



Московский гуманитарный институт им. Е.Р. Дашковой

В.И. Гидиринский

**ВВЕДЕНИЕ В РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ:
ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ
АСПЕКТ**

Рекомендовано

*Отделением по философии, политологии и религиоведению
Учебно-методического объединения университетов России
в качестве учебного пособия для студентов
и аспирантов высших учебных заведений
гуманитарного профиля*

Москва

«Русское слово»

2003

ББК 87.3

Г 46

Рецензенты:

доктор филос. наук, профессор **М.А. Маслин** (МГУ),
доктор филос. наук, профессор **О.Д. Волкогонова** (МГУ)
доктор филос. наук, профессор **А.И. Дырин** (МПУ),
доктор филос. наук, профессор **И.И. Семаева** (МПУ),

Гидиринский В. И.

Г 46 Введение в русскую философию: Типологический аспект. М.: «ТИД «Русское слово – РС», 2003. – 320 с.

ISBN 5-89903-026-7 (МГИ им. Е.Р. Дашковой)

ISBN 5-94853-110-4 («ТИД «Русское слово – РС»)

В работе доктора философских наук, профессора Виктора Ильича Гидиринского предпринята попытка совместить популярное изложение наиболее характерных черт русской философии с философско-типологическим анализом ряда аспектов отечественной философской мысли.

Наибольшее внимание в первой части работы уделено обоснованию места русской философии в мировой философской мысли, её специфике и функциям в контексте философского знания, особенно проблеме становления и развития философской культуры личности. Вторая часть посвящена рассмотрению таких типических черт русской философии, как её специфическая духовность, этицизм, национально-исторический характер, своеобразие русской религиозно-философской антропологии и особое место в ней проблемы смысла жизни, органическая связь отечественной философии с русской художественной литературой.

Автор стремился в ходе обобщённого типологического освещения русской философии противостоять попыткам девальвировать отечественную философскую мысль, принизить её профессиональный уровень и статус как важнейшей части российской культуры и эффективного средства духовно-нравственного и национально-

патриотического воспитания граждан России. В книге выдвинута гипотеза о перспективах ренессанса русской философии и более эффективном выходе её на международные просторы.

Работа рассчитана на студентов, изучающих философию, аспирантов, преподавателей гуманитарных дисциплин, всех интересующихся философскими аспектами российской культуры.

ISBN 5-89903-026-7

(МГИ им. Е.Р. Дашковой)

ISBN 5-94853-110-4

(«ТИД «Русское слово – РС»)

© МГИ им. Е.Р. Дашковой, 2003

© Гидиринский В.И. Автор, 2003

© «ТИД «Русское слово – РС», 2003

*Жене моей
Надежде
посвящаю*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Замысел предлагаемой работы складывался постепенно, в процессе чтения курса «История русской философии», который не был традиционным, если сравнивать его с «полновесным» курсом, читаемым в университетах. Лимит времени, отпущенного на чтение курса, вынудил не просто сокращать материал, но и искать особую методологию и логику его изложения. Цель состояла в том, чтобы вызвать интерес к предмету, дать общее типологическое представление об отечественной философии как национальной философии России, важнейшей органической части её культуры и факторе патриотического воспитания. При этом, естественно, предполагалось обращение студентов к первоисточникам, учебной и справочной литературе.

Первоначальное намерение написать популярное учебное пособие, дающее лишь самое общее представление о русской философии, подкрепляющее и кратко комментирующее сжатый учебный курс, изменилось под влиянием ряда причин.

Во-первых, в последнее время вышло множество учебников и учебных пособий как специальных по русской философии, так и общефилософских с включёнными в них соответствующими разделами.

Во-вторых, изложение материала в большей части учебных изданий осуществляется приблизительно в одном плане: рассматриваются основные этапы истории русской философии с соответствующими главными персоналиями. Такой подход правомерен и важен, однако он, как мы полагаем, не позволяет воспринять русскую философию в целом, осмыслить её уникальность, специфичность и особое место в духовной культуре России, а также в мировой философской мысли, а следовательно, достичь в полной мере основной цели – развития национального сознания, нравственности и патриотических чувств. Более того, авторы многих учебников и учебных пособий даже не ставят такой цели, видимо, не квалифицируя русскую философию как эффективный фактор духовно-нравственного возрождения учащейся молодёжи. Создаётся впечатление, что некоторые авторы либо не видят духовно-нравственного кризиса в современной России, либо видят, но не считают русскую философию столь же мощным воспитательным культурным фактором, способным повлиять на ситуацию, как, например, отечественная литература.

Дабы не создалось впечатления о полном отсутствии современных обобщающих, типологических трудов, глубоко раскрывающих уникальность русской философии, прежде всего её высокий духовно-нравственный потенциал и значительную роль в развитии духовной культуры в России, назовём некоторые, на наш взгляд, интересные работы последних лет по этой проблеме: Корольков Александр «Русская духовная философия» (СПб., 1998), Хоружий Сергей «О старом и новом» (СПб., 2000), В. Ш. Сабиров «Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии» (СПб., 1995). К сожалению, усложнённая подача материала в этих работах делает в ряде случаев отдельные важные положения трудными для восприятия.

В-третьих, нередко имеет место не только и не просто недооценка русской философии как фактора духовно-нравственного воспитания и развития студенческой молодёжи, но и её извращённая, ошибочная интерпретация, тенденциозно направленная на откровенную девальвацию этого великого феномена отечественной культуры. Об этом мы в своё время писали в монографии

«Русская идея и армия» (М., 1997, гл. I). В качестве примера приведём книгу П. А. Сапронова

«Русская философия. Опыт типологической характеристики» (СПб., 2000). Вопреки всему творческому наследию русских мыслителей в области истории, русской философии, таких как В. В. Зеньковский, Н. М. Зернов, Н. О. Лосский, А. Ф. Лосев, С. А. Левицкий, концептуальным суждениям современных специалистов по русской философии, всему сложившемуся по этим вопросам представлению Сапронов, как мы поняли, *лишает русскую философию и философичности, и религиозности*. «Так чем же была наша религиозная философия... – вопрошает автор, – если, строго говоря, ни к религиозной, ни к философской мысли её отнести нельзя» (с. 18). Аргументация П. Сапронова неубедительна, тенденциозно выборочна, противоречива и вместе с тем весьма категорична. «Увы, – безапелляционно во введении к своей книге констатирует П. Сапронов, – ни платонов, ни гегелей, ни их великих и значительных собратьев на отечественной почве обнаружить не удалось... отечественные мыслители философами не являются и читать их тексты так же, как трактаты и тексты Декарта, Канта или Гегеля, означает повергнуть их в философское небытие» (с. 17).

Мы бы не стали акцентировать внимание читателя на этой книге, если бы не претенциозное преподнесение её как «типологической характеристики» русской философии, которая, по мнению автора, вовсе и не философия, а «публицистика», «мифология», некая внерелигиозная конструкция. Русской философии отказывается даже в праве быть сопоставимой с западной философией. Трудно в это поверить, но далее мы читаем у П. Сапронова: «Ввиду промежуточности, недовершённости и неопределённости феномена русской религиозно-философской мысли её отношение к западной философии никогда не было отношением части и целого. В ещё меньшей степени было бы уместно говорить о наличии и сосуществовании двух традиций и целостностей, именуемых «русская философия» и «западная философия». Строго говоря, никакой, кроме западной, философии не существовало и не существует (!). Западная философия и философия как таковая – это одно и то же» (с. 350). По мысли автора, речь может идти лишь о соотносительности «внефилософского образования и собственно философии» (там же). И заканчивает свою книгу П. Сапронов таким «перлом»: «Русская философия предпочла для себя бытие в промежутке между богословием и философией в том *очень ограниченном по своим возможностям интеллектуальном пространстве*, которое остаётся ещё раз обозначить как склонную к *мифологизированию публицистику...*» (с. 395) (здесь и далее курсив наш. – В. Г.)

Поражает также и категоричная рекомендация рецензента и автора предисловия к книге П. Сапронова (изданной Институтом богословия и философии в Санкт-Петербурге) профессора О. Е. Иванова, который пишет о ней как о «*надёжном путеводителе*» (?) «по просторам русской философской мысли» (с. 11). Остаётся добавить, что за исследовательским полем этой, на наш взгляд, ошибочной и тенденциозно несправедливой книги остались многие крупнейшие философы России, что делает претенциозные выводы и обобщения автора научно несостоятельными и нерепрезентативными, а смысловую направленность данного труда – антироссийской с культурологической и историко-патриотической точек зрения. К тому же автор и рецензент этой беспрецедентной по своей необъяснимой враждебности к русской философии книги, видимо, забыли, что русская философия – это не только религиозно-идеалистическое, но и материалистическое направление, не говоря уже о многих его ответвлениях. Уже по одному этому она с научной точки зрения не подлежит однозначной, а тем более разгромно-нигилистической оценке. Забыли они также о трагической судьбе русской философии и части русских философов, изгнанных из России и потерявших Родину, уничтоженных в российских лагерях и тюрьмах. И уж конечно, они не признают того, что давно признано на Западе: западноевропейская культура, включая философию, продвинулась во второй половине XX в. в значительной степени за счёт русской эмиграции, в частности за счёт философов (напомним, что не француз Э. Мунье, а русский Н. Бердяев был главой французских персоналистов). Мы ещё приведём в дальнейшем множество других примеров опережения русской философской мыслью западноевропейской.

Наконец, нельзя не отметить, что книга П. А. Сапронова, противоречит не только историко-философскому наследию минувших лет (исключением являются лишь работы Г. Шпета и В. Яковенко), но и исследованиям последних лет многих вузов России.

Таковы основные причины, побудившие нас выйти за рамки краткого популярного учебного пособия и подготовить *научно-учебное* пособие (учебное пособие к спецкурсу), в котором будет предпринята попытка решить несколько задач.

Во-первых, обосновать тезис о философичности русской философии как неотъемлемой органической части мировой философской мысли и как философии имманентной по своей внутренней природе

философскому знанию в принципе.

Во-вторых, кратко представить генезис русской философии в контексте всеобщих истоков философского знания, его духовно-исторических корней: соотнести философию и христианство, западную патристику и восточную патристику, обратив особое внимание на место и роль восточной патристики (византийской) как колыбели русской религиозно-философской мысли.

В-третьих, раскрыть функции и особенности философии, её значение для духовно-нравственного развития личности с позиций методологии единства общего и особенного, т. е. философии вообще и русской философии в частности.

В-четвертых, дать краткую типологическую характеристику русской философии. При этом, отвергая одну крайность (русская философия – внефилософское и внерелигиозное знание), мы противостоям и другой – такой автономизации русской философии, при которой она не только обособляется от философского знания, но и превращается в некое его подобие, лишённое философской и религиозно-философской специфики.

Таким образом, основной замысел и цель нашей работы продиктованы реальными, назревшими потребностями как учебно-воспитательного, гуманитарно-познавательного характера, так и определённым противоречивым отношением к русской философии ряда представителей историко-философской науки. Кроме того, мы не могли обойти и культурологический, нравственный и философско-исторический аспекты, обусловившие написание данной работы. Дело в том, что общая гуманитарная культура нашего студенчества не только остаётся на низком уровне, но и продолжает, как мы полагаем, снижаться, испытывая жёсткий прессинг гиперрационализма, меркантилизма, вещизма, примитивизма в смысложизненных ориентациях. Всё это усугубляется духовно-нравственным кризисом, поразившим Россию, т. е. девальвацией нравственных ценностей и возникновением определённого идейного вакуума в российском обществе. Наконец, глубокую тревогу вызывает не только количественное сокращение русского этноса, но и снижение, даже крушение, национального сознания и самосознания русского народа, его патриотических чувств и исторического знания. Сегодня, может быть, как никогда в России, наше общество, особенно молодёжь, духовно больно. Никакие экономические реформы не спасут наше Отечество, если они не будут детерминированы духовностью, нравственностью и национально-патриотическим сознанием. А фундамент этого закладывается в семье, школе и вузе.

Русская философия в системе гуманитарного знания занимает особое место. Именно ей принадлежит пальма первенства в философском развитии национально-исторического сознания, гуманитарной культуры и, особенно, духовно-нравственных качеств личности. Поэтому замысел и цель представляемой работы помимо уже перечисленного – стимулировать интерес к русской философии, обосновать её значимость в вузовском образовании и особое место в системе гуманитарного знания. И, конечно же, мы рассмотрим такие аспекты в оценке русской философии, которые либо недостаточно освещены в учебно-научной литературе, либо, с нашей точки зрения, ошибочны, о чём говорилось выше.

Решение перечисленных выше задач потребует прежде всего обобщающих подходов и оценок. Следовало бы, конечно, совместить их с подробным обращением к персоналиям, однако рамки работы не позволяют это сделать. Тем не менее о персоналиях в нашей работе будет идти речь, но не специально, а по ходу типологической характеристики русской философии. Кроме того, мы сопроводили основное содержание нашей работы по возможности обстоятельным научно-справочным аппаратом и библиографическими ссылками.

Сохраняя скромный объём пособия и учитывая, что это лишь введение в русскую философию, мы сосредоточились на её обобщающей, так сказать, типологической характеристике, тем более что именно данный аспект представляется нам менее освещённым в литературе, к тому же является дискуссионным. Что касается персоналий, то публикаций по этому вопросу было достаточно, особенно в 90-х гг. Сегодня на полках книжных магазинов и в библиотеках широко представлены как первоисточники, так и учебно-справочная и монографическая литература.

И последнее. Мы не оставляем надежды на внесение в Госстандарт Министерства образования РФ изменений, которые юридически закрепят за русской философией подобающее ей место в программах гуманитарного вузовского образования. Как долго ещё в России будут отдавать предпочтение западной философии, оставляя за своей, русской, роль «бедной родственницы»? Мы не имеем в виду госуниверситеты, где русская философия изучается достойно и уважительно. Речь идет о доминирующей в России системе высшего образования – о сотнях, если не тысячах, государственных и

негосударственных вузов, в которых об отечественной философии, строго говоря, почти ничего не говорят и соответственно почти ничего не знают. Наконец, не будем забывать о создании системы аспирантуры в негосударственных вузах, которая потребует историко-философских знаний в более полном объёме.

Резюмируя, подчеркнем: у нас есть основания предложить не популярное учебное пособие, а научно-учебное пособие исследовательско-полюемического характера.

ЧАСТЬ I. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

ГЛАВА 1. ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ, ЕЁ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ. ХАРАКТЕР ВОЗНИКНОВЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В словарно-учебной литературе мы часто находим этимологическое объяснение слова «философия», что буквально значит «любомудрие» (*гр.* *phileo* – люблю, *sophia* – мудрость). Хорошо известна и история этого слова. Обратимся, в частности, к работе русского философа С. Л. Франка (1877 – 1950) «Введение в философию в сжатом изложении»¹. Франк отмечает, что впервые мы встречаем это слово у греческого философа Геродота (V в. до н. э.). Философствовать, по Геродоту, значит «любить знание, стремиться к мудрости». У Фукидита (конец V в. до н. э.) Перикл – великий античный деятель объявляет философию тождественной умственной культуре. У Платона (IV в. до н. э.) мы находим сведение о том, что Сократ (469 – 399) употреблял слово «философия» в значении «любомудрие, жажда знания, искание истины». У Аристотеля (384 – 322) употребляется термин «первая философия» в качестве основной, или основополагающей, науки, т. е. философия (или метафизика) в современном смысле слова².

Таким образом, точка зрения по поводу того, что *философия возникла в VI – V вв. до н. э. в Древней Греции*, весьма распространена. Это мнение в принципе разделял и крупнейший русский философ, знаток античности А. Ф. Лосев (1893 – 1988). Однако, как замечает В. Ф. Шаповалов, «тезис об Элладе как родоначальнице философского знания должен быть существенно дополнен»³. Здесь целесообразно обратиться к немецкому философу Карлу Ясперсу (1883 – 1969), который выдвинул и обосновал концепцию «осевого времени»⁴. «Осевое время», по Ясперсу, охватывающее около 500 лет (от 800 до 200 г. до н. э.), – это уникальный период во всемирной истории, ограничивать который только греческим периодом неправомерно. Соответственно и возникновение философии связывать только с Грецией недостаточно обосновано.

Ясперс считает, что в указанный уникальный период «произошёл самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, который сохранился и по сей день»⁵. В это время, подчёркивает немецкий философ, происходит много значительного. Возникли все направления китайской философии, представителями которой были Конфуций (552 – 479) и Лао-цзы (604 – ...) – основатель даосизма*. Появились индийские Упанишады (*санскр.* *ира* – рядом и *sad* – сидеть (с учителем) – древнеиндийские произведения религиозно-философского характера, комментирующие Веды (*санскр.* *vada* – знание) – священные книги брахманов (священников), которым приписывали сверхъестественное происхождение (XV – X вв. до н. э.). В этот же период жил Будда**, в Иране – Заратустра***, в Палестине – пророки Илия, Исая, Иеремия⁶, в Греции интенсивно развивались искусство и наука (Гомер, трагики, Архимед). Всё что связано с этими именами, возникло почти одновременно. И далее Ясперс отмечает главное: В Индии, как и в Китае, были рассмотрены все возможности философского постижения действительности; в эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, определяющих и сегодня жизнь людей.

* Даосизм – учение о *дао* (Бог, путь, разум, логос, смысл), или «пути» вещей. Лао-цзы призывал следовать природе, жить естественной жизнью. Согласно философии Лао-цзы *дао* означает всеединое. Оно не имеет ни имени, ни формы, неслышимо, невидимо, непостигаемо, неопределяемо, но совершенно. Оно покоится и, однако, все время движется, само не изменяется, но является причиной всех изменений. Оно корень всего, мать всех вещей (См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 124, 235).

** Буддизм – учение «ясновидящего», одна из мировых религий, возникшая в VI – V вв. до н. э. в Индии и названная по имени своего легендарного основателя Гаутамы, получившего впоследствии имя Будда (просветленный). Около 1200 г. влияние буддизма в Индии начало падать и сохранилось на Цейлоне, в восточных районах Индии, в Китае, Японии, Тибете, Монголии, Гималаях (См. подр.: Иллюстрированная история религии: В 2 тт. – 2-е изд. – М., 1992. – Т. 2. – С. 67 – 108).

*** Заратустра (*гр.* Зороастр, X – VI вв. до н. э.) – пророк и реформатор древнеиранской религии (зороастризма). В своей основе учение Заратустры близко монистическому религиозному верованию с единым верховным божеством Ахуромаздой – добрым духом, которому впоследствии противопоставляется злой дух – Анхра-Майнью (Ариман). (См.: Иллюстрированная

Ясперс резюмирует: поскольку философия возникает на основе религии, полный генезис философского знания необходимо базировать на интеллектуально-духовных достижениях «осевого времени», а не только Греции.

Профессор П. П. Гайденко в предисловии к книге Яспера отмечает: «осевая эпоха» – это время рождения и мировых религий, пришедших на смену язычеству и возникших параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции, и философии, пришедшей на смену мифологическому сознанию»⁷.

Концепция «осевого времени» («осевая эпоха», «ось мировой истории») К. Яспера оригинальна и, безусловно, заслуживает внимания. Однако возникает принципиальный вопрос: как можно вынести за её границы христианство? Именно этот вопрос вызывает у нас глубокое недоумение. «Хронологический» аргумент здесь вряд ли «работает»: у Яспера временные границы «осевой эпохи» – 800 – 200 лет до н. э., т. е. до христианства остается всего лишь 200 лет. Почему этот «исторический отрезок» взят Яспером за абсолют, можно объяснить только одним соображением: общая для всего человечества вера, которая объединяла бы, а не разъединяла разные культурные регионы планеты, – это главным образом вера, родившаяся в Китае, Индии и Греции. Все основные интеллектуально-духовные предпосылки возникновения философии сводятся, по сути, к ней. Именно в этот период и появляется «подлинный человек». Более того, «...осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества»⁸, и этим «...человечество живёт вплоть до сего дня»⁹. Ограниченное в пространственном отношении, «осевое время» исторически становится «всеохватывающим»¹⁰. «Осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию»¹¹.

Чтобы поставить все точки над «и», отметим, что Ясперс добавляет мимоходом: «исторически христианство как по своему содержанию, так и в своей реальности – результат поздней стадии развития»¹². И далее – «последующий возврат к подлинной изначальной оси никогда не был полным, открывались лишь отдельные феномены»¹³ (везде курсив наш. – В. Г.).

Итак, повторим вопрос. Как можно из «осевого времени» исключить возникновение *христианской религии*, оказавшей огромное воздействие на жизнь и культуру многих народов, особенно Западноевропейского континента? Более того, возникновение христианства *знаменовало собой радикальный поворот в философском мышлении*¹⁴. Дело в том, что христианская религия дала миру новое, целостное мирозерцание, породившее специфическую христианскую философию¹⁵ и оказавшее влияние на развитие мировой философской мысли в целом.

Многие положения христианской философии, в целом христианского учения были разработаны в многочисленных трудах выдающихся богословов, которые всемирно известны как «святые Отцы и Учители Церкви» (III – VIII вв. н. э.). Они жили и творили на территории Римской империи, а после падения западной Римской империи (476 г.) – в Византии, а также в Европе.

Основные идеи святоотеческой литературы, в содержании которой значительное место занимала религиозно-философская проблематика, известны нам как восточная, преимущественно греческая, патристика¹⁶. Святые отцы, жившие в Восточном Средиземноморье, где господствовал греческий язык, писали свои произведения на греческом языке. Начиная с IV – V вв. в западной части Римской империи многие христианские мыслители создавали свои произведения на латинском языке. Так возникло деление на восточную и западную патристику.

Наиболее известными представителями *восточной патристики* (расцвет ее относят к IV – V вв. и связывают со знаменитыми каподокийцами¹⁷) являются: Василий Кессарийский, прозванный Великим (331 – 379), его брат Григорий Нисский (335 – 394), Григорий Богослов (Назианзин) (330 – 390), а также Иоанн Златоуст (344(45) – 407).

Более поздними представителями восточной патристики явились неизвестный автор IV – V вв., которого называют Дионисием Ареопагитом, преп. Максим Исповедник (580 – 662), Иоанн Дамаскин (673(76) – 777), Кирилл Александрийский, Григорий Палама (1296 – 1359(7)) и ряд других религиозных мыслителей¹⁸, которые, как и ранние мыслители, по-разному трактовали соотношение разума и веры, философии и богословия.

Предшественниками ранних и поздних представителей восточной патристики были мыслители александрийской школы: Климент Александрийский (150 – 215 ?)¹⁹, Ориген (185 – 254)²⁰, а также Филон Александрийский (ок. 25 г. до н. э. – 50 г. н. э.)²¹. К этой плеяде правомерно присоединить

Иустина Мученика (Иустина-философа)²² и Иринея Лионского²³, которых считают одними из первых защитников христианства²⁴.

Что же касается *западной патристики*, то наиболее известными её представителями являются Аврелий Августин²⁵, амвросий, Иероним (переводчик Библии на латынь), Тертуллиан (ок. 160 – после 220), Фома Аквинский (1225 – 1274). Западная патристика дала начало западной схоластической философии, которая господствовала вплоть до XVI – XVIII вв.

Подчеркнем, что идеи святоотеческой литературы (восточная патристика) оказали влияние на русскую культуру и русскую философию вплоть до XVIII в.²⁶, поэтому знакомство с ними, как отмечается в новейшей учебно-научной литературе, необходимо как для верующего, так и для неверующего человека²⁷.

В виде краткого комментария (более подробно см. 4-ю главу) отметим этап возникновения русской философии. Её первые признаки проявились в философско-религиозных текстах в эпоху Средневековья в трудах восточнославянских мыслителей. Среди них назовём Илариона Киевского, Нестора Летописца, Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Владимира Мономаха, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Симеона Полоцкого и др. Что означает в смысловом отношении характер возникновения русской философии? Речь идёт об апокрифическом и книжном наследии киевской Руси, непосредственно испытавшем влияние греческой (византийской) патристики, о его месте и роли, механизме его восприятия в религиозно-философской мысли Московской Руси. Конечно, противостояние татарскому игу, борьба за создание московского централизованного государства, отрыв от античного философско-культурного наследия наложили свою печать на восприятие средневековой культуры, её философских элементов. Но это отнюдь не означает застоя в развитии русской культуры, господства на Руси, особенно в её московской части (была ещё западнорусская), дикости, варварства и невежества. Это означает лишь то, что Московская Русь позднее Украины приобщила к социокультурным ценностям античного мира, а также то, что москвитяне в первую очередь вынуждены были в целях государственного возрождения обратиться к опыту государственного строительства таких «великих Рюриковичей», как князья Владимир Святославович, Ярослав Мудрый, Владимир Мономах. Однако воспринимались также и духовно-культурные ценности, которые органично вписывались в политический инструментарий, переплетаясь и сопрягаясь с ним.

Таким образом, философско-религиозные идеи представителей греческой восточной патристики (византийской) оплодотворяли средневековых мыслителей Киевской и Московской Руси. В этой связи возникает потребность упомянуть весьма категоричное суждение А. Дугина (Русская вещь: В 2 тт. – М., 2001): «Нашей самой прочной базой является Византия... Православие – это Византия. Россия – это Византия... Византия – абсолютный ориентир русского проекта, наша точка отсчёта в истории (Т. 1, с. 70 – 72). Солидаризуясь в принципе с его привязкой русской истории к византийским корням, мы не можем согласиться с тотальной апологетикой византизма на трёх уровнях – геополитическом, социальном и политическом, а также с нивелированием *специфики духовности византийской культуры*, её великого и столь значимого для России и её духовной культуры каппадокийского «арсенала» (См., в частности: Васильев А. А. История Византийской империи. – СПб., 1998. – С. 176 – 190).

Итак, в качестве промежуточного вывода правомерно констатировать, что истоки философии вряд ли можно сводить только к античности, прежде всего к древнегреческому наследию. Они масштабнее и коренятся в относительных, но более широких, чем определено так называемым «осевым временем», границах (от VIII в. до н. э. по VII – VIII вв. н. э.) и включают в себя (здесь мы расходимся с мнением Яспера) не только китайскую, индийскую, буддийскую, древнегреческую религии и связанные с ними определенные философские идеи, но и христианство» воплотившееся в святоотеческой литературе, т. е. в восточной и западной патристике.

Здесь важен следующий акцент: относительная потеря древними языческими религиями своего влияния и победное шествие христианства на Западе и на Востоке, прежде всего в России в лице православия, означали одновременно и возникновение *новой философии*, нового *типа философствования*, соответствующего христианскому универсализму и опирающегося на основополагающие идеи Священного Писания. Конечно, преемственность с дохристианским философским мышлением сохранялась (подтверждение тому идеи Сократа, Платона, Аристотеля). Следует отметить также и различный характер, различную степень глубины и органичности связи многообразных типов философии нового и новейшего времени с христианским мирозерцанием. Например, русская философия значительно органичнее, конкретнее связана с христианством, нежели западноевропейская, особенно современная философия. Однако это предмет отдельного исследования.

Более того, что очень важно, на Западе связь философии и христианства была резко деформирована уже в раннем Средневековье. Значительное внимание этому факту уделил крупнейший западный теолог Фома Аквинский. Он посвятил свою деятельность обоснованию несовместимости веры и разума. Философия, утверждал он, должна строиться одними силами «естественного разума». Именно благодаря ему началась и получила развитие в дальнейшем секулярная (оторванная от религии) философия²⁸.

Завершая краткий исторический экскурс, необходимо сделать ряд обобщений, касающихся вопроса о соотношении философии и христианства, «философского разума и религиозной веры – очень старой и всегда новой проблемы»²⁹. Эта проблема много раз возникает в европейской истории.

В литературе выделяется ряд периодов во взаимоотношениях философии и христианства³⁰. Например, период относительного размежевания европейской культуры и средневековой философии и рождения гуманизма (XIV в.); период образования альтернативных мировоззренческих моделей (философских и христианских), вынужденных некоторое время сосуществовать и искать компромисс (XV – начало XVI вв.)³¹.

Особенно обостряется проблема соотношения философии и христианства в эпоху Реформации (XVI – начало XVII вв.). В этот период Мартин Лютер (1483 – 1546)³² и его сторонники узрели в греческой философии причину искажения и извращения христианской веры. Во второй половине XIX в. ряд протестантских теологов (Альбрехт Ричль, Адольф Гарнак) вновь выступили в защиту христианства, свободного от влияния греческого философского мышления. Ещё более решительно с критикой философского разума как антипода и врага веры выступил датский мыслитель Сёрен Кьеркегор (1813 – 1855).

Эта проблема обсуждается и в XX в. (теологи К. Барт, П. Тиллих, философы М. Хайдеггер, Э. Жильсон и др.). О соотношении философии и христианства спорили и русские философы. Так, В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, Н. О. Лосский и многие другие остро критиковали типичное для протестантской теологии противопоставление философии и христианства. Например, С. Н. Трубецкой, как и большинство русских философов, доказывал, что вера не противостоит разуму и не враждебна ему, соответственно и философия по природе своей не оппонент христианству, а его союзник³³. Напротив, крупный философ Л. Шестов резко противопоставлял философию и религию, считал, что создание христианской философии невозможно³⁴.

Таким образом, проблема соотношения философии и христианской религии относится к разряду «вечных». Однако в этом историческом споре, в чем мы убеждены, истина на стороне приверженцев единства философии и христианства. Свидетельство этому не только сложившаяся в течение тысячелетий обусловленность философского разума религиозным мирозерцанием, о чём говорилось выше, но и связь философии и религии по существу, о чём будем говорить далее, которая подчас была взаимной. Как справедливо пишет член-корреспондент РАН П. П. Гайденко, «...в эпоху становления христианства как мировой религии греческая философия в её наиболее зрелой форме оказалась в некоторых отношениях созвучной христианству и помогла отцам Церкви создать понятийный арсенал, необходимый как для осмысления догматов веры, так и для полемики с враждебными христианству учениями»³⁵. Нечто подобное высказал ещё в XIII – XIV вв. крупнейший мыслитель позднего византийского периода Григорий Палама. Он знаменит особенно тем, что Поместный собор 1341 г. подтвердил его учение, которое предполагало различие в Боге непознаваемой сущности и «нисходящих энергий», воспринимающихся человеком в таинствах крещения и евхаристии. Св. Григорий Палама признавал необходимость для религиозного проповедника и владения философской терминологией, и способности философского мышления³⁶. Характерно, что употребляемые им термины «сущность», «энергия», «природа» восходят к великому философу античности Аристотелю.

Наш краткий обзор различных подходов к вопросу о соотношении философии и христианской религии является своего рода прелюдией к выяснению специфики собственно философского мировоззрения. Необходимо проникновение как бы внутрь философии, в её природу со всеми её основными родовыми чертами. Это тем более важно что нелюбовь к философии части студенчества и других слоев общества, особенно власть предержащих, обусловлена прежде всего и главным образом непониманием её сути и специфики. Этому и посвящена вторая глава. Что же касается непосредственно классификации мировой философской мысли, то по этому вопросу можно обратиться к учебному пособию М. В. Чечёткина, содержащему обобщение многообразных типов, направлений, школ, существующих в современной (и не только современной) философии³⁷.

ГЛАВА 2. РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФИИ, ЕЁ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ЛИЧНОСТИ

Прежде чем мы будем говорить о специфике философии, необходимо решить вопрос: можно ли считать в принципе правомерным мнение об исходе философии из религиозного мировоззрения? Выше мы неоднократно отмечали историческую связь философии и религии вообще и философии и христианства в частности. Эта связь констатировалась нами как объективно сложившаяся, исторически закономерная, выраженная во взглядах определенных мыслителей (хотя полного единства взглядов не было).

Доминанта генетической зависимости философии от религии достаточно четко просматривается в истории человечества. Об этом прямо и непосредственно свидетельствует крупнейший русский мыслитель И. А. Ильин. «В древней философии, – пишет он, – и ранее, ещё в древних религиях, была выношена уверенность в том, что человеку, ищущему познать подлинную природу высших предметов и ценностей, необходимо осуществлять в постоянной внутренней работе особое очищение ума и души. Человечество долго и мучительно отыскивало верные пути к такому очищению». И далее И. А. Ильин делает особый акцент на христианстве, которое «сосредоточило внимание человечества именно на его внутренней жизни...»¹. Резюмируя, он утверждает, что «*философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в... иррациональном переживании которого пребывала религия*»².

Философия, по словам Гегеля, есть культивирование *религиозного содержания*, но в иной форме – форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего познания³. «Вот почему, – делает вывод И. А. Ильин, – еще древние философы *унаследовали от религии*, вместе с предметом, идею очищения души; а история превратила её в глубокую и утонченную традицию»⁴. Далее он приводит примеры, подтверждающие сказанное: мистерии пифагорийцев⁵, учение Гераклита⁶, идеи Парме-нида⁷, Сократа, Платона, Аристотеля, воззрения новых философов – Декарта⁸, Спинозы⁹, Фихте¹⁰, а также Зигмунда Фрейда¹¹. «В жизни философа, – заключает ученый, – душа является орудием богопознания»¹². Солидаризируются с Ильиным и такие крупнейшие философы России, как С. Л. Франк¹³ и Н. А. Бердяев¹⁴.

Всё вышесказанное не должно порождать ошибочного представления о тождественности философии и религии. Однако переплетение их часто так незаметно, что установить точную грань между ними не всегда просто. В этом мы убедимся, обратившись непосредственно к *выявлению специфики философии, её характерных черт и родовых признаков*.

Прежде всего напомним о трудностях, связанных с решением поставленной задачи. О них в своё время говорил великий русский философ В. С. Соловьёв (1853 – 1900). В «Философских началах цельного знания» он отметил две основные трудности. *Во-первых*, философия есть органический синтез теологии, философии и науки. Оторванные друг от друга «органы» такого синтетического знания не могут быть, по Соловьёву, истинно постижимы и поняты¹⁵. *Во-вторых*, содержание термина «философия» имеет, по меньшей мере, два смысла: 1) философия – это только теория и 2) философия прежде всего есть познание, «дело» жизни, практики, и только во вторую очередь является теорией. При этом Соловьёв добавляет, что широко распространенный этимологический смысл философии как *любомудрия* мало что даёт, так как «слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии»¹⁶.

С. Л. Франк дает следующее определение: «Философия есть рационально или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении. Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижения смысла человеческой жизни, т. е. назначения человека и места его в бытии»¹⁷. Это предельно сжатое определение, конечно же, нуждается в развернутом комментировании и специальных пояснениях для конкретного выявления специфики философии. Комментарии и пояснения можно дать по разным основаниям, обуславливая их, по меньшей мере, двумя группами специфических черт философии: *во-первых*, чертами, или особенностями, философии, связанными прямо или косвенно с, так сказать, внешними по отношению к ней гранями мира, т. е. речь пойдёт преимущественно о роли философии в общественной жизни; *во-вторых*, чертами философии как «личностного феномена».

Характеристику особенностей *первой группы* предварим некоей общей оценкой философии как опытного знания, т. е. органично связанного с жизненными устремлениями людей, стремлением понять, осмыслить пережитый опыт. «Философское познание, – отмечает Н. А. Бердяев, – зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт

человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой»¹⁸. В связи с этим русский философ наделяет философию антропологичностью, как её родовой чертой, в двух смыслах: философия познаёт бытие в человеке и через человека. Но философия неизбежно антропологична ещё и в том смысле, что она «не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, философы, не порвавшие с мудростью»¹⁹.

