами ближайшего будущего».

Герцен верил, что русский мужик спасет мир от торжествующего мещанства, которое он видел и в западном социализме, и в рабочих Европы. Спасения Герцен искал в сельской общине, а в экономической отсталости России видел ее великое преимущество для решения социального вопроса. Он полагал, что Россия, в которой очень развит принцип общности, может не допустить развития капитализма, буржуазии и пролетариата. Ненависть Герцена к мещанству, буржуазности основывалась на убеждении, что меркантильность, собственнические инстинкты подавляют в человеке все истинно человеческое – духовность, нравственность, эстетическое чувство, патриотизм. Он употреблял термин «мещанство» не только в сословном смысле. Мещанин для него тот, кто безразличен к социальному прогрессу, к идеалам революции (хотя и не прочь воспользоваться ее результатами), кто во всем видит торг. Мещанство, по Герцену, – последнее слово цивилизации, основанной на безусловности самодержавия собственности. В Англии и Франции он видел это торжествующее мещанство, его стремление к конформизму, однородности, безличности. Понижаются личности, вкусы, иссякает энергия, вырабатываются общие стадные типы, душа убывает, все идет к посредственности, лица теряются в толпе – так характеризовал Герцен процесс «обмещанивания» буржуазной Европы. Даже часть европейской интеллигенции, по его мнению, заражается мещанским духом. Со временем весь образованный мир уйдет в мещанство, так как «мещанство – окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие».

При всей односторонности подобных суждений Герцена и преувеличении мещанского господства в Европе в них содержалось очень важное положение. Оно стало исходным пунктом формирования его взглядов об исторической

роли России и ее возможном влиянии на судьбы мировой цивилизации. В этих взглядах было много иллюзорного, но и представление Герцена о цельной и единой России так же мало соответствовало реальности. Он был искренно убежден, что мещанская плесень не коснется здоровых основ русской жизни. В романе «Кто виноват?» Герцен утверждал, что «нашей душе несвойственна эта среда», то есть мещанство. В «Былом и думах» он писал, что даже «помещичья распущенность, признаться сказать, нам по душе, в ней есть своя ширь, которую мы не находим в мещанской жизни Запада».

Россия, по его мнению, может и должна идти особым, своим путем. В особой миссии России он видел преграду европейскому мещанству. Только Россия, по его мнению, могла дополнить, исправить, усовершенствовать цивилизацию социалистической общиной. Община для Герцена – это путь «крестьянского коммунизма». Н. А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» отмечал, что Герцен был гуманист-скептик, ему были чужды религиозные верования. Вера в русский народ, в правду, заключенную в мужике, есть для него последний якорь спасения. Герцен делается одним из основоположников русского народничества, своеобразного русского явления. В лице Герцена русское западничество сблизилось с некоторыми чертами славянофильства».

Герцену было очень сложно соединить принцип общности с принципом личности и свободы. Он был верен своему идеалу народнического социализма, видел опору социалистического движения в крестьянской общине и рабочей артели, мечтал о том, чтобы Россия избежала капиталистического развития. Он запрещал социализм индивидуалистический, который, по его мнению, не даст индивидууму превратиться из высшей цели в орган или функцию государства. Будущая Русь, по мнению Герцена, могла развиваться на трех началах: права каждого на землю, общинного владения ею, мирского управления. В 50-е годы он говорил, что не верит ни в какую революцию в России, кроме крестьянской, которая покончит с деспотизмом царей и помещиков; что лучше погибнуть с революцией, чем спастись в богадельне реакции.

Поражение революции 1848 в Западной Европе вызвало у Герцена духовную драму, привело к краху утопических надежд на социалистическое преобразование общества в результате этой революции. Это еще более укрепило его в мысли, что зародыши социализма можно найти только в крестьянской общине.

Социалистические воззрения Герцена и Огарева оформились в своеобразную историософскую конструкцию – «русский социализм», явившийся ответом на определенные запросы национального духовного развития и результатом поиска иных путей, чем те, по которым пошел послереволюционный Запад. В их обращении к общине можно усмотреть связь со славянофильством. Однако связь чисто внешняя, так как защита общинных принципов подчинена учению о социализме и продиктована желанием соединить достижения Запада и специфику России. В отличие от славянофилов они видели противоречивость общины – в ней заключены коллективизм, без

которого социализм невозможен, и косность, ограничение возможностей свободного развития человека. Суть социализма, по мнению Герцена и Огарева, состоит в снятии этого противоречия: «развить личность крестьянина без утраты общинного начала».

На всех этапах разработки социалистической идеи они оставались классическими западниками. Община должна была связать настоящее и будущее страны более быстрыми темпами и с наименьшими издержками. Важно было сохранить «общечеловеческое образование», полученное в «европейской школе» и развить на этой основе «народное начало», связанное с «общественным правом собственности и самоуправлением».

Идея «перескока» России через капиталистическую стадию нашла обоснование в герценовской философии случайности. Возможность вырваться вперед связана с тем, что в формулу развертывания истории входит возможность случая и импровизации. Социализм в экономически отсталой стране вполне может быть результатом такой импровизации. В истории нельзя сказать: позднему гостю – одни лишь кости. Очевидно, что в таком обосновании идеи немало утопизма, но, как отмечал В. В. Зеньковский, именно включением в модель исторического развития категории случайности, Герцен открыл для русской мысли плодотворную основу для теоретических построений.

Эта основа определила наиболее существенные отличия «русского социализма» как от западных социалистических моделей, так и от других социалистических моделей, получивших распространение в русской общественной мысли позже. Он был навеян национальными и остро развитыми патриотическими чувствами его основателей, явно тяготел рационалистическому, философскому обоснованию, предполагал возможность иных, не через крестьянскую общину, путей к социализму. Существенной особенностью «русского социализма» была попытка «навести мосты» между идеалом и исторической действительностью. Его создатели связывали социализм с «наукой действительного опыта и расчета», напрямую соотнесенную с экономическими вопросами. Соединение политической экономии с социализмом на «территории» идеи о роли общинного землевладения разворачивало социализм к реальной жизни. Позже из такой постановки проблемы вырастет народнический социализм, а еще позже – экономический материализм.

Герцен и Огарев видели недостатки и «нелепости» западных социалистических утопий в требовании регламентации индивидуальной жизни, духе уравниательства – в том, что потом оформится в «казарменном коммунизме». Ему они отказывали в социалистическом начале – социализма нет, если нет свободы личности, а свобода личности невозможна, если есть жесткая регламентация со стороны государства и общества. Эти недостатки западной теории они связывали со слабостью философской проработки социалистической идеи. Сами создатели «русского социализма» пытались «опереть» ее на гуманизм антропологического материализма Фейербаха и

диалектику Гегеля, утверждавшего изначальное стремление истории (Духа) к разумному строю.

Философия истории Герцена оказала большое влияние на развитие всей последующей философской и исторической мысли. Ее влияние обнаруживается в концепциях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, она способствовала формированию либерального направления в исторической и правовой науке (Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, С. М. Соловьев), обоснованию идеологии «русского (народнического) социализма».

Вопросы для повторения

1. Под влиянием каких философских систем сложилось мировоззрение А. И. Герцена?
2. Как соотносятся в историософии А. И. Герцена понимание процесса и цели истории?
3. Что такое «эмбриогения истории» в понимании А. И. Герцена?
4. Раскройте тезис А. И. Герцена о «растрепанной импровизации истории».
5. Как А. И. Герцен понимал единство исторического процесса?
6. В чем А. И. Герцен видел основания для надежд на позитивное будущее России?
7. Каковы основные направления полемики А. И. Герцена со славянофилами?
8. В чем заключается суть «русского социализма» А. И. Герцена и Н. П. Огарева?

Источники и литература

Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1954 – 1956. Т.6. (Гл. «Роберт Оуэн»).

Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Там же. Т.3.

Герцен А. И. Концы и начала // Там же. Т.16.

Герцен А. И. Письма к путешественнику // Там же. Т.18.

Герцен А. И. С того берега // Там же. Т.6.

Володин А. И. Герцен. М., 1970.

Володин А. И. Об историософии Герцена // Вопросы философии. 1996. №9.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997 С. 90 – 107, 113 – 118.

Олейников Д.И. Классическое российское западничество. М., 1996.

Павлов А. Т. От дворянской революционности к революционному демократизму (идейная эволюция А. И. Герцена). М., 1997.

Смирнова З. В. Социальная философия А. И. Герцена. М., 1973.

Татаринова Л. Е. А. И. Герцен. М., 1980.

Н.Г. Чернышевский: обоснование социалистического идеала.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828-1889) родился в Саратове в семье протоиерея, в 1842-45 учился в местной духовной семинарии, а в 1846-50 был студентом Историко-филологического отделения Петербургского университета. Преподавал русский язык и литературу в Саратовской гимназии, в 1853 переехал в Петербург, где сотрудничал с журналом «Отечественные записки», был редактором «Современника». В 1855 защитил магистерскую диссертацию «Эстетическое отношение искусства к действительности», опубликовал ряд блестящих историко-литературных и литературно-критических сочинений. С 1857 сосредоточил свое внимание преимущественно на экономических и социальных проблемах. Разуверившись в способности правительства Александра II удовлетворительно решить крестьянский вопрос, встал на революционные позиции. Обвиненный в 1862 в составлении прокламации, обращенной к крестьянам, он был заключен в одиночную камеру Петропавловской крепости. Несмотря на отсутствие улик, был признан виновным «в принятии мер к ниспровержению существующего порядка управления», осужден на семь лет каторги и вечное поселение в Сибири. 19 мая 1864 над ним был совершен обряд гражданской казни, после чего он был отправлен в Нерчинскую каторгу. По отбытии срока каторги (1861) поселился в Вилуйском остроге, в 1883 переведен под надзор полиции в Астрахань. Ему было разрешено переехать в Саратов, где он и умер спустя четыре месяца.

Н. Г. Чернышевский известен прежде всего как создатель модели «крестьянского, общинного социализма». Его социально-философские взгляды сформировались под влиянием материалистических философских учений. Своими учителями он считал Левкиппа, Демокрита, Лукреция Кара, Гольбаха, Дидро, Фейербаха, Белинского, Герцена.

Согласно Чернышевскому, природа существует независимо от сознания и до всякого сознания. Все многообразие форм в физическом мире он подводил под понятие «материя». Основными формами ее существования он считал пространство и время, подчеркивал неотделимость движения от материи.

Чернышевский отстаивал мысль о единстве человеческого организма, отрицая дуализм души и тела. По его мнению, человек состоит из «единой натуры», а его духовная деятельность порождается материальным субстратом на определенной ступени развития. Человек для Чернышевского – не совокупность общественно-исторических отношений, а прежде всего высшее проявление природы. Это сказалось на понимании им классовой борьбы, которую мыслитель выводил из особенностей человеческой природы.

Поставив вопрос об истинности человеческого знания, Чернышевский осуждал агностицизм и субъективизм в теории познания. По мнению философа, источник познания находится в объективном мире, воздействующем на органы чувств человека. Он поддерживал положение Гегеля о том, что истина всегда конкретна, обусловлена местом, временем и обстоятельствами. Представления человека о предметах, по убеждению Чернышевского, бывают, как, правило, верными, они своего рода отражения предметов. Человеческое познание

относительно и истина познается людьми не сразу, но тем не менее чувственность и рациональное мышление дают адекватное знание о мире. «Пробным камнем» всякой теории Чернышевский считал практику. Он подчеркивал важность решения теоретических проблем, развития научной теории как основы и руководства для революционного движения. «Теоретическая ложь непременно ведет к практическому вреду».

Диалектику Гегеля Чернышевский считал важнейшим завоеванием философской науки, острым оружием против реакции и застоя. Из учения о поступательном характере развития, о смене устаревших форм новыми, более прогрессивными, он делал революционные выводы, применяя диалектику для теоретического обоснования необходимости классовой борьбы, народной революции, осуществления социалистических идеалов и исторического прогресса.

Особенно важное значение Чернышевский придавал закону отрицания и применил его к обоснованию смены одной формы собственности другой, а именно торжества коллективной собственности над частной. Он доказывал при этом, что не всякое развитие должно проходить через все стадии отрицания. Обстоятельства могут сложиться так, отмечал Чернышевский, что средний момент в отрицании может сократиться до минимума или вообще отсутствовать. Так, он считал, что в России, где сохранилась крестьянская община, возможен после демократической революции переход от крепостного права к социализму, минуя мучительную стадию капиталистического развития.

Анализ исторического процесса и экономического развития капиталистической цивилизации подвел Чернышевского к выводу о том, что вектором последней является рост крупной промышленности и возрастание обобществления труда. Это, в свою очередь, должно привести с необходимостью к ликвидации частной собственности. Сделанный вывод не поколебал его веры в русскую общину.

Социализм Чернышевского был близок народническому социализму Герцена, который тоже хотел опираться на крестьянскую общину и на рабочую артель, так же хотел избежать капиталистического развития для России. Чернышевский был за индустриальное развитие и при этом не был народником, если под этим понимать требование, чтобы Россия оставалась земледельческой страной. Он верил, что промышленное развитие в России может осуществляться не западным путем. По убеждению Чернышевского, государственная собственность и общинное владение землей «гораздо лучше частной собственности упрочивают национальное богатство». При этих формах собственности работник и хозяин соединяются в одном лице, что способствует освобождению личности. Для Чернышевского не имеет значения, что при этом может в чем-то проиграть производительность труда. Очевидно, что в постановке экономических вопросов он не был свободен от элементов романтизма, свойственных раннему утопическому социализму 40-х годов.

В работе «Капитал и труд» Чернышевский так выражал свое отношение к идее «соединения труда и собственности в одних и тех же лицах»: «На какой

фабрике больше производится продуктов: на фабрике, принадлежащей одному хозяину-капиталисту, или на фабрике, принадлежащей товариществу трудящихся? Я этого не знаю и не хочу знать; я знаю только, что товарищество есть единственная форма, при которой возможно удовлетворение стремления трудящихся к самостоятельности, и потому говорю, что производство должно иметь форму товарищества трудящихся».

Выходя за пределы утопического социализма, Чернышевский сделал по сравнению со своими предшественниками шаг вперёд. Он вышел за границы отвлечённых рассуждений в предсказании будущего, обратившись к политической экономии, исследованию закономерностей исторического процесса. Это дало ему преимущества в «прорисовке» социально-экономических и духовно-нравственных контуров будущего. Его труды по экономике так высоко ценились, что, как писал Н. Бердяев, Маркс стал изучать русский язык, чтобы читать экономические труды Чернышевского.

В социализме Чернышевского предполагалось исчезновение класса наёмных рабочих и нанимателей труда, соединение «ренты», «прибыли» и «рабочей платы» в одних руках, уравнительный принцип распределения, заботу государства о содержательном использовании свободного времени, участие трудящихся в управлении производством. Эти принципы были обрисованы им в романе «Что делать?», созданном за время одиночного заключения в Петропавловской крепости. Его литературные герои стали прообразами тех «новых людей», которые спустя некоторое время составили многочисленные отряды народовольцев.

Осуществление социалистического идеала Чернышевский связывал с крестьянской революцией, которую следовало тщательно подготовить пропагандой в массах социалистических идей. Он был уверен в бесплодности стихийных, бунтарских выступлений. Только организации революционеров, по его мнению, способны подготовить народ к сознательным, пусть и «кровавым», революционным действиям. Чернышевский, таким образом, открыл путь для соединения социалистической теории с революционной практикой.

Верный своим социалистическим идеалам, Чернышевский убедительно проводил мысль об идеале прекрасного. Он видел прекрасное не в философских абстракциях, а в реальной жизни, в её восхождении к новым, более прогрессивным формам. В искусстве он выступал за «критический реализм», который, по его мнению, должен давать правильное объяснение действительности и выносить ей «приговор». Если все человеческие дела должны служить на пользу человеку, то и искусство, на его взгляд, должно пробуждать у человека стремление перестроить действительность на более разумных началах.

Назначение искусства, по Чернышевскому, должно выполнять три задачи: воспроизводить жизнь, не натуралистически копируя её, а выделяя типичные черты и создавая типичные образы; объяснять жизнь, нести в народ передовые идеи и воспитывать их; давать оценку явлениям жизни, отрицая старое, утверждать новое. Поэтому в искусстве неизбежна «идейность»- представители

разных направлений находятся под влиянием тех или иных идей своего времени и не могут не пропагандировать их в своих произведениях. «Нет искусства для искусства».

По его мнению, красота воплощена в самой жизни («прекрасное есть жизнь») и действительность не нуждается в том, чтобы красоту приносили в неё дополнительно средствами искусства. Жизнь - опора и источник красоты, хотя в самой жизни далеко не всё прекрасно. Прекрасна жизнь, проникнутая благородными порывами и стремлениями, преобразованная в соответствии с интересами народа. Такая трактовка Чернышевским прекрасного не только оправдывала борьбу за преобразование жизни «по нашим понятиям», но и прямо звала к этой борьбе, формируя вполне определённые нравственные идеалы.

Значение романа «Что делать?» во многом определялось тем, что в нём прозвучала проповедь новой морали, принципов «этики разумного эгоизма». В нём Чернышевский восстал против всякого социального насилия над человеческими чувствами, выступил с защитой тезиса о необходимости и возможности сочетания личных и общественных интересов. При этом он развивал идею революционной жертвенности и гражданского подвига.

Чернышевский был, по выражению Бердяева, идейным вождём 60-х годов XIX века. «По нравственным личным качествам, - отмечал он, - это был не только один из лучших русских людей, но и человек, близкий к святости». Дело Чернышевского было одним из самых гнусных фальсификаций. Чернышевский перенёс девятнадцатилетнюю каторгу героически, перенося своё мученичество с почти христианским смирением. По словам того же Бердяева, Чернышевский ничего не хотел для себя, «он весь был жертва», он не боролся за свободу для себя, чтобы не подумали, что он делает это из корыстных целей. Его любовь к жене, с которой он был разлучён, была примером идеальной любви. Если философия Чернышевского не отличалась большой глубиной, то глубина его нравственной природы внушала ему очень верные оценки. Будучи гуманистом самой высокой пробы, он боролся за человека против любого вида насилия над его чувствами и судьбой.

Социалистические концепции Чернышевского и Герцена были восприняты народниками 70-х годов XIX столетия как основы для программы социального действия.

Вопросы для повторения.

1. Каким образом на мировоззрении Н. Г. Чернышевского сказалось влияние материалистической философии и диалектики Гегеля?
2. В чём суть сформированной Н. Г. Чернышевским теории познания?
3. Как Н. Г. Чернышевский обосновал возможность победы в России «крестьянского социализма»?
4. Каковы важнейшие положения его концепции социального идеала?

5. В чём заключается утопический характер представлений Н. Г. Чернышевского о социализме?
6. Как следует понимать тезис Н. Г. Чернышевского «прекрасное есть жизнь»?
7. Каким образом связаны в учении Н. Г. Чернышевского эстетические и этические идеалы?

Источники и литература.

- Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2-х томах. М., 1986-1987
- Волк С. С., Никоненко В. С. Материализм Н. Г. Чернышевского. Л., 1979
- Лебедев Б. И. Разумные поиски Чернышевского. Философский очерк. М., 1973
- Меснянкина И. Б. Поиски нравственной свободы: анализ этических идеалов Н. Г. Чернышевского и Ф. М. Достоевского. М., 1987.
- Новикова Л. И., Сиземская И. М. Русская философия истории. М., 1997. с.118-122
- Плеханов Г. В. Н. Г. Чернышевский // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. В 5т. М., 1958. т.4.
- Соловьёв В. С. Н. Г. Чернышевский // Соловьёв В. С. Сочинения. В 2т. М., 1989. т.2.

Логика истории и свобода личности: Б. Н. Чичерин

Б. Н. Чичерин (1828 - 1904) родился в семье богатого и просвещенного тамбовского помещика. Принадлежа к родовитой семье, Чичерин получил тщательную подготовку дома и рано поступил в Московский университет. Из профессоров университета исключительное влияние на него имел Т. Н. Грановский.

Несмотря на то, что Чичерин учился на юридическом факультете, он очень горячо интересовался философией, математикой, естественными науками. Очень рано познакомился с сочинениями Гегеля и совершенно был пленен его философией. Хотя впоследствии он значительно отошел от Гегеля, но по существу остался на всю жизнь гегельянцем, внеся, правда, в гегельянство ряд очень существенных поправок.

В 1849 году он закончил университет, а в 1853 году представил защите магистерскую диссертацию «Областные учреждения России в XVII веке», в которой уже были изложены основы его либеральной концепции философии, истории и права. Однако руководство юридического факультета не приняло ее к защите, усмотрев в ней осуждение самодержавия. В 1861 году, после поражения России в Крымской войне, усиливается либерализация русского общественного мнения. И Чичерин как уже известный сторонник либерализма получает кафедру в Московском университете, а в 1868 году в знак протеста против произвола университетских властей уходит в отставку и уезжает в

родовое поместье Караул, где сосредоточивается на научной деятельности. В 1883 году Чичерина избирают на должность городского головы Москвы. Но и с этой должности он вынужден был уйти в отставку, так как его официальная речь по случаю коронации Александра III была сочтена крамольной. В результате ученый окончательно удаляется в свое поместье, где весьма успешно продолжает заниматься научной деятельностью. К этому времени относятся его основные фундаментальные труды.

Философия Чичерина подчинена принципу систематизма, завершенности формы, к этому присоединяется диалектический принцип, который с мастерством раскрыт Гегелем. Но в очень существенных моментах он отклоняется от Гегеля. Решающим здесь является: проблема Абсолюта и проблема человека.

Сам мыслитель относит свою систему к универсализму на том основании, что в равной мере не приемлет ни материализма, ни идеализма, ни эмпиризма, ни позитивизма ввиду их односторонности, которую он и стремится преодолеть в своей философской системе. Однако, несмотря на это он все же остается в пределах идеалистического рационализма, подкрепленного диалектикой.

Чичерин заменяет троичную схему диалектического процесса у Гегеля (тезис-антитезис-синтез) четверичной схемой: а) первоначальное единство Абсолюта, содержит в непосредственной слитности общее и частное; б) Абсолют в своем самоназначении полагает себя в двух, присущих ему противоположностях - субъекта и объекта; взаимодействие их раскрывается в диалектически противоположных началах - разума и материи, которые Чичерин рассматривает как самостоятельные субстанции; в) связывает эти, не имеющие ничего общего субстанции жизненная сила, объединяющая тело с разумом, выступающая на метафизическом уровне в форме абсолютной потенциальной энергии, или причины производящей. Но этого недостаточно и для своей полноты развитие сущего стремится к конечной цели как к своему совершенству, в качестве которой и выступает Абсолютный Дух.

Решительно всюду Чичерин проводит свою четверичную схему. Четырехзначной онтологической структуре соответствует и гносеологическая квадриада. Чичерин исходит из того, что действия разума имеют двоякий характер: соединение или сочетание многого в единое и разделение или отношение множества в единстве и то, и другое являются основными категориями разума, при познании любого предмета. Когда анализ строится на основе этих четырех начал, мы можем быть вполне уверены, что получим полноту логического познания предмета.

Чичерин последовательный рационалист. Он исходит из того, что «разум есть закон всякого бытия», верховное определяющее начало как в субъективном, так и объективном мире, как в сознании, так и в бессознательном, как в логике, так и в метафизике. Даже если человек познает повседневность, он не может ограничиваться опытным знанием, но неизбежно выходит в трансцендентальную сферу Абсолюта. Опыт, давая фактически сведения, оставляет в тени именно то, что всего более занимает ум человека,

что дает цену самой его жизни. Если человек, вместо того, чтобы останавливать свое внимание на том, что его окружает, кидает взор на бесконечную даль, если, не довольствуясь познанием относительного, он хочет постигнуть абсолютное, то это означает, что разум его и создан для познания Абсолютного. Развитие идеи абсолютного в человеческом сознании указывает на присутствие в нем абсолютного начала, которое связывает его со Вселенной. Таким образом, настоящий предмет познания составляет само бесконечное, так как мы, прилагая законы разума к познанию явлений, в конечном ищем бесконечное, непостижимое с точки зрения опытного знания. Если же все человеческое познание ограничивается опытом, то нет в мире более жалкого существа, нежели человек, продолжает свои рассуждения Чичерин. Человек обречен стремиться к непостижимому, тайна которого скрыта в Абсолюте.

Чичерин без колебаний отождествляет метафизическое понятие Абсолюта с религиозным понятием Божества и поэтому учение об Абсолюте, как «источнике всего существа», без затруднений переходит в религиозное учение, в учение о Творце мира и Промыслителе. В мире «господствует верховный разум, то есть личный Бог», «верховный разум есть всемирное начало»; «вся видимая вселенная представляется осененной Божественной сущностью, которая проникает в нее со всех сторон и связывает ее высшими, невидимыми узами».

В антропологии Чичерин вопреки Гегелю не ограничивает значение человеческой личности тем, что она участвует во всемирно-историческом процессе. Человек - носитель абсолютного начала, и поэтому сам по себе имеет абсолютное значение. Мыслитель подчеркивая субстанциональный характер индивидуальности в человеке, утверждает бессмертие человеческого духа.

Поскольку Чичерин утверждает, что «основной закон разума есть и основной закон материального мира», как уже было сказано выше, и так как диалектическая схема - общая для всего бытия - четырехчленна, то проблема космоса у него тоже четырехчленна (пространство, сила, материя, движение). Чичерин для своего времени был исключительно осведомлен в естествознании, поэтому некоторые его построения в области философии природы действительно любопытны. Таковы его мысли о том, что «вселенная имеет общий центр», учение о душе и о «финальной причинности», его замечания о дарвинизме. Представляет интерес учение о «мире идей», принадлежащих абсолютному Разуму. Все это иногда лишь намечено и недостаточно аргументировано, но всегда очень хорошо укладывается в категориальные схемы.

Влияние гегелевской диалектики проявилось и в развитии Чичериним философии истории, которой завершается построение и осмысление общей теории мироздания или метафизики Сущего. «История завершает собою всю область человеческих отношений. И теоретические начала, и практические вступают здесь в общий духовный процесс, в котором сознание перерабатывает жизненный материал, а жизненный материал, в свою очередь, воздействует на сознание. Но сознанию принадлежит здесь первенствующая роль, ибо оно

заключает в себе закон сочетания противоположностей, идеального и реального; жизненный же материал, состоящий из частных отношений,, составляет низшую сферу, которая дает только поводы и точки опоры для высшего развития Духа».

Развитие человечества, согласно Чичерину, направляется духом как целеполагающей причиной. Самореализация духа в истории человечества проявляется в двух сферах: практической - покорение сил природы, экономическая и политическая жизнь, гражданский опыт, и теоретической - искусство, наука, религия и философия. Однако сущность в развитии человеческого бытия определяют духовные, метафизические начала, верховной, объединяющей идеей которых является идея Абсолюта. Из нее вытекают и черпают силу все другие, исторически обусловленные идеи. Поэтому для понимания законов развития человеческого общества, его истории необходимо понимание идей Абсолютного в сознании людей. Наиболее адекватными средствами такого постижения и проводниками его идей в жизнь являются религия и философия, которые тем самым становятся главными движущими моментами ее развития. И так как религия и философия сами исторически обусловлены, то история их развития и составляет основу законов всей истории человечества.

Законы исторического развития совпадают у Чичерина с уточненными им на основе «четырёхчленки» общими законами диалектики, которые, в свою очередь, являются законами саморазвития Духа. В соответствии с этим история начинается с первобытного единства, которое затем разлагается на две противоположности, после чего последние снова сводятся к высшему единству. Обозначенная закономерность раскрывается Чичериным в схематической структуре исторического процесса. Трех ступеням в развитии человечества соответствуют два периода самопознания: синтетический, осуществляемый религией и аналитический, являющийся сферой приложения философии.

Таким образом, развитие человечества идет от первоначального единства через раздвоение к единству конечному. Периоды самопознания совпадают с переходными эпохами. Причем при первом господствуют религиозные формы постижения Абсолюта, при втором решающая роль принадлежит философии. Религия постигает абсолютное через веру, на основе непосредственного интимного общения с Божеством, открываемым духовному взору человека. Философия же, призванная познать абсолютное теоретически, подвергает ту или иную религию «логическому испытанию» и тем самым подготавливает почву для более совершенного религиозного синтеза в религии Духа, которая приведет человечество к конечной цели, открыв Бога в Истории. Таким образом, оба типа самосознания дополняют друг друга. Их объединяет стремление к постижению Абсолюта, выступающего по отношению к человеку в облике Божества или абсолютного Духа. Отсюда следует, что в изучении истории в ее высшем метафизическом смысле, исходной точкой должно служить изучение истории религии и философии, ибо первая раскрывает связь идей в непосредственной синтетической форме, тогда как философия

ориентирована на обнаружение связи идей в истории. Причем, если в философии абсолютное раскрывается в форме диалектики понятий, то в религии - в форме живого имманентного отношения к Божеству.

Чичерин последовательно подводит свой исторический экскурс под эту схему. Так, в период первоначального синтеза господствуют натуралистические религии, которые служат основанием теократических государств. Затем следует классический период, выражением которого была греческая философия, ей сопутствует античная полисная демократия, оказавшаяся, однако, весьма неустойчивым образованием. Кризис античности подготавливает неизбежность нового нравственного синтеза в лице христианства. Ему сопутствует средневековый порядок с раздвоением духовного и материального мира и неизбежной борьбой между ними. Духовный кризис средневековья подготовил наступление новой аналитической эпохи, провозвестником которой стала классическая философия с ее высшей формой рационализма. Этот вторичный аналитический период происходит еще на почве социального развития, выражающегося в борьбе наций, государств, партий, в конечном счете борьбы всех против всех. Но этот же период, как никакой другой, связан с развитием самосознания личности, иногда ценой утраты сознания своей божественной сущности. Обусловленный этим период индивидуализма подготавливает необходимость наступления нового, завершающего синтетического периода религии Духа, которой будет сопутствовать высшее единство человечества. Современная история, полагает Чичерин, вошла во вторичный аналитический период. И хотя она далеко не исчерпала его, необходимость нового синтетического периода становится все более очевидной.

Жесткая диалектическая схема мирового исторического процесса, предложенная Чичериным, отнюдь не умаляет роли личности в нем. Значение личности абсолютно и неразрывно связано со свободой. Человек разумное существо. Он по самой своей природе свободен. Достоинство человека в его способности самоопределения, то есть способности делать выбор. Смысл свободы человека заключается в возможности для него возвышаться к сознанию своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя.

Свобода, как атрибут человека, переносится им на общество. Общество можно назвать организмом с известной долей условности, считает Чичерин. Это организм духовный, который состоит из самостоятельных свободных членов, каждый из которых преследует свои личные цели в соответствии с понятием о должном, и связан с другими членами общества на основе свободных союзов. С точки зрения философии истории, как движения к совершенному воплощению Абсолюта, теория прогресса как исторической необходимости, получившая широкое распространение в это время, оказалась совершенно неприемлемой для Чичерина. Прогресс не состоит в вечном безостановочном движении вперед. История народов - не вода, которая течет, согласуясь лишь с рельефом местности. История есть развитие внутренних сил, углубление в себе, изложение тех начал, которые лежат в существе

человеческого духа. Они то, по убеждению Чичерина, и составляют основу общественной организации, возле которой группируются общественные союзы.

Ограждая волю от насилия, свобода дает полный простор игре естественных сил и проявлению разнообразия человеческих отношений. Но свобода устанавливает только формальное равенство, раскрепощая силы человека для творчества. Что касается материального равенства, что Чичерин относит его к утопическим противоестественным идеалам. Свобода несовместима с равенством, так как она изначально базируется на естественном неравенстве людей, их способностей, потребностей и возможностей. Кроме того, цель истории, подчеркивает он, не в однообразии, а, напротив, в разнообразии человеческих возможностей и их гармоническом сочетании во имя общего блага.

Подводя итог нужно отметить, что, опираясь на Гегеля, Чичерин создал свою, мастерски проведенную и продуманную систему. Он внёс настолько существенные изменения в систему Гегеля, что в обработке Чичерина она оказалась торжеством метафизического персонализма.

Через все книги Чичерина проходит скрытый, отодвинутый часто вглубь моральный патетизм, а с другой стороны, живое и яркое ощущение структурности мира, его “диалектической” стройности. Это сочетание математизирующей интуиции и морального патетизма вылилось в систему персонализма, облечённого в суховатую и прозаическую форму гегельянства. Хотя пленённость Гегелем не убила творческой силы Чичерина, а лишь несколько закрыла подлинный лик и философскую зоркость Чичерина.

Вопросы для повторения:

1. Охарактеризуйте отношение Чичерина к Гегелевской философии.
2. Что, по мнению Чичерина не является определяющим в развитии человеческого бытия?
3. Какова гносеологическая позиция Чичерина?
4. Как представляет Чичерин структуру исторического процесса?
5. Каков смысл свободы в представлении Чичерина?
6. Охарактеризуйте понимание прогресса Чичериным.
7. К какому, по вашему мнению, философскому направлению, можно отнести философию Чичерина? Ответ обоснуйте.

Источники и литература:

1. Чичерин Б. Н. Несколько современных вопросов. М., 1862.
2. Чичерин Б. Н. Вопросы философии. М., 1901.
3. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1901.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. т. 2 ч. 1 – Ленинград, “ЭГО”, 1991.
5. Зорькин В. Д. Чичерин. М., 1984.

6. Криленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995.

Философско-историческая концепция Н. Я. Данилевского

Николай Яковлевич Данилевский (1822-1885) родился в семье генерала в с. Оберце Орловской губернии. В 1842 окончил Царскосельский лицей, в 1843-1847 гг. обучался вольным слушателем на естественном факультете Санкт-Петербургского университета, получив степень магистра ботаника. Увлёкшись идеями социалиста-утописта Ш. Фурье, он активно посещал собрания революционного кружка М. В. Буташевича-Петрашевского, за что в 1849 был арестован и сто дней провёл в Петропавловской крепости. Следствием было доказано, что Данилевский трактовал учение Фурье не как революционное, а как чисто экономическое и ему был вынесен оправдательный приговор. Тем не менее, летом 1850 он был выслан в Вологду, где служил в канцелярии губернатора. В дальнейшем ему пришлось служить чиновником в разных российских регионах. Много сил Данилевский посвятил изучению растительного и животного мира России, организации Никитского Ботанического сада в Крыму. С 1853 он принимал участие в многочисленных экспедициях по исследованию рыболовства на Волге и Каспийском море, в районе Белого моря и на русском Севере. За свою научно-административную деятельность он был награждён Золотой медалью Русского географического общества. Данилевский занимался также статистикой и этнографией. В 1868 он завершил свой главный научный труд «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира и Германско-романского». При содействии друга и единомышленника Данилевского-Н. Н. Страхова – в 1869 работа была опубликована в журнале «Заря», а в 1871 вышла отдельным изданием. Книга «дилетанта» Данилевского, больше известного в научных кругах как ботаника и ихтиолога, стала событием мирового значения. В последние годы жизни, уйдя со службы, Данилевский активно занялся публицистической полемикой, направленной на опровержение «западнической» идеологии и дарвинизма.

Данилевский также известен своим высказыванием: «Бог пожелал создать красоту и создал материю».

Выход книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» ознаменовал новый этап в развитии русской философии истории. В отличие от «старых» славянофилов, воспитанных на немецком идеализме и философски обосновывавших свои идеи, Данилевский прибег к натуралистическому обоснованию взглядов на историю.

Он первым попытался преодолеть односторонность европоцентризма – основного принципа господствовавшего в то время направления в западноевропейской философии истории. Задавая, на первый взгляд, совсем не академический вопрос: «Почему Европа (Запад) относится к России

враждебно?», Данилевский поднял целый ряд проблем, складывающихся в строгую и оригинальную историческую систему.

«Дело в том, - подчёркивал он, - что Европа не признаёт нас своими». В славянах она видит в лучшем случае лишь сырьё, материал, который может ей пригодиться для достижения всех целей. Запад боится русско-славянского мира, одновременно ненавидя и презирая его, не доверяя ему и злорадствуя, не желая узнать его и понять».

Не находя разумного объяснения причин подобного отношения Европы к России, Данилевский искал эти причины глубже – в так называемом историческом инстинкте. В неизведанных глубинах племенных симпатий и антипатий формируется, по мнению Данилевского, характер отношений между различными культурами.

Он подчёркивал, что и Европа, и Россия – понятия не географические, а культурно - исторические. Европа представляет собой германо-романскую цивилизацию, имеющую особую историю и отличительные признаки: рыцарство, борьба городов против баронов, воспитательное воздействие схоластики, борьба за свободу мысли, выдающиеся произведения искусства и т.д. «Ни истинная скромность, ни историческая гордость не позволяют России считаться Европой. Только выскочки, не знающие ни скромности, ни благородной гордости, втираются в круг, который считается ими за высший». Россия, отмечает Данилевский, не питалась духовными корнями Европы, не была частью ни Каролингской империей, ни феодальной Европы.

Другими словами, Россия не только не европейская страна «по рождению», но даже по «усыновлению она ею стать не может». Европа не допускает возможности российского посредничества в распространении своей «прогрессивной» цивилизации на Восток и стремится всячески ослабить там её влияние, рассматривая Россию как главное препятствие на этом «благородном» пути.