Теперь мы конкретизируем эту принципиальную оценку Н. Бердяева, назвав и кратко прокомментировав некоторые особенности философии первой группы. Заметим, что философии органически присуще осмысливать, выявлять характер всеобщего бытия, т. е. закономерности развития природы, общества и собственно человеческого мышления. Но не будет, на наш взгляд, ошибочным обратить особое внимание на уникальную способность философии (в контексте её всеобщей значимости) быть прежде всего своеобразным путеводителем для людей в их общественной жизни в относительно локальных (определенный тип общества или цивилизации) и глобальных (осмысление человеческой истории в целом) масштабах. Это особое внимание правомерно прежде всего потому, что мир природы, мир общества и даже космос так или иначе связаны с человеком и вне его творчески-познавательной и преобразовательной деятельности в принципе немислимы. Не было бы человека, социума, не существовало бы и никакой философии истории* и никакой потребности понять её в ретроспективном, презентативном и перспективном планах. Конечно, в разные эпохи эта связь была различной. Но даже на заре человеческой истории человек, созданный Творцом по своему образу и подобию, был наделен определенной склонностью, относительно осознанной потребностью осмыслить различные явления и процессы окружавшего его мира, прежде всего попытаться понять предназначения Высшего Разума, свою связь с Богом. Об этом свидетельствуют возникшие в глубокой древности мировые религии. Например, осмысление отношения между творцом и творением – это уже как бы первичное философское мышление, характерное для мировых монотеистических религий, особенно для христианства. Величайшая заслуга христианства, как писал Н. А. Бердяев в книге «Смысл истории», заключалась в том, что оно «освободило человека от подвластности природе, поставив его духовно в центре мироздания. Антропоцентрическое чувство бытия древнему человеку было чуждо. Он чувствовал себя неразрывной частью природы»²⁰. Из этого суждения Н. Бердяева логически следует столь важный для понимания специфики философии вывод: она становится уникальным средством постижения темы о судьбе человека и человечества.

* Этот термин был введен французским просветителем Вольтером в XVIII в. (См. дополнительно: Философия истории / Под ред. проф. А. Г. Панарина. – М.: Гардарики, 2001. – С. 161 – 337.)

Конечно, зрелая философия исторического развития человечества появилась в Новое время и дифференцировалась на различные направления. Мы воспроизводим лишь один из множества подходов, отраженных в литературе:

а) *провиденциальную* (религиозную) философию, суть которой в том, что Провидение, а точнее Бог, создаёт историю и управляет ею; это направление возникло на почве христианства, которое предсказало в истории человечества три совершенно уникальных события – грехопадение в качестве начала истории, явление Христа как её поворотный пункт и, наконец, предстоящее Второе пришествие и Страшный суд как необходимое её завершение;

б) *идеалистическую* философию, уделяющую главное внимание абсолютной идее, реализация которой и составляет ход и содержание истории;

в) *позитивно-реалистическую* философию, согласно которой главными факторами исторического развития общества выступают либо естественная (природно-климатическая) среда, либо личность (человеческие страсти и потребности), либо социокультурная среда, либо те или иные комбинации перечисленного²¹.

Теперь непосредственно рассмотрим некоторые особенности философии, относящиеся к первой группе. Мы имеем в виду философско-исторические подходы преимущественно провиденциального и идеалистического характера. Позитивно-реалистический подход относительно автономен и требует, видимо, отдельного рассмотрения в рамках материалистической, атеистической философии.

Начнем с того, что философия в целом как мировоззрение (не будем жестко делить её на социальную философию, философию природы и т. д.) обладает ценнейшим свойством выявлять не только смысл истории всего человечества, но историческую миссию определенного народа, его место и роль в

системе мировых цивилизаций. Никакая область знания, включая науку историю, не несет в себе имманентной способности столь глубокого анализа и объяснения своеобразия народа, его прошлого, настоящего и будущего, его национального сознания и национальной идеи, коренных причин взлетов и падений, побед и поражений и таких, подчас парадоксальных, поворотов на своем историческом пути, которых не объяснишь иначе как промыслом Божиим.

Весьма характерна в этом плане русская философия. Ни одна философия мира не уделила столько внимания истории и судьбе своего народа, сколько наша, отечественная философия. И дело не только в грандиозном объеме научных трудов о России и русском народе. Главное в том, *как* это сделано. Русские философы пророчески, удивительно точно в социокультурном и психолого-историческом отношении, с великой любовью к России и русскому народу показали уникальность российской истории, предначертанную ей промыслом историческую судьбу, сочетание в этой судьбе героического и трагического.

Не случайно именно для русской философии одной из ведущих проблем является *проблема русской идеи*, выражающая национальное сознание и самосознание русского народа, его роль в создании и развитии России, характер отношений между ним и другими народами России, историческое призвание России и смысл её существования в мире, а также всегда актуальный в течение ряда веков вопрос об её отношениях с Западной Европой. Имея духовный стержень – православие, русская идея получила философское обоснование различной глубины почти на тысячелетнем пути развития российской культуры: «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона (XI в.), идеи многих восточнославянских мыслителей Средневековья (Владимир Мономах, Даниил Заточник, Климент Смолятич, Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, Максим Грек, Симеон Полоцкий, Филофей и др.), воззрения славянофилов и западников, а также Петра Чаадаева и Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и Федора Достоевского (XIX в.), Николая Бердяева, Ивана Ильина, Георгия Федотова (XX в.) и др.²²

Приходится глубоко сожалеть, что наше Отечество, перейдя в третье тысячелетие, остается в глубоком духовном кризисе и определенном идейном вакууме. Девальвация духовно-нравственных ценностей, беспрецедентная для тысячелетней истории России, и отсутствие русской и в целом общероссийской национально-государственной идеи создают трагическую, без преувеличения, ситуацию для великой страны. «С гнилым дуплом дерево не стоит», – так точно выразился А. И. Солженицын, имея в виду российскую бездуховность. Именно в ней коренная причина социальных бед и неурядиц народа. Не все из власти предрержащих, судя по их словам и действиям, это понимают. Философское мышление, философская культура в целом у многих из них перекрыты технократическим, менталитетом. Мы не говорим уже об аморальности некоторых из них, что, естественно, несовместимо с философской культурой, духовным развитием страны и управлением ею.

* * *

Другая важнейшая особенность философии, относящаяся к первой группе и тесно связанная с предыдущей, заключается в ее способности интегрировать различные народы мира, точнее, быть методологией сплочения столь разнородного в социокультурном, психологическом, национально-религиозном отношении человечества. Философия – это прежде всего знание и понимание всеобщего, ей относительно противопоказаны в гносеологическом плане частные, локальные проблемы бытия, специальные области развития мира. Ими занимаются другие сферы культуры (естественные науки, право, искусство и др.). Поэтому философии предначертана, так сказать, планетарно-консолидирующая роль, обусловленная специфическим, внутренне присущим философии свойством и стремлением к всеохватности и всеединству, к познавательному обобщению объективной реальности, в нашем случае – планетарной реальности. «Реальность мира как целого – таково характерное содержание философии»²³.

Сегодня, может быть, как никогда раньше во всемирной истории, необходима выработка путей сплочения столь разнородного человечества для решения так называемых глобальных проблем.

С *одной стороны*, резко ускорились процессы общественного развития, причиной чего является стремительный научно-технический прогресс. Так, за XX столетие сделано больше научных открытий и создано больше новых технических устройств, чем за всю предшествующую историю человечества²⁴. Антропогенное воздействие на природу постепенно возрастает, силы природы все более уступают силе человека. Ни «белых пятен», ни незатронутых человеком пространств на Земле не осталось. Далее,

неуклонный рост численности населения порождает свои острейшие мировые проблемы. К началу нашей эры на Земле насчитывалось около 200 млн человек, для удвоения этого числа потребовалось 13 веков, но следующее удвоение произошло уже через 600 лет. В первые десятилетия XXI в. население превысит 6 млрд человек²⁵.

Эти и другие обстоятельства выдвинули перед человечеством неведомые ранее проблемы, решение которых не по силам отдельным государствам. Это экологическая проблема, проблема обеспечения населения Земли необходимыми средствами существования, проблема создания ядерного оружия и предотвращения ядерной катастрофы, проблема борьбы с неизвестными ранее болезнями, а также недооцениваемые многими проблемы духовно-нравственной деградации значительной части человечества и качественного ухудшения генофонда во многих странах.

С другой стороны, негативно-трагическая глобализация названных проблем сопровождается углублением существенных различий между народами и государствами, например конфессионально-религиозных, дифференциацией государственных и социально-классовых интересов, традиций, нравов и обычаев, идеалов и ценностей, уровней культурного и экономического развития, а также нарастанием сепаратистских тенденций и склонностей многих государств к самодостаточно-претенциозному развитию и переоценке своей роли в мире. Все это усиливает разобщенность народов и чрезвычайно затрудняет объединение их усилий для эффективного решения глобальных проблем, поэтому достижение общечеловеческого единства при одновременном сохранении самобытности и суверенности народов и государств становится первейшей целью современных человеческих цивилизаций. Не случайно философия глобальных проблем становится все более актуальной. Она выступает как методология в решении таких глобально-стратегических задач, как поиск и нахождение путей консолидации разнородных частей человечества, способов преодоления международных конфликтов различного характера, выявление общего и особенного в развитии больших и малых наций в целях их определенной интеграции по тем или иным проблемам, анализ причин торможения интеграционных процессов и путей их устранения, выработка специфических приемов для контактирования специалистов разных профилей, определение последовательности в решении проблем, вызванных негативными планетарными явлениями и процессами, угрожающими человечеству и т. д.

Естественно, философия способна быть конструктивной не сама по себе, а лишь в составе мышления конкретных субъектов, т. е. соответствующих государственных деятелей – президентов, глав государств, видных представителей дипломатического и военно-политического корпусов. Мы не говорим уже о безусловном прямом или косвенном участии народных масс в решении или хотя бы смягчении остроты глобальных проблем.

В России философия глобальных проблем значилась более всего как философия космизма, а также как философия истории человечества, в контексте которой исследовалась и философия истории России. Философско-историческая проблематика была одной из центральных в русской философии. Как отмечал С. Л. Франк, философия истории и социальная философия – главные темы русской философии, самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями²⁶. По мнению крупного специалиста по истории русской философии В. В. Зеньковского, русская философская мысль «...сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о смысле истории, конце истории и т. п.». Через исторические судьбы человечества русские мыслители «...ищут именно цельности, синтетического единства всех сторон реальности, всех движений человеческого духа»²⁷. Именно этим характеризуются идеи А. С. Хомякова, П. Я. Чаадаева, В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Л. П. Карсавина, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, Н. Ф. Фёдорова, П. А. Флоренского и др.²⁸ Своеобразное место в этой плеяде занимает Л. А. Тихомиров (1852 – 1923). Впервые человеческая история проанализирована им в полном объеме с философско-религиозной точки зрения²⁹.

К сожалению, философско-исторические построения отечественных мыслителей слабо используются как в общественном знании (история, политология и др.), так и в практическом отношении, т. е. в разработке думских решений, документов Министерства иностранных дел, в военной политике Российского государства. Между тем сегодня Россия, ослабленная несовершенными реформами и недостаточно квалифицированной военно-политической стратегией, отброшенная в ряде случаев с передовых рубежей мировой политики, должна востребовать свое великое философско-историческое наследие в целях определения своего места и роли в решении глобальных проблем современности, в особенности военно-политических и экономических. Мы имеем в виду, естественно, опосредованное использование русской философии истории для разработки специалистами высокопрофессиональных программ и доктрин дипломатического, социально-экономического, военно-политического характера.

Заметим, что русская философия всемирной истории, конечно же, отличается по содержанию и направленности от современной философии глобальных проблем. В XIX в. и большей части XX в. эти проблемы не были столь остры и масштабны, поскольку они, возможно, тогда только зарождались. Поэтому отечественным мыслителям ещё предстоит исследовать их в том состоянии, которое характерно для них на рубеже второго и третьего тысячелетий. Однако это не означает, что воззрения русских философов, многие из которых, кстати сказать, были великими пророками, устарели, утратили свою актуальность. Напротив, их философско-исторические идеи в конечном счете касались будущей судьбы России и ее развития в мировом сообществе. Достаточно вспомнить не потерявшие актуальности идейные «баталии» западников и славянофилов по проблеме «Россия – Западная Европа», продолжающиеся и сегодня в историко-теоретическом (А. И. Солженицын, И. Р. Шафаревич и другие неославянофилы) и практически-политическом аспектах. Что же касается, например, идеи всеединства человечества В. С. Соловьева и некоторых его последователей в XX в., то она содержала не только религиозно-философские компоненты (экуменический рефрен, неприемлемый для православия), но и духовно-нравственные и социально-политические аспекты. Мы имеем в виду обоснование объективной исторической необходимости сплочения различных народов и роль России во вселенском масштабе. Немало написано русскими мыслителями и о военно-политической стратегии России, о месте и роли войн в истории человечества (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин и др.), о сопротивлении злу насилием (полемика Л. Н. Толстого и И. А. Ильина), об огромном значении национальной идеи для общества и армии (Ф. М. Достоевский, И. А. Ильин, Н. А. Бердяев и др.). Также актуальна и столь характерная для русской философии истории эсхатологическая* проблематика, т. е. философское обоснование возможного конца истории человечества, в частности, гибели его от духовно-нравственного крушения и утраты народами национального сознания и самосознания.

* Эсхатология (*гр.* eschatos – последний) – религиозное учение о конце света.

В трудах русских философов А. С. Хомякова, В. С. Соловьёва, К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка содержится немало обоснованных предостережений и прогнозов, которые, к сожалению, пока не приняты во внимание не только власти предрержащими, но представителями интеллигенции, часть которой претендует сегодня на роль властителей умов и сердец россиян.

* * *

Перейдем к рассмотрению **второй группы специфических особенностей философии**. Речь пойдет о философии как «личностном феномене» в двух аспектах: 1) философское качество мыслящей личности и 2) становление и развитие философской культуры личности на различных этапах её жизненного пути.

Первый аспект мы рассмотрим в двух значениях.

1. Условимся, что, говоря о *философском качестве мыслящей личности*, мы имеем в виду человека с относительно сложившимся философским мышлением, даже если это не профессиональный философ, а, например, физик-теоретик (М. Планк, А. Эйнштейн, Д. Ландау и др.), инженер-конструктор (К. Э. Циолковский, С. П. Королёв и др.), химик (Д. И. Менделеев и др.), физиолог (И. П. Павлов и др.), естествоиспытатель (В. И. Вернадский и др.), музыкант (П. И. Чайковский, С. В. Рахманинов и др.), живописец (И. Е. Репин и др.), режиссер (Г. А. Товстоногов и др.) и т. д. Перечисление ряда выдающихся личностей не означает, что относительно сложившееся философское мышление невозможно у, так сказать, рядовых специалистов – юристов, врачей, учителей и др., а также у специалистов не собственно умственного труда – рабочих, крестьян и др. Что характерно для относительно сложившегося философского мышления личности? Это сама по себе непростая тема, и мы затронем её лишь частично.

Обратим внимание на то, что крупнейший философ Н. А. Бердяев, говоря о философском мышлении, категорически возражает против разрыва в нем философского познания и веры, мышления и эмоций. «Ошибочно думать, – пишет мыслитель, – что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остаётся в своем субъективном мире»³⁰. Так думают рационалисты и многие философы. «Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается»³¹.

Развивая и конкретизируя это положение, Н. А. Бердяев проникает в самую, на наш взгляд,

глубинную суть философского мышления личности, которая состоит в том, что не следует абсолютизировать рациональное познание. «Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть, прежде всего, христианская истина»³². Далее следует весьма важное уточнение Н. А. Бердяева: «Вся оценочная сторона познания – эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании»³³ и, добавим, в философском мышлении. «Без оценки не познается смысл. Познание смысла, прежде всего, сердечное. В познании философском познается целостное существо человека. И потому в познание неизбежно приходит вера... Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей»³⁴. И далее Бердяев делает, может быть, чрезмерно категоричное умозаключение о том, что «...философия не есть наука ... а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования»³⁵. Но философия, делает оговорку Бердяев, «должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его»³⁶. И, конечно же, философскому мышлению с необходимостью присуща интуиция.

2. Второе значение философии личности заключается в том, что в философском мышлении просматривается характер личности философа (это характерно и для других областей культуры, особенно литературы, живописи и музыки). «Философия может быть лишь моей, – подчеркивает Бердяев, – хотя это не значит, что я замкнут в себе, в моей философии»³⁷. Характер личности философа просматривается и в выборе проблем, в их интерпретации, в предпочтении того или иного типа философии, в характере соотношения рациональных и эмоциональных познавательных средств и приёмов, в том, в какой степени уделяется внимание проблемам смысла жизни и личной судьбы, в различном объеме онтологических, антропологических, философско-исторических, этических, эстетических аспектов философского анализа и др. Здесь следует заметить, что второе значение философии как «личностного феномена» должно быть отнесено преимущественно к профессиональным философам, однако и первое значение также может быть присуще им, хотя оно и требует дифференциации.

Например, характер соотношения логико-рационалистического (разум) и эмоционально-сердечного (чувства) компонентов в философии у выдающихся естествоиспытателей несколько иной, нежели у столь же выдающихся гуманитариев. Очевидно, у первых разум чаще превалирует над чувствами, чем у вторых, хотя и первым свойственны эмоционально-чувственные приемы познания, мышления, не говоря уже об интуиции. «Интуиция, вдохновение, – утверждал В. И. Вернадский, – основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся на факты и идущих строго логическим путём...»³⁸

Выдающийся французский физик Луи де Бройль высказывает ту же мысль. Он пишет, что «человеческая наука, по существу рациональная в своих основах и по своим методам, может осуществлять свои наиболее значительные завоевания лишь путём опасных внезапных скачков ума, когда проявляются способности, освобожденные от оков строгого рассуждения, которые называют воображением, интуицией»³⁹. Здесь уместно вспомнить оценку интуиции основоположника западноевропейского интуитивизма Анри Бергсона (1859 – 1941). Он доказывал, что «интеллект» не в состоянии проникнуть в глубину вещей. Интуиция же шире житейской логики, она, по словам Бергсона, «переходит за интеллект»⁴⁰. К слову заметим, что С. Н. Булгаков даже отождествлял веру с интуицией⁴¹.

Что же касается выдающихся гуманитариев, то их философское мышление при всей эмоционально-чувственной направленности не свободно от интеллектуально-логического и рационалистического компонентов. Достаточно, например, вспомнить размышления Пьера Безухова и Левина в романах Л. Н. Толстого «Война и мир» и «Анна Каренина», философско-религиозные, рационалистические рассуждения Ивана Карамазова в произведении Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», композиционную логику построения мизансцен в спектаклях В. Мейерхольда, Е. Вахтангова, К. Станиславского и др.

* * *

Рассмотрим теперь *второй аспект* специфических черт философии, связанный со становлением и развитием философской культуры личности на различных этапах её жизненного пути. Связь этого аспекта с первым (*философское качество мыслящей личности*) несомненна, ибо в обоих случаях речь идёт о философии как «личностном феномене». Однако рассматривая первый аспект, мы анализировали два значения философского мышления, которые наиболее точно характеризуют *собственно*

философское мышление, его относительную обособленность в психологическом, ментальном облике личности, даже если иметь в виду, так сказать, «простых» людей, т. е. не только выдающихся естествоиспытателей, крупных учёных в области гуманитарных наук и профессиональных философов. Таким образом, мы хотим ещё раз подчеркнуть, что собственно философское мышление в указанных выше двух значениях (первый аспект) может быть свойственно и людям широко распространённых профессий, хотя, конечно, эта способность дана далеко не всем. Представители этих профессий способны, с различной, конечно, степенью выраженности, сочетать рациональное и эмоциональное восприятие мира и повседневных условий жизни, проникать в суть различных явлений и процессов, сопутствующих этим условиям, не только разумом, но и чувством, сердцем, находить и принимать ответственные решения, опираясь не только на логико-рационалистический анализ и расчёт, но и на вдохновение, озарение, интуицию. Все это, естественно, весьма индивидуализировано, сугубо лично. *Без этого трудно говорить вообще о полноценной культуре специалиста любого профиля.*

Второй аспект специфических черт философии, несмотря на его связь с первым, всё же относительно своеобразен. Это своеобразие заключается, в частности, в том, что речь пойдёт не столько о, так сказать, рафинированном философском мышлении, сколько о выходе собственно философского мышления из своих границ в широкое пространство всестороннего мышления и поведения личности, жизнедеятельности, включая и профессиональную деятельность. В этом случае философское мышление приобретает как бы синтетический характер, внедряется в духовный мир личности, в психологию личности, переплетаясь и взаимодействуя с психическими процессами, свойствами и состояниями. Далее мы покажем, *сколь важное значение для жизни и судьбы человека, его профессиональных и личных успехов* имеет эта своего рода интеграция собственно философского мышления и духовно-нравственных качеств личности. Особенно это важно, на наш взгляд, в начале становления человека как личности, в период формирования его статуса как относительно развитой, зрелой, самостоятельной персоны, которая, естественно, будет претерпевать становление, развитие, духовно-нравственное возвышение и рост профессионального мастерства всю жизнь. У разных людей в зависимости от биосоциальных условий, особенно от семейного уклада, указанные процессы идут по-разному. Однако, может быть, *период студенческой жизни* и есть тот отрезок его пути, когда закладывается значительная часть фундамента его будущей судьбы.

Теперь непосредственно о втором аспекте специфических черт философии личности (мы имеем в виду вторую группу указанных выше специфических свойств философии). Повторим, что речь идёт о философской культуре личности.

Философия весьма разнообразно внедряется в сознание и, возможно, подсознание человека. О самом внедрении следует говорить специально, заметим лишь, что философия может осваиваться (внедряться) либо целенаправленно, либо естественным путём в ходе жизни и деятельности личности. Если такое внедрение произойдет или происходит, человек приобретает целый *ряд важнейших личностных качеств*, не оценить которые он не может, ибо их эффективность для социокультурного развития личности весьма высока. Мы поведём разговор о таких качествах, которые без философии приобрести весьма сложно и которые, в сущности, есть прямое следствие внедрения во внутренний мир человека философского мышления.

Кратко остановимся на личностных качествах, связанных с философским мышлением, которые условно определим как: а) позитивно-критическая направленность ума; б) самобытность человека; в) способность к углублённому познанию; г) системный подход и масштабность в анализе явлений и процессов.

Позитивно-критическая направленность ума в философском смысле связана прежде всего со способностью и склонностью личности брать под определённое сомнение всё существенное, с чем он сталкивается в жизни. Строго говоря, речь идёт о скептицизме* – философском направлении, выдвигающем сомнение в качестве принципа мышления, особенно сомнения в надёжности истины⁴². Правомерно рассматривать скептицизм в теоретическом и обыденном плане. В обоих планах сомнение может иметь методологическое значение и является предварительной ступенью познания, как это было, например, у Августина и Декарта⁴³. Главное в том, что сомнение в философском смысле даёт личности позитивно-познавательный и действенный эффект. Во-первых, оно предостерегает человека от поспешных выводов и решений, особенно в сложных жизненных ситуациях; во-вторых, сомнение в чём бы то ни было или в ком бы то ни было предостерегает от «скольжения» по поверхности, требуя вдумчивости, терпеливого исследовательского подхода, а подчас и глубоких размышлений при вынесении оценочных суждений о людях, их поведении, деятельности, а также о социальных событиях

в жизни страны; в-третьих, сомнение развивает позитивно-критическую направленность ума, способность принимать самостоятельные решения, что порой требует мужества, противостоять словам, поступкам и действиям отдельных лиц, либо искренне заблуждающихся, либо сознательно приносящих вред обществу в целом или отдельному коллективу; в-четвертых, сомнение ограждает личность от абсолютного скепсиса, недоверия к выводам и достижениям науки, к суждениям признанных авторитетов в различных областях теории и социальной практики.

* Скептицизм – от гр. *skeptikos* «рассматривающий, исследующий».

Таким образом, сомнение в философском смысле и критически-самостоятельная направленность ума, склонность к самостоятельным решениям развивают в человеке способность отграничивать истинное от ложного, доказанное от сомнительных гипотез и предположений. Интуитивно верное восприятие истины, добра и красоты также может быть следствием философского сомнения. Философски сомневающийся скептик, критически мыслящий субъект быстрее найдет подлинный смысл жизни и, что весьма важно, – дорогу к Храму, т. е. истинному духовному идеалу, нежели наивно доверчивый обыватель. Последнее (дорога к Храму) выделим особо. Казалось бы, скептицизм, постоянное сомнение во всём, критическое мышление – препятствия на пути к религиозной вере (о других видах веры сейчас говорить не будем). Вера в Бога – это в значительной мере вера в тайну, в сверхъестественное, в недоступное разуму и воле человека. Здесь вера покоится не на научных доказательствах и верификации, не на логических умозаключениях и опытно-лабораторной проверке (хотя наука и религия не разделены пропастью), в чем так нуждается философски мыслящий скептик, а на особом устройении сердца и состоянии души, на иррациональном стремлении к Богу, возвышенном спонтанном чувстве любви к Нему.

На первый взгляд религиозная вера безответна и безотчетна, и не в этом духовном пространстве может найти своё место сомневающийся во всём и во всех человек. Однако всё дело в том, что сомнение в философском смысле, как было отмечено выше, сопряжено с глубокими размышлениями о смысле жизни, об истинных и ложных ценностях окружающего человека мира; оно, по существу, свободно от верхоглядства, упрощенно-примитивного, бездумного восприятия жизни. Такой внутренний склад человека, его ума может стать (это, конечно не абсолют) определенной благоприятной предпосылкой для первичного импульса к восприятию религиозного мировоззрения, для первых шагов по дороге к Храму.

Итак, позитивно-критическая направленность ума и сомнение взаимосвязаны во внутреннем мире человека и могут выступать в определенной мере показателями его философской культуры. Однако это не означает их абсолютной взаимной связи и равнозначной выраженности. Критическая направленность ума может и не сопровождаться сомнениями, как и сомнение не всегда «шагает» рядом с критическим осмыслением в деятельности философски мыслящей личности. Жизнь показывает, что здоровая, разумная, обоснованная критика (только такую мы и имеем в виду) часто осуществляется человеком далёким от сомнений и колебаний и, более того, уверенным (не сомневающимся) в своих убеждениях и нравственной позиции. В связи со сказанным заметим, что, конечно, не следует смешивать профессиональных философов, развивающих своими идеями критическое мышление человека и критическую направленность ума, так сказать, рядовой личности. Здесь также нет прямой и однозначной связи. Можно, например, представить воздействие критических произведений философов как действенное, но и индифферентное для воспринимающего субъекта.

Так, в русской философии было немало выдвинуто и обосновано критических суждений различного рода. П. Я. Чаадаев совершил «выстрел в тёмной ночи» (по выражению

А. И. Герцена (1812 – 1870), подвергнув Россию убийственной критике в своём «Первом философическом письме».

В. С. Соловьёв в определенный период своего творчества был категоричен в критике славянофилов, особенно Н. Я. Данилевского и Н. Н. Страхова (работа «Национальный вопрос в России»). Он, так же как и другие русские философы, критиковал западноевропейских мыслителей за их абстрагирование от реальных процессов жизни человека и общества («Критика отвлеченных начал»), за погружённость в рационализм и позитивизм. И. А. Ильин сурово и пророчески критиковал Запад за его непонимание России и склонность при этом судить о ней, демонстрируя свою незаинтересованность в сильной и богатой России.

Мы не станем приводить множество других подобных примеров, но отметим воздействие этих работ на читателя.

У одних они вызывали чувство протеста и несогласие (особенно это проявилось в отношении «Письма» Чаадаева), другие ощущали свою сопричастность и поддерживали идеи авторов (суждениям и предсказаниям Ильина и сегодня многие симпатизируют). Кто-то относился к ним индифферентно. Нас интересуют особенно те, у кого под воздействием прочитанного, независимо от объекта критики и отношения к ней, развивается собственное критическое мышление, способное в дальнейшем под влиянием общения с философией и различных жизненных обстоятельств закрепиться и стать неотъемлемой чертой личности.

Таким образом, философия, особенно критического плана, обладает способностью (это одно из её имманентных качеств) развивать критическое направление ума, являющееся показателем философской культуры человека. И не только философской культуры, но и в целом личностной культуры и социальной зрелости, выражающейся, в частности, в таком качестве, как гражданское мужество. Реализовать критическую направленность ума совсем непросто, особенно когда это связано с противодействием бездуховности, субъектами которого выступают либо некоторые власти предрешающие, либо криминальные «авторитеты», либо псевдопопулярные лица.

* * *

Рассмотрим далее такое личностное качество, как *самобытность*. В приобретении и развитии этого качества также значительную роль играет философия. Мы не будем вдаваться в психологические тонкости и давать специализированную трактовку названного качества. Оставим это специалистам-психологам. Здесь мы лишь скажем о понимании самобытности как альтернативы конформности* личности и как качества, развиваемого философией. В справочной литературе конформный – это подобный, согласный; конформистом (в осуждающем смысле) называют того, кто некритически присоединяется к суждениям, господствующим в его кругах; конформизм – поведение конформиста⁴⁴. Уже в самом определении присутствует альтернативность, свойственная критическому направлению ума.

* Конформный – от *лат.* *conformis* «сходный».

Можно сказать, что критическое направление ума – один из важных показателей самобытности личности, но не единственный. Самобытность, на наш взгляд, предполагает относительную непохожесть человека на других: он выделяется в ближайшем своём окружении (семья, трудовой коллектив и т. д.) оригинальностью суждений, нестандартным поведением, особенно в сложных жизненных ситуациях, собственным видением сути людей и их деятельности, способностью почти всегда иметь своё мнение по принципиальным вопросам личной и служебной деятельности, а также по социально-политическим проблемам страны и давать личную оценку всему существенно важному, что попадает в его поле зрения, и самое важное – защищать, отстаивать (в разумных пределах) своё мнение, свои оценки и свою социально значимую позицию.

Естественно, самобытность в философско-психологическом смысле не имеет ничего общего с самомнением, гордыней, тупым упрямством, ложным и фальшивым оригинальничанием, корыстолюбивым карьеризмом, аморальным стремлением к власти, успеху, дешёвой популярности. Всё это признаки ложной самобытности. Подчеркнём самое главное: самобытность как одно из личностных качеств, развиваемых философией, во всех тех позитивных проявлениях, о которых упоминалось выше, должна быть истинной, а не ложной. Разграничение *истинной* и *ложной самобытности* следует искать в *духовно-нравственной критерии*, в мотивации самобытных проявлений личности различного ранга – от рядового гражданина до президента, от губернского чиновника до думского деятеля, от солдата до генерала.

Если самобытность личности покоится на религиозной духовности, либо на принципах и нормах высокой морали и ее мотивация устремлена к благополучию ближнего своего и Отечества, то она истинна, если же самобытность искусственно и цинично демонстрируется в отрыве от духовно-нравственных мотивов, то она ложна. Роль философии в формировании истинной самобытности как одного из признаков философской культуры личности трудно переоценить. За примерами мы далеко (за пределы России) ходить не будем. Русская философия даёт их предостаточно. Прежде всего сами русские философы в подавляющем своём большинстве были яркими самобытными личностями. Изучая русскую философию, мы находим множество подтверждений этому.

Характерно, что русские философы не утратили своей самобытности при несомненном влиянии,

например, средневековых мистиков (особенно Якоба Бёме) на творчество Н. А. Бердяева; представителей немецкой классической философии (особенно Гегеля и Шеллинга) – на А. С. Хомякова, И. В. Киреевского. В. С. Соловьёва, В. Г. Белинского и др.; представителей такого направления западной философии, как «философия жизни» (особенно Ф. Ницше) – на ряд русских философов «Серебряного века».

Один из ярких примеров – ранние славянофилы. А. С. Хомяков называл Европу «страной святых чудес», И. В. Киреевский издавал журнал «Европеец», знакомя читателей с достижениями западной культуры. Они знали и уважали западноевропейскую культуру, в частности философию, однако это не поколебало их самобытных, сугубо оригинальных, национально-исторических воззрений. Более того, они (о некоторых их заблуждениях сейчас говорить не будем) заложили основы русской *православной национальной культуры*, включая философию.

Известен также «бунт» В. Г. Белинского (1811 – 1848) против Гегеля. В один из периодов своей жизни он испытал сильное почти двухлетнее увлечение философией Гегеля. Знаменитый и непонятый по сути тезис последнего «Всё действительное разумно, всё разумное действительно» был взят Белинским на вооружение чуть ли не в качестве кредо. Под его воздействием русский мыслитель превратился из непримиримого врага самодержавия в его апологета. Однако самобытность воззрений «неистового Виссариона» не только восстановилась, но и проявилась в дальнейшем в атакующей гегелевскую философию критике. Суть этой критики заключалась в том, что Белинский протестовал против такой философии, которая, по его мнению, приносит в жертву общему прогрессу человеческую личность. «Что мне в том, что живёт общее (по Гегелю, исторический процесс есть процесс самоосуществления Мирового Духа), когда страдает личность, – писал Белинский. – Общее – это палач человеческой индивидуальности...»⁴⁵ Манифестом «бунта» против Гегеля явилось письмо к Боткину⁴⁶. Но самое решительное выражение самобытности личности Белинского мы находим в знаменитом, хотя и противоречивом письме к Гоголю – программном документе русского западничества. Приходится, на наш взгляд, лишь сожалеть о том, что в письмах к Боткину и Гоголю Белинский, обоснованно критикуя Гегеля, неоправданно выступает и против ортодоксального христианства, незаслуженно инкриминируя ему забвение мук и страданий «униженных и оскорблённых». По его мнению, христианство предлагает покориться судьбе и призывает к личному совершенствованию вместо действенной помощи ближним. Непонимание Белинским истинной сути христианства настолько очевидно, что не нуждается в комментариях, но и в этом проявилась его самобытность.

Следует сказать также о самобытности К. Н. Леонтьева (1831 – 1891) одинокого, не понятого многими русскими мыслителями. Леонтьев, которого иногда неоправданно относят к славянофилам, в ряде своих произведений выступил против славянофильских высказываний о великой миссии России и против недооценки роли Византии в исторической судьбе России и возникновении русского православия («Византизм и славянство»). Леонтьев был также против идеализации славянства и тем более против идей панславизма.

Так называемый «эстетический аморализм» Леонтьева, несправедливо закрепившийся за ним в некоторых источниках русской философии, своеобразно выражает глубокую самобытность этого мыслителя, которого подчас называют «русским Ницше»⁴⁷.

Весьма самобытны были и воззрения многих русских мыслителей, обосновывавших несостоятельность теоретических построений западноевропейского гуманизма (особенно позднего), провозглашавших культ человека, поклонение ему, в принципе помещение человека в центр мира.

По взглядам русских мыслителей (К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский и др.), абсолютизация личности вообще ведет к аморализму, вседозволенности, этическому релятивизму. Поклонение человеку неправомерно потому, что он хрупок, слаб в период крутых жизненных поворотов, непредсказуем. По Достоевскому, человек – средоточие добра и зла. В сердце человека происходит борьба этих начал, а её исход виден только Богу. Человек всегда стоит перед выбором, который также непредсказуем.

Об антиномичности человека писали Хомяков, Киреевский, Флоренский. Бердяев в своей «Русской идее» эту антиномичность раскрывает, характеризуя поляризованность русского человека, сосредоточение в нём противоположных начал, добрых и злых, положительных и отрицательных⁴⁸.

Таким образом, есть достаточно оснований рассматривать и оценивать русскую философию, как и философию в целом, в качестве эффективного средства развития такого личностного качества и такого признака философской культуры человека, как самобытность.

Способность к углублённому познанию – ещё один показатель философской культуры личности. Он также является в значительной мере следствием философского образования. Философия направляет мысль человека, его познание глубины явлений, событий процессов социальной и личной жизни и, естественно, профессиональной деятельности.