Несколько обоснованы претензии Запада представлять лучшую, универсальную, прогрессивную цивилизацию? Данилевский решительно отвергал «историко-географическую аксиому» о том, что Запад – это прогресс, а Восток – стагнация. Прогресс – не привилегия Европы, он наблюдается везде, где есть цивилизация. Даже в Китае, который считается образцом неподвижности, был свой период прогрессивного развития – когда древние греки ещё испытывали суеверный страх перед кометами, в Китае процветали астрономия, фармакология, были изобретены порох, компас и книгопечатание.

Прогресс – не вечное состояние, утверждал Данилевский, - спустя некоторое время он замедляется и останавливается, как это произошло в Китае. Это судьба всех цивилизаций.

Так Данилевский обосновывал своё органицистское понимание всемирной истории. Он ввел понятие отдельных культурно-исторических типов (или цивилизаций), отрицая существование единой общечеловеческой цивилизации. Совершенно последовательно он пришел и к отрицанию всемирно – исторического времени. По его мнению невозможно разделить всемирную

историю человечества на периоды, отделы, переживаемые всеми народами одинаково. Императора Константина, Катона, фараона Рамзеса и царя Соломона нельзя причислять к одной группе только потому, что они жили в «похожую» эпоху. Это было бы также неверно, как если бы сороку и устрицу отнесли к одному зоологическому семейству на том лишь основании, что оба этих животных вида не четвероногие.

Данилевский сравнивал народы с биологическими видами: «Они тоже нарождаются, достигают различных степеней развития, достигают, дряхлеют, умирают». Поэтому лишь внутри отдельного культурно – исторического типа можно выделить период древней, средней и новой истории. «Древняя история» типа А может совпадать хронологически с «новой историей» типа Б, а единая всемирная история – призрак. Следовательно, прогресс так же не является исключительным признаком Запада или Европы, как стагнация – Востока или Азии. И стагнация, и прогресс – характерные признаки той возрастной ступени, которой достиг народ, место, где он живёт, способы развития его государственности и племени, к которому принадлежит.

Ядро исторического развития составляют, по Данилевскому, десять «позитивных» культурно – исторических типов, создавших великие цивилизации: 1) египетский; 2) ассиро–вавилоно-финикийско-халдейский (древнесемитский); 3) китайский; 4) индийский; 5) ирландский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) новосемитический (аравийский); 10) германороманский (европейский). Он упоминает также о мексиканской и перуанской цивилизациях, погибших насильственной смертью на ранней стадии развития.

Как в космосе есть не только звёзды и планеты, но и очень недолговечные астероиды, космическая пыль, кометы, исчезающие через десять или сто лет после своего появления, так и в истории, полагал Данилевский, происходят подобные вещи. Есть народы (турки, гунны и монголы), играющие лишь временную, по большей части деструктивную роль «божьего кнута», нанося порой последний удар нежизнеспособным, постаревшим цивилизациям.

Примечательно, что Данилевский, выступавший против западноевропейского высокомерного отношения к России, сам тем не менее признавал за отдельными народами (например, финнами) лишь роль «этнографического материала», неспособного к самостоятельному развитию, но «обогащающего» тот народ, в который интегрируются.

Что касается славянского культурного-исторического типа, то он, по мнению Данилевского, только начинает оформляться и вместе с германороманским будет играть решающую роль в современном мире.

Данилевским были разработаны законы возникновения, роста и заката цивилизаций.

1. КИТ (культурно-исторический тип) образуется из племён или семейства народов, члены которых говорят на одном языке или по крайней мере на родственных языках, с высоким уровнем родства, что исключает трудности в понимании.

2. Для того, чтобы возникла цивилизация какого-либо КИТ - необходимо, чтобы народы, которые к нему принадлежат, обладали политической независимостью.
3. Начало цивилизации одного КИТ не передается другому народу. Каждый тип для себя сам разрабатывает основные принципы под влиянием предшествовавших или современных цивилизаций.
4. Цивилизация, характерная для какого-либо КИТ, может достигнуть изобилия и разнообразия когда «этнографические элементы», его составляющие, разнообразны и не поглощены единой политической системой, составляя федеративное государство.
5. Ход развития КИТ похож на жизнь многолетних, однолетних растений, у которых не определены периоды роста, но цветение и плодоношение довольно короткое.

Если в начале книги Данилевский утверждал, что прогресс действует везде, то затем уточнял, что в разных КИТ он проявляется в разных сферах деятельности. Главным образом прогресс наблюдается в области, в которой воплотился специфический гений данной цивилизации. Так, в выработке идеала красоты ни один КИТ не может сравниться с древнегреческим, германороманские народы воплотили свой талант в научной сфере и политике, семиты достигли наибольших успехов в религии, римляне - в области права.

Данилевский выделил, таким образом, четыре сферы (основы), в которых возможны максимальные самопроявления «таланта» КИТ: религиозную, собственно культурную (науку, промышленность, искусство), политическую и социально-экономическую. В соответствии с третьим законом «талант» одной цивилизации другой не передаётся, а попытки обойти его чреваты либо возникновением карикатур и бледной имитации, либо полным истощением этой основы. Римское подражание греческой поэзии было неудачным и непродуктивным, утонченный греческий гедонизм превратился на римской почве в грубое распутство, Англии не удалось привить свою науку Индии.

Качественно новым, перспективным с точки зрения истории Данилевский считал славянский тип, наиболее полно выраженный в русском народе. Именно славяно-русская культура совмещает, по его мнению, все четыре основы. И хотя в соответствии с теорией культурно-исторических типов невозможно определить, какой КИТ является более высоким по уровню развития, Данилевский всё же сформулировал единый критерий оценки разных культур. Общей шкалой ценности является вклад в культурную «копилку» человечества, определяемый степенью своеобразия и полноте самореализации исходных принципов культурно-исторического типа. «Прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении (в таком случае оно скоро бы прекратилось), а в том, чтобы исходить всё поле, составляющее поприще политической деятельности человека, во всех направлениях». В случае соединения четырёх видов деятельности достигается провиденциальная цель истории, поскольку этот синтез и обеспечивает «прохождение поля во всех направлениях».

В отличие от ранних славянофилов, считавших, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель общечеловеческого, Данилевский видел в России лишь носительницу особого культурно-исторического типа, рядом с которым могут существовать и другие типы. Славянофилы связывали миссию России с православием, Данилевский высоко оценивал славянский тип, исходя из анализа его естественных, природно-исторических особенностей. Славянство, с его точки зрения, не призвано обновить мир и найти для всего человечества решение исторической задачи – оно просто может в будущем утвердиться как наиболее развитый тип.

Критика европейской культуры никогда не была у русских мыслителей продиктована негативным отношением к её содержанию – она была средством уяснения своеобразия русской культуры. Данилевский не столько критиковал Европу, сколько выявлял отличие славянского мира от западноевропейского. Его построения были очень созвучны времени. События Крымской войны способствовали формированию в России идеологии панславизма, призывавшей к освобождению южных славян и включению их в сферу российского влияния. В концепции Данилевского легко можно было усмотреть эти настроения, за что против него выступила вся либеральная печать, где тон задавали негативные отзывы Вл. Соловьёва. В книге «Россия и Европа» видели проявление национализма, проповедь ненависти к Европе, обвиняли автора в стремлении воссоздать славянское просвещение на развалинах европейской культуры.

Острая полемика между различными политическими силами российского общества, использовавшими его теорию в качестве аргументов в своей борьбе, не способствовала своевременной оценке её научного потенциала.

Идеи Данилевского оказали сильное влияние на философию культуры К. Н. Леонтьева и предвосхитили культурологические построения О. Шпенглера.

Вопросы для повторения

1. Почему историософская система Н. Я. Данилевского называется органицистской?
2. В чём главные отличия взглядов Данилевского на историю от славянофильских и западноевропейских концепций мировой истории?
3. Как Н. Я. Данилевский понимал прогресс?
4. В чём заключалась критика Н. Я. Данилевским европоцентризма?
5. Что такое культурно-исторические типы в трактовке Данилевского?
6. Как Н. Я. Данилевский объяснял причины гибели не успевших «расцвести» культурно-исторических типов?
7. Чем отличается представление Н. Я. Данилевского о преимуществах славянской цивилизации от понимания славянофилами миссии России?
8. Почему появление книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» вызвало бурную полемику в российском обществе?
9. Какие идеи Н. Я. Данилевского оказали влияние на развитие западноевропейской философии истории?

Источники и литература

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб.,1988,М.,1996.

Данилевский Н.Я. Сборник политических и экономических статей. СПб.,1990.

Бажов С.И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М.,1997.

Игнатов. Русская философия истории: романтический консерватизм // Вопросы философии.1999 №11

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М.,1997. с. 168-174.

Соловьёв В. С. Данилевский // Соловьёв В. С. Соч.: В2т. М.,1988. Т.2.

Концепция «триединого процесса развития» К.Н. Леонтьева.

Константин Николаевич Леонтьев (1831-1891) родился в имении Кудиново Калужской губернии, недалеко от Оптиной Пустыни. После окончания Калужской гимназии он поступил на медицинский факультет Московского университета. Естественнонаучное образование сыграло огромную роль в формировании мировоззрения Леонтьева и обосновании в дальнейшем его историко-философской концепции. В студенческие годы он пробовал себя в качестве писателя, и его первые литературные опыты были одобрены И. С. Тургеневым. В 1854 году, досрочно закончив курс, Леонтьев уезжает фельдшером на Крымскую войну. После окончания войны служит консулом на Востоке, этнографическая пестрота и яркость которого оказали влияние на особенности его теории культуры. Тяжело заболев и дав обет в случае выздоровления стать монахом, Леонтьев после выздоровления оставляет службу и проводит год в монастыре на Афоне. Там завершилось формирование религиозного компонента его мировоззрения. Вернувшись в 1873 в Россию, Леонтьев занялся литературной деятельностью в своём имении Кудиново. Особую известность ему принесло историко-философское сочинение «Византизм и славянство». В 1878 он поселяется отшельником в Оптиной Пустыни, в августе 1891 принимает тайный постриг, а в ноябре того же года Леонтьева не стало.

В философском мировоззрении К. Н. Леонтьева можно выделить три взаимосвязанных компонента – натуралистический, религиозный и эстетический. В разные периоды его творчества они проявлялись с разной силой в его историко-философских работах, их соотношение постоянно менялось, но стержень учения всегда оставался неизменным. О чём бы ни писал Леонтьев – о негативных явлениях технического прогресса, о религиозных распрях на Востоке, культурной самобытности, будущем России и Европы – основой всех его размышлений служила универсальная концепция развития.

Леонтьев ещё в ранней юности задался вопросом: можно ли применить идею развития, выработанную естественными науками, к «жизни психической, к исторической жизни отдельных людей и обществ»? Положительно отвечая на этот вопрос, он не допускал, тем не менее, ни полного уподобления культурного развития биологическому росту, ни трактовки человеческой истории как

прямого продолжения природных процессов. Он считал общество системой гораздо более сложной, чем природа, и подчиняющейся действию специфических законов. По его мнению, реальность, созданная или преобразованная человеком, подчиняется не только «своему внутреннему закону» и высшей телеологической идее, но и идее, вложенной в неё человеком.

Отсюда вытекал важнейший вывод Леонтьева, вступавший в противоречие с его религиозными убеждениями – вере в неизбежность конца истории, недопустимость и невозможность противодействия Божественной Воле. По-видимому, глубокий эстетизм его натуры, любовь к жизни во всей полноте её проявлений способствовали тому, что в классическую натуралистическую схему «рождение – плодоношение – смерть» он внёс некоторые коррективы. Если известны законы рождения, расцвета и старения культурных организмов, то можно воздействовать на исторический процесс, оздоравливая, исправляя и даже омолаживая некоторые формы социальной жизни.

Таким образом, натуралистическая концепция развития, будучи приложенной Леонтьевым к социальной динамике, утратила циклический характер и преобразовалась в «волнообразную» схему спадов и подъёмов культуры. Преодоление тисков триады «рождение – зрелость – смерть» становится возможным, по мнению Леонтьева, благодаря совпадению человеческих действий с «высшими телеологическими» целями, заключающимися в создании самобытной культуры. Только такая культура, сохранившая «старые», естественно сложившиеся социальные и культурные формы и сумевшая органично соединить их с новыми, имеет шанс возродиться к творческой созидательной деятельности, или, по крайней мере, замедлить процесс умирания.

Леонтьев критиковал современную ему социальную науку за некорректное, на его взгляд, использование понятия «развитие». Он считал, что недопустимо смешивать процесс «распространения, разлития чего-то однородного, общего и простого» и процесс постепенного усложнения явлений.

Под развитием Леонтьев понимал постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенную индивидуализацию, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных или родственных явлений. Этот процесс сопровождается укреплением единства усложняющихся составных элементов системы. Апогеем развития он считал высшую степень своеобразия («своеобразное разнообразие в единстве»).

В основе каждого объекта и явления, на его взгляд, лежит неделимый, неуничтожимый духовный первоэлемент – идея, способная к саморазвитию. В зависимости от уровня сложности системы идея, так или иначе, выражается на поверхности содержания, придавая ему определённую форму. «Форма, - пояснял Леонтьев, - деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться». Он различает «внутренние морфологические» идеи («основные»), которые предустановлены свыше и являются «внутренним законом», или, если речь идёт о природных явлениях, их физико-химическим строем, и «внешние», «подкарауленные» человеком у природы и внесённые в природу и общество.

Так, государство, по Леонтьеву, с одной стороны, повинуетя таинственному, независимому от людей внутреннему повелению, а с другой стороны – оно является машиной, сделанной людьми.

Если развитие объекта (системы) сопровождается выяснением и обособлением его формы, то его деградация выражается её расстройством, потерей своеобразия. Центробежные тенденции содержания приводят к деспотизму основной идеи, разрыву естественных уз формы и гибели объекта. Этот триединый процесс – возникновения, цветения и падения, по предположению Леонтьева, свойственен всему, существующему в пространстве и времени. Его концепция развития охватывает не только целостные организмы, но и их части, системы, «аппараты», «процессы нормальные и патологические», даже абстрактные и научные категории, такие как вид, род, классы и т.п.

Несмотря на то, что исследование Леонтьевым строения развивающихся объектов не было глубоким и основательным, оно позволило ему придти к выводам, опередившим науку конца XIX века. Он обнаружил несовпадение хронологического (внешнего) и внутреннего времени существования структурных элементов сложных систем. «Живущие в одно время» переживают разные периоды развития. Леонтьев предостерегал «молодые» культуры от копирования внешне привлекательных явлений современных им стареющих культур. Принимая «жар изнурительной лихорадки» за «прорезывание младенческих зубов», более молодые организмы могут заразиться неизлечимыми болезнями. Пример подобного рассуждения очень характерен для Леонтьева, который очень часто подходил к анализу явлений окружающей действительности с позиции врача-патолога.

В самых общих чертах сформулированная Леонтьевым концепция триединого процесса развития сводится к трём тезисам:

1. Начало развития характеризуется «первоначальной простотой»: элементы просты и однородны, слаба их взаимосвязь.
2. Высшая точка развития – «цветущая сложность», при которой усложнившиеся разнородные части, связанные деспотическим единством, составляют своеобразное целое.
3. «Вторичное упрощение», т.е. уменьшение сложности и разнообразия элементов, их смешение и ослабление единства, приводящее к потере индивидуальности и гибели объекта.

В характеристике этапа «цветущей сложности» Леонтьев отразил свои представления об идеальном состоянии бытия – гармоничном единстве разнородных элементов. Уровень сложности определялся им не только количеством элементов и характером связи между ними, но, прежде всего силой, (деспотизмом) их единства и степенью своеобразия (самобытности) целого и частей. Понятие сложности приобретает у Леонтьева ярко выраженный эстетический оттенок. Всё стремится к достижению полноты жизни согласно закону красоты, который формулируется им как «разнообразие в единстве».

Очень необычным для метафизического построения было внесение Леонтьевым понятия боли как неотъемлемого признака развития. Его трактовка бо-

ли выходила за рамки иудейско-христианской традиции, в которой боль понималась как свойство несовершенного тварного мира. Леонтьев же стремился обосновать законами гармонии необходимость чередования страдания (боли) и наслаждения и подчёркивал, что боль является главным признаком роста, поступательного движения. Боль – это результат «натяжения» связующих сил, сопротивления смещению и уравниванию. Распад происходит гораздо легче и безболезненнее, подчёркивал Леонтьев, высвобождающиеся и уравнивающиеся части погибающего целого избавляются от страдания в эйфории свободы.

Такое понимание сущности боли и наслаждения последовательно привело Леонтьева к крайне негативному отношению к явлениям «демократического прогресса», к идеалу будущего благоденственного, т.е. безболезненного существования человечества. Наряду с эмоциональным неприятием либерально-демократического идеала у Леонтьева можно выделить и философски обоснованную критику идей всеобщего блага и всеобщей пользы, доказательства невозможности и опасности их реализации.

Он считал, что идеал «благоденственного братства» не согласуется с человеческой психологией, противоречит догмам Священного Писания, опровергается историческим опытом и природными закономерностями. Принцип обеспечения максимального блага для максимального числа людей, выдвигавшийся в прогрессистских учениях, Леонтьев отвергал как несостоятельный, ввиду крайней размытости понятий «благо» и «польза» и невозможности установления их точного критерия.

Благоденствие и неблагоденствие, измеряемые чувствами, неуловимы, по его мнению, для точного статистического учета. Более того, декларируемое прогрессистами равноправие на деле приведет к усилению страдания. Ведь легальная равенство не только не сможет уничтожить неравенства судьбы, удачи, богатства и здоровья, но усилит чувство этого действительного неравенства и приведет не к уменьшению, но к перерождению страдания. К тому же следует отметить особое отношение Леонтьева к «трагизму жизни»: обиды и горести обуславливают в людях самое горячее, самоотверженное, нравственно-привлекательное. Он сделал вывод о естественности зла в нравственной природе человека и человечества. Лишь величайшие христианские подвижники, по его мнению, жестокими усилиями над собой «вырабатывают в себе большую часть в поздние годы приблизительную только свободу от всего этого». «Зло так же присуще нравственной природе человека, как боль и страдание его телу».

Поднимаясь на более высокий уровень обобщения, Леонтьев утверждал, что «нам есть указание в природе, которая обожает разнообразие», поэтому «все хорошо, что прекрасно и сильно будь то разврат, будь это охранение, будь это революция – все равно». В мире, по его мнению, должна быть гармония наслаждения и страдания добра и зла, любви и страха. Он категорически возражал против идеи восходящей нравственной эволюции, так как понимал человеческие добродетели только как «Христом даруемые», к которым неприменимы понятия «изменение» и «развитие».

Анализируя историю роста, развития и падения государств Леонтьев сделал вывод о том, что наблюдавшиеся периоды улучшения нравственности были «спорадическими» и не обуславливали «пользу и крепость» государств, не спасали их от гибели. Напротив, «неудобства и зло» не мешали «историческим организмам» быть долговечными и дарить человечеству много великих открытий «по всем отраслям жизни». Поэтому надежды «эгалитарных прогрессистов» на возможность создания в будущем идеального общества, состоящего из высоко моральных индивидов, Леонтьев считал совершенно беспочвенными.