Отметим сразу же два обстоятельства. *Во-первых*, потребность к углублённому познанию, его мотивация бывает различна. Она может быть связана с профессионально-научной деятельностью либо с ненаучной деятельностью, а просто специализированной. Углублённое познание весьма важно в образовании. Оно необходимо и в межличностных отношениях, особенно в деятельности коллективов, выполняющих социальные, сложные, а часто и опасные для жизни человека задания, и во многих других случаях.

Во-вторых, способность к углублённому познанию органично связана с критической направленностью ума и самобытностью личности. Трудно, например, представить философское сомнение в истинности определенных оценок и суждений и сопутствующую ему (сомнению) критическую направленность ума человека, если этому не предшествовал глубокий анализ того или иного события, его основательное исследование. Также и самобытности личности, становлению в ней самостоятельных, зрелых, взвешенных позиций не может не предшествовать углублённое познание, которое предполагает проникновение не просто в сущности тех или иных реалий объективного мира и, самое главное, в сущность такого объекта познания, как человек, а в сущности более высокого порядка. Углублённое познание не может ограничиться обнаружением и оценкой «верхушки айсберга». Оно, как правило, устремлено к его подводной части, объём которой чрезвычайно велик, им символизируют, как известно, необъятные глубины познаваемого объекта, особенно духовного мира личности.

Непреодолимые трудности в постижении внутреннего мира человек ярко в поэтической форме выразил Е. Евтушенко:

...У каждого свой тайный личный мир:
 Есть в этом мире самый лучший миг,
 Есть в этом мире самый страшный час, –
 Но это всё неведомо для нас...
 И если умирает человек, с ним умирает
первый его снег
 И первый поцелуй, и первый бой
 Всё это забирает он с собой...

 Таков закон безжалостной судьбы:
 Не люди умирают, а миры.
 Что знаем мы про братьев, про друзей,
 Что знаем о единственной своей,

И про отца родного своего Мы, зная всё, не знаем ничего... Уходят люди, их не возратить, Их тайные миры не возродить. И каждый раз мне хочется опять От этой невозможности кричать.

Углублённое познание – это также способность к установлению причинно-следственных связей, без чего не может состояться никакое решение, никакой итог в оценке сложных социальных и личных житейских ситуаций. Можно продолжать рассуждения на сей счёт, но мы ограничимся сказанным, подчеркнув ещё раз особую роль философии в становлении и развитии этого качества личности.

За подтверждением вновь обратимся к русской философии. «Существенная особенность философского умозрения, – пишет В. С. Соловьёв, – состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением»⁴⁹. Касаясь в этой связи частных наук, Соловьёв отмечает, что «достоверность, достигаемая частными науками... есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначально к достоверности безусловной или абсолютной»⁵⁰. Кроме того, В. С. Соловьёв трактует любовь к мудрости (философию) как открытие себя и мира, своей и чужой *неисчерпаемости*. При этом он отмечает, что философия сторонится шаблонов, завершённых истин, она изначально знает, что возможна лишь любовь к мудрости, но не сама мудрость⁵¹. А любовь к мудрости, как это можно понять, читая Соловьёва, – это

любовь к неисчерпаемой глубине в поисках истины и идеала. С. Н. Трубецкой поясняет это так: «...источник философии есть влечение... к идеалу, объективность которого ею предполагается»⁵².

* * *

Остановимся кратко ещё на одном качестве личности, развиваемом философией, – на *системном подходе* и *масштабности в анализе и оценке различных явлений и процессов*. Суть данного качества не нуждается в обширных комментариях. Она столь же очевидна, сколь и значима. Речь идёт о способности человека всегда и во всём, прежде всего в познавательном процессе, обнаруживать связи исследуемого объекта с другими, т. е. не автономизировать его, не «перекрывать входы» в суть объекта и «выходы» из него. Иногда способность к системно-масштабному анализу называют широким кругозором. Нет ничего опаснее, чем замкнуть «входы» и «выходы», изолировать явление или процесс от той системы, в которой он возник и развивался. В таком случае познание объекта становится ущербным и неизбежно ведёт к ошибочным выводам и решениям. Философия помогает человеку избежать ущербной ограниченности в познании, мышлении. *Ограниченность особенно опасна для власти предрержащих, ибо здесь она может обернуться бедствиями для страны*. Но и для рядовой личности ограниченность чревата многими отрицательными последствиями. В их числе низкий уровень общей культуры, примитивизм в образе жизни, пошлость, глупость, неспособность к самокритичности и пониманию другого человека, его проблем и переживаний, зависть, корыстолюбие, отсутствие милосердия по отношению к окружающим и т. д.

Русская философия – великолепный методологический источник развития в человеке системного и масштабного мышления. Сошлёмся на некоторые примеры. А.С. Хомяков («Илья Муромец славянофильства», по выражению А. И. Герцена) убедительно показал несостоятельность протестантизма и католицизма, разрывающих системную связь единства и свободы в духовной жизни Запада. Протестанты абсолютизируют индивидуальную свободу, отрываясь от Церкви и вознося обособленную личность непосредственно к Богу. В итоге так называемая протестантская свобода ведёт с неизбежностью к утрате единства. Католики, наоборот, небезуспешно культивируют единство под эгидой римского престола, что объективно ведёт к подавлению духовной свободы личности.

Православию же, по Хомякову, свойственно системное гармоничное сочетание единства и свободы. В этой системе не ущемляется свобода верующего человека. «В делах веры, – писал Хомяков, – принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Гармония единства и свободы возможна, по Хомякову, только в Церкви, где достигается соборное единство. «Церковь, – утверждал он, – не доктрина и не учреждение, Церковь есть тело Христово, живой Богочеловеческий организм истины и любви, единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений. Даже на земле Церковь живёт... не под законом рабства, но под законом свободы...»⁵³ «Поэтому всякое верование, всякая смыслящая вера есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подвергает явления внешнего мира или внутренние явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников»⁵⁴. Более того, Хомяков не исключает обращения души, «падшей или заблудшей», к самому Богу «в акте свободного исследования», имея в виду «случаи исключительные»⁵⁵.

Системное, масштабное мышление предостерегает человека от абсолютизации и локализации отдельных явлений и поспешной их оценки вне системных связей и взаимообусловленностей с другими процессами, происходящими либо в мире, либо в отдельных его сферах. Ни один русский философ не страдал узостью и ограниченностью мышления, несмотря на определённые противоречия и заблуждения, подчас проявлявшиеся у них. Например, масштабно, вселенски мысливший В. С. Соловьёв создал свою «теократическую утопию» духовного объединения человечества, но затем отказался от неё. Иллюзии вселенской роли России, русскому мессианизму отдали определённую дань славянофилы, особенно младшие представители, а также Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков. Не свободны были от мессианских воззрений В. С. Соловьёв (см. его работу «Три силы») и некоторые другие мыслители, за что их резко критиковал Е. Н. Трубецкой, называя подобные воззрения «русским национальным мессианизмом»⁵⁶. Русская философия даёт нам примеры и более серьёзных заблуждений при масштабном подходе к исследованию какой-либо проблемы. Например, попытки соединить в одно целое несовместимое – языческую религию и христианство (например, Д. С. Мережковский), в целях создания так называемого «нового религиозного сознания» в начале XX в. Однако даже в этом случае, как и в вышеприведенных, масштабный подход свидетельствует о широком

кругозоре русских философов. Другое дело, что этот подход в философском плане может давать и позитивные, и негативные результаты, и уже по этой причине отождествлять его с системным подходом не следует. Масштабное мышление не всегда приводит к построению эффективной теоретической системы и однозначно сопутствует ей. И всё же масштабная методология в теории и в практической деятельности по сути весьма результативна. Ею постоянно пользовались с различной степенью выраженности русские философы XIX и XX вв., получая достоверные и научно обоснованные результаты. Мы здесь не будем говорить об этом подробно, поскольку в последующих главах предстоит специально рассмотреть ряд аспектов собственно отечественной философии.

* * *

Замысел первой части нашей работы, как было отмечено в предисловии, состоял в том, чтобы подойти к русской философии не традиционно, т. е. не обращаться к ней сразу, непосредственно, как бы отрывая её от философского знания как такового в целом. Несмотря на значительную типологическую специфику отечественной философской мысли, ей органически присущи, так сказать, родовые черты философии вообще. Мы посчитали целесообразным избежать двух крайностей: с одной стороны, определённого автономизирования русской философии, превращения её в нечто отдаленное от природы философского знания, которое для ряда современных философов пока ещё олицетворяется в западноевропейской философии (см., в частности, упомянутую в предисловии книгу В. Сапронова), что логически ведёт к принижению русской философии.

От сомнений в профессиональном статусе русской философии не были свободны даже крупные отечественные мыслители, например Г. Г. Шпет, Б. В. Яковенко. Не будем называть имен некоторых современных ученых гуманитарного профиля, не скрывающих своего скепсиса в отношении такой яркой, самобытной, существенной части российской культуры, как отечественная философия. С другой стороны, неправомерно растворять русскую философию в философии вообще и этим также принижать её роль, значение и место в мировой философской культуре.

Исходя из сказанного, мы посвятили первую часть работы хотя бы частичному преодолению такой крайности, как относительная автономизация русской философии, её определённый отрыв от философского знания в целом. С этой целью мы, *во-первых*, указали пути возникновения философии в целом, обратив особое внимание на общую, так сказать корневую, основу западноевропейской и русской философии, каковой является западная и восточная патристика. Конечно, имеет место и общее и особенное, о чём было кратко упомянуто и на чём будет акцентировано внимание во второй части работы. Мы коснулись также общей для всей философии исторической полемики о характере соотношения философии и религии вообще, философии и христианства в особенности. *Во-вторых*, была предпринята попытка выявить специфику философии как важнейшей части духовной культуры человечества. При этом главной целью было показать общность специфических черт философии, которые органически присущи и русской философии. Для большей убедительности характеристика специфики философского знания, его всеобщих черт давалась с позиций русских философов, причём таких позиций, в которых выявлялись именно всеобщие философские черты, т. е. специфика философии в принципе.

Русская философия, как и родовое философское знание, сопряжена с опытом людей, их жизненными устремлениями и способна быть своеобразным путеводителем для личности в её общественной жизни. В этой связи была отмечена роль философии в анализе и оценке места каждого народа во всемирной истории. Реализуя эту функцию и черту философии, русская философия (на этом был сделан акцент) посвятила значительный массив своих исследований философии всемирной истории и выяснению в этом контексте исторической миссии России и русского народа, проблем русской идеи, характера взаимоотношений России и Западной Европы. Русская философия в контексте философии в целом обуславливает в ходе её усвоения такие показатели философской культуры личности, как позитивно-критическая направленность ума, самобытность, способность к углублённому познанию, системно-масштабный подход к анализу различных явлений и процессов.

Таким образом, русская философия и в генетическом, и в функциональном аспектах сродни всеобщему философскому знанию, является неотъемлемой его частью, хотя и весьма своеобразной. Именно это глубокое своеобразие отечественной философии при всей её общности с философским знанием как таковым логически подводит нас к непосредственному обращению к философии России, т. е. к преодолению другой отмеченной выше крайности, которая была обозначена условно как

определённое растворение русской философии в философии вообще, Здесь необходимы некоторые пояснения. Дело в том, что так называемая автономизация русской философии – это не простой отрыв от мировой философской мысли определённой её части, причём части равноценной в профессионально-философском смысле. Относительная автономизация русской философии выглядит как определённая тенденция «недоотягивания» до уровня западноевропейской философии, которую, как было отмечено выше, и ассоциируют с классическим философским знанием. Поэтому важно и актуально не только показать глубокое своеобразие русской философии, её отличие от западной, но и обосновать высокий уровень философичности данного своеобразия, в котором скрыты недооцениваемые на Западе и у нас в России потенции русской философии и определённые перспективы её возможного духовного движения на Запад.

Ведь признаётся уже сегодня многими учёными и публицистами мощное интеллектуальное воздействие на развитие западноевропейской культуры второй половины XX в. русской эмиграции, включая и русских философов⁵⁷. Почему мы должны считать, что это воздействие исчерпано?! В связи с этим (с возможностью воздействия) необходимо отметить, что до сих пор переводы работ ряда великих русских мыслителей, например В. С. Соловьёва, на европейские языки осуществлены неудовлетворительно. Но дело не только и не столько в этом, а в следующем:

1. Русская философия, и это вряд ли будет преувеличением, критична по отношению к западной, о чём речь пойдёт в следующих главах. Русские мыслители В. С. Соловьёв, И. А. Ильин, К. Н. Леонтьев, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, критиковали не только западную философию, но и западноевропейский стиль жизни, что вряд ли по душе западным философам и читателям.

2. Православно-русская приверженность многих отечественных мыслителей ложно воспринимается как их философская ограниченность, что препятствует пониманию высокого философского уровня их культурного наследия. Этот уровень проявился, в частности, в том (и это пока лишь упоминается как бы мимоходом), что ряд русских мыслителей предвосхитил определённые идеи западных философов: Н. Я. Данилевский – теории А. Д. Тойнби, О. Шпенглера и др.; К. Н. Леонтьев – ряд философских конструкций Ф. Ницше; Ф. М. Достоевский – ряд идей З. Фрейда; Н. А. Бердяев возглавил французский персонализм; Н. О. Лосский дал некоторые обоснования интуитивизма, позже развитые Анри Бергсоном и т. д.

3. И самое главное. Каковы в философском аспекте общечеловеческие критерии жизненности и будущего развития философской мысли? На наш взгляд, будущее философии связано с её духовно-нравственным потенциалом и реальной, действенной (не абстрактно-логической) антропологичностью. Будущее философии, если иметь в виду не элитарно-эзотерический план, – в её социальной базе. Философия нужна для людей, поскольку является важнейшим средством развития их духовного мира, духовной культуры. Наступает, как мы думаем, новая эпоха в жизни философии. Как когда-то греческая философия Платона, Аристотеля, Сократа и других мыслителей античности, отвечая на исторические запросы своего времени, открыла для людей новые горизонты их будущего бытия, не утратившие своего значения и поныне, так и на рубеже второго и третьего тысячелетий должна родиться новая философия, призванная оказать реальную помощь человечеству в его духовном и душевном спасении. Такая философия, как мы понимаем, может стать следствием постепенного преодоления бездуховно-рационалистической, позитивистско-эзотерической философии и трансформации её в новый тип философии, близкой и понятной людям, философии духовно-нравственного возрождения человечества.

Ближе всего к такому типу философии стоит русская философия. Именно она, как развившаяся позднее западноевропейской (вся зрелая культура России, как известно, более позднее «детище» истории), сможет, восприняв передовую философскую мысль Запада, избежав её слабости, совершить великий синтез и создать философию XXI в. Такая гипотеза не должна быть воспринята как недооценка и принижение западноевропейской философии, которая навсегда останется в анналах культуры человечества и будет изучаться её поклонниками. В своей работе мы также не раз воздавали ей должное. Однако нельзя игнорировать жгучие потребности XXI в., новая эпоха объективно требует создания адекватного типа культуры, способной, так сказать, врачевать духовно и нравственно больных людей. В составе такой культуры может и должна занять ведущее место и соответствующая философия. Абстрактно-позитивистские теории с их холодным рационализмом и рафинированным логицизмом не согреют и не спасут людей. Эти теории слишком далеки и просто недоступны миллионам простых людей. Сегодня нужна философия, открывающая путь к Храму и нравственному возрождению. Ближе всего к такому типу философии стоит русская философская мысль, сохраняющая до сих пор не раскрытые полностью духовно-нравственные потенции.

Обоснованию этой гипотезы посвящена вторая часть работы. Естественно, её рамки не позволяют говорить об этом подробно, так как мы пишем лишь введение в русскую философию. Поэтому нами будут отобраны и прокомментированы только некоторые черты русской философии в нужном нам аспекте. Вероятно, предстоит дать обобщенную оценку таким её чертам, которые смогли бы относительно убедить читателя в вышесказанном: русская философия в значительной своей части может претендовать не только на заполнение определенного духовно-нравственного вакуума в России, но и на выход за её пределы.

ЧАСТЬ II. НАИБОЛЕЕ ХАРАКТЕРНЫЕ (ТИПИЧЕСКИЕ) ЧЕРТЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ, ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЕЁ РАЗВИТИЯ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

ГЛАВА 3. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ, ИДЕЙНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ВЫДЕЛЕНИЯ ТИПИЧЕСКИХ ЧЕРТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Отечественная философская мысль весьма полифонична, т. е. включает в себе множество направлений, школ, течений. Часто называемые главные направления – материалистическое и религиозно-идеалистическое не отражают многообразия русской философии. Оно представлено у авторов-специалистов многозначно. Например, В. В. Зеньковский выделяет (мы оставляем в стороне проблему принципиальной классификации и периодизации русской философии, которая решается также неоднозначно) философию в высших школах (мистицизм, раннее шеллингианство), позитивизм и материализм, радикализм, полупозитивизм в русской философии XIX в., почвенничество, период систем и в нём – философию В. С. Соловьёва, В. И. Несмелова, В. Д. Кудрявцева, позднейших гегельянцев, неокантианцев, новейший позитивизм, неомарксизм, религиозный неоромантизм, иррационализм, метафизику всеединства и другие школы и течения¹.

Н. О. Лосский, повторяя частично Зеньковского, выделяет кроме того русских персоналистов, интуитивистов, юристов-философов, символистов². С. А. Левицкий наряду с частью перечисленных школ называет также такие течения в русской философии, как ранние славянофилы, позднейшее славянофильство, западники-гуманисты, западники-отрицатели, идеология народничества, русские панпсихисты, инициаторы Ренессанса, классики Ренессанса, советский марксизм³.

В названных школах и течениях есть немало общего, но весьма характерны различия и специфические особенности. Одни из этих школ тяготеют к религиозному мировоззрению, другие – к материалистически-атеистическому; неодинаковы они и по степени воздействия на них западных философских направлений; немало было самобытно-российских школ и т. д. Следует иметь в виду и эволюционирование многих течений, их взаимовлияние и идейные противостояния. Таким образом, выделить обобщенно-однозначные черты русской философии непросто, для этого необходимы *определённые основания*, которые мы и попытаемся представить.

* * *

Прежде всего мы будем руководствоваться соображением о приоритетах, которыми обладает русская философия в контексте мировой философской мысли. Речь идёт о том направлении русской философии, представители которого, так сказать, конкурентоспособны в отношении своих западных коллег. Мы имеем в виду *религиозно-идеалистическое направление отечественной философии*, судьба которого, как известно, трагична. Однако именно его представители, оказавшись изгнанными за пределы Отечества, находясь в вынужденной эмиграции, создали произведения высокого философского уровня. Именно в творческом наследии религиозных мыслителей заключены те качественные параметры высокой философии, которая устремлена к *духовно-нравственному содержанию*. Именно в нём, на наш взгляд, главный критерий перспективной философии XXI в. Здесь следует отметить определённую дифференциацию между Западом и Россией. Если на Западе должна быть, по нашему мнению, преодолена рационалистически-позитивистская доминанта, всё более уводящая философию от духовных ценностных измерений, то для России важен новейший ренессанс русской религиозной философии. После почти векового доминирования атеизма (мощные секулярные тенденции, уже в середине XIX – начале XX вв. охватившие многих, особенно русскую интеллигенцию, привели к духовному обвалу в 1917 г.) мы не можем рассчитывать на быстрое духовное возрождение. Это дело

далёкого будущего, несмотря на определённые позитивные сдвиги во взаимоотношениях Русской Православной Церкви и государства, а также некоторое увеличение количества людей, обращающихся к традиционному православию. Нам представляется, что русская религиозная философия, при должном востребовании в школах, вузах, а возможно, и других формах образования и воспитания молодёжи, способна частично заполнить духовно-нравственный вакуум и стать своего рода «переходным мостиком» к будущей высокой духовности населения России.

* * *

Ещё одно основание для выделения наиболее характерных черт русской философии связано не только с её религиозным направлением, но и со всем её предназначением в целом. Мы имеем в виду её *уникальную связь с судьбой Отечества*. Ни одна философия мира, ни в древности, ни в новое и новейшее время, не была столь глубоко, органично связана с исследованием таких проблем историографии, как специфика отечественной истории, национальный характер народа и др. Русская же философия решала кроме того и такие проблемы, как понятия русского и российского, взаимоотношения между Востоком и Западом, будущее России, её всемирно-историческая миссия и т. п., что в конечном счёте было обращено к проблеме «русской идеи». Поскольку «русская идея» развивалась русскими философами не в локально замкнутом аспекте (только русский народ), и даже не в ограниченном российском плане (философия истории России), а в контексте всемирной истории человечества, о чём упоминалось в первой части, то русская философия имеет безусловную общечеловеческую ценность. В связи с этим следует сказать об *идее соборности*, пронизавшей значительную часть истории русской философии (XIX – XX вв.). Явившись, по сути, ядром славянофильской доктрины, идея соборности, органически связанная с русской идеей, даже терминологически пока чужда Западу. Этот феномен сугубо русской философии трансформировался в концепцию всеединства (В. С. Соловьёв, некоторые философы Серебряного века), которая выводит русскую философию на мировые просторы. На рубеже XX – XXI вв. философия всеединства оригинально и самобытно выходит на философское осмысливание целого ряда актуальных глобальных проблем, о чём упоминалось в первой части нашей работы.

Таким образом, ещё один признак перспективности и философского универсализма русской философии заключен в *глубинной связи национального и вселенского*. Не случайно именно так («национальное и вселенское» назвал своё произведение один из выдающихся мыслителей Г. П. Федотов⁴, а такой крупный исследователь русской философии, как В. В. Зеньковский (1881 – 1962), специфицируя русскую философию, отмечал, что «она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п.»⁵). Ни одна философия мира не владела такой методологией, суть которой в обстоятельном анализе отечественной истории в контексте философии истории человечества, в философско-эсхатологическом подходе, т. е. обосновании причин и характера конца человеческой истории (В. С. Соловьёв, Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский, К. Н. Леонтьев и др.).

* * *

Ещё одно основание для выделения некоторых основных черт русской философии – её *особая связь с художественной культурой* в целом, и прежде всего с такой её важнейшей частью, как литература.

Не вдаваясь в подробности, отметим, *во-первых*, что пути и хронологические рамки развития российской культуры существенно отличаются от западноевропейских. Как известно, наши связи с культурой античности были не прямые, а опосредованные – через Византию. Нам мешал и языковой барьер (греческий и латинский языки не привились на русской почве). Смуты, войны (Россия воевала на протяжении двух третей своей истории), монголотатарское нашествие и ряд других исторических обстоятельств также тормозили наше культурное развитие. Эпоха Просвещения (XVIII в.) и последующие периоды увлечения западноевропейской культурой, включая философию, принесли нам не только позитивное, но и негативное. Так называемый «железный занавес» в XX в. стал ещё одним фактором, препятствующим развитию нашей культуры*. Наконец, общая социокультурная деградация России 90-х гг. XX в. отбросила (будем надеяться – временно) нашу страну на «задворки» мировой цивилизации.

* Существует мнение, что так называемый «железный занавес» сыграл определённую положительную роль, оградив нас от тлетворного воздействия «массовой культуры» Запада. Однако одновременно этот «занавес» ограждал Советскую Россию

и от научно-технического прогресса в ряде важнейших областей (генетика, кибернетика и др.).

Несмотря на всё это, вопреки четырёмсотлетнему разрыву в кульминационных пунктах культурного развития (XV в. – эпоха Возрождения на Западе, XIX в. – «золотой век» российской культуры), общеисторический уровень ряда основных форм нашей культуры (наука, литература, музыка, живопись и др.) остаётся одним из самых высоких в мире.

Во-вторых, ни в одной культуре Запада не было столь глубокого проникновения религиозной мысли, включая философскую, в художественную культуру вообще и в литературу в частности. Достаточно отметить, что, по сути, все средневековые рукописные летописи Руси до XV – XVI вв. были оплодотворены святоотеческой религиозной мыслью, идущей от византийской патристики. Не случайно Г. П. Федотов ограничил существование истинной Святой Руси XV веком. «В последний свой век (XV в. – *В. Г.*) она (Русь. – *В. Г.*) горделиво утверждала себя как святую, единственно христианскую землю. Но живая святость её покинула. Пётр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси...»⁶. В трудах Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского⁷, а также современных учёных⁸ обстоятельно исследованы религиозно-философские идеи восточнославянских мыслителей, оказавшие реальное воздействие на культуру средневековой Руси, имена этих мыслителей мы упоминали выше.

Отметим также беспрецедентное взаимопроникновение русской философии и русской литературы в XIX в., о чём ярко и убедительно писал Н. А. Бердяев в своей фундаментальной книге «Русская идея»⁹, в работе «О характере русской религиозной мысли XIX века». Важно выделить следующее его суждение о том, «что в русской литературе, у великих русских писателей религиозные темы и религиозные мотивы (по сути религиозно-философские. – *В. Г.*) были *сильнее, чем в какой-либо литературе мира...* Вся наша литература XIX в. ранена христианской темой... В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью... *Русская религиозная философия, в сущности, разрабатывает темы, поставленные русской литературой*¹⁰ (выделено нами. – *В. Г.*). Что же касается XX в., то и он дал России и человечеству образцы взаимосвязи религиозной философии и литературы. О Серебряном веке русской культуры начала XX в. написано предостаточно¹¹ и позитивного и критического¹². Эта взаимосвязь имела место и во второй половине XX в.¹³

В-третьих, всё вышесказанное не означает какого бы то ни было принижения связей философии и культуры, философии и литературы на Западе. Здесь есть множество подтверждений такого рода связей: движение романтизма, начавшееся с конца XVIII в., итальянское возрождение¹⁴, гуманизм и Возрождение¹⁵, «разум» в культуре эпохи Просвещения¹⁶, романтическое движение и формирование идеализма в XVIII – XIX вв.¹⁷, исторический и социокультурный контекст развития европейской культуры и философии, философское значение немецкой литературы (Гёте, Шиллер, романтики)¹⁸ и др. Мы находим подтверждения этого и в трудах отечественных мыслителей¹⁹. И дело не в объёме и масштабе связей философии и литературы, философии и в целом художественной культуры.

Быть может, Запад в этом плане превосходит Россию. Мы имеем в виду прежде всего российскую специфику данных связей, на которую обратил внимание Н. А. Бердяев. На Западе не было столь глубокого, органичного взаимопроникновения именно религиозной философии и художественной литературы и не было столь выразительной христианизации этого единства в его православном аспекте.

Таким образом, в России имели место не просто связи, а *взаимопроникновение*, не просто сближение, а *слияние* христианско-православных философских идей и христианизированной по духу и смыслу литературы.

Отмеченная нами разница во взаимосвязанности философии и культуры в России и на западе достаточно рельефно иллюстрируется, обращением, например, к известному движению «Буря и натиск» в немецкой литературе 60 – 70-х гг. XVIII в. В «Эмилии Галотти» (1772), «Натане Мудром» Лессинга, в романе Гёте «Страдания молодого Вертера» (1770) и других сочинениях выдвинуты новые антропологические идеи о смысложизненных ценностях человека, его достоинстве, об уважении и сочувствии к его страданиям, о свободолюбии и ненависти к угнетателям. Философский «окрас» этих идей ощутим. Заключенные в художественные произведения, они сближаются с идеями немецкой философии 60 – 70-х гг., которая начинает завоёвывать особое место в культуре Германии. В этот период как бы «навстречу» новым художественно-философским идеям осуществляется мощное собственно философское движение. Особая роль в нём принадлежит Иммануилу Канту (1724 – 1804). Его влияние на культуру своей страны было чрезвычайно глубоким. Гёте писал о Канте: «Он тот, кто создал наиболее действенное по своим результатам учение, и он глубже всех проник в немецкую культуру»²⁰. Весьма глубокими были исследования ученика Канта Гердера Иоганна Готфрида (1744 –

1803) по проблемам искусства и литературы. В этот же период Шиллер пишет драму «Разбойники» (1781), а Гёте – «Эгмонта» (1787). Одновременно начинают восходить звёзды Гегеля и Шеллинга, заявляет о себе, уже в области философско-эстетической, Шиллер («Письма об эстетическом воспитании человека» – 1795 г.). в немецкой культуре начинает развиваться «романтическое» течение в философии и литературе (Новалис, Людвиг Тик, Фр. Шлегель и др.). Наконец, публикуются значительные работы Канта «Религия в пределах только разума» (1793) и Фр. Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям, её презирающим».

Всё перечисленное свидетельствует о несомненной взаимосвязи философии, религии и литературы в контексте немецкой культуры периода «Бури и натиска»²¹. Однако характер этой взаимосвязи был *антропоцентрический*. Не вдаваясь в детали, заметим главное: антропоцентризм превозносил человека вообще, т. е. помещал его в центр мироздания, что не могло не привести к безбожному аморализму, вседозволенности, к культу человека, для которого нет никаких ограничений и нравственных «барьеров». Именно против такой идеализации и абсолютизации человека «восстали» представители русской философии, в частности К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский, о чём было упомянуто выше.

Что же касается *собственно философско-религиозного направления* немецкой культуры периода «Бури и натиска», то его влияние, прежде всего философских идей Гегеля и Канта, чьё творчество признано вершиной западноевропейской философии, распространялось на культуру не только Германии, но и всей Европы. Кстати, русским философам (Хомякову, Соловьёву, Белинскому и др.) преодолеть его было непросто. Чтобы понять принципиальную суть влияния философии Канта и Гегеля, необходимо кратко сказать об их религиозном кредо. По сути, их философия разъединяла художественную культуру и религию, воздвигала стену между разумом и верой. Так, по Канту, сущность религии состоит не в богообщении, а в выполнении нравственного долга. На место Бога ставится мораль. Свои взгляды на сущность религии Кант излагает в работах «Критика чистого разума», «Критика практического разума», а также «Религия в пределах только разума».

Мы кратко воспроизведём концептуальные воззрения Канта на сущность религии в изложении профессора А. И. Осипова (См.: *Осипов А. И.* Поиск разума в поисках истины. – М., 1999. – С. 62 – 63).

Прежде всего – об антиномии Канта. В «Критике чистого разума» в силу вывода о непознаваемости сущности вещей Кант постулирует принципиальную невозможность постижения Бога, души, мира и соответственно подвергает критике так называемые доказательства бытия Божия и бессмертия души. Однако в «Критике практического разума» Кант утверждает необходимость постулирования и бытия Бога, и бессмертия души, исходя из существования в человеке нравственного закона, требующего абсолютного исполнения.

Только бытие Бога – источника истины, добра и правды и бессмертие души, обладающей способностью к безграничному совершенствованию, обуславливают возможность достижения человеком высшего нравственного идеала, стремление к которому заложено в его природе.

Позитивная оценка бытия Божия и признание бессмертия души не изменяют доминантной концепции Канта о примате морали над религией. «По мнению Канта, – комментирует его сочинения Осипов, – содержанием религиозного сознания служит понятие о Боге как о нравственном законодателе, и религия заключается в признании человеком всех своих нравственных обязанностей как заповедей Бога» (с. 63).

В «Критике практического разума» Кант пишет: «Нравственный закон через понятие высшего блага, как объекта и конечной цели чистого практического разума, приводит человека к религии, т. е. признанию всех своих обязанностей, как заповедей божьих, – не как санкций, т. е. произвольных и самих по себе случайных определений чужой воли, а как существенных законов всякой свободной воли самой по себе».

Кант, в частности, пишет: «Религия, по материи или по объекту, ничем не отличается от морали, так как общий предмет той и другой составляют нравственные обязанности; отличие религии от морали только формальное»²². Кант, следовательно, создаёт такое «универсальное» понятие религии, которое может существовать и без признания бытия Бога.

Эту точку зрения Канта разделяет Фридрих Шлейермахер (1786 – 1834), хотя его мнение и специфично (См.: «Речи о религии к образованным людям, её презирающим»)²³. По Гегелю (1770 – 1831), религия является одной из форм (наряду с искусством, религией, философией) или ступеней самораскрытия абсолютного духа. Содержание религии и философии, по Гегелю, тождественно (Бог или истина). Поскольку религия, с его точки зрения, лишь несовершенная форма знания Абсолюта, то все христианские догматы рассматриваются им в чисто философских понятиях, т. е. полностью

лишаются религиозно-таинственного содержания. Таким образом, религия, по Гегелю*, «упраздняется» философией, как совершенной формой познания абсолюта²⁴. Взгляды Канта, Шлейермахера, Гегеля, как рационалистическое понимание религии и как своеобразная философская система, получили довольно широкое распространение, особенно среди интеллигенции. Отсюда проповедь внедогматического христианства, «нового» христианства, «постхристианства» и т. д.

* Наиболее обстоятельный и оригинальный анализ философско-религиозных взглядов Гегеля. См.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 тт. – СПб., 1994. – 502 с. Это одно из самых значительных сочинений о Гегеле в европейской философии XX в.

Из сказанного следует естественный вывод: такая философия не только не могла способствовать христианизации культуры, но и обусловила в конечном счёте её дехристианизацию и в определённой мере – аморализацию культуры. Этот процесс начался, как отмечал И. А. Ильин, спустя полторы тысячи лет после Рождества Христова, с периода развития европейского гуманизма (эпоха Возрождения)* и продолжается, на наш взгляд, с особой силой в наше время, в начале XXI в., в частности в России²⁵.

* «Процесс обособления культуры от веры, религии и церкви, – писал И. А. Ильин, – начался давно... и процесс этой секуляризации ведёт своё начало ещё от эпохи Возрождения (13 – 15 век)». Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Одинокий художник. – М., 1993. – С. 292.

Этой проблеме было уделено существенное внимание в основополагающем документе Русской Православной Церкви «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятом на юбилейном Архиерейском Соборе 13 – 16 августа 2000 г. Мы ещё будем говорить о нём. Сейчас же приведём главное положение из этого документа: «Если творчество способствует нравственному и духовному преобразению личности, Церковь благословляет его. Если же культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной и античеловечной, превращается в антикультуру, то Церковь противостоит ей... Церковь напоминает людям культуры, что их призвание – возделывать души людей, в том числе и собственные...»²⁶

Примечательно, что ещё почти 100 лет тому назад (в 1911 г.) Н. А. Бердяев, анализируя славянофильскую доктрину, писал, что: «центр русской духовной жизни – религиозный», что «русская тревога и русское искание в существе своём религиозны. И до наших дней, всё, что было и есть оригинального, творческого, значительного в нашей культуре, в нашей литературе и философии, в нашем самосознании, всё это религиозное по теме, по устремлению, по размаху. Нерелигиозная мысль у нас всегда неоригинальна, плоска, заимствована, не с ней связаны самые яркие наши таланты, не в ней надо искать русского гения»²⁷.

Итак, есть достаточные аргументы для выделения такого основания, как особая связь русской философии с культурой вообще и литературой в особенности.

* * *

Важным основанием для выделения некоторых характерных черт русской философии является глубокое *своеобразие религиозно-философской антропологии*. Ни одна крупная философская система мира не обходила проблему человека, но русская антропология глубоко своеобразна. Кратко комментируя данное основание, заметим прежде всего, что русская антропология не только специфична, но и доминантна. В. В. Зеньковский писал: «Если нужно давать... общие характеристики русской философии... то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий... Русская философия более всего занята **темой о человеке**, о его судьбе и путях...»²⁸ Добавим в связи с этим, что русский антропоцентризм (в гносеологическом, но не в онтологическом плане) весьма отличен от западноевропейского, о чём частично и косвенно упоминалось выше.

В центре русской антропологии (антропологию и гносеологический антропоцентризм мы идентифицируем) стояли такие проблемы, как Бог и человек, богочеловечество, свобода человека в связи с Божественной волей, сознание личности и смысл жизни, личность и общество (нравственный аспект), сердце человека как средоточие борьбы добра и зла, «тайники» человеческой души и выход из бушующих в ней страстей к Добру или Злу, диалектика единства, свободы выбора и необходимости в жизнедеятельности человека, «любовь к ближнему и любовь к дальнему», смирение и непротивление злу и сопротивление злу насилием, характер соотношения этики и творческой свободы личности, человек и Космос, человек и эрос, добро и любовь в борьбе с эгоизмом, противостояние антиномизму за целостность личности и т. д.

Антропологические проблемы, решавшиеся в русской философии, бесконечны, даже если перечислять их персонифицированно. Например, в своём «самопознании» Н. А. Бердяев пишет о том, что он «никогда и не в какие периоды... не переставал напряжённо мыслить и искать»²⁹. «Моё мирозерцание, – продолжает он, – многопланно и, может быть, от этой многопланности меня обвиняют в противоречиях»³⁰. В связи со своей главной темой – «философией свободы» и тем, что его идею несотворённой Богом свободы не понимают и не принимают³¹, как не принимают и его идею «объективации»³² и идею возвышения «этики творчества» над христианской «этикой искупления»³³, Бердяев формулирует своё творческое кредо: «Моя окончательная философия есть философия личная, связанная с моим личным опытом», «мне очень свойственно эсхатологическое чувство приближающейся катастрофы и конца света»³⁴.

Даже лишь названные идеи, волновавшие одного из великих русских мыслителей, показывают широкий диапазон его творчества. Эта широта взглядов присуща и другим русским философам.

Подчеркнём, что главное не в простом перечислении тем и проблем, нехарактерных для западной философии, хотя это тоже важно, а **в принципиальном различии методологии и логики анализа антропологических проблем** в западноевропейской и классической отечественной философии. Эти методологические различия присущи ряду основных подразделений философских систем: онтологии (учению о бытии), гносеологии (учению о познании), логике (теории о законах мышления), философии истории, социальной философии и некоторым другим разделам и подразделам философского знания.

Понятно, что мы не ставим задачи специального аналитического сопоставления западной и русской философии, поскольку по этому вопросу есть значительный объем литературы, прежде всего исследующей западноевропейскую антропологию. Мы сочли возможным прибегнуть к выборочному методу, который позволяет в определённой степени осветить интересующий нас вопрос. Выбор наш пал на книгу профессора МГУ В. Ф. Шаповалова «Основы философии. От классики к современности» (М., 1999). На наш взгляд, в этой книге представлен новый подход (конструктивно-перспективный) к изучению философии³⁵. Во всяком случае аналогов подобного подхода мы ещё не встречали. В этой книге философской антропологии посвящен специальный раздел (IV), в котором автор многократно подчёркивает (так мы поняли), что он согласно последнему слову философской науки, рассматривает тему о человеке «как центральную философскую тему». Внимательно проанализировав довольно категоричные суждения автора, мы пришли к выводу о том, что нашему студенчеству и философской общественности преподносится типичный рационалистический западноевропейский консервативный подход к проблеме человека. На наш взгляд, подход, противоречащий некоторым новаторским аспектам книги.

Проиллюстрируем сказанное лишь некоторыми положениями *концептуального характера*. Стержневое положение – человек как центр мироздания: «Исходным положением философской антропологии XX века является то, что она *ставит человека в центр мироздания*. Субъективный мир человека предстаёт как особая вселенная, являющая собой центр мироздания»³⁶ (курсив наш. – В. Г.). Развивая далее своё исходное положение, автор конструирует некую «человеческую духовность, которая превосходит всё природное бытие... а человек... сверхприродный субъект...»³⁷. Более того, входя в область гносеологии, автор глобализирует, психологизирует человека, наделяет его элементами мистики. В нём «всё заключено», «глубинные проявления человеческой субъективности, такие как страх, гнев, эротические влечения и другие, являются лишь аналогами таинственных космических сил»³⁸. В. Шаповалов концентрирует внимание читателя на уяснении места человека во Вселенной, на разгадке смысла жизни, на том, что «философия рассматривает человека как своеобразную Вселенную»³⁹.

Таким образом, по В. Шаповалову, человек – это и дух, покрывающий Вселенную, и центр мироздания, главный и единственный субъект познания самого себя; в нём – весь глобальный мир.

Чтобы не оставалось сомнений в приверженности автора рассматриваемой книги к западноевропейскому экзистенциализму, приведем его формулировку антропологического подхода, согласно которой этот подход должен рассматриваться как универсальный и единственно правильный: «Человек... предстаёт не как абстракция, не как человек вообще, а как *экзистенция*... Мысль, направленная на самого себя, идёт как бы по кругу. Человек постоянно возвращается к себе, но каждый раз по новому и в обновлённом виде»⁴⁰. Далее следует панегирик «человеческой самости», т. е. экзистенции, почему-то со ссылками на К. Ясперса⁴¹.

Напомним, что именно восторженное обоснование и восхваление «человеческой самости», с неизбежностью ведущей к философии гедонизма*, к вседозволенности, более всего критиковалось

русскими философами. Они выступали против ряда западноевропейских антропологических вариаций, абстрагирующихся от теоцентризма либо дистанцирующихся от него «под флагом» деизма**, пантеизма*** и других форм псевдорелигиозности.

* Гедонизм (от *гр.* hedone – удовольствие, наслаждение) – этическая позиция, утверждающая наслаждение как высшее благо и критерий человеческого поведения и сводящая к нему всё многообразие моральных требований, по сути смысл жизни. Это основное движущее начало человека, как полагают сторонники гедонизма (См. подр.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 92; Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 113).

** Деизм (от *лат.* Deus – Бог) – философско-религиозное учение признающее, что Бог существует в мире как его первопричина, однако отвергающее его участие в жизни природы и общества. Деизм часто рассматривается как скрытая своеобразная форма атеизма.

*** Пантеизм (от *гр.* pan – всё и theos – Бог) – учение обожеествляющее Вселенную, природу и, в сущности, растворяющее Бога в них. «Пантеизм – это прежде всего форма атеизма» (Шопенгауэр).

Остаётся лишь добавить, что в своей проповеди западноевропейского антропологизма В. Шаповалов обращается, противореча контексту содержания раздела своей книги, к Ф. М. Достоевскому⁴², «подогнав» его под вышеизложенный концептуальный стиль. Видимо, автор «забыл» о глубоких исследованиях религиозной антропологии Ф. М. Достоевского в фундаментальных трудах Н. А. Бердяева⁴³, Д. С. Мережковского⁴⁴, К. В. Мочульского⁴⁵, Н. М. Зернова⁴⁶, М. М. Дунаева⁴⁷ или пренебрёг ими.

Итак, «культ» человека, обожествление его, поклонение homo sapiens, характерные для западной антропологии, – всё это присутствует в книге В. Шаповалова. Досадно, что, по сути, безбожная западноевропейская антропология, проповедуется отечественным философом, к тому же вопреки его некоторым оригинальным (для современной философской литературы) положениям о философском значении Библии и святоотеческой литературы (патристики). Резюмируя, правомерно отметить, что методология и логика антропологического анализа в западноевропейской философии, проиллюстрированные на примере отечественного философа, базируется, как минимум, на двух постулатах: культе человека как центра мироздания и «стёртой» форме религиозности в трактовке антропологических проблем⁴⁸.

* * *

Следующее основание для выделения наиболее характерных черт русской философии обнаруживается в тех поразительных *исторических прогнозах*, в том впечатляющем предвидении, которые заключены во многих трудах отечественных мыслителей, читая которых, ощущаешь дыхание нашего времени. Создаётся впечатление, что многие наши философы писали о России, о русской идее не 50, 70, 100 лет тому назад, а в этом году. Не станем сейчас комментировать это основание. Сделаем это при рассмотрении соответствующей черты русской философии. Здесь же только подчеркнём следующее: в западноевропейской философии мы не находим пророчеств такой философско-исторической глубины и такого масштаба, тем более если иметь в виду национальный аспект исторического прогноза.

Например, в рамках XIX в. ни Кант, ни Гегель, ни Фихте, ни Шеллинг, ни другие европейские мыслители «ранга» Декарта, Локка, Гоббса, Лейбница, Спинозы и им равных не посвящали столь фундаментальных трудов и не создавали специальных приоритетных философских идей *об исторических перспективах развития своих стран и народов, об их судьбе, национально-историческом призвании и роли в мировой истории*. Мы, по большому счёту, не находим в их творческом наследии философского обоснования перспективных проблем *национальной* идеи, английской, немецкой, французской и т. д., т. е. таких, как проблема русской идеи в её ретроспективном и перспективном философском аспекте. Соответственно мы не встретили в работах западных мыслителей сугубо философского анализа эсхатологической проблематики, представленной так пронзительно и всеохватно, как это сделано, например, в трудах Н. А. Бердяева, В. С. Соловьёва, Д. С. Мережковского⁴⁹ и ряда других философов России.

При всех импровизационных вольностях некоторых из них правомерно увидеть относительные связи философско-эсхатологических воззрений русских мыслителей с новозаветными апокалиптическими откровениями. Эти откровения, как и некоторые отечественные эсхатологические философские пророчества, получают достаточно убедительное подтверждение в планетарном бытии начала XXI в.

Выделим ещё одно основание. Выше мы имплицитно и явно, но не специально, говорили о наличии определённой *критической направленности отечественной философии в отношении западноевропейской*. Здесь мы об этом скажем подробнее как об имманентно типическом качестве русской философии, глубинные причины которого далеко не случайны. Русские философы, воспринимая достижения западной философии, постепенно обретали способность глубокого видения всей корневой системы западного образа жизни и его отражения в западной философии. Противоречивое восприятие Западной Европы «обществомлюбодумов» (В. Ф. Одоевский) (1803 – 1869), П. Я. Чаадаевым (1794 – 1856), молодой интеллигенцией России после войны 1812 года постепенно приобрело ярко выраженный критический характер в славянофильской доктрине. Её основатели (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский), создавая русскую национальную философию и формируя русское самосознание, закладывали одновременно и критическую базу в отношении Запада, его культуры и философии. Это была взвешенная научно-исторически обоснованная позиция, в которой гармонично сочетались признание культурологических заслуг Запада и их критическое восприятие российским обществом с учётом самобытности России и её культуры, включая философию. В острой полемике с западниками славянофилы не просто отвергали западноевропейский путь развития России и лидерство Запада в исторической перспективе, но и аргументировали свои воззрения веско и фундаментально. В системе их аргументации главное место занимала духовно-нравственная составляющая. Наиболее острые стрелы были направлены в адрес западного мещанства, вещизма, культа денег, оправдываемых философией рационализма, позитивизма, эгоистического меркантилизма, бездуховности и аморализма. Эти черты западноевропейского образа жизни и его философии, обусловившие нарастание в перспективе духовно-нравственной деградации Запада, были «подхвачены» и развиты не только западником Герценом, но и многими другими философами XIX – XX вв. (Леонтьевым, Достоевским, Ильиным, Федотовым, Карсавиным и др.). Именно здесь, на наш взгляд, следует видеть *исходную базу* критической направленности русской философии в адрес западной.

В русской философии «пальма первенства» в предельно обобщенной и наиболее точной «базовой» оценке славянофильской доктрины, её места и роли в становлении самостоятельной критической общественной мысли в России принадлежит, как нам представляется, Н. А. Бердяеву. «Тысячелетие продолжалось русское бытие, – пишет он, – но русское самосознание начинается с того лишь времени, как Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чём её сущность, её призвание и место в мире. В этом деле зарождающегося (критического. – В. Г.) самосознания с ними может быть поставлен рядом лишь Чаадаев (Бердяев, видимо имел в виду не столько «Первое философическое письмо», сколько целостное мировоззрение Чаадаева, его религиозную философию истории)... Вечная правда славянофильства... это – правда всенародная, общенациональная... Славянофильство первое выразило в сознании тысячелетний уклад русской жизни, русской души, русской истории... Славянофилы были первыми оригинальными православными мыслителями...» И далее Бердяев отмечает, что славянофильство – культурное явление, «...стоящее на высоте европейской культуры своего времени». Оно «...по-своему переработало западные идейные течения... Они (славянофилы. – В.Г.)... преодолели Гегеля (эту головокружительную высоту рационалистической философии) и перешли от его абстрактного идеализма к идеализму конкретному – оригинальному плоду русской мысли... Славянофилы по-своему осуществили шеллинговскую задачу преодоления гегелевского отвлечённого рационализма». Бердяев называет всё это «философским подвигом Киреевского и Хомякова, их вечной заслугой перед русской культурой». Они, по Бердяеву, «...положили основание русской философской традиции. То была конкретная философия целостного духа, а не отвлечённая философия отсечённого разума».

Резюме Бердяева вряд ли нуждается в комментариях: «Европейская мысль скиталась по пустыням отвлечённого материализма, позитивизма, критицизма, чтобы подойти к тупику и осознать неизбежность мистического опыта, воссоединиться с религией. Славянофилы давно уже осознали неизбежность этого перехода, предсказывали то шатание мысли, которое начнётся с крушения гегельянства и дойдёт до диалектического материализма»⁵⁰. Выделенный нами положительный акцент в оценке славянофильства не следует, естественно, абсолютизировать. Не будем забывать и об уязвимых сторонах славянофилов, отмеченных Бердяевым («русская идея»), Соловьёвым («Национальный вопрос в России») и рядом других мыслителей. И ещё. Критикуя западную философию, отечественные философы XIX – XX вв., следуя опыту и стилю славянофилов, развивали по-своему, оригинально

принципиально важные аспекты классической, профессиональной философии, о чём ещё будет сказано далее. Речь пойдёт о концептуальном объединении в творческом наследии русских философов гносеологических, онтологических проблем с проблемами смысла жизни, этико-эстетическими критериями оценки бытия и познания. При этом экзистенциально-персоналистический подход, пронизанный религиозным началом, окажется в центре внимания.

Как подчёркивается в современной литературе, «онтологический и экзистенциально-персоналистический повороты в российской мысли... состоялись раньше, чем в западной философии... Русская экзистенциально-персоналистическая мысль проделала часть своего пути прежде, чем течения экзистенциализма и персонализма появились на Западе»⁵¹. «Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был Достоевский»⁵² – эта оценка Бердяева может быть отнесена и к нему самому, а также ко Льву Шестову. И конечно же, не случайно французский персонализм возглавил именно Бердяев.

* * *

Продолжим условное и относительное выделение оснований. Ряд вышеприведенных оснований для выделения характерных черт русской философии подводит логически к мысли о *доминировании* в ней религиозной проблематики. Однако об этом говорилось, кроме специального первого основания, преимущественно в сопоставлении с западноевропейской философией и в целом с культурой Запада. Мы пытались, весьма сжато, обратить внимание читателя не просто на религиозный характер русской философии, а на православно-христианскую её направленность. При этом имела в виду не вся философия России, а её ведущие направления. Западная же философия не вообще дистанцируется, а всё более теряет связь с христианством, становясь либо рафинированным позитивистско-рациональным знанием, либо пресловутой «теологией освобождения»⁵³, либо системой антихристианских знаний, тяготеющей к оккультным учениям Е. П. Блаватской и Рерихов⁵⁴.

Однако возникают неизбежные вопросы: насколько близка русская философия к православию? Можно ли квалифицировать расхождение русской религиозной философии с западноевропейской (в религиозном аспекте) как идентификацию философских построений отечественных мыслителей с православным богословием? И если выше упоминалось о доминировании в русской философии религиозного направления, даёт ли это основание однозначно трактовать это направление как православно-христианское по характеру? Эти вопросы тем более актуальны, что в любом случае философия неизменно остаётся философией и, строго говоря, не может и не должна отождествляться с православной или какой-либо иной религиозной конфессией. Мы уже не говорим о том, что само конкретное содержание философских направлений, школ, индивидуальных систем духовных воззрений тех или иных мыслителей весьма вариативно и не может подлежать жёсткой «привязке» к определённой конфессии.

В связи с этим, характеризуя русскую религиозную философию, важно выяснить, как и в какой мере она связана с православием, а точнее, с православным христианством, кто из русских философов ближе к нему и в чём именно, а кто дальше в плане развития своих философско-религиозных импровизаций. Ведь некоторые из них вызвали не только прямое возражение Русской Православной Церкви (Л. Н. Толстой), критику с её стороны и несогласие по ряду вопросов принципиального характера (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков), но и резкие возражения и нелюбезную критику со стороны коллег-философов. Например, особенно значительными и религиозно обоснованными были критические оценки и замечания Г. В. Флоровского, И. А. Ильина, Н. А. Бердяева в адрес Д. С. Мережковского. Острой критике с православно-богословской точки зрения подвергались многие произведения русских декадентов и символистов Серебряного века, таких, в частности, как В. И. Иванов, А. Белый, Ф. Сологуб, В. Брюсов, К. Бальмонт и др. Немало критических высказываний было и в адрес ряда одиозных антихристианских суждений В. В. Розанова.

Таким образом, русскую философию, даже если иметь в виду только её религиозное направление, обобщенно характеризовать весьма сложно, а может быть, даже и невозможно. Мы уже говорили об этом. И, видимо, не случайно многоплановость, полифоничность, противоречивость русской философии, её непохожесть на классическую западную философию, а также определённое дистанцирование некоторых русских философов от ортодоксального Православия не привели до сих пор к оптимальному востребованию нашей отечественной философии в современной России. Мы же считаем, что время новейшего ренессанса русской философии неизбежно настанет. Чтобы это

произошло, очень важно, на наш взгляд, вопреки, может быть, частично обоснованной предубеждённости некоторых современных философов, а также полифоничности русской философии обратить внимание на те черты русской философии, которые присущи ей как великому феномену российской культуры и эффективному (духовно-православному) фактору нашего духовного возрождения.

В этой главе мы попытались представить именно те главные основания, которые логически выведут на собственно типологические черты русской философии, которые, как мы надеемся, сократят количество скептиков и увеличат число почитателей русской философии, воспринимающих её как национальную культурную ценность. Более того, мы надеемся, что те, кто скептически относится к русской философии и находится в «плёну» у западной философии, осознают одну важную вещь: на великой немецкой классической философии, на трудах известных классиков философии других стран Европы мы не возродим у нашей молодёжи, всё более погружающейся в бездуховность, в целом у русского народа, национальное сознание которого атрофируется, национального достоинства, истинного патриотизма и нравственности. И это тоже является *одним из оснований* выделения основных черт русской философии.

Представленные выше основания не являются только собственно методологией выявления характерных, типических черт русской философии. Они несут в себе и определённое конкретное типологическое содержание. Мы бы даже посчитали их вторжением в собственно черты русской философии. Проще говоря, предложенные в данной главе *основания для выделения типических черт русской философии* – это уже «вход» в типологию русской философии, в её особенности и специфику. Поэтому, стараясь не повторяться, мы в четвёртой главе будем развивать, углублять, конкретизировать представленные выше основания. Строго говоря, третья и четвёртая главы нашей работы глубоко и органично взаимосвязаны и должны составить единое целое – типологический абрис русской философии (естественно, лишь в первом приближении).

ГЛАВА 4. ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Духовность русской философии

Русская философия, как уже говорилось, весьма полифонична и те типические черты, которые мы далее выделим, могут быть определены как типические лишь относительно. Они наиболее характерны для доминирующего направления, т. е. для религиозно-идеалистической философии. Относить их безоговорочно к русской философии в целом было бы некорректно, так как они подчас не характеризуют другие направления русской философии, прежде всего материалистическое, преимущественно атеистическое. Выделить обобщающие, всеохватные черты русской философии в целом, на наш взгляд, весьма трудно по причинам, о которых мы упоминали в предыдущей главе. Поэтому термины «типические черты», «типологическая характеристика» носят условный характер, поскольку они предназначены для оценки главным образом религиозно-идеалистического (доминантного) направления русской философии. Однако «право на жизнь» эти термины имеют, что мы и постараемся показать далее.

Начнём с такой черты, как **специфическая духовность** русской философии. Именно *специфическая*, а не вообще духовность. Дело в том, что категории «духовность», «духовный» могут трактоваться различно. Мы выделим три смысловых значения этих категорий. *Первое*, сугубо религиозное, исходит от Духа Святого – третьей ипостаси единой, нераздельной Троицы. *Второе* можно условно определить как психологическое, имея в виду, что в его основе мыслится дух человеческий, находящийся в единстве с душой и телом. *Третье* смысловое значение, сугубо светское, обозначает (может обозначать) всё, что относительно противостоит материальному, вещественному. Оно тождественно понятию «идеальное». Второе, а более всего и чаще всего третье значение обуславливает обиходное, повседневное толкование различных феноменов в публицистике, журналистике, вообще в различных средствах массовой информации (СМИ). Как это не выглядит парадоксальным, но из последних двух смысловых значений часто выхолащивается, даже выбрасывается, важнейший показатель духовности – *нравственность*. Горько подчас слышать, как горделиво именуют себя духовными людьми некоторые представители различных жанров искусства, культуры в целом, не являющиеся таковыми на самом деле, судя по их поступкам и содержанию их творчества.

Однако вернёмся к философии. Любая профессиональная философия, не исключая древних

философских теорий (конечно, не всегда профессиональных в современном понимании), может квалифицироваться как духовный феномен: и как связанная в определённой степени с религией (этому мы посвятили первую и частично вторую главы), и как порождение человеческого духа, и как, безусловно, идеальное явление. Отсюда следует вывод о том, что специфицировать как духовную только русскую философию неправомерно. Разве западноевропейская философия, а также религиозно-философские аспекты буддизма, ислама, индуизма, иудаизма, не духовные явления? В связи с этим нам следует выявить *своеобразие* духовности русской философии как её важнейшую типическую черту.

Во-первых, следует сказать о возникновении и развитии русской философии, об истоках её духовности. Этому вопросу посвящены специальные исследования. Многие современные учёные связывают возникновение русской философии с византийской патристикой, явившейся «колыбелью» русской религиозно-философской мысли. Например, А. Ф. Замалеев рассматривает русский исихазм* и философскую мистику древнерусского нестяжательства (Нил Сорский) как феномены, «оплодотворённые» греческой патристикой каппадокийцев¹ и кирилло-мефодиевской традицией. Он исследует теологию византийского исихазма², идеи таких его представителей, как Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Григорий Палама³. И. М. Невлева зарождение и становление русской философии непосредственно связывает с влиянием Византии на развитие русской философской мысли⁴. Значительное внимание этому генетическому аспекту уделяет А. А. Корольков. В своей работе «Русская духовная философия» он отмечает, что «русская духовная культура преемственно развивала классическую культуру античности не в её светских и языческих выражениях, а в том, чего достигла Византия. Вместе с принятием христианства Россия, в образованных слоях, восприняла греческий язык, патристику, т. е. все сокровища учений Отцов Церкви...»⁵. При этом Корольков подчёркивает: «Иногда поверхностно рассуждают об исторической ошибке России, сделавшей своей опорой Византию. **Духовно** Византия не теряла своей высоты вплоть до насильственной своей гибели. ...Константинополь (Царьград) называли по праву «вторым Римом»... Св. Григорий Богослов называл Константинополь «оком Вселенной»... Русь приняла **духовную эстафету** христианства из Византии, но никогда не поклонялась самой Византии, страдавшей имперскими амбициями, преобладанием законничества над совестью, интриг над моралью»⁶. Русская духовная философия началась с иконы и выразилась в храмах, синтезирующих не только все искусства, но и мировоззрение народа в отличие от гигантских кафедральных соборов католической Европы, не возвышавших, а принижавших человека⁷ (выделено нами. – В. Г.).

* Исихазм, гезихасты (от гр. hesychia – внутреннее спокойствие, отрешенность). Некоторые исследователи на основе сравнительного анализа святоотеческой литературы и произведений русских религиозных философов делают вывод об исихастской традиции как основополагающей в отечественной религиозной философии (См.: Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М., 1993. – 242 с.).

Наиболее обстоятельно и оригинально православно-христианские византийские корни русской религиозной философии исследует Сергей Хоружий в монографии «О старом и новом», в которой этот известный учёный обновил и развил свои многолетние исследования. Он опирается на труды Г. В. Флоровского, из которых впоследствии развилась обновлённая концепция генезиса отечественной философии⁸. Центральный тезис концепции С. Хоружий формулирует так: «Всякое продвижение мысли (философской. – В. Г.) в русле православного умозрения требует обращения к патристике, святоотеческому Преданию, как непреходящему *истоку* этого русла... который выступает в качестве *духовного авторитета, ориентира и меры*». И далее – «Следование такой норме выделяет и характеризует православную мысль как **особый тип и способ** религиозно-философской мысли...». И это – «самостоятельная духовная традиция»⁹ (выделено нами. – В. Г.).

Итак, специфика духовности русской религиозной философии состоит в том, что это *православно-христианская духовность, истоки которой в философско-религиозных учениях отцов восточной (византийской) церкви*.

* * *

Во-вторых, следует выделить и такой специфический аспект духовности именно русской религиозной философии, как её историческое переплетение с православным богословием*. Начиная со II в. и до наших дней богословие органически «присутствует» в философии, а философия – в православном богословии. Мнения о разобщенности греческой и русской философии и богословия (их относительная самостоятельность, естественно не исключается) опровергаются идейным содержанием

трудов святых: Иринея Лионского, Иустина-философа, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Григория Паламы, Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита, Григория Синаита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова¹⁰, Игнатия Брянчанинова, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Тихона Задонского, Паисия Величковского, Иоанна Кронштадтского и других отцов греческой и Русской Православной Церкви. В связи с этим приведем вывод, сделанный Сергеем Хоружим о «философском процессе в России как *встрече философии и Православия**, о «*природе философского процесса в России*»: «В итоге, существо, смысловое содержание философского процесса в России с необходимостью включает в себя освоение, проработку Православия средствами и в формах философского разума»¹¹.

* Богословие, теология (от гр. *theos* – Бог и *logos* – учение) – систематическое изложение, обоснование и защита учения о Боге. Основы христианского богословия закладывались в первые века христианства в борьбе с многочисленными еретическими учениями. Православное богословие весьма специфично. (См. подр.: Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 тт. – М., 1993. – Т 1. – С. 275 – 286; Христианство: Словарь. – М., 1994. – С 59 – 61.)

Таким образом, «опытная почва Православия», теоретически воплощённая в богословии, «подпитывала» русскую философию, русский же «философский разум» способствовал формированию и развитию богословских учений. Сказанное не означает, конечно, жёсткой «сцепки» богословия и философии. Они подчас расходились, оставляя за собой «нестыкующиеся зоны», ибо в принципе это разные области духовного знания. Мы не говорим уже о том, что не все богословы владели философской методологией и далеко не все идеи русских философов «вписывались в ткань» православного богословия. Более того, некоторые русские философы частично выходили за рамки ортодоксального православия, о чём мы упоминали во 2-й и 3-й главах и будем ещё говорить. Однако православно-богословские аспекты многих русских философов, как и философские размышления отечественных богословов, составляют типическую черту духовности русской философии.

Следует обратить внимание на два момента, касающихся религиозного направления русской философии (мы абстрагируемся от встречающегося в литературе разграничения понятий «философия в России» и «русская философия»). *Первый* – среди русских философов были мыслители, органично сочетавшие профессиональное богословие и профессиональные философские знания. Это, например, выдающиеся русские философы прот. Г. В. Флоровский, прот. В. В. Зеньковский, священники о. П. А. Флоренский, о. С. Н. Булгаков, богослов и философ (в монашестве Феодор) А. М. Бухарев, С. И. Фудель и ряд др. *Второй* – частичное, а порой и значительное дистанцирование части русских философов от ортодоксального православия и богословия, некоторым из них были свойственны временные отходы к католицизму (В. С. Соловьёв, П. Я. Чаадаев и др.), к средневековой мистике (например, Н. А. Бердяев) либо теософии, либо антропософии* и оккультизму (А. Белый, В. Иванов, В. Брюсов, ряд декадентов и символистов серебряного века). При этом, однако, необходимо сказать о том, что современные (и не только современные) теософы несправедливо пытаются «навязать» теософские взгляды некоторым ярким отечественным мыслителям. Здесь мы обратимся к исследованию диакона Андрея Кураева (см. его двухтомную работу «Сатанизм для интеллигенции», о которой упоминалось в 3-й главе)**. Один из разделов так и называется – «Невежды» о теософии». Мы коснёмся лишь отдельных положений, тех, которые, на наш взгляд, также характеризуют специфику духовности русской религиозной философии. Прежде всего скажем о Вл. Соловьёве. В лучшем исследовании о нём Е. Н. Трубецкого¹², в современных учебниках и специальных разработках, посвященных великому русскому философу¹³, содержатся критические оценки отдельных аспектов его творческой системы. Имеется в виду определённое отступление Соловьёва от ортодоксального православного богословия, в частности чрезмерное возвышение человека до божественных высот, сближение земного и «горнего» миров в учении о богочеловечестве, «теократическая утопия», в которой он разочаровался позднее, а также его утопические и, быть может, романтические идеи об экуменизме***. Однако речь не об этом, а о том, как пишет Кураев, что «величайшего русского философа нередко используют в качестве «внешнего щита» для прикрытия оккультизма Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих»¹⁴.

* Антропософия (от гр. *antropos* – человек и *sophia* – мудрость) – разновидность теософии; учение, основанное в 1912 г. Рудольфом Штейнером и ставившее целью привлечь юношество к «тайному учению», благодаря которому самые недоступные дали и скрытые тайны мира станут непосредственно воспринимаемыми (См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 25). Теософия (от гр. *theos* – Бог и *sophia* – мудрость) – мистическое богопознание. Первоначально (IV – V вв.) это слово было синонимом теологии. В позднейшем словоупотреблении теософия отличается от теологии тем, что последняя представляет собой систему знаний о божестве, основанную на Откровении и догматах, а богопознание теософическое опирается на непосредственные данные таинственного сверхчувственного восприятия мира, которым обладают избранные. Теософическое общество, основанное Е. П. Блаватской (1875), часто называют

необуддийским (См. подр.: Христианство: энциклопедический словарь. – М., 1995. – Т. 3. – С. 19 – 20).

** Не абсолютизируя работу А. Кураева, считаем возможным сослаться на неё.

*** Экуменизм (от гр. oikoumenē – Вселенная, обитаемый мир) – движение за объединение христианских конфессий.

Действительно, Соловьёву нравился термин «теософия», он даже так назвал свою систему, хотя её содержание далеко от оккультизма. Однако происходит примитивная спекуляция, оккультизм драпируют в христианские одежды проводится аналогия между «метафизикой всеединства» Вл. Соловьёва и теософскими произведениями Е. П. Блаватской¹⁵. Вл. Соловьёв объявляется единомышленником Е. П. Блаватской и в связи со своим трудом «Философские начала цельного знания»¹⁶. Это недопустимая ложь, тем более что не упоминаются работы Соловьёва, специально посвящённые Елене Блаватской, критике её доктрины, в частности критике её книги «разоблачённая Изида». Вл. Соловьёв пишет: «Более смутной и бессвязной книги я не читал во всю свою жизнь»¹⁷. Далее в книге о. Андрея Кураева представлена развёрнутая критика теософии Вл. Соловьёвым, а также Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, А. Ф. Лосевым, Б. П. Вышеславцевым¹⁸.

Кратко подытожим второй специфический аспект духовности русской религиозной философии. Его суть противоречива: с одной стороны, русские религиозные философы сопрягали свои идеи с православным богословием; с другой стороны, некоторые из философов частично дистанцировались от православия¹⁹ и, более того, имели место случаи, в основном временного характера, отхода отдельных мыслителей* в сторону католицизма, средневековой мистики и даже теософии. В связи с последним мы отметили прямые спекуляции и ложь современных теософов, пытающихся необоснованно причислить к своим единомышленникам отдельных русских философов, в частности В. С. Соловьёва.

* Весьма рельефно, хотя и несколько тенденциозно, а подчас и противоречиво показывает отходы от православия ряда русских философов (В. Соловьёва, Н. Бердяева, В. Розанова) Олеся Николаева (См.: Современная культура и православие. – М., 1999. – С. 153 – 182). Многие критические суждения представлены убедительно и веско, однако, на наш взгляд, вряд ли корректно выстраивать категоричные негативные обобщения творчества того или иного философа, опираясь лишь на отдельные статьи и положения, вне связи с творческим наследием в целом.

Итак, мы кратко охарактеризовали в определённом соответствии с выделенным в 3-й главе основанием такую черту русской философии, как её специфическая духовность. Эта специфичность, на наш взгляд, обусловлена следующими обстоятельствами: весьма своеобразным характером возникновения русской философии, её православно-византийскими корнями и историческим переплетением русской религиозной философии с православным богословием при сохранении их самостоятельности. При этом мы отметили не только определённое дистанцирование ряда русских философов от богословия и в целом ортодоксального православия, но и частичные временные отходы некоторых русских философов к католицизму, оккультизму и теософии.

2. Специфическая вариативность философских идей на различных этапах истории России

Следующей специфической (типической) чертой русской философии, органично связанной с первой, по нашему мнению, является **высокая степень вариативности философских идей**, многообразие сочетания религиозных, атеистических, мифологических и светских качественных характеристик русской общественно-философской мысли на различных этапах истории Руси и России.

Сделаем беглый исторический обзор, чтобы подтвердить выдвинутое положение. При этом условно выделим следующие этапы духовного (в широком смысле) развития нашего Отечества: средневековая Русь (IX – XVII вв.), эпоха просвещения (XVIII в.), «золотой век» русской культуры (XIX в.) в единстве с духовно-культурным ренессансом (начало и середина XX в.). О духовности общественной мысли в средневековой Руси упоминалось в 1-й и 3-й главах: в 1-й – в связи с оценкой византийского влияния на философско-религиозную мысль Руси, в 3-й – при рассмотрении воздействия религиозно-философских идей на культуру средневековой Руси, воплотившегося в творческом наследии восточнославянских мыслителей. Этот период некоторые современные исследователи (например, Н. В. Солнцев) называют «русской предфилософией», относя к ней «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, «Поучения» Владимира Мономаха, «беседу души с умом» Максима Грека, «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого, а также работы Нила Сорского и Иосифа Волоцкого²⁰, идейное противоборство которых оказало влияние не только на эпоху Средневековья, но и на более поздние этапы духовного и политического развития России²¹.

А. Ф. Замалеев, видимо остерегаясь термина «предфилософия», пишет о «развитии самобытной философской традиции», у истоков которой стояли выдающиеся мыслители-книжники, среди которых в основном все названные выше²².

Однако было бы, на наш взгляд, недостаточно корректным характеризовать духовные, идейно-философские вариации Средневековой эпохи в совокупности. Имеются достаточные исторические и социокультурные основания для относительной и условной дифференциации эпохи русского Средневековья на *раннее* и *позднее Средневековье*. Два исторических обстоятельства могут быть положены в основу такой дифференциации²³. *Первое* (конец XII в.) – это перемещение центра политической и культурной жизни на северо-восток, в верховье Волги, и образование там Владимиро-Суздальского, а позже Московского княжества с последующим возвышением Москвы (XIV – XV вв.), особенно в эпоху Ивана III (1462 – 1505), Василия III (1505 – 1533), Ивана Грозного (1533 – 1584)²⁴. *Второе* – это Куликовская битва (1380), возглавленная Великим князем Московским Дмитрием Донским (1350 – 1389) и освященная великим святым русской земли Сергием Радонежским (1321 – 1391). К слову, отметим справедливое замечание профессора А. Ф. Замалева о том, как отражалось в исследовательском плане русское Средневековье 10 – 15 лет тому назад. Оно было «немым», «бессловесным», несло на себе печать «невежества», «варварства». Между тем, мыслители русского Средневековья «вполне сопоставимы с мыслителями средневекового Запада – как по уровню менталитета, так и по влиянию на судьбы своих народов. Без них вряд ли могла состояться европеизация России»²⁵.