Осуществление социалистического проекта он представлял как воцарение на деле новых форм неравенства, «нового феодализма», который приведет к новому страданию и, что самое опасное, к потере жизнеспособности государственного организма. Полнота жизни будет нарушена, восторжествует «средний тип», менее выразительный, менее прекрасный и героичный, чем типы более сложные или «более односторонне крайние».

Такое общество, по мнению Леонтьева, будучи и «некрасивым», и «неморальным», с размытыми социальными перегородками, сможет, впрочем, на короткое время выделить из себя небывалые прежде характеры, крайне сильные в своей выразительности и влиянии людские типы. Но затем, после этих порывов, психические запасы общества, не имеющего необходимых резервов их пополнения (такими резервами он считал разделенные условными перегородками неравноправные и самобытные общественные группы, объединенные деспотическим центром), иссякнут, и будет положен конец его существованию.

По его мнению, общество с жестким сословным делением не просто эстетичнее, так как воплощает в себе реализацию «закона красоты», но и моральнее. Будет разнообразие – будет и мораль, не «всепоглощающая», а «восполняющая». Милосердие, доброта, справедливость, самоотверженность, согласно Леонтьеву, могут проявляться только тогда, когда есть горе, неравенство положений, обиды и жестокости. Только постоянная смена боли и наслаждений, которую обеспечивает, по его глубочайшему убеждению, сословный строй, порождает «жизненную музыку», художественную красоту культурного организма и его цветение.

Благо государство в представлении Леонтьева – не воцарение в нем добра, равенства и справедливости, а создание поля борьбы добра и зла, в ходе которой создаются величайшие культурные ценности, обогащающие общий культурный фонд человечества. Судьба отдельного человека при этих условиях отнюдь не теряется, не растворяется в глобальном мировом процессе, утверждал Леонтьев. Человек имеет возможность, преодолевая серьезные препятствия, выделиться из общего строя и самореализоваться. Индивидуализм Леонтьева носит, несомненно, элитарный (или, как его называют исследователи, аристократический) характер. Однако эта элитарность определяется, по Леонтьеву, не происхождением, а творчеством и самобытностью.

Идеал человека у Леонтьева – сильный и оригинальный (т.е. эстетический) характер, человек с индивидуальным стилем, выделяющийся в своей группе благодаря личному творчеству «в пределах обычая или устава» или даже вырывающийся из этих рамок любым способом. Примером «особенных» натур, способных к реализации собственных задатков и потому особенно ценных для государства, для Леонтьева была личность М.В. Ломоносова. Он совмещал в себе уникальную комбинацию элементов: «1) славянин, 2) православный, 3) русский, 4) великоросс, 5) архангельский мужик и рыбак, 6) ученик Московского Духовного училища, 7) германский студент, 8) член Петербургской Академии и т.д. – все вместе произвело, при известных данных натуры, великого человека, который в силах был прорвать вширь и вверх пределы своей крепкой крестьянской группы и своего слоя, стесненного давлением сверху».

Леонтьев пояснял, что если «прорвется» за пределы своей группы личность разрушительная (типа Пугачева), то при глубоком общественном расслоении и «при резкой группировке» такие действия оканчиваются неудачей и целое после этого крепнет. Когда же такие личности (Мирабо, Талейран) прорывают уже ослабевшие перегородки, то в результате ускоряется процесс всесмешения, упрощения и гибели государства.

Натуры обыкновенные, по мнению Леонтьева, лучше «среднего типа» как идеала «анархического» или «либерального» коммунизма. В «смешанном» обществе люди опутаны мелкой сетью социальных норм, которые не дают людям делать больше зла, но и на добро высшего порядка делают их неспособными. Когда же есть группы, «опоры», то есть и устойчивость психического типа. Человек не смелый, не требовательный, не гениальный остается в пределах своей среды, в недрах своего слоя и, не пытаясь выйти ни вверх, ни вниз, сохраняет и на «внешней особе», и во внутреннем строе души особенности национальной, провинциальной, сословной группы.

Остро ощущая наступление эпохи «массовизации», власти шаблона над жизнью и культурой, Леонтьев отстаивал идеалы элитарности и своеобразия. Идеалу прогресса он противопоставил социокультурный идеал, концепция которого является органической частью его историософского учения.

В широком смысле его идеал общественного развития представляет собой прохождение социальным органом всего жизненного цикла от «пробуждения» к исторической жизни «вторичного смесительного упрощения» не нарушая предначертанного свыше пути и природных законов. Достижение социального идеала является, согласно Леонтьеву, не целью, а средством осуществления идеала общемировой культуры. Он, в свою очередь достигается в ходе реализации всех заложенных в региональные культуры возможностей, в пополнении культурных запасов мировой цивилизации, из которых все народы смогут черпать ресурсы для собственного обновления.

Теоретическая модель, разработанная Леонтьевым, представляла собой лишь «приготовительную теорему», систему принципов, обеспечивающих плодотворное и долговечное существование исторически сложившихся

конкретных культурных образований. Для молодых «социальных организмов», по замыслу Леонтьева, этот идеал сможет служить ориентиром дальнейшего развития. Для «зрелых» - является образцом «должного» государственного устройства и социальной структуры, гарантией их жизнеспособности. «Угасающим» или «сбившимся» с естественного пути развития сформулированный Леонтьевым идеал, по его глубокому убеждению, послужит целью, приближение или возвращение к которой обеспечит им восстановление или оздоровление.

Основные принципы концепции социокультурного идеала – эстетичность, принудительность и самобытность – были сформулированы Леонтьевым в 1879 г. Позднее он вывел более «общую формулу»: «Богатство содержания, сдержанное деспотическими формами разнородной дисциплины». Этим он также подчеркивал, что разнообразие (юридическое, религиозное, этнонациональное и территориальное, социальное, экономическое, психологическое и духовное) только тогда является условием могущества государства, когда оно пронизано деспотизмом организующего начала.

Деспотизм понимался Леонтьевым не только как жесткие административные действия, являющиеся лишь внешними орудиями давления и объединения, но и как внутренняя сила «духа охранения». Элементы социального организма должны быть прочно объединены в духе, в культурных и бытовых идеалах, чтобы идея охранения перешла в «инстинкт», стала «привычкой к повиновению». Этому способствуют сильная власть, религия и «корпоративно-сословное расслоение».

Леонтьев подчеркивал, что государство держится не одной свободой и не одними стеснениями и строгостью, а «неуловимой гармонией между дисциплиной веры, власти, законов и обычаев, с одной стороны, а с другой – той реальной свободой лица, которая возможна даже ... при существовании пытки».

Отношение Леонтьева к проблеме места и роли России в мировом процессе было весьма противоречивым и неоднозначным. В его работах встречаются и оптимистические, и пессимистические прогнозы относительно ее будущего. «Ранний» Леонтьев полагал, что Россия – молодая цивилизация, не нашедшая еще себе своеобразного стиля культурной государственности. Осуществление ею идеала цветущей сложности и самобытности он ставил в зависимость от умения политиков «сопрягать» все новое с полезным и «естественным» старым, составляющим основу народной жизни. Стержнем российской культуры он считал православие, не мог представить будущую Россию без монархии и сословного деления.

Изменяющиеся реалии российской действительности способствовали переоценке Леонтьевым веры в то, что Россия, творчески развивая и сохраняя самобытность культуры, сможет помочь оздоровлению стареющего мира.

Разочаровавшись в возможности сохранения ею национальной самобытности, Леонтьев переориентировал цель исторического процесса с культурной на религиозную. Такой целью, по его мнению, должно было стать

душеспасение собственного народа и обращение в православную веру всех народов мира.

Леонтьевым была разработана своеобразная «анатомия» общественного организма. Согласно его концепции, все народы уже в своем «происторическом» состоянии обладают определенным набором «врожденных» свойств, развивающихся и определяющих впоследствии весь характер их истории. Такими «вечными и вездесущими реальными силами» или элементами Леонтьев считал религию, церковь, «государя», войско, чиновничество, общины, провинции, семьи, города, землевладение, «подвижный капитал», труд, науку и искусство с их учреждениями и представителями. Распределение, род и соотношение этих элементов порой кардинально отличаются в различных государствах и в разные эпохи. Их взаимодействие также может быть весьма разнообразно: борьба, соглашение, власть, подчинение. Неодинаково резка и степень обособленности их «природой, бытом и законом», а большая или меньшая подвижность «сообразна со свойствами социального организма». Эти составные части, утверждал Леонтьев, невозможно «вытравить» - можно лишь доводить до наибольшего или наименьшего проявления. В этих положениях Леонтьев подчеркивал необходимость осторожного и бережного подхода к социальным преобразованиям, приоритет сохранения исконных культурных ценностей над новым созиданием. Он призывал к поиску наиболее «выгодного» (для достижения и максимального продления периода «цветущей сложности») сочетания отечественных культурных начал и чужеродных, инонациональных, не нарушающего исторически сложившейся самобытности.

На историософскую концепцию Леонтьева сильное влияние оказала теория культурно-исторических типов Данилевского. В книге «Россия и Европа» Леонтьев, по его собственному признанию, обнаружил то, к чему интуитивно шел в понимании социокультурной динамики. Некоторые исследователи полагают даже, что дальнейшее развитие и творческая переработка Леонтьевым основных принципов учения Данилевского по своей значимости во многом превосходит исходный материал.

Пожалуй, ни одно учение второй половины девятнадцатого века в России не вызвало такой бурной полемики, как учение Леонтьева об «эстетике жизни». Современники называли Леонтьева «эстетическим аморалистом», «нищепанцем», проповедником культа зла и насилия. Лишь в конце первой четверти двадцатого столетия оценки стали смещаться от «аморализма» в сторону «иной морали». По мнению Бердяева, у Леонтьева была иная мораль, чем та, которой учил Лев Толстой и которая всегда проповедовалась в широких кругах русской интеллигенции. «Это – мораль ценностей, а не мораль человеческого блага, - подчеркивал Бердяев. «Достижение высших целей, целей сверхличных и сверхчеловеческих оправдывает жертвы и страдания в истории К. Н. Леонтьев защищает мораль сильных и ярких индивидуальностей, мораль героическую против морали утилитарной, морали демократической середины. » («Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли».)

«Иную» природу гуманизма леонтьевского учения подчеркивал и С. Н. Булгаков. «Такой эстетизм есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферического мятежа человека, который имеет начало с Возрождения и Леонтьев в самом существенном своем самосознании оказывается гуманистом, когда проклинает новую цивилизацию во имя гуманистического идеала красоты, причем с наибольшей энергией подчеркиваются черты "белокурого зверя", красоты силы, страстей, жестокости». ("Победитель – побежденный. (Судьба К. Н. Леонтьева)").

Несмотря на важность вышеприведенных суждений, в них есть существенный недостаток – они не учитывают сложной эволюции эстетических и этических взглядов Леонтьева.

В самом начале творчества он понимал нравственность как одно из проявлений прекрасного, как процесс и результат "свободного творчества добра". Нравственность, подчеркивал он - только уголок прекрасного, одна из его полос. Дело не в том, чтобы предупредить возможность великого зла, а чтобы усилить творчество добра. Он полагал, что следует "отворить ворота" для свободного развития обеих противоположных сил и тогда "на просторе" зло приведет к добру. "Поздний" Леонтьев характеризовал свои взгляды начала 60-х годов как "эстетический пантеизм", а себя называл "грешным, распрегрешным эстетиком".

Поклонение Красоте, понимаемой им прежде всего как полнота жизни, выразилась у Леонтьева в оригинальной картине мира, система ценностей которой была представлена им следующим образом: мистика (особенно положительные религии) может быть критерием для единоверцев, шире ее – этика, политика, "приложимая" только к человечеству, еще шире – биология ("физиология человека, животных и растений, медицина и т.д.") – для всего органического мира и, наконец, "для всего - физика (т.е. химия, механика и т.д.) и эстетика", с их одинаково всеобъемлющей интенсивностью. Очевидно, что ставить эстетику выше морали не значит отрицать мораль вообще.

Леонтьев считал эстетическое мирозерцание в конечном счете гораздо "нравственнее" морального. Человек "строго моральный" вынужден, дабы не изменить своим принципам, об одном умалчивать, другое даже иногда искажать, из опасения повредить. "Эстетик" свободнее – "ему нравится и вредное, и порочное, если оно сильно, изящно, выразительно." Кроме того, подчеркивает он, эстетическая натура точнее распознает "некрасивое зло".

Не раз Леонтьев отмечал, что в реальной жизни эстетика вынуждена вступать в противоречие с моралью. Он попытался решить это противоречие путем противопоставления любви "моральной" – любви "эстетической", а "неэстетического" мерила благоденствия – "эстетическому" мерилу достоинства. Отдавая себе отчет в неосновательности подобного подхода, Леонтьев обратился к более серьезному анализу проблемы, поднявшись над моралью и эстетикой.

Итак, рассуждает Леонтьев, эстетические требования в жизни осязательнее, чем моральные. Мораль иногда эстетична, признает он, она

удобна, но будучи честным перед собой, невозможно утверждать, что «все неморальное не прекрасно». Проанализировав возможные пути устранения противоречий между моралью и эстетикой («Возненавидеть эстетику? ... Притвориться что не видишь ее? ... Презирать мораль?»), Леонтьев выдвинул критерий, по его мнению, сверхморальный и сверхэстетический – душеспасительность. Под нею он понимал глубокую и искреннюю религиозную веру, главным содержанием которой является страх Божий. Этому способствовал пережитый Леонтьевым в начале 70-х годов тяжелейший духовный кризис.

Однако подчинение морали и эстетики душеспасительной религии не было у Леонтьева окончательным. Он надеялся, что религиозность и вера обеспечат торжество новой, «живой» морали, а «эгоистическая» забота о спасении души спасет хорошего христианина от многих «движений эгоизма грубого, земного». Религиозный страх обеспечит «несокрушимую идеальную узду веры, любви и почитания» и поможет преодолеть «эстетическое отвращение», заставить замолчать «художественную брезгливость».

Философские воззрения Леонтьева сложно отнести к какому-либо определенному направлению отечественной социально-философской мысли XIX века. Но, тем не менее, выработанные им идеи органически вписываются в русскую философскую традицию эстетизации истории. Его страстное желание найти решение неизбежного конфликта добра и зла отражает самую существенную черту отечественной философии - ее глубокий этицизм.

Взгляды Леонтьева, так или иначе, оказали воздействие на философские системы Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, учение евразийцев. Неотъемлемым компонентом сложной системы современных поисков путей развития России является его проект сохранения российской культурной самобытности.

Вопросы для повторения:

1. Каким образом в творчестве Леонтьева проявился натуралистический компонент его мировоззрения?
2. В чем суть выдвинутого Леонтьевым требования "полноты жизни"?
3. Каково философское обоснование Леонтьевым его концепции социокультурного идеала?
4. В чем специфика понимания им процесса развития, соотношения прогресса и регресса?
5. Охарактеризуйте этапы социокультурного развития в соответствии с законом "триединого процесса развития", сформулированного Леонтьевым.
6. Как Леонтьев понимал проблему соотношения добра и зла?
7. Какому направлению – западническому или славянофильскому – тяготеет концепция "русского пути" Леонтьева?

Источники и литература

- Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М., 1992.
Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993.
Долгов К. М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М., 1997.
Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб, 1991.
Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. Л.- 1991.
Янов А. Л. Трагедия великого мыслителя// Вопросы философии. 1992. №1

Философские идеи в творчестве Ф. М. Достоевского

Федор Михайлович Достоевский (1821 - 1881) не был профессиональным философом и не писал философских трудов, но коснулся таких областей человеческого сознания, и поставил такие вопросы человеческого бытия, которые имеют прямое отношение к философским исканиям и заключают в себе глубокий философский смысл. В своих произведениях: «Идиот», «Бедные люди», «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание», «Бесы», Достоевский подверг специфическому анализу целый комплекс вопросов личной и общественной жизни человека. Он коснулся проблем народного быта, нравственности, религии, социализма. Но по преимуществу он был писателем-психологом, главный интерес которого сосредоточился на человеке, его потребностях, мотивах поведения в сложных драматических ситуациях; он проникал в самые глубинные тайники духовного мира людей, включая и болезненные проявления психики.

Героев своих произведений Достоевский объединил понятием «униженные и оскорбленные». Критическое отношение к российской действительности, общение с Белинским, вызвало интерес к социализму и привело его в общество Петрашевского.

Политические взгляды Достоевского в то время не представляли какой-либо продуманной системы. Как и многие петрашевцы, он был противником крепостного права, увлекался французским утопическим социализмом, хотя и называл их теории кабинетными и сомневался в возможности их осуществления на практике. Социалистические идеи он в этот период отождествлял с понятием свободы, равенства, нравственной чистоты и увязывал с евангельскими заповедями. Идеальной личностью, олицетворяющей принципы будущего общества, он считал Христа.

За принадлежность к обществу петрашевцев и, в частности, за распространение письма Белинского к Гоголю Достоевский был приговорен к расстрелу, и после гнусной инсценировки казни, замененной каторгой, отправлен в Омский острог, где провел четыре года, а затем еще выдержал пять лет солдатчины.

Десять лет, проведенные на каторге, и в арестантской роте, оставили глубокий след в его духовном развитии и повлияли в дальнейшем на его общественную позицию и мирозерцание. Достоевский пережил тяжелый

идейный кризис. Он ощутил глубокую пропасть между народом и дворянством и пришел к выводу, что высшие слои общества, включая и революционно настроенную интеллигенцию не только не знают народа и не понимают его нужд, но даже совершают насилие над народом, строя всякого рода планы социалистических преобразований. В этом заключался главный смысл идейного кризиса, пережитого Достоевским.

Пересмотрев свою прежнюю жизнь и убеждения, он решительно отрекся от социалистических идеалов, осудил политическое насилие и даже признал себя справедливо наказанным. Впоследствии в «Дневнике писателя» он скажет: «Мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли, и образа, преклониться перед правдой народной и признать ее за правду даже и в том ужасном случае, если б она вышла бы отчасти и из «Четьи миней.».

Можно даже сказать о всечеловеческом содержании, воплощенном в образах, созданных Достоевским, о том, что «в этих исключительных лицах не только мы, родственные ему люди, но и иностранцы узнают себя, с вою душу». Л. Н. Толстой объяснял это так: « Чем глубже зачерпнуть, тем общее всем, роднее и знакомее».

Это в высшей степени существенный момент: всечеловечность живет - можно даже сказать, томится в самой глубине русского национального характера. И чтобы сохранить свою подлинность и плодотворность, чтобы не выродиться, в конечном счете, в космополитизм, всечеловечность русской литературы не может не погружаться вновь и вновь в свою глубочайшую народную основу.