Какая же вариативность характерна для отечественной мысли в эпоху раннего Средневековья? Мы выделим главным образом следующие духовно-идейные вариации: развитие зачаточных философских взглядов в границах религии, богословия и мифологии; переплетение первичных философско-исторических и духовно-нравственных идей; влияние славянского язычества на духовное развитие русского Средневековья; относительно длительное сохранение двоеверия – языческой и православно-христианской веры при тенденции медленного, но неуклонного возрастания роли византийско-православной традиции; сочетание предфилософских и социально-политических воззрений. Несмотря на значительную поливариативность, так сказать многоцветность, русской идейности²⁶ в период раннего Средневековья, она заложила основу становления более зрелой духовной культуры, в том числе философии позднего Средневековья и XVIII в.

Однако можно ли говорить о том, что развитие нового, более зрелого типа духовной, в том числе философской, культуры было обусловлено *возвышением Москвы и функционированием Московского централизованного государства*, освободившегося от монголо-татарского диктата? В современной научно-философской литературе мы находим утвердительный ответ на этот вопрос. Обратимся к некоторым духовно-историческим факторам обобщающего характера. Прежде всего – к упомянутому выше историческому спору (мы относим его к позднему Средневековью) нестяжателей и иосифлян, который явился важнейшим событием в духовной (богословско-историческо-философской мысли) жизни Руси. Духовный лидер нестяжателей Нил Сорский (1433 – 1508), в миру Николай Майков, проповедовал в своих трудах духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте, глубокое познание духовного мира человека. Он является автором 12 сочинений, самое крупное из которых «Устав» – ценнейший источник отечественной философской, этической и психологической мысли²⁷. Лидер иосифлян Иосиф Волоцкий (1440 – 1515), в миру Иван Санин, написал около 40 сочинений, одна из главных работ – «Просветитель».

Оценку обоих течений, характер противоборства идей их лидеров (победу одержало иосифлянство), духовно-философский смысл этого спора мы находим у н. А. Бердяева в его работе «Русская идея». В ней Иосиф Волоцкий предстаёт как жёсткий государственный, с социально-философских и богословских позиций обосновывающий тесный союз Московского царства и Православной Церкви, беспощадный гонитель еретиков, «враг всякой свободы». Нил Сорский – «сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени», противник тесного альянса Церкви и власти, не склонный к жестокостям по отношению к еретикам, «предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции»²⁸. Есть и другие оценки этого исторического спора²⁹, но нам важно подчеркнуть, во-первых, основы тесного союза Церкви и государства, заложенные победой иосифлян во главе с Иосифом Волоцким, а затем приведшие к доминированию царства над священством в истории России; во-вторых, сочетание православного богословия и социальной философии, естественно, на том интеллектуально-профессиональном уровне, который был адекватен рассматриваемой эпохе. При всех вариациях синтеза богословия и философии

их уровень в рассматриваемый период был выше, чем нечто подобное в период раннего Средневековья. Да и влияние идей лидеров споривших сторон на развитие русской религиозной философии и в целом общественно-политической и духовно-культурной жизни Руси и России глубже и значительней, чем это было ранее.

Процесс становления нового типа духовной, в том числе и философской, культуры в позднем Средневековье связан и с *возникновением* весьма одиозной *теории* «Москва – третий Рим», о которой скажем лапидарно, ибо в учебной и научной литературе можно найти необходимый материал³⁰. В этой теории (её авторство относят к старцу псковского Спасо-Елеазарова монастыря Филофею (ок. 1465 – 1542), который в своих посланиях великому князю московскому Василию III и царю Ивану Грозному изложил эту своеобразную «теорию») «переплетены» религиозно-философские и социально-политические идеи, она является определённой основой русского мессианизма, не лишённых оснований претензий Москвы быть «третьим Римом» (центром мирового православия) после падения «первого Рима» (середина V в н. э.) и «второго Рима» – Константинополя (середина XV в.). Это «пролог» русской философии истории, включающий в себя по-разному трактовавшиеся русскими мыслителями проблемы преемственности российской имперской власти, богоизбранности русского народа, зарождающегося национального сознания и самосознания. В этой теории были заложены утопические мечты о Святой Руси, крушение которых явилось одной из причин церковного раскола XVII в.³¹, переросшего в трагический раскол общества. Косвенно к этой теории примыкает важнейшая проблема «русской идеи» – об отношении России к Западу. Видимо, прав был историк русской философии Э. Л. Радлов, назвавший старца Филофея первым русским философом истории³². (В нашей монографии «Русская идея и армия» мы подробно рассмотрели проблему русского мессианизма в отечественной философии. (М., 1997, гл. IV.)

На этом мы завершаем краткую характеристику вариативности русской духовной культуры, прежде всего русской философии, в эпоху раннего и позднего Средневековья. Напомним, что вариативность русской философско-общественной мысли – это её вторая типическая черта.

* * *

В отличие от эпохи Средневековья о XVIII в. скажем предельно кратко и обобщённо, ибо, на наш взгляд, эпоха Средневековья в плане специфики духовного, в частности философского, развития освещена в литературе менее обстоятельно, чем XVIII в., который часто называют эпохой Просвещения.

В данной работе нас интересует специфика русской философии XVIII в., неотделимой от русской духовной культуры в целом. О русской философии XVIII в. можно узнать из ряда учебно-научных работ последнего времени³³, поэтому сделаем акцент лишь на тех её направлениях в эпоху Просвещения, которые непосредственно связаны с нашей задачей – обоснование вариативности идей в русской общественно-философской мысли.

В философском движении России XVIII в. существовали, например, такие основные течения: а) «русское вольтерьянство»³⁴, из которого впоследствии выделились идейный радикализм и существенно отличающийся от него нигилизм, и б) новая национально-философская идеология – своеобразный обновлённый национализм, пытавшийся заменить средневековую религиозно-философскую идеологию с её мечтой о святой Руси («третьем Риме») и создании Царства Божия на Земле.

Заметим сразу же, что, *во-первых*, эти течения были определённым следствием западных идей, хлынувших в Россию после петровских реформ³⁵; *во-вторых*, на основе этих течений возникла философия, в целом духовная культура, секуляризованного характера³⁸; *в-третьих*, выразителем русского просвещения в различных жанрах искусства, в литературе, философии стала не буржуазия, которая ещё только зарождалась, а дворянство; *в-четвёртых*, основные формы просвещения в этот период были обусловлены так называемым «просвещённым абсолютизмом», т. е. требовали санкции высшей имперской власти, что особенно ярко проявилось в период правления Екатерины II (1729 – 1796); и *в-пятых* (весьма важное положение), этот период ознаменовался новыми философскими и духовными исканиями вопреки господствовавшему многие годы мнению о XVIII в. как эпохе полного «пленения» России западной культурой, тотального французского социокультурного влияния на российскую общественную жизнь (язык, театр, музыка, литература, философия, мода и т. д.), а также вопреки точке зрения о почти полном отсутствии национальных духовно-культурных достижений, в том числе и в области философии.

Прав А. Ф. Замалеев, считающий недопустимым сведение достижений России в эпоху Просвещения к «механическому перенесению» чужого достояния на российскую «почву». «Именно в XVII – XVIII вв. у нас возникает новая секуляризованная метафизика, не только изменившая весь строй и содержание русского философствования, но и давшая начало развитию светских наук и искусств. С этой точки зрения вполне правомерен вывод: состояние национальной культуры непосредственно определяется состоянием национальной философской мысли. Русское Просвещение сумело вполне гармонизировать эти тенденции»³⁷.

Поскольку мы ограничены рамками работы, то лишь перечислим ряд идей и персоналий, представляющих национальное русское Просвещение (конечно, нельзя отрицать значительное влияние западной культуры, особенно французской, в этот период).

Наиболее характерными вариациями национальной философской мысли в этот период правомерно считать: относительное разграничение предмета философии и предмета богословия, стремление философов критиковать религию и обособиться от неё, хотя религиозное мировоззрение и официальная государственно-православная идеология продолжали господствовать; развитие гносеологического аспекта в русской философии; увлечение сенсуализмом*; определённое осмысление природных явлений, диалектики устойчивости и изменчивости вещей, их всеобщей связи и взаимообусловленности, а также анализ форм движения материи, пространства и времени под углом зрения механистического и метафизического материализма; первые попытки осмысления антропологических проблем, в частности характера соотношения души и тела, смерти и бессмертия, сущности человека; координация онтологии и гносеологии с опорой на естественно-научные знания; проблемы соотношения знания и веры.

* Сенсуализм (от *лат.* *sensus* – чувство, ощущение, смысл) – теоретико-познавательное и психологическое направление, выводящее все познания из чувственных восприятий. В философии крупнейшим сенсуалистом был англичанин Джон Локк (1632 – 1704). Высший принцип Локка – «нет ничего в интеллекте, чего раньше не было бы в ощущениях, в чувствах».

Среди персоналий назовём представителей «учёной дружины» Петра I, в трудах которых наиболее ярко проявились вышеназванные философские идеи: Феофан Прокопович (1681 – 1736), Василий Никитич Татищев (1686 – 1750) – социолог и политолог, философ и историк, Антиох Дмитриевич Кантемир (1708 – 1774) – сатирик, литератор, философско-исторический мыслитель, борец против невежества и суеверия (однако он, как и Татищев, считал крепостное право, политический строй России разумными и исторически обоснованными). Кроме того, эпоха русского Просвещения дала России, и не только ей, Михаила Васильевича Ломоносова (1711 – 1765), философа, поэта и педагога Григория Саввича Сковороду (1722 – 1794), представителей антикрепостнической идеологии, ярких мыслителей и просветителей Александра Николаевича Радищева (1749 – 1802), Николая Ивановича Новикова (1744 – 1818), Якова Павловича Козельского (ок. 1728 – 1794), Михаила Михайловича Щербатова (1733 – 1790) – автора знаменитого труда «О повреждении нравов в России», Дмитрия Алексеевича Голицына (1734 – 1803) и др.

Особо скажем о Екатерине Романовне Дашковой (1743 – 1810). Она была первой русской женщиной, не считая императрицы, занимавшей ответственные государственные посты: Директор Академии наук и одновременно первый президент Российской академии, а также переводчица, писательница, филолог. Её «записки» – интереснейший образец русской мемуарной литературы. Она принимала непосредственное участие в публикации материалов в журнале, издававшемся при Московском университете. Е. Р. Дашковой также принадлежит перевод труда французского просветителя Клода Гельвеция «Об уме». Великий русский философ А. И. Герцен в статье «Княгиня Екатерина Романовна Дашкова» писал: «Дашкова русская женская личность, разбуженная петровским разгромом... она выходит из своего затворничества, заявляет свою способность и требует участия в деле государственном, в науке, в преобразовании России – и смело становится рядом с Екатериной. В Дашковой чувствуется та самая сила... которая рвалась к просторной жизни... что-то сильное, многостороннее, деятельное, петровское, ломоносовское...»³⁸ Герцен соглашается с поклонницей Дашковой из Англии мисс Катрин Вильмот, считавшей, что Дашкова «родилась быть министром или полководцем, её место во главе государства»³⁹.

* * *

XIX в. – это золотой век русской духовной культуры, век А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В.

Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьёва, К. Н. Леонтьева, П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, А. И. Герцена, многих других великих русских писателей, художников, музыкантов, учёных, философов. Многие исследователи считают XIX в. началом подлинной оригинальной отечественной философии, которую вознёс XX в., давший блестящую плеяду русских философов. Далее, рассматривая типические черты русской философии, мы ещё не раз вернёмся к XIX и XX вв., к философским аспектам духовной культуры этого периода, поэтому мы ограничимся сейчас лишь оценкой того, что названо нами своеобразной вариативностью духовно-философских идей как одной из специфических черт русской философии. Соединяя XIX и XX вв., мы учитываем позицию крупного русского философа, публициста, исследователя русской философии Николая Петровича Полторацкого (1921 – 1991)⁴⁰.

В первой половине XIX в. влияние на русскую мысль немецкой идеалистической философии, особенно Гегеля, Шеллинга, Канта и Фихте, было очевидным. Однако более всего на развитие русской философской и в целом общественной мысли повлияли такие события, как Отечественная война 1812 г., восстание декабристов 1825 г. и, конечно, своеобразное знакомство с Западной Европой, «восприятие» которой в 1812 – 1814 гг. было непосредственным и сопровождалось демонстрацией политической и военной мощи России. Исконно русская проблема об отношениях России и Европы, ответственности за судьбу Отечества была поставлена по-новому. Непосредственно дальнейшему формированию философско-исторической мысли, мощному взлёту отечественной философии способствовали три судьбоносных обстоятельства в идейной, духовно-политической и духовно-философской жизни России. *Во-первых*, деятельность общества любителей, образованного в 1823 г. во главе с кн. Владимиром Фёдоровичем Одоевским (1803 – 1869). *Во-вторых*, «выстрел в тёмной ночи» (А. И. Герцен), каковым стало «Первое философическое письмо» Петра Яковлевича Чаадаева (1794 – 1856). *В-третьих*, полемика западников и славянофилов, отразившаяся в разных формах и в различной степени на всей последующей истории России вплоть до наших дней.

Какие же конкретно вариации философско-исторических, философско-религиозных, философско-политических и социологических идей характерны для этого периода? Мы выделим лишь те наиболее существенные, по-нашему мнению, из них, зачатки которых появились в Средневековую эпоху и эпоху Просвещения, определили общественную жизнь России XIX в. и продолжили своё развитие в XX в.

В *философско-историческом* и *религиозно-философском* аспекте первая половина XIX в. ознаменовалась развитием и в определённом смысле противоборством идей о месте и роли России и Запада в судьбах человечества. Если в «Русских ночах» В. Ф. Одоевского⁴¹ достаточно чётко выкристаллизовалась идея об исчерпании Западом своей всемирно-исторической роли и своего великого исторического дела и о том, что в связи с этим будущее принадлежит так называемым отставшим, «свежим» народам, к числу которых принадлежат и славянские народы, в частности русские, то П. Я. Чаадаев проблему судьбы и исторической роли России и Запада рассматривает иначе (мы имеем в виду прежде всего «Первое философическое письмо», «Апологию сумасшедшего», хотя учитываем и другие его философические письма)⁴².

Не касаясь религиозной философии истории Чаадаева в целом, отметим суть относительного совпадения и несовпадения идей Одоевского, «общества любителей» и Чаадаева. Совпадение – в глубокой любви к России и не менее глубокой озабоченности проблемой её роли в истории, перспективы её исторической судьбы. Со всеми, кто обвиняет, вплоть до наших дней, Чаадаева в лжепатриотизме, с упрёками в его адрес по поводу безудержной апологетики Запада мы категорически не согласны. Все эти упрёки и обвинения научно несостоятельны, являются следствием поверхностного изучения наследия Чаадаева, а в ряде случаев – невежества и априорной негативной тенденциозности по отношению к его личности, непонимания глубинных мотивов его творчества⁴³.

Несовпадение с «любомудрами» было весьма существенным. Дело в том, что П. Я. Чаадаев, *во-первых*, был не столь категоричен в пессимистических оценках запада и не столь оптимистичен во взглядах на перспективную, позитивную роль России. В «Апологии сумасшедшего» (1837) он разделяет идею Одоевского о «свежих» народах и выходе России в будущем из культурной отсталости и даже о её возможном лидерстве во всемирно-историческом процессе, но даёт убийственную оценку прошлого и настоящего России и не торопится с социокультурным развенчанием Запада, хотя и не идеализирует его в целом. Не случайно Чаадаева «разделили» между собой славянофилы и западники, о чём ещё пойдёт речь. *Во-вторых*, он глубоко страдал от осознания трагической промыслительной судьбы России, «выпавшей» из Промысла Божия. Это «выпадение», хотя и временное (так можно понять смысл ряда его философических писем), обусловило то главное противоречие, которое более всего терзало Чаадаева: противоречие между религиозно-историческим призванием России, её великой исторической

миссией и тем жалким, отсталым реальным её состоянием, в котором, по небеспочвенному его мнению, она находилась. А. С. Пушкин, например, частично критиковавший Чаадаева за его «Первое философическое письмо», во многом был согласен с ним в оценке реального социокультурного состояния России⁴⁴.

Однако Чаадаев должен быть соотносим не только, и скорее всего не столько, с В. Ф. Одоевским, сколько со славянофилами и западниками, с их судьбоносным для России спором. Оставляя в стороне вопрос о роли Чаадаева в консолидации западнического и славянофильского течений и о разнообразии их идейных отношений, а также учитывая, что проблема западничества и славянофильства в целом хорошо освещена в литературе⁴⁵, продолжим философско-историческую тему о месте и роли России и Запада в историческом развитии человечества, об отношениях России с Западной Европой. Западники, хотя и по-разному и с различной динамикой в те или иные периоды их творчества, в целом отстаивали две основные идеи: 1) Россия должна развиваться по западноевропейской модели и 2) перспективное лидерство Запада во всемирно-историческом развитии человечества бесспорно. Эти идеи не были следствием негативного отношения к России, наоборот, западники провозглашали их, беззаветно любя Россию, видя в реализации своих идей путь к процветанию своего Отечества, при этом не идеализируя и не абсолютизируя Запад. Напомним в связи с этим, что наиболее беспощадную критику западноевропейского мещанства дал западник А. И. Герцен («Письма из Франции и Италии», «С того берега» и ряд других работ).

Что же касается славянофилов, то об их философско-исторических взглядах, в целом об их философско-национальной доктрине говорилось в предыдущей главе. Добавим лишь, что славянофильские идеи, особенно идеи А. А. Хомякова и И. В. Киреевского о благоприятных исторических перспективах России и неблагоприятных перспективах Запада не были легковесной игрой националистического ума и плодом фантазии русских патриотов, старшие славянофилы, хотя определённым образом и увлеченные элементами националистического романтизма, доведённого до опасного предела Н. Я. Данилевским и Н. Н. Страховым, проблему «Россия – Европа» обосновали фундаментально и беспрецедентно для предшествующей и в определённой мере для будущей русской философии, что чётко отражено в двух доктринальных положениях, содержащихся в их работах: «Записки о всемирной истории» А. С. Хомякова и «Девятнадцатый век» И. В. Киреевского. В «Записках...» (другое название – «Семирамида»)⁴⁶, а также в другом труде Хомякова «Церковь одна»⁴⁷ излагаются мировоззренческие основы славянофильской концепции «Россия – Европа». В «Семирамиде» эта концепция базируется (конечно, по большому счёту) на дихотомии двух действующих в истории сил – «иранства» и «кушитства». По сути, это два типа мировоззрения, два образа и способа жизни, две системы духовно-нравственных ориентации. «Иранство» воплощает и олицетворяет доминирование духовного начала в жизни людей, подчинение этому началу материально-вещественных потребностей и интересов, а также тенденцию к свободному, но нравственно мотивированному волеизъявлению личности. В «кушитстве» заложен другой социокультурный базис. Это доминирование материально-вещественного над духовным, это порабощение человека плотскими страстями, т. е. в конечном счёте – его несвобода. К типу «иранскому» А. С. Хомяков относит славянские народы, прежде всего – русский народ; «кушитство» представлено рядом других народов, но главным образом – западноевропейскими. Не будем вдаваться в подробности определённых националистических и мессианских отклонений Хомякова, в наибольшей степени о них свидетельствует его поэзия, особенно на шумевшие в своё время стихотворения «России» (1854), а также «Раскаившаяся Россия»⁴⁸. Однако отметим, что эти отклонения не только носили корректный, сдержанный характер (не в пример поздним славянофилам), но и отличались особым (праведным) патриотизмом, идущим от Чаадаева. Имеется в виду такой патриотизм, который наряду с пониманием достоинств своего Отечества предполагает горечь, боль и даже стыд за его грехи, слабости, ошибки и исторические просчёты. Г. В. Флоровский посвятил статью двум типам патриотизма – «праведному» и «греховному»⁴⁹. Именно о праведном патриотизме писал в своё время крупнейший русский философ И. А. Ильин⁵⁰, а в наши дни – А. И. Солженицын⁵¹.

Идеи А. С. Хомякова об «иранстве» и «кушитстве» не анахронизм. Сегодня их проявление, может быть, нагляднее, чем в XIX в. Разгул «вещизма», циничного меркантилизма, коррупции, утрата духовных идеалов и девальвация нравственных принципов и норм у значительной части населения России – это современное типичное «кушитство». Что касается «иранства», то оно, как «шагреновая кожа» всё более сжимается, т. е. происходит процесс стремительно нарастающей духовно-нравственной деградации личности и общества. Таким образом, концепция А. С. Хомякова остаётся весьма

актуальной. Следует добавить, что Хомяков в ряде своих трудов обосновал перспективную дивергенцию России и Западной Европы не только в философско-историческом, но и в философско-религиозном плане (см., например, «Церковь одна»⁵², работы по богословию⁵³). Мы частично напомним (см. гл. 3) о воззрениях Хомякова по поводу проблемы свободы и единства людей в контексте столь характерной для славянофилов идеи соборности. По Хомякову, у католиков доминирует единство, но подавляется свобода человека; у протестантов, наоборот, верх берёт свобода, а единство, так сказать, свободных, независимых от церкви индивидов, по сути, деформировано крайним индивидуализмом. Только соборное единство у православных имманентно предполагает свободу христианина, проявляющуюся и в свободе выбора веры, и в раскрепощении духовно-нравственных потенций личности, и в свободном творчестве, и в освобождении человека от порабощающих его пороков, греховных страстей, всевозможных антисоциальных действий и пагубных искушений и во многом другом*.

* Следует упомянуть о работе В. И. Большакова «Грани русской цивилизации» (М., 1999), в которой убедительно показано опережение Хомяковым идей основателя западнопротестантской социологии Макса Вебера (1864 – 1920). Прежде всего Хомяков задолго до Вебера обосновал место и роль религии в жизни общества; ключевые положения «Семирамиды» Хомякова, его историософские и богословские сочинения разных лет специфицируют русскую философско-социологическую мысль по сравнению с западноевропейской, подчас не в пользу последней (см. с. 12 – 21).

Работа И. В. Киреевского «Девятнадцатый век» явилась своеобразной реакцией на оценку П. Я. Чаадаевым прошлого и настоящего России в её сравнении с Западом⁵⁴. Концептуальная суть этой работы в том, что Киреевский, проведя исследование двух типов цивилизаций (западной и российской), формулирует ряд философско-исторических идей принципиально перспективного характера. Основное отличие этих типов цивилизаций, по Киреевскому, не в геополитических параметрах, а в духовно-нравственных – между победившим в Европе рационализмом и истинным христианством, оберегаемым и охраняемым в России. Рационализм западной цивилизации – наследие Древнего Рима, воспринятое католицизмом, который отождествил религиозное сознание людей сначала с осознанием клира, а затем папы, провозгласив его наместником Бога на Земле. Социально-политический итог этого выразился в том, что церковь не только подчинила себе духовное образование, но и взяла на себя принятие многих политических решений.

Сегодня западный католицизм уже не ограничивается доминантным положением в своих странах, он осуществляет активную экспансию, направленную прежде всего против Русской православной церкви, а также против православия на Украине, в Белоруссии, на Балканах, всё более девальвируя истинную христианскую веру, погружаясь сам и увлекая за собой население в пучину рационализма, антропоцентризма и гедонизма. Таким образом, оценка, данная в своё время Киреевским, оказалась прогностической.

И ещё об одной философско-религиозной идее И. В. Киреевского, созвучной религиозной философии истории П. Я. Чаадаева. Общечеловеческий характер исторического прогресса не исключает, но предполагает вклад каждого народа в мировой «цивилизационный котёл». России уготована, по мнению Киреевского, перспективная миссия, но время её расцвета ещё впереди. Непременное условие этого – верность православному христианству и основанным на нём духовной культуре и нравственности. Только при этом условии Россия преодолет противоречие между своим промыслительным призванием и социокультурной отсталостью.

Работа И. В. Киреевского, как и труды А. С. Хомякова, пронизаны идеей исторического и, в определённом смысле, мессианского призвания России, которой, как считали славянофилы, уготовано Промыслом не только собственное процветание, но и лидерство среди славянских народов, прокладывающих путь человечеству. Эта славянофильская националистическая претенциозность (увы, приходится констатировать) была подвергнута критике со стороны В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого. Однако у русских философов, в том числе XX в., сохранялись определённые мессианские иллюзии в отношении мирового призвания России, хотя в их трудах уже были чётко обозначены апокалиптические и эсхатологические мотивы. Как полагают некоторые современные исследователи России, в частности известный историк и публицист Михаил Назаров, ей, отброшенной на окраину мировой цивилизации, уже не по плечу те исторические задачи, о которых писали русские мыслители, от славянофилов до «последнего из могикан» классической русской философии – А. Ф. Лосева, умершего в 1988 г. Всё, на что может рассчитывать Россия, – это своё собственное спасение при условии духовного возрождения на базе православного христианства. В противном случае её ждёт судьба Атлантиды. Данная позиция М. Назарова (конечно, не единственная; см., в частности, его книгу

«Тайна России» – М., 1999. – 732 с.) может, безусловно, вызвать дискуссии. Но представить её здесь, на наш взгляд, важно.

И, наконец, предельно сжато скажем об идейных вариациях, связанных с противостоянием религиозно-философских позиций и философско-атеистических, преимущественно материалистических, воззрений. О русской материалистической и атеистической философии имеется обширная литература⁶⁵. Мы же отметим некоторые особенности, также типизирующие русскую философию. Характеризовать однозначно материалистическую философию в России, равно как и религиозно-идеалистическую, не представляется возможным.

Отметим, например, разнородные воззрения декабристов – материалистические и атеистические их взгляды, идеалистические и религиозные убеждения (они преобладали), приверженность некоторых из них деизму. В основу философских взглядов общества Любомудров был положен идеализм Шеллинга. В 30 – 40-е гг. XIX в., широко культивировалась теория «официальной народности» (три её принципа – православие, самодержавие, народность). Её представляли наряду с материалистами такие крупные религиозные философы, как Ф. Голубинский, Ф. Сидонский, В. Карпов, П. Д. Юркевич, В. И. Несмелов. В учебной литературе они иногда квалифицируются как представители духовно-академической философии, отмечается их влияние на славянофильство, а также на течения русского духовно-культурного ренессанса начала XX в.

Заслуживает особого внимания применительно к XIX в. дифференциация двух идейно-философских течений – русского радикализма и христианского консерватизма, к которому относят наряду с духовно-академической философией философию славянофилов. В принципе радикализм и консерватизм имели место и в XX в., продолжаясь и значительно модифицируясь. Философия радикализма весьма неоднородна. Уходя корнями в XVIII в. (вольтерьянство), радикализм в XIX в. воплотился в философских воззрениях декабристов, о чём мы упоминали выше, но особенно – в философии разночинства: В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев. Многих из них относят к западникам. Идеология русского радикализма получила выражение и в философии народничества XIX в. (П. Н. Ткачёв, П. Л. Лавров, М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин), а также в русском марксизме XIX – XX вв. (Г. В. Плеханов, А. А. Богданов, В. И. Ленин).

При всём этом идейно-философском многообразии наиболее отчётливое противостояние материалистическо-атеистического и религиозно-идеалистического мировоззрений обнаруживается, на наш взгляд, когда речь заходит о соотношении религиозной философии с разночинством, анархизмом, народничеством и русским марксизмом. Но дело ещё и в том, что внутри всех этих антиподов религиозно-идеалистической философии имела место своя многообразная вариативность идей. Если говорить о разночинстве, то прежде всего подчеркнём несостоятельность однозначно-плоских оценок разночинцев как «железобетонных» материалистов, атеистов, революционеров, идейных предшественников русских социал-демократов XX в. и их наиболее фанатичных выразителей – большевиков. Напомним высказывание В. И. Ленина из его работы «Памяти Герцена»: «Декабристы разбудили Герцена, Герцен развернул революционную агитацию. Её подхватили, расширили, укрепили, закалили революционеры-разночинцы, начиная с Чернышевского и кончая героями «Народной воли»... Чествуя Герцена, пролетариат учится на его примере великому значению революционной теории...»⁵⁶ Оценка Ленина определила на долгие годы идеологический «имидж» всей плеяды разночинцев, называемых отныне не иначе как «революционными демократами». В их абсолютном атеизме, материализме и революционности никто не смел сомневаться. Между тем, это были не просто весьма яркие и одарённые личности, но и люди, во внутреннем мире которых бушевали интеллектуальные страсти, люди, страдающие от идейных противоречий, переживающие духовно-нравственные и идейно-политические эволюции. Так, А. И. Герцен пережив «первый акт душевной драмы» – разочарование в Западе и западных революциях, разочаровался и в других своих идеалах (в марксистском типе социализма, в ряде положений материалистической философии). Об этом обстоятельно и убедительно писал русский философ С. Н. Булгаков в статье «Душевная драма Герцена»⁵⁷.

Войдя прочно в историю русской общественной мысли как западник, Герцен не просто разочаровался в Западе, но нанёс по нему сильнейший и вполне обоснованный удар, что объективно не могло не сблизить его со славянофилами. Многие западники восторгались Западом, но и разочаровывались в нём, открывая глаза на его недостатки. Однако глубинная часть этого гигантского «айсберга» открылась Герцену более, чем кому-либо другому. Это произошло после поражения революции 1848 г. в Париже.

В работах «Письма из Франции и Италии», «С того берега» и ряде других он бичует Запад, с горечью

и душевной болью расставаясь со своими иллюзиями о создании справедливой демократической республики, своей утопической романтической мечты. Что же *глубинно* увидел Герцен? За внешним блеском западной цивилизации, его богатой историей, достижениями науки и техники он увидел мещанство, обличению которого посвятил много страниц. По мнению Герцена, это болезнь всего европейского общества, а не только класса предпринимателей. Вот лишь некоторые черты этой болезни, беспощадно вскрытые Герценом:

1. Оскудение идеалов, подчинение их низменным эгоистическим интересам, когда жизнь сводится к постоянной борьбе из-за денег. Неимущий приобретает, а имущий увеличивает свой капитал. В этом вся мораль.

2. Все партии делятся на две группы: мещане-собственники и неимущие мещане, которые хотят вырвать и поделить имущество. Таким образом, с одной стороны, скупость, с другой – зависть. Происходящая постоянно перемена мест ведет к полной атрофии нравов.

3. Низкий уровень образования среднего европейца, упадок искусства, упадок личности.

Все эти и другие симптомы мещанства ведут, по Герцену, к духовно-нравственной деградации в странах Запада.

Герцен резюмирует: борьба двух начал – духовно-нравственного и бездуховного, плотского, низменного ведет к победе последнего. Это и есть истинное мещанство. В своем обличении западного мещанства Герцен близок Хомякову, Киреевскому, Достоевскому, Леонтьеву.

Не был Герцен и последовательным атеистом, каким его долгое время считали. «Евангелие я читал много и с любовью, – писал Герцен, – по-славянски и в лютеранском переводе. Я читал без всякого руководства, не всё понимал, но чувствовал искреннее и глубокое уважение к читаемому. В молодости любил иронию и насмешку, но не помню, что бы когда-нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством, это меня проводило *через всю жизнь*, во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению Евангелия и всякий раз его содержание низводило мир и кротость на душу»⁵⁸ (курсив наш. – В. Г.). Другое высказывание Герцена после его разочарования в социалистических утопиях также может свидетельствовать о непрочности его атеистических воззрений: «Объясните мне, пожалуйста, отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно? Верить в Царство небесное глупо, а верить в земные утопии умно?»⁵⁹

Немало колебаний, сомнений и противоречий испытал и В. Г. Белинский, прежде чем пришёл к атеизму и революционному демократизму. Достаточно вспомнить его бурное увлечение идеализмом Гегеля, которое почти на два года радикально изменило его революционные, антисамодержавные убеждения. Однако вернувшись на старые идейные позиции, он «метал громы и молнии» по поводу гегелевского панлогизма.

Многим нашим современникам неведома весьма своеобразная религиозность Н. Г. Чернышевского (1828 – 1889), повлиявшая как на его личную жизнь, так и на его роман «Что делать?». Об этом не писали в современных учебниках, однако из посвященной ему монографии мы узнаём, что он, сын священника, готовившийся к духовной карьере и получивший основательное богословское образование, «весной 1846 года приехал в Петербург истово верующим и хорошо осведомлённым христианином... 11 июля 1849 года, в день, когда ему исполнился 21 год, он записал в дневнике, что верует в Бога, понимая Его как Гегель, или лучше – Фейербах»⁶⁰. Фейербахианское понимание христианства, далёкое от ортодоксальности, ставившее в центр мироздания не Бога, а человека, покорило Чернышевского. В 1850 г. он записал: «от души предан учению Фейербаха». Важно, однако, и то, что, веря в Фейербаха, он понимал его учение как человек, выросший на духовной почве русского православия. Более того, можно сказать, что предпосылкой радикальных социалистических убеждений Чернышевского послужила христианская догматика. Отсюда и контакты с кружком Петрашевского (христианский социализм и учение Фейербаха были его идейной базой), и переписка с Ф. М. Достоевским, увлекавшимся некоторое время идеями христианского социализма. Всем этим объясняется и богословская основа романа «Что делать?». Роман пронизывает целая сеть ветхозаветных и новозаветных сюжетов, а «новые люди (Рахметов, Вера Павловна) представлены читателю как апостолы новой веры: обновлённого и улучшенного христианства»⁶¹. Естественно, церковно верующим в Бога Чернышевского не назовёшь, но и к ортодоксальным атеистам, как его изображали в литературе советского периода, его не отнесёшь.

Немало идейно-философской и философско-политической вариативности было и у анархистов, например у М. А. Бакунина (1814 – 1876) – одного из основателей русского народничества и теоретика международного анархизма. На разных этапах жизни и деятельности Бакунин менял свой философские

воззрения. Сначала был отказ от унаследованной от семьи ортодоксально-православной религиозности и обращение к немецкому классическому идеализму, особенно к Фихте, а затем Гегелю. Однако левогегельянство Бакунина было недолгим. В 60 – 70-х гг. он переходит на позиции материализма и воинствующего философского атеизма. Достаточно прочесть раздел «Антитеологизм» его труда «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867), чтобы увидеть это⁶².

Другой видный теоретик анархизма П. А. Кропоткин (1842 – 1921) был более последователен в своих философско-материалистических убеждениях. При этом, подводя под анархический идеал достижения науки (Кропоткин был географом, историком) и материалистическую философию, он создал этику консолидации общества, нравственной солидарности людей, высоконравственной культуры личности. Учитывая это, можно предположить большее дистанцирование Кропоткина от атеизма, тем более воинствующего, по сравнению с М. А. Бакуниным и другими анархистами и народниками⁶³.

Наиболее последовательно материализм и атеизм представлены в марксистской философии, в работах Г. В. Плеханова (1856 – 1918), В. И. Ленина (1870 – 1924), А. А. Богданова (настоящая фамилия Малиновский, 1873 – 1924) и ряда других философов. Однако представлять русский марксизм как «гладко накатанную дорогу» неправомерно.

Во-первых, философия К. Маркса и Ф. Энгельса приобрела в России значительное национальное своеобразие. Она подверглась влиянию народнических идей, позднее отвергнутых Плехановым и Лениным. Абстрагируясь от определённых идейных различий революционных народников 70-х гг. и либеральных народников 90-х гг. XIX в., заметим лишь, что лидер последних Н. К. Михайловский (1842 – 1904), не будучи оригинальным философом, скорее всего был эклектиком, совмещавшим идеалистические и материалистические воззрения. Более самобытен Михайловский в сфере социологии. Известна его резкая критика в отношении философии истории Плеханова и ряда положений марксистской социологической теории. Но в целом как публицист и мыслитель Михайловский пользовался большой популярностью в конце XIX столетия.

Однако дело не только и не столько в народническом идейном влиянии на русский марксизм. На него повлияла в большей степени отечественная социально-философская мысль. Русский марксизм «подпитывался» утопическими социалистическими идеями Чернышевского, «философией действия» П. Н. Ткачёва⁶⁴, идеологией и философией терроризма русских радикальных революционеров различных мастей, воинствующим атеизмом и анархизмом Бакунина.

Во-вторых, классический русский марксизм, сформировавшийся из разнородных идейных источников XIX в., нельзя отделить от знаменитого «легального марксизма» начала XX в. Знаменитого, ибо его развивали крупнейшие мыслители России (Бердяев, Булгаков, Струве, Франк, Федотов и др.) и от его влияния русский марксизм полностью не освободился ни до, ни после 1917 г. «Легальный марксизм», критиковавший народническую идеологию и пропагандировавший экономическое учение Маркса, оказал впоследствии, перейдя на позиции идеализма и антимарксизма, существенное влияние на развитие русской общественно-философской мысли.

В-третьих, для русского марксизма характерным является не только полемика Г. В. Плеханова с «легальными марксистами» по основным вопросам исторического материализма, но и расхождение Плеханова и Ленина по ряду вопросов теории Маркса. Но главное противоречие состояло в том, что Плеханов не считал Россию готовой к социалистической революции. По его мнению, к 1917 г. она ещё «не смолола той муки», из которой можно испечь «пирог социализма».

В-четвёртых, русский марксизм не был свободен от острых коллизий с относительно альтернативными марксистскими концепциями (В. Базаров, А. Луначарский, С. Суворов, П. Юшкевич, Н. Валентинов). О философско-политических разногласиях большевиков, в частности Ленина и Мартова, говорить не будем (хорошо всем известная тема).

В-пятых, внутренняя идейная вариативность марксистско-ленинской философии в России, затем в СССР воплотилась в глубоких деформациях марксистской теории в целом, чему предшествовали вначале внутримарксистские теоретические дискуссии (А. М. Деборин и др.), а далее прямое идеологическое насилие над творческим развитием философии марксизма, которая подверглась политизации, абсолютизации, догматизации и превратилась в политико-идеологическую доктрину КПСС. Это уже была псевдофилософия, хотя даже в условиях тотального запрета на творческое свободомыслие в советский период работали такие выдающиеся мыслители, как А. А. Любищев, Э. В. Ильенков, В. П. Тугаринов, П. Н. Копнин, В. Ф. Асмус, М. М. Бахтин, М. К. Мамардашвили и ряд др. И в этот период пробивались ростки творческого свободомыслия в различных областях философского знания. Заметим в заключение данного фрагмента, что термин «идейная вариативность» в условиях

деформации марксистской философии, конечно, условен. Однако он, на наш взгляд, допустим, хотя и в своеобразной интерпретации: отход от ортодоксального марксизма к его извращенным модификациям типа сталинизма – это тоже идейная вариативность, но со знаком «минус».

На этом мы завершим рассмотрение второй типической черты русской философии – её идейную вариативность. Сделаем два итоговых для этого раздела замечания.

Первое – идейная вариативность, конечно же, свойственна и западной философии. Частично мы об этом говорили в предыдущих главах. Мы стремились не вообще констатировать, так сказать, полифоничность философских идей в России, поскольку простая констатация не показала бы специфики русской философии. Наша задача, как мы её понимаем, заключалась в рассмотрении вариативности таких идей, которые преимущественно были характерны для философии и в целом духовной культуры именно России. При этом важно было кратко выявить динамику, своего рода механизм переплетения, взаимопроникновения, в целом филиацию* этих идей. Нам представляется это существенным ещё и потому, что данному аспекту в научно-учебной литературе внимания уделяется недостаточно. И этот пробел следует устранить, поскольку идейно-философская вариативность в России, как нам представляется, многообразнее, динамичнее, в целом богаче, чем на Западе.

* Филиация (от *лат.* *filius* – сын) – связь, преемственность, развитие и расчленение чего-либо в преемственной связи, например «филиация идей».

Высокая вариативность идей, включая философские, их динамика адекватны особенностям русской истории (её трагичности, изломанности, прерывистости её «линий», затрудняющих её изучение, как отмечали Г. П. Федотов⁶⁵ и Н. А. Бердяев⁶⁶). В этом и заключается одна из типических черт русской философии.

Второе – вариативность идей мы показали, так сказать, панорамно, т. е. на фоне условно выделенных нами трёх эпох (Средневековье, XVIII, XIX и XX вв.). Методика «панорамного» охвата материала может вызвать неудовлетворённость, ощущение «скольжения по поверхности» темы. К сожалению, от этого не уйти из-за ограниченного объёма данного научно-учебного пособия. Единственное, что можно рекомендовать, – это обращение к справочно-библиографическому аппарату, прилагаемому к работе.

Что же касается «привязки» панорамного обзора к столь широкому масштабу в истории России и в русской философии, то и это имеет объяснение. Суть в том, что, во-первых, именно вариативность (любых идей) трудно показать другим способом, не обладающим, так сказать, всеохватностью. Вариативность (любая) имманентно предполагает исторический охват, масштаб, панораму. Во-вторых, последующее рассмотрение других черт русской философии затронет главным образом XIX и XX вв., т. е. период развитой, зрелой русской философии. В этот период спецификацию её можно провести наиболее наглядно и убедительно.

3. Национально-исторический характер русской философии. Философия истории России в контексте философии всемирной истории

Переходя к третьей типической черте русской философии – её **национально-историческому характеру**, отметим, что в предыдущих главах (второй и третьей) мы освещали, в различной мере, некоторые моменты, связанные с этой чертой. Напомним, исходя из задач данной главы, ряд положений, которые обобщенно и органично должны быть «подключены» к рассматриваемой черте.

Во-первых, во второй и третьей главах в связи с общей характеристикой философии, была подчеркнута (но не раскрыта специально) уникальная, глубокая приверженность русских философов к истории своего Отечества, отражающей смысл его существования в системе мировых цивилизаций, его трагическую и героическую судьбу, характер русского народа, особенности его связей с другими народами России и народами Западной Европы. Всё это вместе взятое предварительно подводилось нами под понятие «русской идеи».

Во-вторых, во второй главе актуализировалась планетарно-консолидирующая роль философии – сплочение разнородного человечества, выработка методологических подходов для решения современных глобальных проблем. В России философия глобальных проблем специфицировалась более всего как философия космизма, всеединства, а также как философия всемирной истории. Были даны также кратко предварительные оценки философии истории России*.

* Следует отметить принципиальное отличие философии глобальных проблем (теоретико-методологический и

гносеологический аспекты) от современных коллизий глобалистов и антиглобалистов (онтологический, а в ряде случаев политико-правовой аспекты). Одно дело актуализировать методологическую роль философии в нахождении путей, способов объединения практических усилий разнородного человечества для решения угрожающих планете глобальных проблем (например, экологических), другое – противоборство между тенденцией объединения различных стран и народов на основе, например, западноевропейской и американской моделей развития и теми международными силами, которые отстаивают тенденцию сохранения и развития самобытности стран и народов.

В-третьих, была рассмотрена (в этой же главе) родовая способность философии развивать философскую культуру личности, такие личностные качества, как критическая направленность ума, самобытность человека и другие качества в их взаимосвязи. Здесь говорилось о критике П. Я. Чаадаевым, В. С. Соловьёвым, И. А. Ильиным российской действительности, славянофильского национализма, а также Запада. Отмечалась в этой главе и национально-философская самобытность русских философов, рассматривались их философско-исторические взгляды на место и роль России во всемирной истории, вопреки некоторым воззрениям западной философской мысли (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, В. Г. Белинский, К. Н. Леонтьев). При этом обращалось внимание и на определённые иллюзии, также весьма самобытные, некоторых русских философов в отношении вселенской роли России, русского мессианизма (В. С. Соловьёв, Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков). В целом самобытность русской философии – эффективный фактор развития самобытной личности.

Итак: а) русские философы исследовали и философски осмысливали историю России в контексте всемирной истории человечества, акцентируя особое внимание на проблеме «Восток – Запад», в чём и состоит существенный аспект специфики русской философии истории; б) основные слагаемые и качественные характеристики философии истории России могут быть сведены к одной многосторонней, магистральной проблеме – проблеме «русской идеи». Прокомментируем кратко эти пункты.

а) Русские философы свои исследования исторической судьбы России, как правило, не автономизировали, не отрывали от истории человечества, выявляя при этом глубокую специфику российской истории. Условно можно выделить два основных философско-исторических подхода в этих исследованиях: циклический и традиционно-однолинейный. Первый подход наиболее характерен для трудов Н. Я. Данилевского (1822 – 1885) и П. А. Сорокина (1889 – 1968).

В книге «Россия и Европа» в пятой главе («культурно-исторические типы и некоторые законы их движения и развития») Данилевский формулирует пять законов исторического развития. Эти законы обусловлены характером прогресса народов, идущего не по прямой, в целом восходящей линии, а в результате возникновения и динамики локальных культурно-исторических типов. По мнению философа, этих типов десять и они являются «полноценными»: египетский, китайский, ассирово-вавилонский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, славянский, романо-германский (европейский). Специальному анализу им подвергнуты два культурно-исторических типа – славянский и романо-германский. Отличительная черта «психического настроения» германо-романских народов – насильственность и чрезмерно развитое чувство индивидуальности. Славянским народам присуща «прирождённая гуманность». Европейская цивилизация, по Данилевскому, уже вступила в фазу «органического умирания». Что же касается нарождающегося молодого славяно-русского культурно-исторического типа, то он не «двухосновной», а первый «четырёхосновной» (культура, религия, экономика и политика) в истории человечества и поэтому наиболее исторически перспективный⁶⁷. Националистическая (в определённом смысле) концепция Н. Я. Данилевского критиковалась, в частности, В. С. Соловьёвым в его работе «Национальный вопрос в России».

П. А. Сорокин считает, что циклические теории общественного развития имели место в древности, в средние века и в новое время⁶⁸. Основное понятие, которым пользуется Сорокин в анализе социальных процессов, – культура. В книге «Социальная и культурная динамика» даже не упоминается понятие «общество». Вместо него рассматривается культура как более объёмное и широкое понятие, включающее в себя и общество. Наряду с понятием «культура» Сорокин пользуется понятиями «социокультурная система» и «суперсистема». Он приходит к выводу о том, что в обществе действуют три суперсистемы, периодически сменяющие друг друга: идеациональная, идеалистическая и чувственная. Эти суперсистемы отличаются друг от друга главным образом типом культуры. Для идеационального типа культуры характерна всесторонняя (в науке, философии, искусстве, праве и т. д.) ориентация на сверхчувственные, по сути духовные, потусторонние ценности. В культуре чувственного типа преобладают материальные ценности. В идеалистическом типе культуры интегрируются и те, и другие ценности. Каждый тип культуры имеет свой закон развития и свои «пределы роста». Социокультурные типы сменяют друг друга в исторически и географически замкнутом пространстве.

Эта концепция социокультурной динамики П. А. Сорокина пронизана идеей соборности. Выход из современной мировой кризисной эпохи он видит в создании новой идеациональной социокультурной суперсистемы. При этом центр духовно-культурного лидерства на рубеже XX и XXI вв. должен, по его мнению, переместиться в Россию⁶⁹. Здесь просматривается определённое влияние теории Н. Я. Данилевского, как и влияние закона «триединого процесса развития» К. Н. Леонтьева (1831 – 1891). Этому закону подчинены все основные сферы общественной жизни, государственные организмы и «целые культуры мира». У всех «у них очень ясны... три периода: 1) первичной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного сместительного упрощения»⁷⁰. Однако, сохраняя определённую преемственность в плане циклической методологии исторического развития Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьев не склонен идеализировать российскую реальность, отдавая предпочтение византизм.

Что же касается линейного подхода к анализу философии истории, то и для него характерно рассмотрение истории России в контексте всемирно-исторического процесса. При этом преобладали, как минимум, две взаимосвязанные тенденции: эсхатологизм и промыслительно-исторический рефрен*. Последняя, например, была присуща П. Я. Чаадаеву. Приведём одно из характерных суждений его религиозной философии истории: «Но ещё поразительнее (по сравнению с воздействием на души людей. – В. Г.) действие христианства на общество в целом... В христианство и только в него выливалось всё, жизнь частная и жизнь общественная, семья и родина, наука и поэзия, разум и воображение, воспоминания и надежды, радости и горести». И далее Чаадаев пишет о «великом движении, возбуждённом в мире самим Богом...»⁷¹. По оценке Г. В. Флоровского, «принцип» философии Чаадаева «есть постулат христианской философии истории. История есть для него созидание в мире Царствия Божьего. Только через строительство этого Царствия и можно войти или включиться в историю»⁷². Но при этом, отмечает В. В. Зеньковский, «чем сильнее чувствует Чаадаев религиозный смысл истории, тем настойчивее утверждает ответственность и свободу человека»⁷³. И именно так выражает Чаадаев всю свою боль и горечь, связанные с судьбой России, в «Первом философическом письме». Он думал, пишет Н. А. Бердяев в «Русской идее», «что силы русского народа не были актуализированы в его истории, они остались как бы в потенциальном состоянии...»⁷⁴. Но он «...перевернёт свой тезис... и в «Апологии сумасшедшего» придёт к утверждению великой миссии России»⁷⁵.

* Дифференциация этих тенденций относительна и условна.

Эсхатологизм как представление о конце земной истории, – одна из важнейших черт русской философии истории. Наиболее полно проблема эсхатологизма раскрыта В. С. Соловьёвым⁷⁶. Чертами эсхатологизма отмечена историософия К. Н. Леонтьева. Философско-религиозные идеи эсхатологизма рассматривались такими философами начала XX в., как Бердяев, Булгаков, Карсавин, Розанов, Трубецкой, Франк, Флоренский и др. Будущее эти мыслители воспринимали трагически, предсказывая, предвидя истребительные войны, тоталитарные режимы, уничтожение миллионов человеческих жизней, экологические катастрофы. При этом они предсказывали трагическую судьбу России в связи с трагическим финалом земной истории человечества*.

* В «Русской идее» Н. А. Бердяев обосновал три уникальные черты русской истории: прерывистость, мучительность, потенциальность. Без учёта этих черт не приблизиться к разгадке исторической тайны России, глубинной сути русской идеи. Об этих чертах в принципе писали Н. О. Лосский («Характер русского народа»), Г. П. Федотов («Национальное и вселенское»), И. А. Ильин («Наши задачи»).

б) Национально-исторический характер отечественной философии русские философы рассматривали в контексте философии всемирной истории. Однако философия истории России может рассматриваться относительно локально в целях сосредоточения внимания на, так сказать, её внутренней, сугубо национальной исторической специфике. Здесь мы выходим на проблему «русской идеи», которой в той или иной мере уделяли внимание почти все крупные философы России⁷⁷.

Н. А. Бердяев определял русскую идею как *основную проблему русской теоретической мысли и публицистики*.

«Русская мысль, – писал он в «Русской идее», – Русские искания начала XIX и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» (О России и русской философской культуре. – С. 266). И. А. Ильин, солидаризируясь, по сути, с Бердяевым, подчеркнул в статье «О русской идее», что «она не выдумана мною. Её возраст есть возраст самой России» (Наши задачи. – Т. 1. – С. 331). В этой же статье Ильин определяет главное в русской идее: она выражает «русское историческое своеобразие и в то же время – русское

историческое *призвание*, а также «...указывает нам нашу *историческую задачу* и наш духовный путь...». Русская идея, по Ильину, – это *творческая идея России* (Там же. – С. 322) (выделено нами. – В. Г.).

Эта важная и многосторонняя проблема, весьма актуальная для современной России, заслуживает специального рассмотрения, чем и занимаются сегодня некоторые учёные⁷⁸. Значительное внимание исследованию этой проблемы уделяет М. А. Маслин, на работы которого мы ссылались. Касались данной проблемы и мы в специальной монографии (1997), а также в третьей главе настоящей работы.

Дополним вышесказанное некоторыми уточнениями в целях более полной оценки рассматриваемой нами типической черты русской философии. Сначала коротко скажем о дискуссии вокруг проблемы «русской идеи». Посвятив специальную главу спорам по этой проблеме в российской философии XX в., профессор Н. В. Мотрошилова, предвзято оценивая эти споры, пишет: «Русская идея» – понятие, с помощью которого можно, следуя за философами XIX – XX столетий, объединить целую группу тем и проблем, идейных течений и направлений дискуссий, которые в немалой степени определили картину развития российской культуры, в частности и в особенности философии»⁷⁹.

Чтобы объяснить причину столь острой полемики по данной проблеме, поставим обобщенно ряд вопросов, ответ на которые, видимо, волнует многих. Корректно ли *специально* писать и говорить о «русской идее» в такой многонациональной и многоконфессиональной (ведь в «русской идее» духовным стержнем является православие) стране, как Россия? Не усилит ли этот акцент сепаратистские тенденции в нашем Отечестве? Соотносима ли постановка проблем патриотизма, исторической миссии русского народа, исторического смысла существования России (важные компоненты «русской идеи») с критическим отношением и к русскому народу, ко всей России в целом (без такой критики нет *истинного патриотизма* – важнейшего компонента «русской идеи»? Не «затормозит» ли православная духовность в содержании «русской идеи» столь необходимое единение всех религиозных конфессий в России? Как совместить национально-историческую направленность «русской идеи», в которой наиболее ярко выражается самобытность русского народа, России в целом, с построением конструктивных отношений с народами Западной Европы, восприятием позитивных достижений западноевропейской культуры? Ведь не случайно идейное противостояние западничества и славянофильства по этой проблеме сохраняется более сотни лет, вплоть до наших дней, а определённая критическая направленность в адрес Запада – одна из характерных черт русской философии XIX – XX вв. (позитивное восприятие западноевропейской культуры, особенно философии, диалектично совмещалось с критикой). Наконец, русская идея не конституирована, не получила до сих пор закрепления ни в каких государственно-политических документах. Следовательно, не миф ли она?

Эти и другие вопросы обостряются ещё и потому, что в современной России частично сохраняется непонимание проблемы «русской идеи», кроме того она иногда опошляется, извращается, в частности ей инкриминируется крайний национализм, шовинизм, мессианизм, претенциозность с точки зрения теории «Москва – третий Рим», которая тенденциозно консервируется и абсолютизируется. «Русскую идею» подчас сводят только к русскому народу, предавая забвению её общероссийскую направленность. В публицистике и некоторых СМИ сохраняются две крайности: либо абсолютизация «русскости» с неизбежным в этом случае логическим противопоставлением русского российскому, либо нивелирование «русскости», ведущее к «растворению» русского в российском.

Ответы на поставленные вопросы или хотя бы смягчение острых противоречий в трактовке «русской идеи» возможны лишь на базе специальных, глубоких исследований этой интегральной, но прежде всего философской, проблемы. Имеем ли мы такие исследования сегодня? К сожалению (об этом мы уже говорили), подлинных специалистов в данной области очень мало, хотя поверхностных интерпретаторов множество. Более того, термин «русская идея» приобрёл статус обиходного и начал употребляться произвольно, без глубокого знания проблемы, в газетных статьях, журнальных публикациях, устных и письменных выступлениях публицистов и политиков. Поэтому мы вынуждены ещё раз подчеркнуть: найти базовые, квалифицированные, фундаментально обоснованные ответы на поставленные вопросы можно прежде всего в русской философии, главным образом XIX – XX вв. Наиболее правильным было бы проанализировать персональные труды русских мыслителей от А. С. Хомякова до А. Ф. Лосева, но такая задача не для нашего «Введения в русскую философию», и остаётся лишь рекомендовать обращение к первоисточникам (частично они указаны в библиографии). Мы же, не абстрагируясь от идей русских философов, а, напротив, опираясь на них, дадим сжатое представление о «русской идее». Оно, естественно, не претендует на всеохватность, но поможет снять, хотя бы частично, вопросы и противоречия, указанные выше.

Вначале об исходном сущностном положении. «Русская идея» – это идея не только русского народа,

хотя он и составляет 80% населения России и роль русского этноса в становлении и развитии нашего Отечества переоценить невозможно. В трудах русских мыслителей русская идея обращена и к русскому народу, и к России в целом, соответственно и к народам России.

Во-первых, мы находим подтверждение этому у П. Я. Чаадаева («Апология сумасшедшего»), с горечью и болью пишущего о судьбе *России*; А. С. Хомякова («О старом и новом»), который видит *Россию* с двух сторон – «она нас и радует и тешит, об ней мы можем говорить с гордостью иностранцам, а иногда совестимся говорить даже со своими...»⁸⁰; К. Н. Леонтьева («О всемирной любви»), критикующего Ф. М. Достоевского за его идею о «земном (вселенском. – В. Г.) назначении *России*»⁸¹; В. С. Соловьёва («Русская идея»), пишущего о вопросе, «затемнённом предрассудками» и различными нелепостями, но «самом важном из всех» – «вопросе о смысле существования *России* во всемирной истории»⁸²; Н. А. Бердяева («Душа России»), подчеркнувшего сущностное для «русской идеи» положение о том, что «русское национальное самосознание», «русская национальная мысль чувствует потребность и долг разгадать загадку *России*, понять идею *России**, определить её задачу и место в мире»⁸³; И. А. Ильина («О русской идее»), поставившего фундаментальный критериальный вопрос: В чём же сущность русской идеи? и ответившего на него так: «русская идея есть идея сердца», любящего свою Родину сердца, и в этом «главная сила *России* и русской самобытности»⁸⁴.

* В «Русской идее» Н. А. Бердяев пишет о наиболее остром предчувствии трагической судьбы России философами-символистами А. Блоком и А. Белым. В частности, Бердяев приводит такие строчки Блока:

Развязаны дикie страсти
Под игом ущербной луны...
Я вижу над Русью далече
Широкий и тихий пожар

Во-вторых, в трудах отечественных мыслителей о «русской идее» мы находим столь же яркие обращения к *русскому народу*, его национальному характеру и роли в судьбе других народов России, а также, и это весьма характерно для понимания проблемы «русской идеи», обоснование общности судьбы всех народов России. Для подтверждения приведём лишь несколько принципиальных оценок, оставляя для этого вопроса специальное место далее. Ф. М. Достоевский («Пушкин»), анализируя феномен русской народности в творчестве А. С. Пушкина, выходит на оценку «силы духа русской народности». Он её квалифицирует (оставим в стороне критику в адрес великого русского философа и писателя), как стремление «в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности... Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть и значит... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите». И далее достоевский поясняет, что Россия «все эти два века... служила Европе... гораздо более, чем себе самой»⁸⁵. Заметим, что о служении России Европе в большей мере, чем себе самой пишет и наш современник А. И. Солженицын в работе «Русский вопрос» к концу XX века»⁸⁶. Однако Солженицын, охватив анализом 300 лет русской истории, даёт этому «служению Европе» критическую оценку, а Достоевский усматривает в этом «служении» добрый знак, основание для будущего оздоровления Европы духом русского народа.

Теперь обратимся к другому русскому мыслителю И. А. Ильину, также занимавшемуся проблемой «русской идеи». Он, как и Ф. М. Достоевский, тоже писал об общности исторической судьбы русского народа, но не с народами Европы (к этому он относился весьма скептически), а с народами России, и это крайне важно для понимания сути «русской идеи». У Ильина много работ, посвящённых именно этой проблеме. Приведём одно из ярких его суждений: «Ни один народ в мире не имел такого бремени и такого задания, как русский народ... Тяжёл наш крест. Не из одних ли страданий соткалась ткань нашей истории? И если мы, подчас изнемогая, падаем под бременем нашего креста, то роптать ли нам и хулить ли себя в час упадка, или молиться, крепиться и собирать новые силы?» Ильин называет и характеризует три «бремя России»: «бремя земли», «бремя природы» и «бремя народности». Суть третьего «бремени», по его мнению, в том, что в России огромное количество различных племён и наречий, что треть населения России не славяне, а шестая часть его имеет нехристианское вероисповедание. «Мы должны были, – писал Ильин, – принять и это бремя: не искоренить, не подавить, не поработить чужую кровь; не задушить иноплеменную и инославную жизнь, а дать всем жизнь, дыхание и великую Родину... всех соблюсти, всех примирить, всем дать трудиться по-своему, и лучших отовсюду вовлечь в государственное и культурное строительство»⁸⁷.

В итоге России удалось достичь (крутые и тяжкие повороты нашей истории хорошо известны) единства своих народов и общности их исторической судьбы – реальность, проявлявшаяся в разные

периоды нашей истории по-разному.

Итак, «русская идея» интегрирует историософские проблемы, касающиеся России и русского народа. Интеграция эта носит объективный характер: история России немислима в отрыве от русского народа, как немисливо возникновение и развитие русского народа, его национального характера вне исторической судьбы России. В этом суть «русской идеи», отправная точка её рассмотрения. А рассмотрение это может идти по двум взаимосвязанным основным направлениям – «Россия» и «русский народ». И рассматриваются не просто «Россия» и не просто «русский народ», но смысл существования России в мире, её историческая судьба, миссия и роль в неразрывном единстве с местом и ролью русского народа в её судьбе и судьбе всех её народов.

Русский народ – главный субъект «русской идеи, а это означает, что именно ему промыслительно отведена доминирующая роль в создании, становлении, укреплении России как одной из великих держав мира. И в этом нет умаления других народов России, но есть определённая ходом истории объективная роль каждого из них и, конечно же, общность исторической судьбы. О русском народе написано много, особенно в XIX и XX вв. Это большая, весьма сложная и объёмная тема. Мы же, продолжая раскрывать национально-исторический характер русской философии, коснёмся лишь тех моментов, которые имеют, на наш взгляд, прямое отношение к проблеме «русской идеи», к русскому народу как главному её субъекту.

Приведённые выше суждения Ф. М. Достоевского и И. А. Ильина о русском народе весьма позитивны, и подобных (однозначно положительных) оценок в русской классической и современной философии немало»⁸⁸. Однако философско-историческая интерпретация проблемы «русской идеи» логически предполагает многосторонний анализ её главного субъекта. В связи с этим обратимся к трём русским философам – Н. А. Бердяеву, Н. О. Лосскому и Г. П. Федотову. Известно, что Н. А. Бердяев, называя русский народ «поляризованным народом», значительное внимание уделял такой особенности русского народа, как антиномизм. При этом он связывал антиномизм народа с антиномизмом российского общества. В работе «*Душа России*»* Бердяев ищет разгадку тайны России, которая (здесь он солидарен с Ф. И. Тютчевым) «непостижима для ума и неизмерима никакими аршинами доктрин и учений»⁸⁹. Он считает, что «подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую её противоречивость»⁹⁰. Это весьма важно, по мнению Бердяева, ибо освобождает «русское самосознание от лживых и фальшивых идеализации... и иноземного рабства»⁹¹.

* Работа «*Душа России*» включена в книгу Н. А. Бердяева «*Судьба России*» (сборник философско-публицистических эссе). – М., 1990. – 256 с. В Комментариях и библиографии мы ссылаемся на «*Судьбу России*».

Три антиномии выделяет Бердяев: «Россия – самая безгосударственная, самая анархичная страна в мире... Нет пределов смиренному терпению многострадального русского народа»⁹². Это, по мнению Бердяева, тезис. А вот антитезис: «Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; всё в России превращается в орудие политики»⁹³.

«Таинственное противоречие есть в отношении России и русского сознания к национальностям. Это – вторая антиномия, не меньшая по значению, чем отношение к государству. Россия – самая не шовинистическая страна в мире... русские почти стыдятся того, что они русские, им чужда национальная гордость и часто даже – увы! – чуждо национальное достоинство»⁹⁴. Таков, по Бердяеву, тезис второй антиномии. «Но есть и антитезис, который не менее обоснован. Россия – самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей русификацией, страна национального бахвальства...»⁹⁵

Что же касается третьей антиномии, то её Бердяев квалифицирует как противоречие между духовной свободой, засильем «странников, скитальцев и искателей» и жуткой покорностью, отсутствием прав и достоинства личности, порабощением «религиозной жизни государством»⁹⁶.

Из этих противоречий общества вырастают противоречия народа, которые, в свою очередь (так можно понять Бердяева), углубляют социальный антиномизм. Происходит, по логике рассуждений философа, взаимопроникновение российского противоречивого социума и русского народа. Об антиномизме последнего Бердяев пишет в труде «*Русская идея*», развивая положения этюда «*Душа России*»: «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей. Им можно очароваться и разочароваться. От него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную ненависть»⁹⁷. Конкретизируя свою обобщённую оценку, Бердяев называет эти противоположности

(полярность) в «природе русского человека»: с одной стороны, это смирение, отречение, с другой – бунт, требующий справедливости; сострадательность, жалостливость – возможность жестокости; любовь к свободе – склонность к рабству. Имеют место также противоречия между «эсхатологически-мессианской религиозностью» и внешним благочестием, между исканием Бога и воинствующим безбожием. В русском человеке могут совмещаться смирение и наглость, рабство и бунт⁹⁸.

Противоречия России и русского народа Н. А. Бердяев объясняет рядом причин: столкновением и взаимодействием двух типов мировой истории – Востока и Запада (Россия – огромный Востоко-Запад, соединяющий два мира); соотношением бесконечности русской земли и русской души; соединением мужского и женского начал в русском национальном характере, превалированием в нём откровений и вдохновений и, как следствие, – склонностью впадать в крайности⁹⁹. К этим причинам Бердяев присовокупляет и уникальные особенности русской истории – прерывность, потенциальность и мучительность¹⁰⁰, о которых упоминалось выше.

Перебрасывая мостик в современность, поставим вопрос: насколько актуален и прогностичен анализ Бердяева? На наш взгляд, попытка русского философа примерно в середине XX в. найти причины российских исторических бед и неурядиц, в целом объяснить «загадку России», о которой говорил ещё П. Я. Чаадаев, органично вписывается в решение проблемы «русской идеи», трактованной рядом философов как выражение смысла существования России в мире, её исторической судьбы и исторической миссии. Суждения Бердяева могут вызывать критику и несогласие по ряду моментов, однако они «проливают свет» на наше недавнее и современное социокультурное бытие. В минувшие десятилетия мы в полной мере ощутили антиномии, проанализированные Бердяевым, а в ряде случаев – превалирование определённых сторон этих антиномий. Мы познали и пережили прессинг тоталитарного бюрократизма и бездушной, антигуманной политики, прошли период воинствующего вульгарного атеизма, насаждаемого не только государственными органами, но и значительной частью народа, бывшего сотни лет православным (это ли не подтверждение антиномии между исканием Бога и воинствующим безбожием). Подтвердилось и мнение Бердяева о неустойчивости национального сознания русских, их дистанцировании от своего национального достоинства, о чём пишет наш современник А. И. Солженицын¹⁰¹.

Многостороннему исследованию русского народа посвятил ряд трудов один из крупнейших русских мыслителей Н. О. Лосский (1870 – 1965). Его книга «Характер русского народа», возможно, наиболее многопланова с точки зрения аналитического охвата многих качеств русского народа, а также в силу обобщения автором суждений о русском народе целого ряда русских философов. Так, оценивая религиозность русского народа, Лосский ссылается на Л. П. Карсавина, полагавшего, что существенный момент русского духа есть религиозность, что не исключает и воинствующего атеизма. Кроме того, русскому народу присуща «гениальная перевоплощаемость», способность прийти «от невероятной законопослушности до самого необузданного безграничного бунта» (*Карсавин Л.* Восток, Запад и русская идея)¹⁰². Однако сам Лосский религиозность русского народа квалифицирует как «наиболее глубокую черту характера русского народа». Он полагает, что с христианской религиозностью русского народа связано «искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божиим»¹⁰³. Другие свойства русских философ анализирует с учётом вышеназванного. Например, он доказывает способность русского народа к высшим формам опыта, в частности выделяет «высокое развитие нравственного опыта». Оно «сказывается в том, что все слои русского народа проявляют особый интерес к различию добра и зла и чутко подмечают примеси зла к добру»¹⁰⁴. Русский человек, замечает философ, «часто грешит, но обыкновенно рано или поздно отдаёт себе отчёт в том, что совершил дурной поступок, и раскаивается в этом»¹⁰⁵. Анализируя чувства и волю русского человека, Н. О. Лосский признаёт его недостатки, однако считает, что могучая сила воли, которую он относит «к числу первичных основных свойств русского народа», способна преодолеть эти недостатки¹⁰⁶. Обосновываются Лосским и такие качества русского народа, как свободолюбие¹⁰⁷, доброта¹⁰⁸, даровитость¹⁰⁹, но вместе с тем и недостаток общей области культуры¹¹⁰, нигилизм, хулиганство¹¹¹, жестокость¹¹².

Итак, многосторонность в исследовании русского народа Н. О. Лосским очевидна, так же как и направленность его анализа. Не отрицая многих недостатков у русских, он смещает акцент в сторону положительных их свойств. Характерно его замечание во Введении к книге. Суть его в том, что не следует отождествлять социально-психологическую оценку отдельного человека и народа в целом. «В своих заметках, – пишет учёный, – я буду иметь в виду душу отдельных русских людей, а не душу русской нации как целого или душу России как государства». Конкретизируя данное положение,

Лосский отмечает, что он придерживается концепции «иерархического персонализма», согласно которому «каждое общественное целое, нация, государство и т. п., есть личность общего порядка», «симфоническая личность», по выражению Л. П. Карсавина¹¹³. На наш взгляд, замечание Н. О. Лосского актуально как возможная методология, используемая в современном анализе характера русского народа.

После написания книги, в которой Лосский попытался решить трудную задачу – найти «формулу души русского народа», прошло много десятилетий, и прежде чем «перебросить мостик» от его методологии к современным поискам в оценке перспектив духовного развития русских, кратко остановимся на некоторых суждениях Г. П. Федотова (1886 – 1951).

Во многих своих работах Федотов искал «ключ» к разгадке России, специфики её социокультурного и духовно-исторического развития по сравнению с Западной Европой. «...Мы стоим опять, как и сто лет назад, перед загадкой России, властно требующей своего разрешения...»¹¹⁴. Эту «загадку» и «ключ» к ней Федотов искал в ментальности, духовном складе русского народа и в религиозном смысле «русской идеи». Тайны русского духа открывались ему опосредованно, а именно через постижение жизни русских праведников, мучеников и святых, в судьбах которых он увидел тайну русского народа в целом, его национальную идею и нравственный идеал. Вот как Федотов объяснял методологию и логику своих поисков и откровений: «Изучение русской святости в её истории и её религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения. В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России; в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Верим, что каждый народ имеет своё собственное духовное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями»¹¹⁵.

Русь, по Федотову, не погибла в многочисленных своих столкновениях, смутах, войнах благодаря устойчивым духовно-нравственным ориентирам в самосознании народа. Эти ориентиры, в частности сочувствие к невинно страдающим и страждущим, дух милосердия и стремления пожертвовать своими личными благами «во имя други своя», были укоренены в русском народе благодаря русским святым¹¹⁶. Заметим, что значительно позднее Федотова к аналогичным в принципе выводам пришёл современный приверженец евразийского направления в русской философии Л. Н. Гумилёв (1912 – 1992). Он квалифицировал святых Древней Руси как пассионариев, благодаря которым Русь смогла выйти из инерционной стадии своего развития, выдержать столкновения с различными этносами и плавно перейти от угасающего древнеславянского этноса к великорусскому, сохранив единые культурные, духовно-нравственные ценности и ориентиры¹¹⁷.