Если же писатель исходит не из глубин национального бытия и сознания, а только из случайного «стремления в Европу» ,он оказывается не способным воплотить подлинную все человечность и, в конце концов, попадает во власть поверхностной международной культуры(в том числе и в восприятии России).

Антропологию Достоевского многие считают главнейшей в его творчестве. Она есть предположение его историософии на уровне человека-микрокосма.

Многие тайны мировой жизни, ее, наконец, высший смысл, таятся, по мнению Достоевского, в человеке. Однако познать человека, его природу, разумом невозможно, ибо всегда останется иррациональный остаток, в котором и будет заключен самый главный ,сокровенный смысл. А он-то и есть источник жизни. Это положение относится и к отдельному человеку, и ко всему человеческому обществу.

Достоевский видел как на самом дне глубины и человечности происходят бурные противоборства полярных сил бытия, не только на материальном и чувственном уровнях, но и на духовном. Он умел созерцать жизнь сердца человека и судить о нем, каковым оно должно быть и каким оно оказалось в действительности, и чего ему недостает. Мир страстей и безразличия, бушующий в сердцах его героев совсем не кажется нам чудовищным. Мы находим в этом мире повседневную тревогу.

В «Записках из подполья» Достоевский гуманизму революционных демократов и их вере в человеческий разум противопоставляет своеволие, невозможность разумного устройства жизни и доказывает, что разум порождает эгоизм и цинизм, что он бессилен перед темными силами души, влекущими человека к подлости.

В «Дневнике писателя» за 1877 г. высказано следующее соображение: «Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегните зла, что душа человеческая останется тем же, что ненормальность и грех, исходящий из нее самой и, что ,наконец, законы человеческого духа столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь не определены и столь таинственны, что нет и не может быть ни лекарей, ни судей окончательных, а есть тот, который говорит: «Мне отмщение и аз воздам».Ему одному лишь известна вся тайна мира сего и окончательная судьба человека.

Подчиняясь темным силам своей души, человек оказывается не только своевольным и эгоцентричным, но он порочен и деспотичен от природы. В нем сохраняется звериное начало, которое, будучи предоставленное само себе, проявляет кошачью живучесть, порождает эгоизм, цинизм. «Во всяком человеке, говорит Иван Карамазов, таится зверь, Зверь гневливости, сладострастной распоясемости от криков истязаемой жертвы, зверь без удержу, спущенный с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок, и прочего.., Зло, считает Достоевский, изначально присуще человеку и переделать человеческую натуру невозможно обычными земными средствами.

Центральным понятием в его антропологии является свобода. Суть свободы состоит в том, что Добро не может быть принудительным. С другой же стороны свобода в выборе Добра предполагает и свободу в выборе зла, что ведет к смерти самой свободы и превращению ее в злую необходимость. Итак, Достоевский утверждает, что свобода в истине и стремится показать в своих произведениях, что кроме идеи «свобода в Истине» ,должна быть еще и Истина о свободе.

Путь свободного выбора длинный путь. И лежит он через бездну тьмы и трагедию раздвоения человеческого «я». Его можно сократить. Но только путем ограничения свободы. Конечно, человек должен идти путем свободы. Но как идти? Вот в чем вопрос. Ибо свобода нередко или переходит в рабство или ведет человека к гибели. Вся трагедия человека на путях свободы состоит только в безбожии, и только тогда человек идет к своей гибели, когда у него за душой нет ничего выше, чем он сам. А если нет ничего выше человека, то нет и самого человека, а есть только двуногое животное.

Студент Раскольников в «Преступлении и наказании» рассудочным путем приходит к мысли о своем праве убить старую ростовщицу, не только ненужную, но и вредную для общества, чтобы на ее деньги сделать добро десяткам людей, ею же ограбленных. Но когда преступление совершено, то Раскольников, освободившийся от морали и преступивший общественные законы, которые как он хорошо понимает, устанавливаются насильственно и не

без помощи преступлений со стороны сильных мира сего, оказывается душевно сломленным. Свобода, основанная на разуме, превращается для него в несвободу, становится причиной безысходных нравственных мучений из-за погубленной бессмертной души. Достоевский делает вывод, что если нет «связи человеческой свободы со свободой божественной, то нет и свободы. Если все дозволено человеку, то свобода человеческая переходит в рабствование самому себе. А рабство у самого себя губит человека. Образ человеческий держится природой высшей, чем он сам».

Проблема добра и зла занимает значительное место в творчестве Достоевского. Человек свободен делать все, что он хочет. Но за все, что он делает его, ждет возмездие. Преступления без наказания не бывает. Это наказание содержится в самой глубинной основе человеческой совести, в глубине собственной природы человека. Достоевский высказывает гениальные мысли о том, что человек вовсе не благоразумное существо, стремящиеся к счастью, он существо, имеющее потребность в страдании, что страдание-это единственная причина возникновения сознания. И только через страдание человек может не только не остаться на уровне зверя, но и может подняться ввысь. Страдание очищает душу и это один из самых верных способов нравственного совершенствования. Но и тут есть один нюанс, о котором и предупреждает Достоевский. Ведь тот, кто даже в самых мучительных страданиях, начинает думать, что зло его обогащает, что зло есть лишь момент добра, момент его восхождения, он падает еще ниже, разлагается и погибает, отрывает себе путь к обогащению и возрождению.

Самодовольство во зле и есть гибель

Зло есть трагический путь человека. Но зло не есть необходимый элемент эволюции добра. Зло анитиномично.

Можно обогатиться от опыта зла, достигнуть большей стороны сознания, но для этого нужно пройти через страдание, испытать ужас гибели, изобличить зло, ввергнуть его в адский огонь, искупить свою вину. Сегодня особенно важно знать, что только путь зла раздваивает человека. Нас хотят убедить в нормальности раздвоенного сознания, а цельность человеческой природы превратить в патологию.

Достоевский сказал главное: в процессе раздвоения личности на два «я», одно из них выступает как внутреннее зло или черт. И. Карамазов: «Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны, моих мыслей и чувств, только самых годных и глупых. Ты не сам по себе, ты - я, ты есть я и более ничего. Ты - дрянь»

Бессмертие человека Достоевский считал главным постулатом смысла жизни. Если смерть последняя инстанция человека, то жизнь не имеет смысла. Более того, все самое великое, сокровенное человек никогда не может выразить до конца (в этом и состоят муки творчества) и уносит все это в могилу. И если нет бессмертия, то уже только это, пишет Достоевский, говорит о бессмысленности бытия. Да и весь мировой процесс, по его мнению, можно принять только в том случае, если есть бессмертие. Проблема зла,

преступления, связанна с этой идеей, ибо если нет бессмертия, то все дозволено. Жизнь человека имеет безусловное значение и не допускает обращения с ним как с «винтиком» или средством для каких-то целей только при этом условии, что есть бессмертие. Ибо отрицание бессмертия, есть, по сути, отрицание самого человека.

Отрицанием бессмертия человек по существу отрицает существованием добра и зла, отрицает совесть, которая и есть выражением его бессмертной природы.

Без идеи о бессмертной душе не может существовать ни один нормальный человек, ни одна нация. Все остальное «идея жизни лишь производные от нее».

В своей философии истории Достоевский обосновал самобытную русско-православную теократическую идею спасения и развития человечества, идею религиозного света с Востока. Примечательно, что идею о главенствующей роли России и русского народа в истории человечества Достоевский выдвинул в тот тяжелый момент времени, когда под действием разрушительных космополитических сил не только колебался царский трон, но вся Россия в который уже раз в истории зависала над бездной, а Церковь была «в параличе». Достоевский считал, что четыре начала или угла будут у будущего христианского дома. Во главу дома будет поставлено Православие, кроме этого национальная особенность русского народа, русская государственность и реформаторский дух царя Петра Великого.

Русский народ от других народов мира отличают три черты: во-первых, стремление к истине и глубокое недовольство собой и всем тем, что творится на Земле. Философский склад ума считает Достоевский, характерной национальной особенностью. Во-вторых, общинный быт. Он считал его величайшей формой человеческого общежития, неведомую Западу.

Третьей существенной отличительной чертой русского народа Достоевский считал отсутствие в его характере узкого национального эгоизма.

Эти все черты наиболее важны, потому что речь идет о всемирном духовном объединении человечества во Христе. И в мире, считал Достоевский, нет другого народа, который мог бы стать духовной основой единения людей. Формой русской православной государственности является монархия или самодержавие.

Достоевский рассуждал так: причиной возникновения какого-либо племени всегда была нравственная идея. Нравственные убеждения формировались везде и всегда в религию. Как только начиналась новая религия, так создавалась и новая гражданская национальность. А как только начинал расшатываться и слабеть в данной национальности ее духовный идеал, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал ее гражданский устав, и меркли все те гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться.

Следовательно, самосовершенствование в религиозном духе в жизни народов есть основание всему, или, говоря иначе в основе всего, лежит исповедание полученной религии. А гражданские идеалы сами без этого

стремления к совершенствованию никогда не приходят да и зародиться не могут. «Когда изживалась нравственно-религиозная идея в национальности, то всегда возникала потребность в единении с единственной целью «спасти животишки».

Самодержавие - это тело государства, он считал идеалом государственного устройства, ибо оно возникло как результат нравственного самосовершенствования единиц. Душой самодержавия является Православие. Слияние православного народа, православного царя-это явление чисто русское и, по утверждению Достоевского, наша глубокая оригинальная идея. Любая попытка создания иной государственности в России принесет только вред и громаднейший вред народу и Отечеству. Он прекрасно понимал, что в истории России были разные цари, и все же утверждал, что весь ход истории показал жизненность и необходимость самодержавия, сильной царской власти.

Первый - падение России перед татарами от ослабления авторитета и раздробления его.

Второй - безобразия Новгородской республики, республики, испробованной в продолжении нескольких веков на славянской почве

Третий - двукратное спасение России единственно усилением авторитета: первый раз от татар, второй в реформу Петра Великого.

Четвертый самый сложный и противоречивый камень основания будущего дома.

Большое внимание Достоевский уделял личности Петра I. Достоевского интересовал сам могучий реформаторский дух Петра, страсть и решительность в преобразованиях. Самым важным писатель считал то, что в самой сути реформ Петра отразились основные черты русского характера - всецелостность и всечеловечность. Его способность отказаться на время от царского величия своего, считать передовым во всяком деле, дабы не произошло никаких беспорядков следующих при малейшем изменении государственных форм.

Достоевский страстно верил в «великую общую гармонию», во «всепримирение идей».

Крутой поворот, совершенный Петром пробудил русского человека, с помощью европейского просвещения рассмотрел он глубже самого себя и свои внутренние сокровища. Достоевский верил в наступление Царствия Божия на Земле, в осуществлении человеческого всеединства в любви по завету Христову.

В творчестве Достоевского представлены многие философские темы: католицизм и социализм, Россия и Европа, интеллигенция и народ, идея бессмертия и западный атеизм. Очень многие пророчества прозрения Достоевского сбываются в наше время. В центре историософских размышлений писателя стоит Россия, ее народная вера и религиозное призвание.

Вопросы для повторения.

1. Какую проблему Ф.М. Достоевский считал главной в своем творчестве?

2. Что привело Ф.М. Достоевского в общество петрашевцев?
3. В чем заключался смысл идейного кризиса, пережитого Ф.М. Достоевским?
4. Каким описывает человека Ф.М. Достоевский в своих произведениях?
5. В чем суть свободы по мнению Ф.М. Достоевского?
6. Почему проблему зла, преступления Ф.М. Достоевского связывают с идеей бессмертия?
7. Какие черты по мнению Ф.М. Достоевского отличают русский народ от других народов?

Литература.

1. Достоевский Ф. М. Бесы. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т; М., 1972-1990 Т.10
2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т; М., 1972-1990 Т.14
3. Достоевский Ф. М. Записки из подполья. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т; М., 1972-1990 Т.5
4. Аллен Л. Достоевский и Бог. СПб., 1993.
5. Корякин Ю. Ф. Достоевский и канон XXI века. М., 1989.
6. Селезнев Ю. Достоевский. М., 1981.

Проблема смысла жизни в творчестве Л. Н. Толстого

Русская вне церковная мысль не всегда опиралась на материализм и церковную идеологию. Некоторые российские интеллектуалы попытались объединить собственное понимание веры в Бога с желанием идейно перестроить Россию. По сути своей это было сектантство которое колебалось от признания Христа до пантеизма. Одним из представителем такой мировоззренческой позиции был Л.Н. Толстой (1828 - 1910).

Он занимает особое место в истории русской мысли. Влияние Льва Николаевича Толстого на современников, на все интеллектуальные круги русского общества конца XIX – начало XX века было столь велика, что пожалуй, не имело себе аналогов в русской истории.

В чем феномен этого гения? В чем сила его взглядов?

Лев Николаевич Толстой родился 28 августа (9 сентября) 1828 года в Ясной Поляне, а умер 7(20) сентября 1910 года на железнодорожной станции Астапово. Потеряв на втором году жизни мать, а на восьмом отца, Лев Николаевич очень рано остался сиротой и переехал жить в Казань к бабушке по отцовской линии. Получив домашнее образование, Толстой поступил на факультет арабско-турецкой словесности Казанского университета, но после года обучения не был переведен на второй курс, так как светский образ жизни и праздность время препровождения мешали молодому человеку серьезно заниматься учебой Толстой переводиться на юридический факультет, но и там не интересуется лекциями, плохо посещает занятия и, в конечном итоге, в

девятнадцатилетнем возрасте бросает учебу и уезжает в Ясную Поляну с целью посвятить себя сельскому хозяйству и заботам о своих крепостных. Однако в деревне Толстой долго не усидел, поехал в Москву, а затем в Петербург с намерением служить по гражданской линии. Но разочарование в чиновничьей жизни наступило для Лева Николаевича очень быстро. В 1851 году он уезжает на Кавказ, поступив на военную службу. В 1852 году выходит его первый рассказ «Детство», но писательскую славу Толстому приносит «Севастопольские рассказы», написанные во время войны в осажденном городе.

В 1855 году Лев Николаевич выходит в отставку и приезжает в Петербург, где его восторженно встречают литературные круги столицы. В 1856 году Толстой совершает поездку за границу, но «блага цивилизации» не производят на него большого впечатления писателя стремиться в Россию. По возвращении Толстой много занимается устройством блага своих крестьян, особенно же просветительской деятельностью. Осенью 1862 года Лев Николаевич женится на Софье Андреевне Берс с которой прожил очень долгую жизнь. В первые годы семейной жизни Толстой пишет «Войну и Мир», «Казаков», начинает работать над замыслом «Анны Карениной». Но в конце 70-х годов писатель переживает тяжелый душевный кризис. Еще в 1860 году, после смерти брата Николая Толстой начинает задумываться о сути человеческой жизни, но только через двадцать лет этот вопрос полностью поглощает мысли писателя. Зачем мы живем? Что есть смерть? Эти трудные вопросы никак не могут разрешиться в голове великого мыслителя. Толстой с такой силой и мучительностью переживал трагедию неизбежной смерти, так глубоко страдал от бессмыслицы жизни, обрывающейся безвозвратно, что едва не кончил жизнь самоубийством.

Душевные терзания приводят Льва Николаевича к мысли, что «учение церкви о бессмертности личной жизни навеки закрепляет личность. А Христос звал жить не для своей личности...».

Страстное желание освободить свою душу от земных страстей, от телесной оболочки, не совершать грехов приводит Толстого к полному идейному разрыву с церковью. Нет, он не порывает с христианством как с таковым. Но и религия, как и философия, для него приобретает нравственный характер. Парадоксально, но Толстой злоупотребляет моралью до безнравственности. В этом его трагизм, надлом, обращенность к самому к себе. С этого времени Лев Николаевич борется за «эмансипацию» своей души, и все остальные его действия – только средство для исцеления от телесной оболочки, только этапы освобождения. Как отмечает В.В. Зеньковский: «Богословский рационализм, в довольно упрощенной форме, овладевает его сознанием». Толстой создает свою собственную метафизику на основе не которых положений христианства. Он отрицает Божество Христа, отрицает Его воскресение; он решается по своему переделать текст Евангелия во многих местах, чтобы удержать в Евангелии то основное, что, по его мнению, возвестил миру Христос.

Несомненно, что самое большое влияние на формирование мировоззрения писателя оказала философия А. Шопенгауэра. Толстой вследствие образа своей

жизни не получил систематического философского образования, но философствовать начал уже в раннем возрасте. Первой теорией, поразившей ум юноши было учение Руссо. Оно настолько потрясло Толстого, что с шестнадцатилетнего возраста он вместо креста носил не снимая на шею медальон с изображением французского мыслителя. Но в более зрелом возрасте, познакомившись с главным трудом А. Шопенгауэра, он изменил свои философские пристрастия. В 1869 году в письме русскому поэту А. Фейту Толстой отмечал: «Не перестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которые я никогда не испытывал. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шопенгауэр – гениальнейший из людей».

Несомненно, что именно знакомство с творчеством Шопенгауэра позволило разрешить главную для Толстого проблему – проблему смерти. Совершенно в духе немецкого философа Лев Николаевич считал, что как нежелательно бессмертие души, его нет и не может быть, есть только сознание Вечного (Бога). Смерть есть прекращение, изменение той формы сознания, которая выражалось в моем творческом существе. Прекращается сознание, но то, что создало, неизменно, потому что вне времени и пространства... Если есть бессмертие, то только в безличности ... Божеское начало опять проявится в личности, но это будет уже не та личность.

Толстой через Шопенгауэра возвращается из неверия в религию, но его религия – совершенно особый феномен. Русский мыслитель В.В. Розанов писал: «Непротивление злу не есть ни христианство, ни буддизм, но это действительно есть русская стихия, - «Беспорывная природа» восточно-европейской равнины».

Толстой страшился смерти и нашел выход в ...абсолютизации и поклонении смерти. Он говорил: «Чтобы верить в бессмертие, надо жить бессмертной жизнью здесь. Смерть есть перенесение себя из жизни мирской (то есть временной) в жизнь вечную здесь, теперь, которое я (уже) испытываю».

Но стремление Толстого разгадать вечную загадку жизни и смерти имеет не только и даже не столько физиологический, сколько этический контекст. Толстой моралист. Все его произведения, как художественные так и носящие философский характер, - это тоска по радости, по абсолютному добру. Искания Толстого носят мистически – нравственную окраску. С молодости пропитанный атмосферой позитивного века, Лев Николаевич сумел преодолеть односторонность этой теории, вырваться из клетки «положительного знания». Этому способствовало погружение в жизнь народа, слияние с русской природой. Но и натурализм Толстого ограничен. Потомственный русский аристократ, большой барин (по материнской линии князей Волконских, - Рюрикович), он не мог не чувствовать определенной фальши в том приближении к народу, к которому он так стремился.

Толстой многолик. Писатель был настолько разным в общении с людьми, что воспоминания о нем отличаются друг от друга разительно. Сам Лев Николаевич выделял в своей жизни несколько этапов. Он в зрелости писал:

«Человек переживает три фазиса, а я переживаю из них третий. В первый фазис человек живет только для своих страстей: еда, питье, охота, женщины, тщеславие, гордость – и жизнь полна. Так у меня было лет до тридцати четырех, потом начался интерес блага всех людей, человечества (началось это резкое деятели школы, хотя стремление это проявлялось кое – где, вплетаясь в жизнь личную и прежде). Интерес этот затих было в первое время семейной жизни, но потом опять возник с новой и страшной силой, при сознании нищеты личной жизни. Все религиозное сознание мое сосредоточивалось в стремлении к благу людей, в деятельности для осуществления Царства Божьего. И стремление это было так же сильно, так же страстно, так же наполняло всю жизнь, как и стремление к личному благу. Теперь же я чувствую ослабление этого стремления, оно не наполняет мою жизнь, оно не влечет меня непосредственно; я должен рассудить, что эта деятельность хорошая, деятельность помощи людям материальной, борьбы с пьянством, с суевериями правительства, Церкви, я чувствую, выделяется, высвобождается от покровов новая основа жизни, которая включает в себя стремление к благу людей также, как стремление к благу людей включало в себя стремление к благу личному. Эта основа есть служение Богу, исполнение Его воли по отношению той Его сущности, которая во мне. Не самосовершенствование – нет. Это было прежде, и в самосовершенствовании много было любви к личности. Теперь другое. Это стремление к чистоте Божеской. Когда во мне исчез интерес к личной жизни и не вырос еще интерес религиозный, я ужаснулся, чувствуя, что мне нечем жить, потом, когда возникло религиозное чувство стремления к благу человечества я в этом стремлении нашел полное удовлетворение.

Путь Толстого – путь от безверия к новой религии – весьма симптоматичен. Русскому человеку всегда хочется вершить – и тогда, когда он увлекается позитивизмом, и тогда, когда он считал себя атеистом, даже и тогда, когда он рушит храм. Толстой – блудный сын русской Церкви. Отлученный от нее после написания романа «Воскресение», он хочет вернуться в лоно Православия, но боится этого пути. Толстой многогранен даже тогда, когда он стремится к благу всего человечества и только одна частица его души обращена к Небу. К сожалению, только одна. Толстой видел недостатки русского духовенства, но не хотел видеть его достоинства. Толстой видел достоинства русского мужика, но не хотел видеть его недостатков. Н. А. Бердяев писал: «Толстой делается нигилистом из моралистического рвения. Поистине демоничен его морализм и истребляет все богатства бытия. Эгалитарная и нигилистическая страсть Толстого влечет его к истреблению всех духовных реальностей... Не знающая границ моралистическая претензия Толстого все делает призрачным... Все представляется Толстому нравственно предосудительным и не допустимым, основанном на жертвах и страданиях, к которым он испытывает чисто животный страх. Я не знаю во всемирной истории другого гения, которому была так чужда всякая духовная жизнь. Он весь погружен в жизнь телесную, животную. И вся религия Толстого есть

требование такой всеобщей кроткой животности, освобожденной от страдания и удовлетворенной».

Но Бердяев видит тоже только одну сторону феномена великого писателя. Лев Николаевич всю жизнь стремился к духовному раскрепощению, но все земное, телесное тяжело тянуло его к земле, не давало покоя, рождало противоречия в мыслях и поступках. Умирая, Толстой в бреду сказал: «Все ...я ...все проявления...довольно проявлений...вот и все...Истина... Я люблю много...как они...» это были последние его слова.

Толстой был глубокий мыслитель. Но то, что он не досказал, значительнее его проповедей. Он моралист, но моралист мистический, моралист, который не может до конца высказать всех своих мыслей и «откровений». Главная его этическая концепция – «непротивление злу насилием» - носит иррациональный характер. Как отмечал В.В. Зеньковский, «разумность» этой заповеди, столь явно противоречащей современной жизни, означало для Толстого лишь то, что сознание этой заповеди, предполагает, очевидно, другое понятие, другое измерение разумности, чем то какое мы имеем в нашей жизни.

Концепция Толстого не исчерпывается его этикой. Он пытается постигнуть человека и природу, в ее единении с человеком. Он имел тягу к умствованию, но сам сознавал ее и пытался говорить не как философ, а как пророк.

Лев Николаевич развенчивает «новую культуру» светский стиль мышления, но зовет не к традиционной, а к «своей» церкви. Толстой – теоретик единения; он восстает против распада на составляющие, чему подвержена современная наука, общество, культура. Он призывает людей к естественному «природному единству». Д. С. Мережковский отметил: «мы любим в нем то, что он в себе проклинаяет. Ведь если бы нам предстояло сделать выбор между Толстым – художником и Толстым – пророком, выбор наш оказался бы обратным тому, который сделал он сам: мы не усомнились бы пожертвовать пророком художником, потому что в искусстве своем он для нас более великий пророк, хотя, может быть, пророк иного, чем в своих поучениях».

Значение Толстого для развития русской мысли велико и не однозначно. Он преодолел секуляризм русской мысли. Показал интеллигенции иной путь, но сам не пошел им. Зеньковский подчеркивал: «То, что могло дать Толстому христианское богословие, осталось далеким от него – он вырос в атмосфере секуляризма, жил его тенденциями. Толстой вырвался из клетки секуляризма, разрушил ее – и в этом победном подвиге его, в призыве к построению новой культуры на религиозной основе все огромное философское значение Толстого (не только для России). Добро может быть Абсолютным или оно не есть добро ...таков итог исканий Толстого таково его завещание русскому сознанию».

Но Толстой не был понят ни последователями, ни современниками. «толстовство» превратилось в мерзкую идейно – пошлую секту. Мораль Льва Николаевича представлялось смешком плоско, и, может быть, многие интеллигенты благодаря ей и пришли в революцию. Бердяев писал: «Толстой...был выразителем непротивленческой пассивной стороны русского

народного характера. Толстовская мораль расслабила русский народ, лишила его мужества в суровой исторической борьбе, но оставила не преображенной животную природу человека с ее самыми элементарными инстинктами. Она убила в русской породе интеллект силы и славы, но оставила инстинкт эгоизма, зависти и злобы. Эта мораль бессильна преобразить человеческую природу, но может ослабить человеческую природу, обесцветить ее, подорвать творческие инстинкты».

Бердяев не совсем прав в одном: Лев Николаевич Толстой не тождественен «толстовству». В творчестве гения каждый берет для себя только что, наиболее созвучно собственной душе. Очень немногие близкие люди знали, что Толстой переживал внутри себя не всегда то же, что выражал словами. По воспоминаниям доктора М. Н. Альтшуллера, во время тяжелой болезни уже на склоне лет Толстой сказал: «От тебя пришел, к тебе вернусь, прими меня, Господи».

Уходила в прошлое разрушающая стихия. Она еще вернется отголоском, который громом прогремит своей «лебединой песней» в 1917 году. Но русская мысль от нее освобождалась мучительно и трудно. Не за горами был этап созидание, а не разрушения – этап духовного творчества. Толстой на перепутье. Он странник, ушедший и не вернувшийся в «родной дом». Бердяев – скажет: «Романы Достоевского – трагедия, романы Толстого – эпос».

Не только из «духа трагедии» рождается философия, она рождается и из мифа, и из эпоса.

Вопросы:

1. В чем личная трагедия Льва Николаевича Толстого?
2. Каковы идейные истоки Толстого как мыслителя?
3. Почему желание Льва Николаевича освободить свою душу от земных страстей приводит к разрыву с Церковью?
4. Какие этапы в своей жизни выделяет сам Лев Николаевич?
5. Как вы оцениваете попытку Толстого создать «свою» религию?

Источники и литература:

1. Толстой Л. Н. Об истине, жизни и поведении. – М.: 1998.(антология мысли)
2. Бердяев Н. А. Духи русской революции. Из глубины. Собрание статей о русской революции. М.: 1991.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: 1992.
4. Бунин И. А. Освобождение Толстого // Бунин И. А. Собр. Соч. СПб.: 1992.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. – Л., 1991. – Т.1 – часть 2.

6. Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. – СПб.: 2000.
7. Розанов В. В. Уединенное. М.: 1990.

Гуманизм и социально-философские идеи в теории анархизма П. А.
Кропоткина

Пётр Алексеевич Кропоткин (1842-1921) родился в Москве. Его отец, князь А.П. Кропоткин, генерал-майор и георгиевский кавалер владел имениями в Калужской, Рязанской и Тамбовской губерниях. Кропоткин получил домашнее воспитание и благодаря случайному стечению обстоятельств поступил в Пажеский корпус (на костюмированном балу в честь Николая I малыш уснул на коленях жены наследника престола, чем привлёк внимание царя, пожелавшего зачислить его в самое привилегированное учебное заведение России). Летом 1861 его, как первого ученика произвели в фельдфебели, благодаря чему он стал камер-пажом императора. Отказавшись от военной карьеры, Кропоткин в 1862 уезжает в Сибирь в Амурское казачье войско в качестве чиновника по особым поручениям, где занимается подготовкой проектов административных реформ. Совершив ряд служебных поездок по Амурскому краю и Манчжурии, он составил их географическое описание. В 1867 уходит в отставку и поступает на физико-математический факультет Петербургского университета, одновременно занимаясь научными исследованиями в области географии. Летом 1871 Географическое общество направило Кропоткина в командировку в Финляндию и Швецию, предложив ему место генерального секретаря общества. За границей он сблизился с деятелями Интернационала, познакомился с идеями М. А. Бакунина. Сильное впечатление от анархизма, полученное во время этой поездки, было отчасти подготовлено проявившимся ещё в Сибири интересом к социалистическому движению. Вернувшись в 1874 в Петербург, Кропоткин вышел в отставку и активно включился в деятельность народников. В 1874 был арестован за революционную пропаганду и заключён в Петропавловскую крепость. Побег через 2 года (1876) долгим 40-летним периодом эмиграции. В Англии, Швейцарии, Франции он отдаёт много сил участию в европейском революционном движении и научным занятиям. В июне 1917 он вернулся в Россию, поселился в Москве, потом в Дмитрове. Он оставался анархистом-коммунистом и не мог признать необходимость диктатуры пролетариата и военного коммунизма. Ему казалось, что Советская власть не даёт достаточного простора кооперативному движению, и он всячески пропагандировал его, выступая, несмотря на преклонный возраст, на собраниях и съездах общественности. Здоровье его ухудшалось, и несмотря на то, что ему были выписаны знаменитые врачи и обеспечена поддержка лекарствами и продуктами, 8 февраля 1921 Кропоткин скончался. Траурное объявление о смерти «старого закалённого борца революционной России против

самодержавия и власти буржуазии» было опубликовано на первых полосах всех центральных российских газет.

Место П. А. Кропоткина – теоретика анархизма, гуманиста, географа и путешественника – определяется его вкладом в социальную философию и необыкновенным духовным богатством его личности. Знакомство с его обширным научным, революционным и публицистическим наследием убеждает в том, что его разносторонность и многоплановость имеют один общий стержень. Гуманизм – вот та черта, характеризующая и личность Кропоткина, и особенности его творчества.

Вся научная и революционная деятельность Кропоткина определялась и сопровождалась размышлениями о пользе, которую принесут людям те или иные идеи, действия, открытия. «Во всех социальных вопросах, – писал он, – главный фактор – хотят ли того люди? Если хотят, то насколько хотят они этого? Сколько их? Какие силы против них?»

Сквозь призму человеческих интересов, причём не абстрактного человечества, а каждой личности, решал Кропоткин проблемы воспитания, образования, социального переустройства общества. Ставить вопрос о социальном преобразовании, считал он, можно лишь тогда, когда в рабочем классе достаточно развит элемент взаимопомощи, взаимной поддержки и инициативы, – лишь тогда можно приступать к осуществлению идеалов. Эти идеалы Кропоткин видел в анархизме, который был для него мировоззрением, философией природы и общества.

Из области науки принёс Кропоткин в революционное дело требование ясности, ненависти ко всякой лжи, какой бы «высокой» целью она ни прикрывалась. Всякая деятельность, по его мнению, имеет смысл, если она совершается «с целью осуществления наибольшей суммы счастья для каждой из единиц человеческого общества». Он утверждал, что существует прямая, непосредственная связь между свободой народа и его достижениями во всех сферах жизни. Свобода в его понимании – это прежде всего возможность самостоятельного развития личности, ничем ни стесняемой, кроме личной ответственности за свои поступки, кроме совести – регулятора человеческого поведения. В те эпохи, когда народ завоёвывал себе свободу, поднимались и нравственный уровень общества, и его материальное благосостояние, и его умственный прогресс, и развитие личности – утверждал Кропоткин.

Поэтому к двум составляющим – наука и революция – он присоединил третий элемент – нравственность. Образовалась триада, которая напоминала триаду современника Кропоткина-Вл. Соловьёва: «Истина – Добро – Красота». Для Кропоткина революция – это не голос насилия, не разрушение. Она должна быть неотделима от науки и нравственности. «Исход борьбы будет зависеть не столько от ружей и пушек, сколько от творческой силы, применяемой к переустройству общества. Исход будет зависеть от созидательных общественных сил ... и от нравственного влияния преследуемых». Из этой концепции единства науки, нравственности, революции выросла и свободная синтетическая философия Кропоткина. Она обосновывалась им

натуралистически и предполагает очень оптимистический взгляд на природу и человека. Кропоткин верил в естественную склонность человека к кооперации. Он полагал, что идеи Ч. Дарвина нельзя сводить к узко понятой «борьбе за существование». В живой природе, по его убеждению, в такой же мере действует и взаимопомощь живых существ. Опираясь на признание этой взаимопомощи, Кропоткин пришёл к фундаментальному выводу: «нравственное начало в человеке есть не что иное, как дальнейшее развитие инстинкта общительности, свойственного всем живым существам и наблюдаемого во всей живой природе».

Отсюда следовало, что общество никогда не должно ломать эту естественную связь, навязывать людям привычки к разрушению, насилию, вражде. Не в разъединении, а в соединении друг с другом люди могут совершать прогресс. Анархизм, по его мнению, представляет собой попытку приложить естественнонаучные обобщения к оценке человеческих учреждений и угадать на основе этой оценки дальнейшие шаги человечества на пути свободы, равенства, братства и счастья.

Этический подход к проблеме борьбы за существование отличал анархическую доктрину Кропоткина от других направлений анархической мысли – бакунизма и прудонизма. В книге «Взаимная помощь как фактор эволюции» Кропоткин собрал обширный материал о взаимопомощи всех живых существ на земле: от объединений муравьёв и пчёл до рабочих союзов. Не задаваясь вопросом о причинах происхождения инстинкта взаимопомощи, он сосредоточил внимание на ней как на факторе эволюции.

Кропоткин подчёркивал, что общество зиждется не на любви и симпатии, а на инстинктивном сознании человеческой солидарности и взаимопомощи, на понимании того, что счастье каждой личности зависит от счастья всех. Из родового быта дикарей выросла таким образом деревенская община, а затем «народоправство» вольных городов. Но уже в средние века государство пыталось стать единственным объединяющим началом. В XVI веке был нанесён решающий удар по представлениям о городской и сельской независимости свободных союзов и организаций. Их обязанности и права государство захватило в свои руки.

Кропоткин преувеличивал вольность городов и игнорировал классовую структуру средневекового общества для того, чтобы подчеркнуть противоестественность государства, возникшего как «общество взаимного страхования между военной и судебной властью, земледельцами и капиталистами». Организация государства, подчёркивал он, нежизненна прежде всего потому, что ей противостоит стремление людей к взаимопомощи и выдержке, осуществляемое в самых разных, но совсем не государственных формах. Он считал, что господствующее стремление времени – стремление к образованию тысяч всевозможных союзов и обществ для удовлетворения самых разнообразных потребностей человека.

Естественными нормами поведения людей Кропоткин пытался объяснить будто бы органически им присущие антигосударственные стремления. Столь

широкое применение биосоциологического закона для обоснования анархистской доктрины было наивно и неубедительно, но идеи Кропоткина в области биологии, дарвинизма содержали немало ценного. Его научным достижением было развитие учения о борьбе за существование не как борьбы за прямые средства к существованию, а как процесса борьбы против всех естественных условий, неблагоприятных для вида.

Взаимная помощь и солидарность, которую Кропоткин считал основным фактором эволюции, и есть не что иное, как человечность, гуманность, чувство братства и совесть.

Основания для своей теории Кропоткин искал не только в естественных науках, но и в истории. Он подчёркивал, что из истории черпает «веру в учреждения свободного коммунизма». На протяжении всей истории в обществе идёт, по его мнению, борьба двух основных враждебных друг другу направлений – «народного и начальнического». На одной стороне – народ, выработавший множество учреждений, необходимых для того, чтобы сделать жизнь в обществах возможной, поддержать мир, улаживать ссоры и оказывать друг другу помощь. На другой – люди, господствовавшие над народом, державшие его в повиновении и заставлявшие работать на них. Интерес к этой теме привел его к изучению революций с точки зрения участия в ней народа. Революция интересовала Кропоткина не только как народное движение, разрушившее старый порядок, но, прежде всего как движение созидательное. Именно в ходе революции возникают новые формы верховной власти народа, местной автономии, федерализма. Но в ходе французской революции были созданы комитеты общественной безопасности, был санкционирован террор, т.е. были созданы предпосылки для гибели революции. Следовательно, отмечал Кропоткин, у революции, наряду с огромным положительным опытом, существует и отрицательный опыт.

Вопрос о губительной роли террора для него был бесспорен. Организованный и законный террор служит лишь для того, чтобы ковать цепи для народа, он губит индивидуальную инициативу, которая и есть душа революции. Террор увековечивает идею сильного и властного правительства, готовит диктатуру для того, кто наложит свою руку на революционный Трибунал и сумеет им руководить с хитростью и осторожностью, в интересах своей партии.

Великая Французская революция, революция 1848 года и события Парижской Коммуны легли в основу теории революций Кропоткина. Народ завоевывает свободы в революциях. Затем следует период эволюции, в который осуществляются идеи, провозглашаемые в период «революционной бури». На базе этого «закона общественного развития» общество движется вперед.

Наследием Великой Французской революции Кропоткин считал Коммунизм с его «утверждением права всех на средства существования и на землю, служащую для их производства», и анархические принципы, источниками которых стали сами факты революции.

Прогресс он представлял следующим образом: линия прогресса в период мирного, эволюционного развития медленно, постепенно поднимается. С началом революции она делает резкий скачок вверх. На этой высоте прогресс не сможет удержаться из-за противодействия ему враждебных сил. Линия падает, но постепенно опять поднимается. Подъём её совершается уже на значительно более высоком уровне, чем прежде, и почти всегда прогресс идет быстрее. «Таков закон прогресса в человечестве».