Сегодня Русская Православная Церковь пытается возродить угасшие, к великому сожалению, многие народные святыни. Этому способствует осуществленная в 2000 г. канонизация многих новомучеников, погибших во второй половине XX столетия за христианскую веру и российское Отечество. С тревогой о тенденции угасания духовности и национального самосознания русского народа пишут и современные исследователи проблемы «русской идеи». «Быть ли нам русскими?» – вопрошает с болью А. И. Солженицын. «Если и выживем телесно, то сохраним ли... всю совокупность нашей веры, души, характера – наш континент во всемирной культурной структуре? Сохранимся ли мы в духе, в языке, в сознании своей исторической традиции?»¹¹⁸ В тенденции сегодняшнего влечения людей, особенно молодёжи, к вере видит «свет надежды» И. Р. Шафаревич. Это, по его мнению, поможет найти силы и разум, чтобы «начать восстанавливать то, что было разрушено в России предшествующими поколениями»¹¹⁹. Такие и подобные им современные воззрения «вписываются» в широкое истолкование «русской идеи» (его дал в своё время И. А. Ильин) как квинтэссенции русской духовности, сущностные черты которой формировались в процессе многовекового творчества народа¹²⁰.

В этой связи нельзя не сказать о русской интеллигенции. Выделение русской интеллигенции как одного из субъектов русской идеи из состава русского народа имеет своё обоснование, хотя и носит условный характер. По самому большому счёту интеллигенция – часть народа. Однако народ не аморфная масса людей. В нём следует различать определённые социальные группы и слои в соответствии с теми или иными критериями. Мы не будем здесь вдаваться в специальный, социологический анализ этой большой и сложной проблемы. Во-первых, нас интересует не интеллигенция вообще, а русская интеллигенция; во-вторых, не вся русская интеллигенция, а та её часть, которая явилась либо реальным субъектом русской идеи, либо её антиподом.

В отечественной истории сложились, условно говоря, две основные группы интеллигентов, по-разному трактовавших «русский вопрос», историю и судьбу России и русского народа, генезис,

сущность и эволюцию русской национальной идеи.

Одну группу, восходящую к эпохе Петра I и Екатерины II, можно квалифицировать как просветительно-научную, художественную, религиозно-философскую. Критически восприняв западноевропейскую и восточную интеллектуальную мысль, она была властительницей русских умов и, несомненно, формировала национальную духовную культуру России, влияла на русский дух, национальный характер, а также государственно-политическое и социально-экономическое развитие России, её идеологию, психологию русского и в целом российских народов.

Вторая группа частично отпочковалась от первой и, вобрав в свой состав представителей так называемого простого народа (рабочие, крестьяне, разночинцы, ремесленники, учителя, юристы, инженеры, служащие государственных учреждений), сформировалась позднее, преимущественно во второй половине XIX – начале XX вв. Основными особенностями состава этой группы (см., в частности, об этом сб. «Вехи», вышедший в 1909 г.) можно считать: враждебное, идейное противостояние самодержавному государству, отчуждение от него («отщепенство»); нигилистический морализм; нежелание и неспособность прогнозировать отдалённые последствия своих действий, атеизм и материализм, психология жертвенности, самоотречения, страдания, героизма, а в целом самообужение, неразвитость чувства личной ответственности, продуцирующая максимализм, утопизм, авантюризм и нетерпимость. Эту группу принято называть леворадикальной интеллигенцией. Специфика данной группы (это вытекает логически из воззрений Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, П. Б. Струве и ряда других русских мыслителей) заключается, в частности, в том, что она, вопреки бытующему сегодня мнению некоторых иностранных и отечественных авторов, чужда русской национальной идее и, строго говоря, противостоит ей.

Поскольку вопрос о соотношении русской идеи и леворадикальной интеллигенции (большевизм – одно из её течений) весьма актуален, спорен и неоднозначно интерпретируется, считаем целесообразным кратко обосновать несовместимость идей леворадикальной интеллигенции с русской идеей. Напомним, что эта несовместимость с русской идеей конкретизируется в таких явлениях, как нивелирование национальной специфики русского этноса, пренебрежительное отношение к русскому народу, его дореволюционной истории и культуре, стремление девальвировать особенности национального сознания и самосознания русского народа, попытки инкриминировать русским пренебрежительное отношение к другим народам, великодержавный шовинизм и крайний национализм, безрелигиозность.

Свою безрелигиозность русская леворадикальная интеллигенция заменила псевдорелигиозностью, которая воплотилась в обожествление своих утопических идей и народобожие. Последнее самой логикой исторического процесса обернулось рядом трагических и парадоксальных ловушек-западней:

а) обожествив народ, леворадикальная интеллигенция реально оказалась далекой от него и, конечно же, далекой от русского народа; б) провозгласив любовь к ближнему, она фактически абстрагировалась от конкретного, живого человека, сделав со временем охоту за «врагами народа» альфой и омегой политической жизни страны;

в) уверовав в самопожертвованное народолюбие, она подверглась прельстительному гипнозу самообожения;

г) критерий подлинной, духовной истины она заменила ложным и разрушительным критерием классовости и партийности.

Внеся свои идеи в народ, она «раскачала российский государственный корабль», доведя его до катастрофы, своеобразным продолжением которой явился псевдомократический режим 1991 г. и последующих годов.

Происшедший в 1917 г. «обвал» тысячелетней российской государственности, её духовных основ, при всех издержках и ошибках русского самодержавия и госаппарата, резкая патологическая смена парадигмы российской истории, крутой поворот народа от государственного православия к варварскому атеизму, тотальное подавление прав и свобод человека, национального сознания и самосознания русского народа – всё это означает «обрыв» русской идеи. Соответственно правомерно сделать вывод о несовместимости русской революции, её глашатая и организатора – леворадикальной интеллигенции с русской идеей. Данный вывод может быть подкреплён документально послеоктябрьским курсом, своего рода стратегией на подавление русского национального сознания, политического конкурента большевизма. Уже на X съезде ВКП (б) в 1921 г. главной задачей партии в национальном вопросе объявили борьбу против великодержавного шовинизма, который, по Ленину, в 1000 раз опаснее любого буржуазного национализма. В партийном письме Ленина конца 1922 г. (зачитанном на XIII съезде

вместе с его «политическим завещанием») содержится фраза «море шовинистической великорусской швали» (*Ленин В. И.* Поли. собр. соч. – Т. 45. – С. 457 – 460).

С 1923 г., при «нарезке» административных границ, к национальным автономиям «пришивали» целиком русские уезды и волости. Эту линию продолжил Н. С. Хрущёв. Он безоглядно раздавал русские земли Чечне, Дагестану, Украине (Крым). В 1972 г. (брежневский период) отдел пропаганды ЦК КПСС опубликовал программную статью против пробуждения русского национализма и симпатий к религии. В связи с этим следует упомянуть и о совсекретной докладной в Политбюро – записке Ю. В. Андропова (28.03.1981) о деятельности антисоветских элементов, прикрываемой идеями русизма.

Итак, противоречивость русской интеллигенции как одного из субъектов русской идеи очевидна. *Одна её часть* реально воплощала национальное сознание русского народа, и не только воплощала, но и реализовывала в различных формах: в художественной деятельности, в создании великих творений литературы, живописи, музыки, в замечательной русской философии, посвятившей немало страниц русской истории, характеру и судьбе русского народа, перспективам исторического развития России, её месту в системе мировых цивилизаций. Многие русские интеллигенты преданно служили отечеству и русскому народу в государственно-политической, военно-стратегической, внешнеполитической, социально-экономической и других областях деятельности, реализуя цели, планы, идеалы русского народа, используя его талант, усердие, мужество. Это были реальные субъекты русской идеи, воплощение которой в предметных формах способствовало укреплению и процветанию других народов, России в целом.

Другая часть русской интеллигенции (леворадикальная) при всей её самопожертвенности и искренней устремлённости ко благу России объективно оказалась чуждой русской идее, вступила с ней в антагонизм и несовместимость. Её судьба трагична, ибо обольщение ложными ценностными, ориентациями не позволили тысячам русских радикалов, несмотря на их подвижничество, увидеть реальные позитивные плоды исторического развития России и русского народа.

Краткий обзор размышлений некоторых отечественных мыслителей о России и русском народе, о русской интеллигенции, мы надеемся, частично помог ответить на поставленные выше вопросы, связанные с проблемой «русской идеи». Глубина её и одновременно дискуссионность (некоторые авторы трактуют её как миф, предлагая заслуживающие внимания аргументы¹²¹), конечно же, требуют более обстоятельных и развёрнутых суждений, анализа специально посвящённых данной проблеме исследований. Однако мы должны здесь лишь рассмотреть одну из типических черт русской философии – её национально-исторический характер. Акцент же на проблеме «русской идеи», на наш взгляд, был необходим для сжатого, но комплексного комментирования и решения нашей задачи. Ведь «русская идея» (напомним мысль И. А. Ильина) не выдумана философами, её возраст – это возраст самой России, и это одна из центральных проблем для русской философии истории (Бердяев), если не самая главная, поскольку она связана с судьбой нашей Родины, её историческим призванием, смыслом её существования в будущем в неразрывном единстве с прошлым и настоящим.

Завершим этот фрагмент принципиальным, как мы полагаем, комментарием, касающимся именно будущего России. Два мотива, как минимум, побуждают нас к этому. *Первый* – пессимистическая нота в суждениях русских философов – авторов циклических и, так сказать, линейных теорий общественного развития, в которых говорится о будущем всего человечества и, в частности, России. Оставить это без комментария неправомерно, учитывая многоплановость русской философии истории. *Второй* – социопсихологическая атмосфера нашего времени, которую всё чаще ассоциируют (СМИ, многие публицисты) с приближением к апокалипсису или с его преддверием. Возможно, этому способствуют не только инновационные экологические, непредсказуемые и всё чаще выходящие из-под контроля процессы, но и принципиально новое отношение к такому планетарному феномену, как мировая война. Ведь помимо двух мировых войн XX в. в истории было немало войн, формально не мировых, но по сути, по охвату стран и последствиям для человечества приближающихся к мировым. Даже войны Древнего Рима, Персидской и Османской империй, тридцатилетние, столетние и прочие войны некоторых европейских держав влияли, в различной, конечно, степени, на целые регионы, а косвенно – на мир в целом. Россия, провоевавшая две трети периода своего существования, познавшая монгольское нашествие, ожидавшая «всю жизнь... лихих гостей», пережившая «века тревоги, века бранного напряжения», «разгром, горе и разочарование» (были, правда, и героические, но тяжкие победы. – В. Г.), получившая «историю осаждённой крепости, историю сполоха, приступа, отражения и крови»¹²², хорошо знакома с феноменом «классической» тотальной войны.

Ныне грядёт нечто невиданное в мировой истории – война цивилизованного человечества против

терроризма глобального масштаба. Этот феномен неведом (в аспекте планетарного явления) человечеству с точки зрения своей непредсказуемости, фанатичной бесчеловечной жестокости, независимости от самых новейших военно-технических средств подавления агрессии и, самое страшное, алогичности в плане давно сложившихся международных норм и принципов ведения мировых войн. Более того, терроризм не «вписывается» ни в какие религии и ни в какие системы нравственных оценок. Он во всех смыслах беспрецедентен и поэтому чрезвычайно опасен в аспекте исторической судьбы человечества.

Кратко объяснив причины возникновения пессимистических прогнозов на будущее всего человечества и, в частности, России, обратим внимание на те прогнозы, в которых пессимизм сочетался с оптимизмом, хотя эсхатологическая направленность русской философии давно установлена. Рассмотрим воззрения таких исследователей философии русской истории, как Г. П. Федотов и И. А. Ильин.

Мы отметим три основных направления концепции Федотова о будущем России (они разрабатывались философом задолго до падения коммунистического режима, которое он прогнозировал).

Первое направление – характер и главный путь возрождения России после выхода из коммунизма. «...Восстановление России, мыслимой как национальное и культурное единство, невозможно без восстановления в ней христианства, без возвращения её к христианству как основе её душевно-духовного мира. При всякой иной... религии это будет уже не Россия. Без религии – это не нация, а человеческое месиво, глина, из которой можно лепить всё, что угодно...»¹²³ Федотов подчёркивал: «Нет ничего грустнее утилитарно-политического отношения к христианству. Но в православии дано нам религиозное освещение нации»¹²⁴ и понимание «религиозного смысла национальной идеи...»¹²⁵. Выступая против «утилитарно-политического отношения к христианству» Федотов не был сторонником пассивной, созерцательной позиции христианства. Будущее России он связывал с таким его возрождением, которое сделает христианство общественной силой, способной решать «социальный вопрос». Этот вопрос, как считал философ, «сохраняет для нас всю ту же остроту», «для современного общества это загадка сфинкса, не разрешить которой значит погибнуть»¹²⁶.

Мысли и идеи Федотова об активной роли христианства в решении социального вопроса в принципе созвучны, как мы понимаем, «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», принятым на юбилейном Архиерейском соборе в августе 2000 г. Смысл создания и написания этого документа, который «будет иметь историческое значение не только для Русской Церкви, но и для вселенского Православия», обусловлен тем, «что в условиях колоссальных исторических перемен, которые произошли в нашем обществе, да и в мире в целом, в конце второго тысячелетия, мы не можем ограничиваться отдельными заявлениями по злободневным вопросам... Сегодня, как никогда ранее, актуальна потребность народа Божия и всего общества в авторитетном соборном ответе Церкви на вызовы нового времени»¹²⁷. Чтобы конкретизировать положение о «соборном ответе Церкви», назовём лишь названия некоторых разделов «Основ социальной концепции», принятых Архиерейским Собором: Церковь и нация; Церковь и государство; Христианская этика и светское право, Церковь и политика; Труд и его плоды; Война и мир; Преступность, наказание, исправление; Вопросы личной, семейной и общественной нравственности; Здоровье личности и народа; Проблемы биоэтики; Церковь и проблемы экологии; Светские наука, культура и образование; Церковь и светские средства массовой информации; Международные отношения и т. д.

Второе направление концепции Г. П. Федотова о будущем России получило выражение в его программном обосновании конкретных путей решения хозяйственной и национальной проблем. Суть экономических проектов Федотова сводилась, во-первых, к методам решения земельного вопроса в посткоммунистической России и, во-вторых, к обоснованию места и роли государства в осуществлении экономических реформ. Федотов считал необходимым закрепить землю за крестьянством («новый передел»), а затем реализовать государственное регулирование земельных отношений в многообразных формах. Он был сторонником частичной денационализации промышленности, подразумевая, что государство будет отдавать лишь то, с чем оно само не может справиться («И есть и будет»). В целом же Федотов был за жёсткую экономическую политику государства. Всякие послабления в этой сфере чреватые, по его мнению, угрозой национальным интересам России. В посткоммунистический период весьма важна и «охранительная» национальная политика, без которой России грозит превращение в полуколониальную страну. Государство должно сохранить ключевые позиции в экономической политике, умело форсировать создание класса российских предпринимателей, «без которых невысказано

экономическое и культурное возрождение России» (там же). Многоукладная экономика, своеобразное сочетание инновационных приёмов капиталистического и социалистического хозяйствования – в этом суть социально-экономической программы Федотова в посткоммунистической России¹²⁸. Вряд ли требуется обоснование актуальности идей русского философа для сложившейся на рубеже XX и XXI вв. социально-экономической ситуации в России. Можно лишь поражаться прогностическому дару Федотова.

Третье направление прогностической концепции Г. П. Федотова также поражает своей актуальностью. Много десятилетий назад он предупреждал об «угрожающем значении сепаратизмов, раздирающих тело России». Зарождение сепаратистской угрозы он видит «в кадрах националистов, складывающихся в рядах самой коммунистической партии и стремящихся разнести в куски историческое тело России». Ещё в 1929 г. он пишет: «Казанским татарам, конечно, уйти некуда. Они могут лишь мечтать о Казани как столице Евразии. Но Украина, Грузия... рвутся к независимости. Азербайджан и Казахстан тяготеют к азиатским центрам Ислама»¹²⁹. Уже тогда Федотов говорит о «глубоком корне болезни», подкрадывающейся к «великороссам». «Они жалуются на всё: на голод, бесправие, тьму, только одного не ведают, к одному глухи: к опасности, угрожающей их национальному бытию». В «этом странном омертвлении», в глубокой болезни «одинаково повинны три главнейшие силы, составляющие русское общество, – интеллигенция, власть и сам русский народ». Федотов чётко определяет болезнь: «выветривание», а затем «разложение» национального сознания и в итоге – «национальное крушение»¹³⁰. Предсказывая ход событий, Федотов замечает: «...момент падения коммунистической диктатуры, освобождая национальные силы России, в то же время является и моментом величайшей опасности. Оно, несомненно, развяжет... подавленные сепаратистские тенденции некоторых народов России...»¹³¹

Сегодня, читая, например, А. И. Солженицына, мы находим подтверждение пророчества Г. П. Федотова и в отношении создания кадров националистов в итоге «ленинской национальной политики»¹³², и в отношении крушения этой национальной политики. «Мы, – пишет Солженицын, – в национальном обмороке, наше национальное сознание впало в летаргию. Мы еле-еле живы между глухим беспамятством позади и грозно маячащим исчезновением впереди»¹³³.

Однако Федотов в те далёкие годы, предвидя возможное крушение национального сознания русского народа и угрозу целостности России от сепаратизма, всё же верил в её возрождение. Он наметил конкретные шаги в национальной политике России, которые могли бы её спасти и от проявлений сепаратизма, и от крушения национального сознания русского народа¹³⁴. «До сих пор мы говорили об опасностях, – резюмировал Федотов. – Что можно противопоставить им, кроме нашей веры в Россию? Есть объективные факты, точки опоры для нашей национальной работы – правда, не более чем точки опоры, ибо без работы, скажу больше – без подвига, – России нам не спасти»¹³⁵.

Другой крупнейший русский философ И. А. Ильин (1883 – 1954) близок, на наш взгляд, Г. П. Федотову и с точки зрения поразительно точных пророчеств, и в плане предложенных им конструктивных социокультурных и духовно-нравственных мер по возрождению и спасению России, что также свидетельствует о вере в её будущее. Прежде всего скажем о пророчествах Ильина, его прогнозах в отношении угроз будущему России. Они присутствуют во многих его работах, но более всего – в статьях 1948 – 1954 гг., объединённых названием «Наши задачи». События последнего десятилетия XX в., вхождение России и мира в целом в XXI век подтверждают прогностические оценки Ильина, в частности его предположения о целенаправленных тенденциях «обессиления» и «расчленения» России (он, как и Федотов имел в виду посткоммунистический период), в сущности, о попытке «ликвидации исторически-национальной России», осуществляемой её различными недругами. Среди способов, к которым они будут при этом прибегать, Ильин называет те, очевидцами которых мы сегодня стали. Поскольку, пишет он, «крестовые походы» против русского народа невозможны и «на костёр его не возведёшь», то остаётся «повергнуть его в глубочайшую смуту, разложение и бедствия». При этом «железной метлой вымести Православие в мусорную яму истории»¹³⁶. Ильин подчёркивает, что не умно ждать от неприятелей доброжелательства. «Им, – пишет он, – нужна *слабая* Россия, изнемогающая в смутах... и в расчленении. Им нужна Россия *с убывающим народонаселением*... Им нужна Россия *безвольная*, погружённая в несущественные и нескончаемые партийные распри, вечно застревающая в разногласии и многоволении, неспособная ни оздоровить свои финансы, ни провести военный бюджет, ни создать свою армию... ни построить необходимый флот»¹³⁷.

Предвидел Ильин и такой способ разрушения России, как «овладение русским народом через *малозаметную инфильтрацию его души и воли*, чтобы привить ему под видом «терпимости» –

безбожие, под видом «республики» – покорность закулисным манованиям и под видом «федерации» – национальное обезличение»¹³⁸. Особое место в гипотетических предупреждениях Ильина занимает указание на стремление недругов России расчленить её. Ряд статей так и называются: «О расчленении России», «Что сулит миру расчленение России». В последней статье Ильин глобализирует возможный вариант расчленения России, связывая его с судьбой всего человечества. При всей высокой степени гипотетичности своих рассуждений русский философ настоятельно обращает внимание на недомыслие некоторых соотечественников и на обывательскую ограниченность недругов России, не понимающих, чем является Россия для всего мира. Он подчёркивает, что если расчленение России приобретёт масштабный характер, то «в этот процесс будет втянута вся вселенная. Территория России закипит бесконечными распрями, столкновениями и гражданскими войнами, которые будут перерастать в мировые столкновения. Это перерастание будет совершенно неотвратимым в силу одного того, что державы всего мира... будут вкладывать свои деньги, свои торговые интересы и свои стратегические расчёты в нововозникшие малые государства... Россия превратится в гигантские «Балканы», в... источник войн, в великий рассадник смут. Она станет мировым бродилом, в которое будут вливаться социальные и моральные отбросы всех стран... Расчленённая Россия станет неизлечимую язвою мира»¹³⁹.

Таковы лишь некоторые пророчества И. А. Ильина. Позволим себе прокомментировать их. *Во-первых*, некоторые из представленных пророчеств могут вызвать ощущение трагической безнадежности, пессимизма в отношении будущего России. Однако в контексте богатого наследия философа пессимистические прогностические соображения не являются доминантными. Большая часть его работ содержит богатейший философско-исторический материал о позитивном будущем России. *Во-вторых*, Ильин стремился уберечь и предостеречь россиян, вооружить их такими конструктивными и реальными прогнозами, которые должны быть учтены руководителями и рядовыми гражданами страны. *В-третьих*, это, пожалуй, самое главное, события последнего времени в принципе не противоречат предвидению великого русского философа, которого, как мы полагаем, читают и знают, особенно те, кто облечён властью. Для подтверждения обратимся лишь к отдельным прогнозам. Разве в оценке глубинной, сущностной направленности Европы и США в отношении к России Ильин не прав? Разве последние десятилетия XX в. не подтверждают скрытое и явное навязывание Западом столь пагубной для России западноевропейской и американской модели рыночной экономики? Разве не ощущаются попытки привить россиянам «ценности» западной культуры; экспансия католицизма, направленная против православия, далеко не исчерпывающаяся разгромом православных святынь на Украине и масштабным католическим миссионерством, органично вписывающимся в курс на ослабление России, определённый ещё законом Конгресса США PL 86–90 от 1959 г.*; подчёркнутое игнорирование мнений и предложений России при проведении США ряда политических акций и т. д.? Как кстати вспомнить сейчас знаменитый тезис Ильина из его работы «О национальном призвании России»: «...Запад нас не знает, но особенности наши признаёт; в чём эти особенности – не знает, в нашей истории и в нашей культуре не разбирается; но о нас, о России, о её народе, о его судьбе – судит, рассуждает; и за нас, и без нас решает»¹⁴⁰.

* А. И. Солженицын, упомянув об этом законе, подчеркнул: «сей закон откровенно направляет Америку не против коммунизма, а – против России! (И сегодня он действует; не отменён Конгрессом... В этом антирусском направлении годами действовала и радиостанция «Свобода», финансируемая Конгрессом и по сей день)». (Россия в обвале. – С. 30 – 31).

Конечно, в связи с трагическими событиями в США 11 сентября 2001 г. правомерно поставить вопрос: не снимает ли вышеназванные негативные прогнозы Ильина и их подтверждение спустя почти 50 лет начавшая складываться консолидация России, США и Европы в борьбе против мирового терроризма? Ведь это не конъюнктурно-эпизодическая консолидация, а глобально-стратегическая, беспрецедентная в мировой истории. Мы выскажемся по этому факту осторожно и гипотетически: трагизм ситуации, пробудивший мощную тенденцию к сплочению народов, при всём его уникальном характере всё же не может расцениваться как единственный событийный взрыв в мировой истории. Это не единственный, несмотря на его трагическую новизну и непредсказуемость, катаклизм мирового масштаба, стимулирующий народы к консолидации. Угроза миру со стороны германского фашизма, например, с его планами тотального истребления так называемых неполноценных рас (их миллионы по раскладу вождей третьего рейха), а также мировое господство супертоталитарной и архиреакционной системы сплотили, особенно в конце Второй мировой войны, народы и целые континенты. Однако вскоре произошло обострение старых противоречий в мировой системе и возникли ещё более острые

новые противоречия. Консолидация, казавшаяся мощной и нерушимой, рухнула, как карточный домик. Любые исторические аналогии всегда небезупречны, а подчас и опасны. И всё же позволим себе резюмировать: начавшая складываться в начале XXI в. международная консолидация для борьбы с терроризмом не отменяет тех глубинных стратегических противоречий между Россией и Западом, о которых писали многие русские философы почти два века и которые дали почву и основание для приведённых выше пророчеств Г. П. Федотова и И. А. Ильина.

Завершая данный фрагмент, воспроизведём некоторые позитивно-прогностические идеи И. А. Ильина о будущем России. Обратимся к двум его работам (обе называются «Очертания будущей России»), написанным в апреле 1951 г. В них не только сконцентрированы философско-футурологические суждения Ильина, носящие концептуальный характер, но и представлены весьма важные программно-стратегические положения, актуальные для современной России. Вот где социальная философия в единстве с социально-политической стратегией, как бы специально подготовленная для наших парламентариев и президентской администрации, мучительно придумывающих подчас противоречивую и примитивно-невежественную отсебятину!

Во-первых, Ильин предупреждает: «Когда пытаешься всмотреться в очертания будущей (посткоммунистической. – В. Г.) России, то чувствуешь прежде всего, до какой степени черты ее закрыты мглой революционного хлама и до какой степени необходима осторожность в суждениях о русском будущем!»¹⁴¹ Конкретизируя огромную сложность, которая неизбежно возникнет после выхода (относительного) из коммунизма, Ильин с горечью и сожалением констатирует: «Прежней России нет. Это был исторически сложившийся *организм*, выросший в борьбе с природой и врагами, в лишениях и страданиях... Креп и богател достопыпинский и столыпинский крестьянин-собственник. Умственно рос и креп рабочий. Развивалась промышленность высокого качества. Отбирались и крепились интенсивные помещичьи хозяйства, тогда как отсталые распродавали свою землю крестьянам и оставались культурными гнёздами в крестьянском океане. Слагался и креп русский национальный капитал. Расцветала могучая кооперация. Море просвещения изливалось во все слои народа. Интеллигенция изболевала соблазнами безбожия и слепой оппозиционности. Суд был идейный, честный и неподкупный. Отдельные отрасли управления – как коннозаводство, уголовный розыск и военная разведка – далеко опередили Европу»¹⁴². О российском чиновничестве (Ильин приводит оценку берлинского учёного профессора Зеринга. – В. Г.) читаем: «это европейская образцовая демократия: люди идейные, убеждённые, знающие, честные, инициативные; любая страна могла бы позавидовать такому кадру... Всё это было (резюме Ильина. – В. Г.), и всего этого нет»¹⁴³.

Ильин был не только философ, но и крупнейший русский учёный, исследователь-историк и блестящий юрист-государствовед, поэтому, с нашей точки зрения, его обобщённая характеристика предвоенной и предреволюционной России является научно и исторически достоверной, какие бы отрицательные эмоции они не вызывали у тех наших соотечественников, которые тоскуют по России последних семидесяти с небольшим лет, а не по тысячелетней расцветавшей в начале XX в. России.

Мысли Ильина о том значительном, что у нас было и чего уже нет, об огромных сложностях, которые нас посетят после выхода из коммунизма, получили подтверждение и развитие в творчестве А. И. Солженицына. В книге «Россия в обвале» он пишет: «Мы стряхнули с себя коммунизм, но это позднее освобождение обошлось нам ещё новыми утратами – так что и заколебалось наше будущее. Не закроем глаз на глубину нашего национального крушения... Мы в предпоследней потере духовных традиций, корней и органичности нашего бытия. Наши духовные силы подорваны ниже всех ожиданий»¹⁴⁴.

Во-вторых, Ильин выражает чрезвычайно важную в идейно-методологическом отношении мысль о субстанциональной основе любых преобразований в будущей России. «Помышляя о грядущей России, – пишет он, – и подготавливая её в мыслях, мы должны *исходить* из её исторических, национальных, религиозных, культурных и державных основ и интересов». Будто предчувствуя антinationальную, пагубную политику начала 90-х годов XX в., категорично и веско предупреждает: «Мы не смеем – ни торговать ими (основами и интересами. – В. Г.), ни разбазаривать наше общерусское, общенародное достояние. Мы не смеем обещать от лица России *никому, ничего*. Мы должны помнить её, и только её. Мы должны быть верны ей и только ей. Поколение русских людей, которое поведёт себя иначе, будет обозначено в истории России как поколение дряблкое и предательское»¹⁴⁵. Видимо, такому поколению посвятил свои поэтические строки М. Ю. Лермонтов («Дума»):

Печально я гляжу на наше поколение!

Его грядущее – иль пусто, иль темно,
Меж тем, под бременем познания и сомненья,
В бездействии состарится оно...

К добру и злу постыдно равнодушны,
В начале поприща мы вянем без борьбы;
Перед опасностью позорно малодушны,
И перед властью – презренные рабы...

И прах наш с строгостью судьбы и гражданина
Потомок оскорбит презрительным стихом,
Насмешкой горькою обманутого сына
Над промотавшимся отцом.

В-третьих, Ильин предвидел и понимал, что возрождение России объективно потребует от её политического руководства определённых компромиссов, которые «в будущем неизбежны». Однако философ подчёркивал, что эти компромиссы должны быть сведены к минимуму и что «их найдёт и установит будущая российская государственная власть»¹⁴⁶. При этом Ильин уточняет суть политического компромисса: он «есть уравнивающая *взаимная уступка двух сил*, ищущих взаимного и совместного равновесия»¹⁴⁷. Применительно к нашему времени речь, естественно, должна идти прежде всего о компромиссах в связи с взаимоотношениями России и Соединённых Штатов Америки, России и Западной Европы. Вряд ли требуются особые доказательства для обоснования грубого нарушения принципа «взаимного и совместного равновесия» в последнее десятилетие XX в. Компромиссов в экономической, социокультурной, военно-политической областях в России было немало. По большому счёту это были даже не односторонние компромиссы, а предательство национальных интересов России, которое может привести к утрате её статуса как великой державы в мировом сообществе. Мы не будем подробно говорить об этом хорошо известном факте, выразим лишь надежду на восстановление в предстоящие годы указанного выше «принципа равновесия», без чего возрождение России не состоится.

В-четвёртых, через многие работы И. А. Ильина красной нитью проходит идея «национального самосостояния» России, которое он усматривал в ряде фундаментальных устройств: в «полной духовной независимости»¹⁴⁸; в «новом русском строе, новой государственной России», основанной «на творческой новизне»; в недопустимости слепого копирования и заимствования, в стремлении России «самой создать и выковать своё общественное и государственное обличив», такое, которое ей «исторически будет необходимо, которое будет подходить только для неё и будет спасительно именно для неё; и она должна сделать это, не испрашивая разрешения ни у каких няnek и ни у каких соблазнителей или покупателей»¹⁴⁹.

Наконец, нельзя не упомянуть о рекомендации Ильина не торопиться с введением в будущей России демократии. Ильин считал, что «если что-нибудь может нанести России, после Коммунизма, новые тягчайшие удары, то это именно упорные попытки водворить в ней после тоталитарной тирании – демократический строй». Он поясняет причину такой опасности: «...ибо эта тирания успела подорвать в России все необходимые предпосылки демократии, без которых возможно только буйство черни, всеобщая подкупность и продажность и всплывание на поверхность всё новых и новых антикоммунистических тиранов...»¹⁵⁰

Попробуем прокомментировать это, на первый взгляд парадоксальное, утверждение Ильина. Возможно, кто-то посчитает философа реакционером. Кто-то задаст закономерный вопрос: что же если не демократию строить после выхода их тоталитаризма? Найдётся немало и таких оппонентов Ильину, который усомнится в его искренней любви к России и конструктивной заботе о её возрождении именно после выхода из тоталитаризма. Нет ничего проще, чем механически и абстрактно соотнести Россию, истерзанную тоталитаризмом, и Россию, процветающую в демократическом комфорте. И вряд ли, наблюдая успешный демократический опыт многих стран Востока и Запада, можно выступать, тем более столь категорично, против развития России по этому пути. Однако всё дело в том, что Ильин в принципе не против демократии в России, хотя он её не идеализирует и не абсолютизирует, а против её поспешного установления.

Во-первых, он не рассматривает плюсы и минусы демократии, а говорит о неготовности (длительной) посткоммунистической России к демократическому устройению. «Подрыв» необходимых предпосылок

демократии не квалифицируется Ильиным как необратимый процесс. Следовательно, принципиальная перспектива демократии в будущей России не отрицается им. Что же касается неготовности сегодняшней России к подлинной демократии, то с этим, на наш взгляд, трудно не согласиться. И буйство преступной «черни», и подкупность, и продажность, и множество других антисоциальных и антиморальных форм поведения определённой части не только рядовых людей, но и представителей высших эшелонов власти – всё это сегодня реальность. За последние 10 лет описанием и анализом этих форм поведения занимались практически все средства массовой информации, не говоря уже о солидных исследованиях публицистов и учёных, в результате чего появился термин «псевдодемократия».

Во-вторых, Ильин – выдающийся юрист и государствовед – не считал демократию наилучшим устройством для России. В работе «От демократии к тоталитаризму» и ряде других произведений он воздавал должное наряду с демократической авторитарной форме государства. «Авторитарный строй, – писал Ильин, – не исключает народного представительства, но даёт ему лишь совещательные права: глава государства (единоличный или коллективный) выслушивает советы народа, но правит самостоятельно». И далее он аргументирует и конкретизирует этот тезис применительно к России. «Наша страна политически сложилась, окрепла и культурно расцвела при авторитарной форме государства», поэтому неверно считать, что «всякое отступление от демократии в сторону авторитарного строя приближает народ к тоталитаризму»¹⁵¹. Здесь необходимо заметить, что многие из нас дезориентированы интерпретацией термина «авторитаризм» в энциклопедических словарях и другого рода справочниках. В них даётся односторонне-негативное и поверхностное пояснение этого явления как бесконтрольного единовластия одного лица, как режима беззакония, как игнорирования прав и свобод граждан и т. п.¹⁵² Более точная, многоплановая, типологическая трактовка авторитаризма дана не только Ильиным (см., в частности, его работу «О государственной форме»), но и рядом западноевропейских мыслителей¹⁵³. Ильин же в вышеназванной работе даёт современному государственному политику философско-методологическую рекомендацию: «Каждому народу причитается... *своя особая, индивидуальная государственная форма и конституция, соответствующая ему и только ему*. Нет одинаковых народов и не должно быть одинаковых форм и конституций. Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным»¹⁶⁴. Не вдаваясь в политологические рассуждения, выскажем только одно соображение в связи с рекомендацией И. А. Ильина. Нам представляется, что в России 90-х гг. XX в. постоянно чередовались две основные государственно-политические тенденции: слепое заимствование и подражание и попытки (эпизодические) «встать на собственные ноги». Превалирование первой тенденции сопровождалось таким объёмом всем очевидных негативных социально-духовных последствий, что какие бы то ни было комментарии излишни. Остаётся верить и надеяться (вместе с Ильиным), что специфический для России баланс будет всё же найден и её возрождение состоится.

На этом мы завершим рассмотрение третьей типической черты русской философии – её национально-исторический характер, воплощённый в анализе проблемы «русской идеи», волновавшей большинство русских философов.