Кропоткин верил в необходимость союза всего пролетариата со всем крестьянством. «Восстание не продержится больше года, если не встретит сочувствия среди крестьян». Идея революционного объединения рабочих и крестьян высказывалась еще Бакуниным. Но если для Бакунина нищета и отчаяние народа – главный повод к революционному выступлению, то Кропоткин считал, что надежда, а не отчаяние порождает успешные революции. Справедливо отличая бунт от революции, Кропоткин писал, что к бунту толкает народ нищета и отчаяние, а надежда на улучшение ведет его к революции. Бакунин основную цель революции видел в разрушении, расчистке почвы, а Кропоткин считал, что никакое разрушение существующего невозможно, если уже во время разрушения не будет «обрисовываться в умах то, что должно встать на место разрушаемого».

Схема будущего социального устройства занимала важное место в социальной утопии Кропоткина. Над позитивной программой безгосударственного коммунизма он начал работать с конца 80-х годов. Согласно доктрине Кропоткина, торжество анархической организации общества после победы революции должны обеспечить следующие факторы: экспроприация частной собственности, её преобразование в общественную; самодеятельное творчество народа, берущего в свои руки учет продовольствия, одежды, жилища, создаст нужные ему формы общественной жизни. Проблему распределения жизненных благ Кропоткин решал очень просто: «пусть каждый берёт сколько угодно всего, что имеется в изобилии, и получает ограниченное количество всего того, что приходится считать и делить». Даже наиболее пламенные последователи Бакунина выражали сомнение, чтобы всё могло устроиться так скоро, тихо и гладко, как это изображал Кропоткин.

Проблему экономических отношений города и деревни можно решить, по мнению Кропоткина, путём прямого обмена городских товаров на произведенные крестьянами продукты. Если же сельских продуктов не хватает для обеспечения потребности всех людей, то обрабатывать землю должны и городские жители. Кропоткин призывает вернуться к тому, что в биологии называется «интеграцией функций», т.е. объединением разных работ. После того, как установлено разделение труда, его приходится «интегрировать» - «таков ход вещей во всей природе».

Новые основы организации экономики должны будут соответствовать новым свободным формам жизни человеческого общества. И труд, и подготовка к труду станут иными в обществе будущего. Кропоткин предлагал заменить техническое образование «интегральным», чтобы способствовать стиранию

противоположностей между «интеллигентным» и физическим трудом. В школе девочки и мальчики до 18 лет должны постигать основные положения науки и приобретать производственные навыки.

Не ограничиваясь предложениями в области образования, Кропоткин требовал, чтобы каждый член общества отдавал половину своего времени физической работе в той или иной отрасли производства. Он предполагал, что в таком случае, отработав на производстве, человек займется наукой или искусством не из корысти, а из любви к делу. Общество, основанное на труде всех его членов, будет настолько богато, что и мужчины и женщины, достигнув сорока лет, могли бы быть освобождены от нравственной обязанности физически трудиться и всецело посвятили бы себя избранной отрасли науки или искусства. В этом пункте отчетливо выразилась противоречивость, свойственная всей системе идей Кропоткина. Критикуя своих противников, и особенно «коммунистов–государственников» за их якобы стремление поместить людей в «социалистические казармы», он в то же время создавал свой идеал «свободного общества», в котором регламентировалось по существу даже время для свободного творчества.

Сам Кропоткин не замечал этих противоречий, потому что моделировал будущее, исходя из некоего идеального образа Человека, лишённого классовых, сословных и социальных предрассудков. По справедливым словам историка Н.И. Кареева, Кропоткин был «идеалистом, верившим в доброту человеческой природы, в благодетельное значение свободы, в возможность рая на земле».

В своих лекциях об идеалах и философии анархизма Кропоткин утверждал, что даже самые лучшие люди портятся, «попав во власть». Он хотел уберечь людей от порока власти и предлагал главное, на его взгляд, противоядие – общественные институты (производственные и научные ассоциации, рабочие союзы, кооперации и т. д.) и общественные навыки людей. При коммунизме, составляющем, по Кропоткину, необходимое дополнение анархизма, эти чувства общественности получают полный простор. Коммунизм создаёт независимую местную жизнь для самых мелких единиц, и общественные привычки окажутся сильнее для поддержания единства общества, чем всевозможные карательные меры. Только при коммунизме «ум, художественный вкус, изобретательность и вообще все способности человека могут развиваться свободно».

Одна из основополагающих черт социальной утопии Кропоткина – гуманизм. Его своеобразие заключается в том, что на первом плане стоят массы с их творческой деятельностью. Лишь массам, утверждал Кропоткин, свойственно сочетание разума и инстинкта, лишь массы могут творить формы жизни, основанные на свободе и справедливости. Массы создали «человеческий мир», в них же родился и анархизм.

Анархизм, по Кропоткину – творческая созидательная сила народа. Народ же, массы лишены у него многообразных и живых черт, представлены как бессловные, однородные группы людей, обладающие способностью к взаимопомощи и солидарности. Для него существуют угнетённые «честные

люди в борьбе за истину, справедливость и равенство», которым противостоит враг всего живого – государство, основанное на эксплуатации, корысти, неумеренной власти.

Он задумывался о роли в истории тех личностей, которые не олицетворяли собой политику государства, индивидуальность которых давала массам и народу нечто положительное. С этой целью Кропоткин старался, переосмыслить ницшеанский идеал человека.

Кропоткин задался целью “развенчать идола”, или, по крайней мере, показать, как блестящ Ницше в своей критике буржуазной нравственности и как мизерен, когда рисует могучего индивида. “Белокурое животное” Ницше – не что иное как, во-первых, животное и, во-вторых, и прежде всего – раб суеверия, религии, обычая, собственного бессилия: ”он гибнет, раз ему некого грабить”.

Действительно могучему индивиду, по мнению Кропоткина, “сам чёрт не брат; но работа раба ему не нужна, рабства он не выносит, оно ему органически противно, как русскому нигилисту; даже просто неравенство ему неприятно...”. Высокоразвитым индивидом нельзя стать вне коммунистической жизни. Как отшельник не может стать высоконравственным, так и индивидуалист не станет высоко развитой индивидуальностью. Она развивается только “в столкновении со множеством людей, окунаясь в жизнь всех близких и мировую – чувствуя, борясь, работая.”

Из этих идей возник ещё один аспект учения Кропоткина – о взаимоотношениях личности и общества. Человек должен быть свободен от государства, но он никогда не может быть свободен от общества. Люди по-разному смотрят на необходимость личной свободы, поэтому, считает Кропоткин, коммунизм может принять разные формы – начиная с полной свободы личности и кончая полным порабощением всех. Максимум свободы личности при безвластном коммунизме будет сопровождаться и максимумом экономического расцвета общества ввиду высшей производительности свободного труда. Именно анархический коммунизм, по мнению Кропоткина дает возможность личности получить всестороннее и полное развитие.

Кропоткин призывал всех людей жить для торжества справедливости и свободы и быть для этого мужественными и нравственными личностями, воспитывая ум и волю. Он сам жил в соответствии с теми взглядами, которые проповедовал.

Идеи русских анархистов, в частности, Кропоткина, существенно обогатили понимание места человека в обществе, способствовали утверждению роли добровольных форм коллективной жизни людей, осуждению гнетущей силы безудержного централизма, сковывающего человеческую свободу.

Вопросы для повторения:

1. В чём заключается суть натуралистического объяснения П.А. Кропоткиным человеческой взаимопомощи и взаимной поддержки?

2.Какие доказательства правоты своей теории П.А. Кропоткин находил в истории?

3.Как П. А. Кропоткин определял сущность анархизма?

4.Каковы особенности гуманистических представлений П.А. Кропоткина?

5.Почему анархизм П.А. Кропоткина считается менее крайним, чем аналогичная теория М.А. Бакулина?

6.В чём П.А. Кропоткин видел исток человеческой безнравственности?

7.Каким П.А. Кропоткин рисовал будущее коммунистическое общество?

8.Почему П.А. Кропоткин проповедовал необходимость развития различных форм кооперации?

9.Каково его понимание соотношения следующих понятий: индивид, индивидуализм, индивидуальность?

Источники и литература:

Кропоткин П. А. Записки революционера. М., 1990.

Кропоткин П. А. хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990.

Новиков А. И. История русской философии X-XX веков. СПб., 1998. с.111-115.

Пирумова Н. М. Пётр Алексеевич Кропоткин. М., 1989.

Развитие марксистской философии Г. В. Плехановым.

Георгий Валентинович Плеханов (1857-1918) родился в небогатой дворянской семье в с. Гудаловка Тамбовской губернии. В 1874 по окончании воронежской военной гимназии, поступил в Горный институт в Петербурге. Он очень рано увлекся идеями народолюбцев, стал работать среди рабочих, что заставило уже в 1876 году перейти на нелегальное положение. Участвуя в революционной партии “Земля и воля”, он уже тогда высказывался против террора. Когда в партии произошел на этой почве раскол, Плеханов вышел из партии: вскоре (1880 г.) он эмигрировал за границу и в 1883 г. вместе с рядом лиц создал “Группу Освобождения Труда” — первое ядро будущей социально-демократической партии. Плеханов до 1917 г. жил в Западной Европе, где знакомился с рабочим и его лидерами и стал убежденным сторонником Марксизма. Плеханов развил огромную литературную и политическую деятельность, печатая в России статьи и книги под разными псевдонимами. В 1895 году появилась его первая большая книга “К вопросу о развитии монистического взгляда на историю” (под псевдонимом “Бельтова”) в которой он критиковал исторические построения некоторых русских философов. Эта работа положила начало все возрастающему влиянию марксизма в русском обществе. Ряд выдающихся мыслителей и ученых (Булгаков, Бердяев, Франк и др.) примкнули к марксизму и содействовали росту партии социал-демократов. Плеханов находился в самом центре заграничной группы этой партии, издавал ряд журналов. Литературная и научная деятельность Плеханова была очень

интенсивна. Ему принадлежат очень основательные и ценные работы о Чернышевском, о Белинском, три тома о развитии русской общественной мысли, “Основные вопросы Марксизма”, “Очерки по истории материализма” и другие работы.

В философии Плеханов стремится соединить философский и исторический материализм. Он очень основательно знал Французский материализм, отмечал ошибочные построения Гольбаха и Гельвеция: они не могли справиться с вопросами развития, т.е. с проблемой исторического бытия и у них отсутствовало учение о свободе. Французские материалисты пытались из природы человека объяснить историю, т.е. не считались с общественной средой, с общественными отношениями: в этом их позиция и должна быть, по мысли Плеханова, дополнена учением Маркса.

Тезис Маркса — “Не сознание определяет бытие, но бытие определяет сознание” — исходный пункт и в философии истории и в антропологии для Плеханова. Однако, утверждая, что внутренний мир человека складывается в зависимости от экономических отношений, Плеханов не впадает в грубое понимание этой “зависимости” психологии человека от экономических отношений. Он отмечал, что сложность современных обществ не позволяет устанавливать строгую зависимость духа и нравов от формы общества. И все же он учит об изменении природы человека под воздействием производственных отношений.

Среди этих изменений важное место занимает превращение человека в свободное существо. Учение о царстве свободы в марксизме явилось основанием целой революционной программы.

Гносеология Плеханова можно охарактеризовать как идеалистическую. Он утверждал, что наши ощущения - это своего рода символы, которые доводят до нашего сознания то, что происходит в действительности. Они не похожи на те события, которые ими передаются. Эта позиция была подвергнута критике Лениным.

В общем, надо сказать, что, оставаясь последователем диалектического материализма, как его строили Маркс и Энгельс, Плеханов всегда оставался все же внутренне свободным. Большой литературный талант, тонкое критическое чутье делали Плеханова живым и интересным писателем, в котором верность марксизму никогда не заглушала ни подлинного морального благородства, ни интереса к истине и к ее прогрессу.

Вопросы для повторения:

1. В чем был не согласен Плеханов с "экономическим материализмом"?
2. Что означает гносеологический символизм (теория "иероглифов") Плеханова?
3. В чем проявилась внутренняя свобода Плеханова?

Источники и литература:

1. Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю //Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. В 5 т. М., 1956. Т.1.
2. Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории //Там же. Т.2.
3. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1995. Лекция II.
4. История философии в СССР. В 5 т.М., 1971. Т.4. Гл.8.

Философия всеединства В.С. Соловьёва

Владимир Сергеевич Соловьёв /1853-1900/ родился в семье знаменитого историка, профессора Московского университета С.М. Соловьёва, человека волевого, целеустремленного /свою жизнь он посвятил написанию грандиозного труда – «История России с древнейших времён» - каждый год выпускал по тому/ и глубоко искренне верующего. По матери - принадлежал к древнему украинско-польскому роду и предком своим имел философа - странника Григория Саввича Сковороду, на которого, по словам современников и родных походил характером к общим духовным складом. От матери же унаследовал поэтические и мистические черты, склонность к видениям и таинственным фантастическим предчувствиям.

Внутреннее, религиозно-нравственное, мировоззренческое формирование Соловьёва было мучительным. Уже с 12 лет, во время учёбы в 5-й московской гимназии, начинается разрушение детской веры, более эмоциональной, нежели сознательной. Как свидетельствует сам Владимир Сергеевич, за четыре года он пережил «все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века. От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборства, я перешёл к рационализму, к неверию в чудо и божественность Христа, стал деистом, потом пантеистом, потом атеистом и материалистом. На каждой из этих ступеней я останавливался с увлечением и фанатизмом». Но через это отрицание и обращение затем к «положительной науке» и к «отвлечённой философии» шёл именно к вере сознательной, такой, которая не боится знания, а утверждает его и сама утверждается им, и движет человеческий разум в поиске мирового смысла.

Главная цель молодого философа - примирить религиозную истину с философией и наукой, привести к живой, активной вере тех, кто запутался в тупиках отвлечённой мысли и одностороннего знания.

Движимый этим стремлением, Владимир, поступив в 1869 г. на историко-филологический факультет московского университета, на первом же курсе переводится на факультет физико-математический. Более всего его интересует «философская сторона естествознания». Он углубленно изучает морфологию растений и сравнительную анатомию. Впоследствии эти знания очень пригодятся мыслителю при выработке собственного понимания эволюции.

Проучившись на Физико-математическом факультете неполных три года, он возвращается на историко-филологический факультет, сдаёт экзамены на звание кандидата и... неожиданно поселяется в Сергиевом Посаде при Троице-Сергиевой лавре. Занимается в монастырской библиотеке, посещает лекции в

московской духовной академии. В эти годы сложились первые основы его будущей системы.

Его основные философские работы: «Кризис западной философии, Против позитивистов» (1874); «Философские начала цельного знания» (1877); «Чтения в богочеловечестве» (1878); «Критика отвлечённых начал» (1880); «Оправдание добра» (1887); «Три разговора» (1900);

Основное место в философии Соловьёва занимает идея всеединства, которая последовательно реализуется в его онтологии, гносеологии, антропологии, и историософии. Пытаясь создать картину мироздания, основанную на идее Бога как абсолютного сверхприродного идеального начала, Соловьёв рассматривает действительность, жизнь как единый универсальный организм, в котором объединены Бог и человечество, человечество и космос, истина, добро и красота.

Наиболее полно идея всеединства обосновывается в онтологии, учении о бытии. Источником бытия природы и общества материального и духовного является Абсолют. или всеобщее первоначало многообразия мира. Первенство бытия принадлежит не частям, а абсолютному целому, т.е. Богу. Идеальным первообразом многообразия и полноты мироздания является София, которая содержит в себе замысел, заданность, закон и метод осуществления любой вещи. Мир конкретных вещей является, следовательно, результатом материализации идеального. Всеединство проявляется и в направленности эволюции мироздания, которую Соловьёв определяет как движение к своему абсолютному первоначалу. Таким образом, система философии Соловьёва строится как некий гигантский цикл, начинающийся с Абсолюта и в нём же находящий своё будущее завершение.

Абсолютное первоначало выше действительного содержания и реальной формы. Оно не имеет определения (так как оно выше всякого определения). Оно - Ничто, наделённое признаками абсолютности и всецелости. Абсолют содержит в себе возможность существования всех конкретных форм мира: предметов, вещей, эмпирических фактов и. т. д. Таким образом, в Абсолютном различаются два центра - Сущее как начало всякого единства, свободное от конкретных форм и проявлений, и бытие как начало множественности форм. В отличие от Сущего (Абсолюта) оно определимо, структурировано, разделяемо и изменяемо. Однако в каждом своём проявлении бытие утверждается только в зависимости от Абсолюта (Бога) через отношение к нему. Оно является носителем проявлений Абсолюта, его вечного образа или идеи. Каждое существо, с одной стороны, есть сила, т.е. самостоятельный центр деятельности, а с другой - носитель идеи какой-либо особенной стороны божественного всеединства. Таким образом, существо приобретает индивидуальный характер, а его деятельность преследует разумную цель.

Человек являет собой пример такого существа. Человек убеждён, что может достигнуть «полноты бытия». Однако он не может этого сделать отдельно от других живых существ. Абсолютную полноту бытия можно обрести только посредством полного взаимопроникновения всех живых

существ, объединённых любовью друг к другу и Богу. В силу этого, достижение полноты бытия есть акт свободный. А идея абсолютной полноты бытия как конечной цели содержится в сознании любого существа. Таким образом, весь мир постепенно становится единым целым.

Не для того, чтобы существа этого мира могли подняться до Бога, они должны проникнуться чувством совершенной любви, т.е. отречься от своего самоутверждения. Это самоотречение не приводит к потере индивидуальности, наоборот, оно обнаруживает истинное Я и совершенную жизнь в Боге. Разработанное Соловьёвым учение о Богочеловечестве - занимает важное место в его религиозной системе. Оно направлено на истолкование истории человечества и общественной жизни. Для Соловьёва Богочеловек - это одновременно и индивидуум, и универсальное существо, охватывающее всё человечество посредством Бога. В нем выражается единство блага, истины и красоты. Это различные формы любви, объединяющей всё существующее. Благо-любовь как желаемое единство, истина-любовь как объективно представляемое единство, красота-любовь как реальное, осязаемое единство.

Особое место в онтологии Соловьёва занимают категории Логоса и Софии. «Поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа... (т.е. София) - писал Соловьёв. - Поскольку сущность определяется сущим, она есть его идея (т.е. Логос). Логос есть божественный замысел, утвердившийся в других вещах в акте творения. Это принцип, который как закон определяет стремление к единству любого явления бытия, любой, «твари» (от слова «творить», «создавать»). Он есть и сущность всего существующего (внутренний, скрытый Логос), и его явленный смысл (явление сущности), Логос - это закономерность Вселенной, которая реализуется во всех явлениях мироздания.

Иную сторону Абсолюта представляет душа мира, она является непосредственным двигателем космического прогресса. Мировая душа и отождествляется Соловьёвым с понятием Софии, и противопоставляется ей, как ее идеальный прообраз. София есть живая душа всех вещей, мать внебожественного мира, душа хаоса (иногда под Софией Соловьёв понимает первоматерию или просто землю). Мировая душа есть деятельность, созидательно-творческое начало природы, космический художник, не всегда адекватно воспроизводящий абсолютную идею, София же, - душа конкретных вещей, которая в человеке реализуется как всечеловеческая мудрость.

В.С. Соловьёв признаёт акт творения, но не считает это творение совершенным, хотя и признаёт мир множественности единым организмом. несовершенные поначалу вещи имеют своё оправдание в том, что они идут по пути к совершенству.

В соответствии с разработанной системой Соловьёв формулирует и свой взгляд на мировое развитие. Раздвоение Абсолюта на себя и свое отрицание является началом мирового космоэволюционного процесса, Мир в своём развитии проходит через два этапа, Первый этап (до человека) можно назвать эволюцией природы, а второй (человеческая деятельность) - историей. Конечным результатом развития мира является утверждение царства Бога.

На низшей стадии этого процесса - эволюции природы - создаются предварительные ступени и условия единства мира. Таких ступеней пять: «царство минеральное (или общеорганическое), царство растительное, царство животное, царство человеческое и царство Божие».

Каждое предыдущее царство служит материалом для последующего, ибо оно развивает инструменты и органы будущего, более свершенного царства, необходимые для осуществления высшей, более ценной и разнообразной деятельности. Неорганическая материя представляет собою основу растительных функций, растительные функции - основа животных функций, которые, в свою очередь, составляют основу человеческой деятельности.

Поскольку низший уровень не исчезает, а объединяется с более совершенной деятельностью, эволюция является не только процессом развития и совершенствования, но и процессом собирания вселенной.

Космозволюционный процесс сменяется эволюцией истории, В процессе собирания вселенной Соловьёв усматривает нравственный смысл истории, т.е. превращения человечества в Богочеловечество. Соловьёв полагал, что прогресс неосуществим, если его участники просто субъекты, движимые чьей-то волей. Истинный прогресс предполагает активную деятельность личностей, обладающих волей и одухотворенных идеей. Существующее в природе стремление к единению, тенденция к сближению с абсолютно сущим неуклонно усиливается и приобретает в человечестве личностное начало, по глубине и значительности несравнимое с неживой и живой природой. Стремление к единству теперь разумно осмысливается. Человек становится выразителем ведущее тенденций природы, и его единение с Богом создаст богочеловечество. Историософия Соловьёва предстаёт как интеграция всех сфер человеческой деятельности в мировой процесс восхождения к Богу. Таким образом, система Соловьёва предстаёт как гигантским круговорот, который начинается с Абсолюта и завершается в Абсолюте.

Однако Соловьёв полагал, что будущее человечества альтернативно либо биологизация жизни, увеличение тварности бытия, опережающий рост материальных потребностей и вырождение в «зверочеловечество», либо культивирование всего лучшего в человечестве и достижение богочеловечества. Теория эволюции Соловьёва сверхнатуралистична, поскольку она не является отражением эволюции природы, а представляет собой процесс прогрессивного воплощения ценностей в соответствии с божественным планом.

В гносеологии Соловьёв идея всеединства выражается в концепции «цельного знания». Соловьёв критически отзывался о традиционных формах познания, в которых отсутствовала эффективная методология, способная охватить мышлением все мироздание в его целостности. Он полагал, что начала мироздания не могут быть описаны в категориях философии или науки, поскольку они отражают отдельные стороны существующего, страдают отвлеченней рассудочностью и из-за этого имеют тенденцию к обособлению и абсолютизации. И обособленность - не только порок категорий мышления, но и

всего «тварного бытия», т.е. мира вещей, а обособленность, достигающая апогея, рассматривается как Зло, т.е. извращенное взаиморасположение элементов. Отсюда задача философии обеспечить синтез системы понятий и привести и к гармонии с религиозным началом. Теория «цельного знания» (Соловьёв называл ее также органической логикой) обосновывала необходимость снятия отвлечённости опытной науки, философии, теологии и создание философии, отвечающей началам эмпиризма, рационализма и мистицизма одновременно. Он поставил задачу «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать её в данных опытной науки». «Цельное знание» призвано осуществлять познание Абсолюта как в нём самом, так и через отношение к эмпирической действительности субъективного и объективного мира. Отказываясь возлагать все упования на понятийное мышление, Соловьёв предлагает оценить в полной мере роль интуиции, непосредственного знания, умственного созерцания, т.е. то, что игнорировал отвлечённый рационализм. Эти формы знания близки мистическому и художественному видению мира, которые по мнению философа, успешнее, чем понятийное мышление справляются с задачей охвата мироздания в его единстве и красочности.

Важнейшее свойство познания Соловьёв видел в единстве и нераздельности субъекта и объекта незнания, при этом подчеркивалась роль нравственности познающего человека. Соловьёв считал, что лишь высоконравственная личность является гарантом истинности полученных знаний. Таким образом «цельное знание» предстает как интуитивное образно-символическое постижение мира, основанное на нравственном усилии личности.

Однако современный человек, полагал Соловьёв, далеко отстоит от центра всеединства, находится на периферийных его областях, где силы обособления преобладают над силами единения. Периферийное сознание не в состоянии возвыситься до постижения идеального, сущностного. Преодолеть эгоистическую замкнутость познающего субъекта можно только при помощи любви, которая ощущается как стремление к всеединству. Любовь – это нравственная основа, без которой познание рано или поздно окажется бессильным, а то и опасным.

Кроме этого, познание связано с творчеством, в котором преобразуется общество, земная природа, универсум в целом. Но реальное творчество, свободная теургия (греч. «theurgia» - божественное действие), возможна лишь на почве единения свободно-нравственного человечества, развивающегося благодаря нравственному совершенству каждой личности и общества в целом.

Таким образом, и онтология, и гносеология получают в системе Соловьёва свое логическое завершение в антропологии. Философ развивает кантовскую идею об одновременной причастности человека и его существования двум мирам – миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей. Человек совмещает в себе противоположности без условного и условного, вечной сущности и преходящего явления, божества и ничтожества.

Отсюда представление о драматичности человеческой судьбы: человек обречен на мучительное осознание своей разорванности между этими двумя мирами. Один из ведущих моментов философии Соловьева – конфликт между человеческой личностью и эмпирической деятельностью, недолжной и заведомо приходящей.

Возможность спасения человечества Соловьев видел в этом, что человек причастен к Абсолюту. Он в скрытой потенциальной форме существует в божестве в виде идеальной, умопостигаемой и вечной сущности. И в то же время Соловьев полностью принимает представления науки о том, что природный или земной человек появился на земле в определенный момент времени как заключительное звено органического развития на земном шаре. Однако Соловьев проводит резкую грань между человеком как «эмпирическим явлением», как индивидом, с одной стороны, и человеком идеальным, умопостигаемым – с другой. Идеальный человек есть универсальное существо, воплощающее в себе человечность, как божественную сущность человека, а человечество в целом есть организм живого Логоса и божественной премудрости – Софии, вечное тело Божие и вечная душа мира. В принципе и по назначению своему человек есть безусловная внутренняя форма для добра. Поэтому отдельный человек не является «настоящим, действительным существом»: согласно Соловьеву, полной действительностью человек обладает лишь как существо идеальное.

С появлением человека на земле начинается исторический процесс, который должен завершиться становлением духовного человека. В главном труде Соловьева «Оправдание добра» обосновывается идея, что добро есть реальная сила истории, и что весь исторический процесс с внутренней непреложностью ведет к торжеству добра. Соловьев выдвинул мистическую («теургическую») утопию о победе возвышенного одухотворенного человечества над энтропией. Богочеловечество создаст новый космос, побеждающий хаос, природа будет спасена от разрушения, а человечество обретет бессмертие.

Общественная история трактуется Соловьевым как история отношений Бога и человечества. Попытка человечества утвердить себя отдельно от Бога сменяется «теогоническим» процессом искания Бога. Огромным напряжением сознания воли, чувств каждого человека человечество достигает той степени совершенства которая позволяет ему преодолеть раздробленность собственного существования, пропасть между человеком и природой, а затем – разрыв между материальным и идеальным, между человеком и Богом. Соединение человечества и Бога и есть завершение эволюции человечества, превращение его в Богочеловечество. Соловьев видел в христианстве пробуждение созидательных начал в человеке. Он полагал, что духовное перерождение, или спасение человечества, не даруется свыше за земные страдания, но требует того, чтобы в нем участвовали сами люди, своими силами творящие добро.

Цель существования человечества-образования всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, цельного знания

и цельного общества. Свободно и сознательно служить этой цели может только нравственный человек.

Нравственность Соловьев понимал как явление досоциальное, укорененное в разумности мировой связи, в целесообразности хода мировых явлений. В нравственном действии личность опирается на силы добра, пронизывающие все бытие, и она нуждается в помощи этих сил. Соловьев утверждал, что человек не может быть орудием для блага других людей или даже для всеобщего блага. Возведение в абсолют государственного правопорядка в ущерб интересам личности и семейно-родовому долгу носит безнравственный характер. Общечеловеческая основа нравственности выражается в первичных чувствах стыда, сострадания и благоговения перед тем, что выше человека.

Нравственным началом пронизана и историософия Соловьева. Смысл истории он видит в том, чтобы вывести одухотворенное человечество к Богу. Хотя достижение этой цели осложняется греховностью человеческой природы, тем не менее человечество прошло уже значительный путь к названной цели. Три искушения являются препятствием между человечеством и Богочеловечеством: искушение плоти, искушение духа и искушение властью. Лишь благодаря Божественному откровению человечество способно преодолеть это вселенское Зло.

В понимании путей утверждения добра Соловьева придавал большое значение таким социальным институтам как государство, право, церковь, земство и т.д. Он утверждал, что зло в социальном мире проистекает из раздвоенности людей и народов. Мыслитель полагал, что Россия, объединившись с Европой, путем напряженных нравственных испытаний поможет всем народам мира установить отношения всеобщего единства, исключаящие вражду, войны, гибель цивилизации. Поднявшись на такую ступень нравственного совершенства, человечество будет готово к преобразованию в Богочеловечество.

Однако в последние два года своей короткой жизни философ резко меняет взгляды на будущее человечества и фактически отказывается от идеала Богочеловечества. Он приходит к убеждению в тщетности надежд на неуклонный прогресс общества, совершенствование каждого человека и человечества в целом. Соловьев отказывается от теургической утопии и возвращается к традиционной христианской эсхатологии: новое царство всеобщего блаженства создается уже за пределами земной истории человечества.

Подводя итоги можно сказать, что философия Соловьева оказала значительное влияние на русскую религиозную философию и во многом сохраняет актуальность в наше время. Идея все единство – органического соединения максимально развитого личностного начала со всеобщим, осмысление реальности единства бытия и сознания – обретают глубокий смысл в современную эпоху глобальных проблем и разнообразных социальных раздоров, когда нельзя забывать о необходимости сохранения человека,

природы, культуры. В.С. Соловьев утверждал созидательное начало в человеке, но предупреждал об опасности торжества сил зла и разрушения.

Вопросы:

1. В чем суть идеи всеединства в философии В. С. Соловьева?
2. Как реализуется идея всеединства в онтологии В. С. Соловьева?
3. Как осуществляется мировое развитие по мнению В. С. Соловьева?
4. Что такое Богочеловечество?
5. Почему гносеологический аспект все единства выражен в концепции «цельного знания»?
6. Каково место человека в мире, по мнению В. С. Соловьева?
7. В чем особенность понимания нравственности В. С. Соловьевым?
8. Почему любое стремление к обособлению нации В. С. Соловьев считал предельно опасным?
9. Почему именно человек становится связующим звеном между Абсолютом и природой?
10. Каковы судьбы человечества по мнению В.С. Соловьева?

Источники и литература:

1. Соловьев В. С. Сочинения: В 2-х т. – М.: 1998.
2. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе. – М.: 1991.
3. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: 2000.
4. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: 1990.
5. Соловьев С. М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. – М.: 1997.

Темы рефератов

1. Философское значение деятельности «любомудров».
2. Русский мистицизм начала XIX века.
3. Академическая и университетская философия в России начала XIX века.
4. Философский провиденциализм П. Я. Чаадаева.
5. П. Я. Чаадаев о судьбе России.
6. Влияние историософских идей П. Я. Чаадаева на западников и славянофилов.
7. Учение А. С. Хомякова о «соборности».
8. Философское обоснование А. С. Хомяковым «русского мессианизма».
9. Разработка И. В. Киреевским проекта «новой философии».
10. Критика И.В. Киреевским рационализма и индивидуализма.
11. Славянофильская схема русской истории в творчестве К.С. Аксакова.

12. Религиозно-идеалистические аспекты философии славянофилов.
13. Особенности решения проблемы «русского пути» в историософии западников и славянофилов.
14. Влияние немецкой классической философии на историософские построения западников и славянофилов.
15. Т.Н. Грановский о причинах расхождения путей западной и восточной цивилизаций.
16. Т.Н. Грановский об «излучистом ходе прогресса» и перспективах развития России.
17. Философские основания концепции «русского социализма» А.И. Герцена.
18. А.И. Герцен о свободе и самореализации личности в истории.
19. Значение идеи А.И. Герцена о «растрепанной импровизации истории».
20. Отношение А.И. Герцена к западничеству и славянофильству.
21. Философское обоснование Н.Г. Чернышевским «крестьянского социализма».
22. Социальный идеал Н.Г. Чернышевского.
23. «Универсализм» философии Б.Н. Чичерина.
24. Влияние гегелевской диалектики на развитие философии истории Б.Н. Чичерина.
25. Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.
26. Сравнительный анализ историософии и культурологии Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера.
27. Критика идеи прогресса К.Н. Леонтьевым.
28. К.Н. Леонтьев: учение о «триедином процессе развития».
29. К.Н. Леонтьев и Ф. Ницше: точки соприкосновения учений о красоте.
30. Учение о Красоте как творении Божественной воли в философской концепции Ф.М. Достоевского.
31. Ф.М. Достоевский о специфичности развития русской культуры.
32. Нравственно-философская концепция человека в творчестве Ф.М. Достоевского.
33. Идея христианского социализма в религиозно-философских исканиях Ф.М. Достоевского.
34. Проблема смысла жизни в творчестве Л. Н. Толстого.
35. Учение Л.Н. Толстого об «истинной вере».
36. Философский смысл учения Л.Н. Толстого о непротавлении злу насилием.
37. Философское обоснование П.А. Кропоткиным закона человеческой взаимопомощи.
38. Утопизм анархической теории М.А. Бакунина.
39. Исторический монизм Г.В. Плеханова.
40. Г.В. Плеханов о роли географической среды в развитии человеческой истории.
41. Категория богочеловечества в учении В.С. Соловьёва.
42. Теория мирового процесса в социальной философии В.С. Соловьёва.
43. Влияние В.С. Соловьёва на развитие русской философской мысли.

44. Основные направления философских поисков в духовной культуре России XIX века.

Список литературы по истории отечественной философии

1. Антология мировой философии. В 4-х т. М., 1969-1972 (Материалы по русской философии помещены в тт. 1,2,3).
2. Артемьева Т.В. Русская философия о себе самой // Философия науки М.,1989. № 8.
3. Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991.ч.1-2.
4. Ванчугов В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М.,1994.
5. Введение в русскую философию. Уч. пос. для вузов. (Лазарев В. и др.) М.,1995.
6. Введенский А.И. Судьба философии в России // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Эл. Радлов, Г.Г. Шпет. Очерки истории. Свердловск,1991 (Русская философия; кн. 1).
7. Власенко К.И. О национальном характере русской философии // Вестник Московского ун-та. Серия . Философия. М.,1990 № 4.
8. Волкогонова О.Д. Русская философия в западной Европе // Философские науки М.,1990. № 6.
9. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е изд., испр. и доп., 1989.
10. Голов А. Черты русской религиозной ментальности // Сознание в социокультурном измерении. М.,1990.
11. Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX- пер. пол. XX вв. Тамбов, 2000.
12. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. Уч. пос. для вузов М., 1995.
- 13.Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Л., 1991. (Ростов-на-Дону, 1991).
14. История русской философии / Сост. Беленький И. Л., Серебряная Е. И. В 2-х Т. М., 1990.
15. История русской философии. Состояние и перспективы развития // Философских науки. М., 1988. № 8.
16. История философии В 6 т. М.,1957-1965 (Разделы и темы рус. фил. отражены в тт. 1,2,4).
17. История философии в СССР. В 5-и т. (6-ти кн.) М., 1968-1988.
18. История философии. Запад-Россия-Восток М.,1995. Кн. 1
19. Каменский З.А. Взгляд на русскую философию // Вопросы философии. М., 1995. № 2.
- 20.Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии. Казань, 1991.
21. Краткий очерк истории философии 3-е изд. М.,1975.

22. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Нач. XX в. ., 1980.
23. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология Культура. М., 1991.
24. Лосский Н.О. История русской философии М., 1991.
25. Малин В. А. О гуманистической традиции в русской философии // Философские науки. М., 1996. № 9.
26. О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
27. Очерки истории русской этической мысли. М., 1976.
28. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. В 2-х т. М., 1995.
29. Очерки этической мысли в России к. XIX-нач. XX вв. М., 1985.
30. Полторацкий К.П. Русская религиозная философия. // Вопросы философии. М., 1992 №2.
31. Поляков Л.В. Введение в русскую философию конца XIX в.: Курс лекций. М., 1990.
32. Проблемы изучения истории русской философии и культуры. Материалы "Круглого стола " // Вопросы философии. М., 1988. № 9.
33. Проблемы исследования и преподавания истории русской философии // Философские науки. М., 1989. № 8.
34. Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Очерки истории. Свердловск, 1991 Кн. 1).
35. Русская идея. М., 1992.
36. Русская философия. Конец XIX-нач. XX вв. Антология. Спб., 1993.
37. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995 Абрамов А.И., Алешин А.И.
38. Русская философия. Словарь. М., 1995 Абрамов А.И., Голубинский Ф.А.
39. Русские философы. Кон. XIX- сер. XX вв. В 3-х вып. Вып. 2 М., 1994.
40. Философия истории в России: Хрестоматия. М., 1996.
41. Философия "русской идеи". Россия и Европа // ОНС. М., 1991. № 5.
42. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды.-3-е изд., перераб. и доп. –М.: 1999.
43. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991.
44. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
45. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. М., 1990. № 5.
46. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии с православием // Вопросы философии. М., 1991. № 5.

47. Хрестоматия по истории философии. Уч. пос. для вузов. В 2-х ч. М., 1994. ч. 1.

48. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX в. М., 1995.

49. Шерер Ю. Религиозные поиски русской интеллигенции нач. XX в. // ОНС. М., 1991 № 2.

50. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Первая часть. // Шпет Г.Г. Сочинения.