Таким образом, выше были представлены такие типические черты русской философии, как её специфическая духовность, поливариативность философских и философско-социологических идей, философско-исторический и национально-исторический характер. Данные черты, на наш взгляд основополагающие, ещё недостаточно освещены в научной и учебной литературе, поэтому им было уделено повышенное (в рамках нашей работы) внимание. Аналогичный подход мы попытаемся осуществить и в отношении ещё одной черты русской философии.

4. Русская религиозно-философская антропология

Переходя к такой важнейшей черте русской философии, как её весьма **своеобразная антропология**, сразу же отметим масштабность и многоплановость философской проблематики, связанной с человеком. Рамки нашего научно-учебного пособия не позволяют рассмотреть русскую философскую антропологию в целом. Мы выделим, условно конечно, лишь два направления, которые нам представляются наиболее характерными, хотя, естественно, далеко не полностью раскрывающими антропологическую проблематику: *первое* – имманентный* подход к человеку, *второе* – социально-функциональный подход. Эти подходы не только взаимосвязаны, но и включают в себя обусловленные этой взаимосвязью, так сказать, промежуточные антропологические подходы и формы философского анализа человека. Далее мы поясним суть каждого подхода. К сожалению, достаточную

персонификацию нам не удастся осуществить в связи с указанной выше причиной. Мы обратимся лишь к некоторым именам.

* Имманентный (от *лат.* *immanens, immanentis* – свойственный, присущий) – внутренне присущий какому-либо явлению, предмету, процессу (См.: Краткий словарь иностранных слов. – М., 1976. – С. 109).

Имманентный подход к исследованию человека в русской философии выражается, на наш взгляд, прежде всего в раскрытии сущности человека, проблем его сознания и смысла жизни, истоков и сущности человеческого бытия. Так, по Н. А. Бердяеву, глубину внутреннего мира человека, его «высшее самосознание» не раскрыть, не объяснить, если в исследовании человека обращаться только к природе. «Из низшего, – пишет Бердяев, – высшее не могло родиться». И далее он поясняет: «Человек не только от мира сего, но и от мира иного... не только от природы, но и от Бога... Познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания – первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического»¹⁵⁵. Бердяев резко выступает против натуралистического антропоцентризма, сводящего познание сути человека только к природному бытию, и ставящего самого человека в центр мира, который ограничен миром природы, точнее – миром Земли. Философ ссылается на Коперника, показавшего, что Земля не есть центр Космоса и что не вокруг неё вращаются другие миры. Земля – одна из планет, место её очень скромное. Дарвин доказал, что человек не абсолютный центр этой скромной планеты, а одна из форм органической жизни на ней. «В природном мире, – подчёркивает Бердяев, – человек не занимает исключительного положения... он дробная, бесконечно малая часть вселенной»¹⁵⁶. Далее Бердяев концентрирует внимание читателя на главном: «Крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не есть ещё гибель высшего самосознания человека как микрокосма... человек не только природное существо, но и сверхприродное, существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее «в мире сем», но «не от мира сего»¹⁵⁷. «Природа человека, таким образом, бого-мирская, а не только мирская. Человек – не только природно-тварное существо, но и божественно-тварное существо»¹⁵⁸. О двуединой природе человека Бердяев пишет и в других своих произведениях. При этом философ исследование сущности человека не сводит только к его божественной и земной ипостасям. На основе этого субстанциального двуединства в природе человека Бердяев расширяет и углубляет диапазон личности. В книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» русский философ обосновывает глубинные сложности внутреннего мира человека, делая акцент на его антиномизме. «Как существо, принадлежащее к двум мирам, – пишет Бердяев, – человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье». Исходя из этого, Бердяев делает вывод о загадочности человека, а главное – о том, что «нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу... Поэтому проблема человека во всей его глубине ставилась именно в религиозном сознании»¹⁵⁹. Развивая эту мысль в книге «Царство духа и царство кесаря», Бердяев выходит на проблему, которую называет «вопросом всех вопросов», встающих перед человеком, – вопросом о Боге. «Нужно решительно признать, – утверждает он, – что все традиционные доказательства бытия Божия – онтологические, космологические и физико-теологические – ...несостоятельны, скорее даже вредны... Гораздо сильнее доказательство, которое можно было бы назвать антропологическим. Оно состоит в том, что человек есть существо, принадлежащее к двум мирам и не вмещающееся в этом природном мире... Это показывает (не доказывает) существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало»¹⁶⁰. Далее, углубляя и конкретизируя высказанное положение, философ констатирует весомость антропологической трактовки бытия Божия: «О Боге нельзя мыслить рациональными понятиями, которые всегда взяты из этого мира, на Бога не похожего... О Боге можно говорить лишь языком символики духовного опыта...», представляя это «как интуитивное описание духовных встреч». Затем Бердяев убеждённо резюмирует: «Нельзя отвлечённо ставить вопрос о Боге, отвлечённо от человека. Существование человека, взятого в глубине, а не в поверхности, есть единственное свидетельство существования Бога, так как человек есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ... человек встречается с Богом не в бытии, о котором мыслит в понятиях, а в духе, в духовном опыте»¹⁶¹.

* * *

Здесь мы неизбежно выходим на *проблему смысла жизни* человека в русской религиозно-идеалистической философии. Проблема смысла жизни органически вытекает из трактовки русскими философами двуединой природы человека*. Именно в этом двуединстве, возможно, кроется сложность постижения смысла жизни.

* Мы ссылаемся на Н. А. Бердяева, но подобная позиция представлена и в трудах К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьёва, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка и других русских философов.

«Человек, яко трава дние его (Пс. 102, 15) – краткий миг на пороге вечности». Видимо, не случайно в произведениях некоторых русских поэтов встречается так много размышлений, подчас горьких, скептических, о невозможности познания смысла жизни, о двуединой природе человека. В частности, у Ф. И. Тютчева читаем:

О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги, –
О, как ты бьёшься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Так, ты – жилища двух миров,
Твой день – болезненный и страстный,
Твой сон – пророчески-неясный,
Как откровение духов...

Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые –
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть¹⁶².

Тревоги Тютчева по-своему разделяли и другие русские поэты. «Я не умел постигнуть жизни смысла» – с грустью констатировал П. А. Вяземский и далее пессимистически заключал: «...Как знать, зачем пришли мы? Зачем уходим мы? На всём лежит покров»¹⁶³. К. Д. Бальмонт ещё более впадает в пессимизм и доходит до крайности негативизма:

И так как жизнь не понял ни один,
И так как смысла я её не знаю, –
Всю смену дней, всю красочность картин,
Всю роскошь солнц и лун – я проклиною¹⁶⁴.

Характерно, что эта проблема свойственна именно русской философии. В европейских языках нет даже точного объяснения сочетания «смысл жизни», адекватного его интерпретации в русском языке. Может быть, отчасти поэтому в секулярной философии на Западе бытует заземлённая, по сути, извращённая трактовка смысла жизни в аспекте идеала практической полезности. Такому же утилитаризму там подчиняются мораль, философия, эстетика. Русская же философия по большому счёту избежала этого «погружения» в философский утилитаризм. В этом можно убедиться, обратившись к сути концепций некоторых отечественных мыслителей.

* * *

Прежде всего следует особо сказать об *истоках* русской религиозно-философской антропологии, благодаря которым она в определённой степени избежала вышеупомянутого утилитаризма и бездуховного примитивизма в учениях о человеке. Говоря об истоках, мы имеем в виду святоотеческую литературу – колыбель русской философии, о чём уже говорилось в предыдущих главах. Сошлёмся лишь на некоторые примеры. Святой Василий Великий* определял человека как «ум, тесно сопряжённый с приспособленной к нему и приличною плотью». «Мы – это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу создавшего. Наше – это тело и приобретаемые посредством его ощущения». И это тело, как утверждает Василий Великий, часто бывает тягостным узилищем для души. Он буквально повторяет Платона: «Гнев, пожелания, робость, зависть приводят к замешательству душевную

прозорливость. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущённым сердцем приступать к познанию истины... Только чистый и мирный ум способен восходить к познанию или созерцанию истины»¹⁶⁵. Всё зависит от «согласия» и соразмерности, от гармонии или «симметрии» душевной жизни. И начало этой гармонии есть разум. Разумное согласие, т. е. целостность души, и есть добродетель. И она завершается пребыванием у Бога и общением с ним в любви. Грех состоит в удалении от Бога, т. е. от Жизни, – это «лишение жизни», начало смерти. Первый грех есть предпочтение вещественного, чувственного духовному. Путь «правый» ведёт от вещественного к духовному и тем самым – к Жизни¹⁶⁶.

* Св. Василий Великий родился ок. 329 г. в Кесарии Каппадокийской, находящейся в Понтийской области (северо-восточное побережье Малой Азии – ныне Турция), умер в 379 г.

Заметим сразу же, что философско-религиозные идеи св. Василия Великого о целостности души, понимаемой как целостность человека, об общении с Богом, удаление от которого ведёт к духовной смерти, о предпочтении вещественного, чувственного духовному многократно и глубоко развивались русскими философами: например, идея целостности личности – И. В. Киреевским, гибельность удаления от Бога – В. С. Соловьёвым («Чтение о богочеловечестве»), предпочтение вещественному духовному – А. С. Хомяковым (учение об «иранстве» и «кушитстве») и т. д.

Обратимся ещё к одному представителю византийской патристики св. Григорию Нисскому*. Анализируя природу человека, Григорий Нисский отстаивал идею превосходства человека перед остальными творениями Божьими. Идея эта близка идеям греческих философов, считающих человека микрокосмом, который заключает в себе всё сущее. Но в отличие от греческих философов он считал самым важным в человеке то, что он создан «по образу и подобию Божию». В этом теоцентричность антропологии св. Григория Нисского. Согласно его учению человек изначально был создан для «участия» в Боге, для жизни в Боге, был наполнен божественными благами. Всё это он потерял, когда «пал грехом», и поэтому нынешнее состояние человека, по мнению св. Григория Нисского, является не только тварным, но и падшим. Однако всё же и после грехопадения человек не вполне утратил образ Божий, не абсолютно потерял связь со своим Творцом. Согласно учению Григория Нисского эта связь выражается в его свободе и самоопределении: «...он был образцом и подобием силы, царствующей над всем существующим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со свободно властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действуя как ему кажется лучше и произвольно избирая, что ему угодно» («О девстве»)¹⁶⁷.

* Св. Григорий, епископ Нисский (город Нисса в Каппадокии); точных данных о его жизни нет, так как все его биографии написаны после его смерти. Примерные даты рождения и смерти – 335 – 394 гг.

В антропологии Григория Нисского свобода и способность творчества – основное содержание богоустремлённости человека. Свобода и творчество представлялись ему самой сутью духовного существования человека. В трактате «О сотворении человека» Адам как образ Божий не отдельная личность, но всё человечество, предназначенное к единству и согласию¹⁶⁸. Как здесь не вспомнить В. С. Соловьёва, размышлявшего о проблеме обожения человека и даже чрезмерно сближавшего земной мир и мир горний, за что критиковался Е. Н. Трубецким в его великолепной монографии¹⁶⁹, разработавшего учение о всеединстве; Н. А. Бердяева с его учением о свободе и творчестве человека. Идея св. Григория Нисского о «падшести» человека, который, однако, и после грехопадения не вполне утратил образ Божий, была одна из главных идей в романах Ф. М. Достоевского. Так, студенту Раскольникову, совершившему преступление, а затем испытывавшему адские муки раскаяния, дана возможность выйти из этого состояния и «возродиться свыше». Именно этот момент перехода от жизни, подобной смерти, к жизни истинной имеет важное значение в православной духовности. От состояния «нереализованной любви и трагического несоответствия образа своему подобию» Достоевский заставляет своего героя («Преступление и наказание») постепенно и болезненно возродиться к «дару слёз» и восторгу любви.

Кратко скажем ещё об одном представителе святоотеческой литературы Максиме Исповеднике*. Его считают наряду с Оригеном** одним из самых искущённых и философски утончённых христианских мыслителей святоотеческого периода¹⁷⁰. Крупный русский философ Г. В. Флоровский пишет о том, что, получив хорошее образование, Максим Исповедник с особой любовью изучал философию и обладал высокой логической культурой¹⁷¹. Одна из центральных идей его – человек создан в свободе, становится в свободе, и падение его в свободе. «Падение есть акт воли; и грех прежде всего в воле. Человек – свободное существо; это значит, что он есть волевое существо... И грех есть ложное избрание

и ложная обращённость воли... Зло есть немощь и недостаточность воли»¹⁷². Будучи близок Григорию Нисскому, Максим Исповедник обосновывает философско-религиозную мысль, отчасти подхваченную и по-своему развитую в XX в. Н. А. Бердяевым, о том, что зло не существует само по себе, оно реально в свободном извращении разумной воли, уклоняющейся от Бога и тем самым идущей к небытию. Бердяев, как известно, отверг мысль о свободе как творении Божьем. Он видит корень зла в свободе, в свободной воле человека. По Бердяеву, Бог не создавал свободу, она возникла вне Бога, из ничего, из небытия (средневековый мистический термин «Ungrund»). Поэтому Бог, по Бердяеву, всеблагий (Он не несёт ответственности за зло в мире), но не всемогущий, ибо не способен был сотворить свободу – источник зла в мире. «...Бог, – пишет Бердяев в книге «Философия свободы», – не ответственен за зло и нет никакого другого Бога, кроме Бога добра. Зло находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника...»¹⁷³. Мы не будем комментировать эти суждения «пленника свободы» (выражение митрополита Антония (Храповицкого). Определённая критика Бердяева, «любившего Христа и защищавшего имя Христово в мире», но допускавшего отступление от ортодоксального христианского учения, содержится в литературе¹⁷⁴. «В его учении есть дерзновение и ересь, отмечал С. А. Левицкий, – но нет кощунства... Но Бердяев позволил себе затемнить образ Божества. Неизбежным результатом получается демонизация Божества, в недра которого вносится тогда тёмное начало неприсветлённой свободы»¹⁷⁵.

* Родился в 580 г. в Константинополе.

** Около 185 – 253 гг. Один из виднейших раннехристианских богословов, философов.

Завершим краткое обращение к святоотеческой литературе (византийской патристике) указанием на суть антропологии представителя поздневизантийского периода св. Григория Паламы (1296 – 1359). Ему принадлежит философско-богословское обоснование исихазма (тесно связано с антропологией), развивавшегося в России Сергием Радонежским, Нилом Сорским, Паисием Величковским, оптинскими старцами и другими святыми Руси. Идеи исихазма были в определённом смысле близки творчеству Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, а в работе П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» эти идеи получили реальное воплощение. Напомним (об этом говорилось в предыдущих главах), что исихазм (*gr. hesichia* – покой, тишина, безмолвие, отрешенность) – течение мистического православия, идущее из Византии. В узком смысле под исихазмом понимается религиозно-философское учение Григория Паламы, в более широком – этико-аскетическое, антропологическое учение о пути человека к единению с Богом. Исихазм направлен на достижение, восприятие путём сосредоточенности ума и духа человека божественной любви, сконцентрированной в сердце, духовной энергии (света Фаворского)¹⁷⁶, т. е. на духовное преображение человека.

Наиболее последовательно антропологические идеи паламизма в русской философии развивал В. Н. Лосский¹⁷⁷. Оригинально, самобытно эти идеи развивал С. Л. Франк. Антропология и философская психология, по Франку, совпадают в вопросе о душе и душевной жизни¹⁷⁸. Н. О. Лосский, имея в виду наследие св. Григория Паламы, обращает внимание прежде всего на учение отцов Восточной церкви о сердце как мистическом центре человека. На это русская религиозная мысль откликнулась идеей «внутреннего», «сердечного человека» (Григорий Сковорода, 1722 – 1794), философско-антропологической концепцией сердца (П. Д. Юркевич, 1827 – 1874). В русском философском богословии возникло целое направление, называемое «сердечным богословием». О сердце как онтологическом сверхрациональном принципе, составляющем духовный стержень личности, писал Б.В. Вышеславцев (1877 – 1954)¹⁷⁹. Оригинальная разработка «метафизики сердца» принадлежит И. А. Ильину. Он не только использует символ сердца, но и вводит особый духовный феномен – «сердечное созерцание», от развитости и силы которого зависит уровень духовности как отдельной личности, так и человеческой культуры в целом. «Сердечное созерцание» – самая глубокая и благородная способность человеческого существа. Заканчивая раздел «О сердечном созерцании» в книге «Путь к очевидности», Ильин вдохновенно пишет: «...Созерцание возносит человеческую душу и делает её окрылённой... Об этом знает кое-что каждый счастливый человек. И если наша грядущая культура сулит нам надежду и утешение, то лишь при том условии, что возродится и обновится эта великая сила человеческого духа»¹⁸⁰. О символическом смысле понятия «сердца», которое является местом соединения в человеке божественного и тварного, писал С. Н. Булгаков (1871 – 1944)* в произведении «Свет невечерний»¹⁸¹.

* См. подробнее в монографии И. И. Семаевой «Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века». – С. 116 – 143. Этому посвящена также статья Г. Я. Стрельцовой в словаре «Русская философия». – С. 435 – 438.

Завершая фрагмент об истоках философско-религиозной антропологии в святоотеческой литературе, скажем обязательно об идеях преп. Серафима Саровского. В 1903 г. С. А. Нилусом были впервые опубликованы воспоминания Н. А. Мотовилова о его беседах с преп. Серафимом Саровским, касавшихся смысла человеческой жизни¹⁸². Основной акцент в них ставится на теузисе, обужении, важным признаком которого является чувство радости. «Когда Дух Божий приходит к человеку и осеняет его полнотою своего наития, – говорит преп. Серафим Саровский, – тогда душа человека преисполняется неизречённой радостью; ибо дух Божий радостотворит всё, к чему бы ни прикоснулся Он»¹⁸³. Смысл жизни в богообщении, стяжании благодати. «Преп. Серафим, – писал Г. В. Флоровский, – внутренне принадлежит **византийской традиции**. И в нём она вновь становится вполне живой...» (Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – С. 392).

* * *

Возвратимся к некоторым концепциям русских философов о смысле жизни, чтобы ещё раз убедиться в их связи со святоотеческими идеями. Основная мысль этих концепций в том, что цель и подлинный смысл духовной человеческой жизни достигаются в непрестанном богообщении. Иные пути ущербны и неэффективны. Русские философы, конечно, понимали, что их идеи могут случайно или неслучайно соприкоснуться с идеями атеистов. Видимо, поэтому, читая их труды, мы не находим в них фанатичного примитивизма, бездоказательных, неубедительных упрощений. Наоборот, они написаны в расчёте на разных читателей, но без какого-либо приспособления к маловеерам и атеистам, т. е. написаны философски убедительно, логически непротиворечиво, содержат множество труднопроверяемых аргументов, тесно связанных с жизнью людей, их повседневной практикой.

Статья В. В. Розанова (1856 – 1919) «Цель человеческой жизни» (1892) положила начало многочисленным выступлениям русских философов на эту тему. Сам Розанов в книге «О легенде «Великий инквизитор» смысл жизни формулирует так: «Истина, добро и свобода суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих – *разуме, чувстве и воле*. Между этими идеалами и первоначальным устройством человека есть соответствие, в силу которого она неуклонно стремится к ним. И так как идеалы эти ни в коем случае не могут быть признаны дурными, то и природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана добротой, благою»¹⁸⁴. Мы не будем здесь касаться многих спорных и просто ошибочных религиозно-философских взглядов В. В. Розанова¹⁸⁵, но данное его суждение о смысле жизни положительно, с нашей точки зрения, прежде всего тем, что непосредственно выступает против утилитарных позитивистских суждений на сей счёт многих западных, и не только западных, философов.

Рассматривая проблему смысла жизни в русской философской антропологии, невозможно обойти имя Виктора Ивановича Несмелова (1863 – 1937), который, может быть, наиболее пристально взглянул на эту проблему, посвятив ей свой замечательный труд «Наука о человеке». О Несмелове и его идеях положительно отзывались русские мыслители и богословского, и философского направлений. Так, епископ Антоний (Храповицкий) в статье «Новый опыт учения о богопознании» писал об учении Несмелова как о глубоко пережитом учении в контексте христианской философии – христианской не в смысле искусственно подогнанной к системе христианских догматов, но «в смысле совершенно свободного, из самого существа дела обнаружившегося, совпадения философских построений автора с истиною Откровения»¹⁸⁶. Н. А. Бердяев в статье «Опыт философского оправдания христианства», характеризуя Несмелова как «дерзновенного, глубокого и оригинального мыслителя», отмечает, что он «продолжает по-новому дело восточного богословия, с которым его соединяет чуждая западному богословию вера в божественность человеческой природы»¹⁸⁷. Наибольшее влияние на Несмелова, по мнению Бердяева, оказал св. Григорий Нисский, уделивший много внимания религиозной антропологии. Книга Несмелова, как считает Бердяев, – это единственный в своём роде опыт философского построения религиозной антропологии.

Не имея возможности специально анализировать объёмный труд В. И. Несмелова, обратимся вкратце к разделу его книги «Загадка о человеке». Одно из его исходных методологических положений состоит в том, «что слепое стремление неразумного человека опираться (в поисках смысла жизни. – В. Г.) на исключительное достоинство своей личности и в то же самое время искать себе вечного назначения в качестве простой вещи мира существенно искажает вечное содержание религиозного сознания и в конце разрушает всю действительную истину религии»¹⁸⁸. С этим связано и другое исходное

методологическое положение Несмелова: «...Ввиду того, что смертью только прекращается бытие человека, а вовсе не устраняется коренное противоречие в его бытии (между идеальной природой и физической жизнью), устранение вопроса о *конечном назначении человека* нисколько не устраняет собою вопроса о смысле и значении его временного существования в мире...; пока ещё человек не умер... он не может не думать о смысле своей жизни, хотя бы в пределах того короткого времени, какое суждено ему жить на земле до наступления его смертного часа»¹⁸⁹. Не впадая в искусственно-назидательное морализирование, Несмелов формулирует своего рода закон человеческой жизни, смысл которой логически безальтернативен: «...ясное познание человеком своей идеальной природы естественно приводит его мысль к нравственному определению жизни, потому что *единственная ценность, которую не создаёт и не может создать физический мир... заключается в нравственной деятельности человека**. При этом нравственная воля человека, по Несмелову, *представляет собою поразительное чудо для мира*, и только одно развитие нравственной жизни способно выражать исключительное значение для человека. Более того, именно осуществление идеи нравственного смысла жизни придаёт кратковременному пребыванию человека на земле мировое значение. «Однако, – с горечью констатирует Несмелов, – совершение этого исключительного подвига в действительности является только прекрасной мечтой человека»¹⁹⁰.

* В. И. Несмелов был профессором Казанской духовной академии.

Отметим, что В. И. Несмелов, глубоко религиозный мыслитель, «самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий» (Н. А. Бердяев)*, своими суждениями открывает путь к духовно-нравственной жизни и людям не верующим в Бога. Однако в общем контексте своего творчества, последовательно разоблачая все мнимые решения проблемы смысла жизни, и в первую очередь широко распространённый тезис об отвлечённом благе как идеальной цели человеческого бытия, Несмелов фундаментально обосновывает основной путь к постижению тайны человека и смысла его жизни – христианское мирозерцание. И всё же творчество В. И. Несмелова и его книга не свободны от слабостей. О них пишет Г. В. Флоровский. В частности он констатирует, что «замысел Несмелова очень интересен», что он «...хотел бы показать *тождество* христианской истины с идеалом человеческого самосознания. Но всего у него слабее именно психологический анализ, всегда отравленный каким-то нравственным прагматизмом. В его системе всё как-то рассчитано и схематично. Рассуждений больше чем опыта или интуиции» (См. подробнее: Пути русского богословия. – С. 445 – 450).

К проблеме смысла жизни обращается и В. С. Соловьёв (1853 – 1900). В 1896 г. он печатает статью «Нравственный смысл жизни», ставшую позднее предисловием к 1-му изданию его труда «Оправдание добра» (1898), к названию которого в дальнейшем было сделано существенное добавление – «Нравственная философия». По этому вопросу существует обширная литература, поэтому приведём лишь одно из резюмирующих положений В. С. Соловьёва: «Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия. Здесь крайнее мерило всяких внешних форм и явлений»¹⁹¹. И далее Соловьёв объясняет, почему Добро выступает самоодвелеющей, противостоящей злу субстанцией: «Добро само по себе ничем не обусловлено, оно всё собою обуславливает и через всё осуществляется... и это составляет его *чистоту*; то что оно всё собою обуславливает, есть его *полнота*, а что оно через всё осуществляется, есть его *сила*, или действительность»¹⁹².

Вряд ли прав Н. К. Гаврюшин, полагающий, что «Вл. Соловьёв достаточно откровенно примыкает ...к Канту, видя свою задачу главным образом в том, чтобы раскрыть «всеединство» добра и тем самым дать ему спекулятивное оправдание»¹⁹³. Во-первых, Вл. Соловьёв действительно раскрывает «всеединство» добра, но Кант здесь не причём. Насколько нам известно, философии Канта проблема «всеединства» добра не была присуща. Во-вторых, как признаёт Гаврюшин, добру Соловьёвым «явно приписываются свойства Божества, его «оправдание» необходимо принимает черты теодицеи»*. Кант же, как известно, доказывал, что в своих нравственных проблемах личность является самозамкнутой, автономной и, следовательно, индифферентной в этом смысле к Богу.

* Теодицея (от гр. theos – Бог и dike – справедливость; букв. – оправдание Бога) – обозначение религиозно-философских доктрин, в которых предпринимались попытки разрешить противоречие между идеей всеблагого и всемогущего Бога и наличием зла в мире.

Продолжим рассмотрение проблемы смысла жизни, напомнив, что мы отнесли её к первому из двух условно избранных нами направлений важнейшей черты русской философии – антропологии. Первое направление мы определили как имманентный подход к анализу и изучению человека. В контексте этого подхода мы и рассматриваем проблему смысла жизни. Избранный нами логический ход не нуждается в особых комментариях. Его суть – выделение некоторых существенных идей о смысле жизни человека из творческого наследия ряда русских философов. Состав избранных персоналий и последовательность обращения к ним продиктованы главным образом значимостью их идей, выражающих типологическую специфику русской философии. Подчеркнём, что мы даём лишь обзор наиболее типических черт русской философии, предполагая обращение заинтересованных читателей к значительной научной и учебной литературе по истории русской философии.

Михаил Михайлович Тареев (1866 – 1934), о некоторых антропологических идеях которого мы поведём речь, занимает относительно обособленное место в русской философии, у него почти нет последователей, а критиков предостаточно. Его имя в современных учебниках по истории русской философии встречается редко, поэтому мы дадим некоторые сведения о его месте в русской философии. По существу своего дарования, пишет В. В. Зеньковский, Тареев был собственно богослов (он был профессором Московской духовной академии. – *В. Г.*); из богословских понятий, по Тарееву, вытекает непримиримое расхождение тварного мира и мира горнего, божественного¹⁹⁴. Другой крупный специалист по истории русской философии Г. В. Флоровский, называет Тареева самым крайним представителем морализма в русском философском богословии. Не случайно в Московской духовной академии он возглавлял кафедру нравственного богословия. Однако он более всего тяготел к духовной или христианской философии. Он именно философ, «мудрец», больше чем богослов¹⁹⁵. Тареев считал, что одной христианской философии недостаточно для построения универсальной духовной системы знаний о человеке, необходима ещё и «философия жизни». Последнее, по Тарееву, позволяет разграничить социальное и религиозное в историческом процессе, так как предметом «философии жизни» являются общечеловеческие нормы жизни и субъективная духовная реальность (духовный мир человека). Концепция Тареева предвосхитила ряд положений русского экзистенциализма. Современное православное богословие в целом не приняло идей Тареева, особенно в части его философско-богословского учения, в котором он пытается обосновать определённую подмену христианской религии «символом богослужебной обрядности». «Философия жизни» позволяет верующему, по Тарееву, наполнить полностью своего духовного содержания мирское бытие, хотя она и не претендует на решение социальных проблем. Тареев отрицал возможность христианизации общества, его культуры, государства, семьи. В этом он вступал в противоречие не только с христианским богословием, но и с рядом русских философов, например с И. А. Ильиным. На наш взгляд, если и можно признать частично не лишёнными оснований суждения М. М. Тареева, то только в отношении государства, понимаемого в узкоспецифическом смысле – как олицетворение и концентрация политической власти, особенно в тоталитарных и авторитарных системах. Что же касается культуры и семьи, то без их духовно-христианского наполнения, вне глубокого принятия христианской антропологии и морали эти институты общества не могут рассчитывать на полноценное (прежде всего нравственное) функционирование.

Масштабное сочинение М. М. Тареева – «Цель и смысл жизни» (1901). Из него мы приведём лишь несколько своеобразных, на наш взгляд, суждений, сохраняющих актуальность и сегодня.

Исходное положение Тареева следующее: «человеку по природе свойственны два основных стремления... стремление к личному счастью и внешнему совершенству и... стремление к небесному, к соединению с Божеством – стремление проявить в своей жизни божественное содержание»¹⁹⁶. Философ ставит кардинальный вопрос: в каком отношении между собой находятся эти два стремления? Несмотря на то что в исходном положении у Тареева, как и у многих русских философов (например, у Н. А. Бердяева и др.), содержится идея о двуединой (земной и божественной) природе человека, в дальнейших рассуждениях он отрицает возможность соединения этих двух начал.

Во-первых, это объединение, по его мнению, не оправдывается действительностью. «Религия, – утверждает Тареев, – не приносит человеку внешнего счастья и видимого совершенства, не устраняет из его жизни страданий...»¹⁹⁷ Праведники страдают в общих бедствиях вместе с грешниками*, причём страдают неизбежно и не случайно.

* Сомнительный, с богословской точки зрения, аргумент. Страдать могут, действительно, и грешники, и праведники, но

верующий в Бога человек свои страдания (скорби) воспринимает как посылаемое любящим Богом спасение, как вразумление и помощь для обретения смирения и преодоления грехов, как знак к покаянию. Всё это помогает преодолевать страдания, укрепляет веру, надежду и любовь.

Во-вторых, «помимо того, что ожидание от религии личного счастья и внешнего совершенства не оправдывается действительностью, объединение стремления к счастью и совершенству и стремление к божественному... должно быть признано неразумным потому, что оно приводит последовательно к атеизму»¹⁹⁸. Объясняет это Тареев тем, что мерою святости люди привыкли считать чудотворную силу, а отсутствие чудес, когда их ожидают, – основа неверия*. «В этом случае разобщение между небесными идеалами и, естественною жизнью переходит в открытый атеизм»¹⁹⁹. После этой, на наш взгляд не очень убедительной, аргументации** Тареев размышляет следующим образом: если стремление к счастью и совершенству и стремление к небесному не могут быть объединены в их непосредственно данном характере, то не ведёт ли это к альтернативе – 1) цель человеческой жизни, состоящая в стремлении к счастью и совершенству, достижима без стремления к религии либо 2) только в религии можно видеть достаточное основание для человеческого счастья и совершенства с «признанием естественных средств для достижения блага... непригодными и излишними»²⁰⁰.

* Верующий человек возразит: во-первых, «блаженны не видевшие, но уверовавшие», – говорил Христос; во-вторых, чудеса надо уметь видеть, ибо они вокруг нас, на каждом шагу; вся жизнь человека (в это христиан верит непоколебимо) – чудо.

** Тареев подметил то, что действительно имеет место в повседневной жизни неверующих или маловерующих людей. Можно так понять, что это не его убеждения, тем более в контексте всей книги.

Здесь М. М. Тареев выходит на проблему критики эвдемонизма*, весьма актуальную, на наш взгляд, для современной России (и не только России). Сначала философ излагает своё понимание цели жизни в принципе: «Под целью жизни понимается тот конечный результат, которым определяется вся цепь бессознательных явлений жизни и сознательных действий человека»²⁰¹. Затем отличие истинной цели жизни от ложной Тареев характеризует тремя критериями: истинная цель имеет основания в действительной жизни; она имеет значение принципа сознательной и свободной деятельности; цель жизни понимается как осуществимая в ней, как достижимая в её пределах²⁰².

* Эвдемонизм (от *gr.* eudaimonia – блаженство) – этическое направление, рассматривающее блаженство (и в этом смысле – счастье) как мотив и цель всех стремлений. В более широком смысле получил распространение социальный эвдемонизм – стремление к наибольшему счастью наибольшего числа людей. Однако освобождённый от духовно-религиозного содержания, он превращается в утилитаризм и гедонизм (см. гл. 3). Тот факт, что эвдемонистами и гедонистами были известные философы, не отменяет, как мы полагаем, негативного в духовно-нравственном плане отношения к этим феноменам.

С этих позиций Тареев ставит принципиальный вопрос: может ли служить целью человеческой жизни счастье и совершенство, «может ли счастье быть целью человеческой жизни»? «На этот вопрос, – полагает Тареев, – нужно ответить отрицательно». Исходя из того, что стремление к счастью квалифицируется в философии как эвдемонизм, он утверждает: «Эвдемонизм не имеет оснований в биологическом и историческом прошлом человека». Приведя ряд обоснований, философ заключает: «Таким образом, ни природа человека, ни его история не направлены на производство счастливого человека, ни та, ни другая не имеют тенденции, если можно так выразиться, создать человеческое счастье. В частности, счастье враждебно разумности человека. Екклесиаст, познавший мудрость и познавший безумие, пришёл к тому убеждению, что во многой мудрости много печали. То же говорят новейшие мудрецы» (Тареев приводит высказывания Канта, Паскаля, Шиллера, Шопенгауэра и Гартмана)²⁰³. Аргументы этих западных мыслителей можно дополнить убедительным обоснованием несостоятельности эвдемонизма, и тем более гедонизма, данным крупнейшим русским философом Н. О. Лосским в его книге «Условия абсолютного добра»: «Давно уже замечено, что люди, которые сознательно гонятся за счастьем как конечною целью, не достигают его», ибо высшее содержание своей жизни человек не находит в локальных, сугубо эгоистических поступках, в утилитарной погоне за удовольствиями. Отсюда ясно, резюмирует Лосский, что эвдемонизм не даёт никакого объяснения поведению человека: он не отвечает на вопрос, как различать людей, стремящихся к телесным наслаждениям, от людей, замкнувшихся в своём сугубо личном бытии (честолюбие, властолюбие), и тем более от людей, охваченных сверхличными ценностями (человеколюбие, искание истины, духовная красота и т. д.)²⁰⁴.

Продолжая развивать идею недостижимости счастья в земной жизни человека и, таким образом,

развенчивать эвдемонизм, Тареев делает ещё более глубокое обобщение: «Идея счастья не может быть руководительным началом человеческой деятельности, основанием должного порядка нашей жизни». Более того, по мысли философа, прибегающего к терминологии Шопенгауэра*, идея счастья не может быть основанием этики, т. е. не может обосновать обязательность для человека общепризнанных идеалов истины, добра, свободы, равенства. И это потому, что *«наслаждение есть только общий признак всякого... стремления как доброго, так равно и злого. В них (в понятиях счастья и пользы, наслаждения или удовольствия) нет никакого собственно нравственного содержания... Счастье совершенно субъективно; каждый счастлив по-своему»*²⁰⁵. Невольно вспоминаются строки поэта Эдуарда Асадова:

Счастье ж, по-моему, просто
Бывает разного роста,
От кочки и до Казбека
В зависимости от человека.

* Шопенгауэр, Артур (1788 – 1860) – немецкий философ.

Зависимость счастья от человека Тареев конкретизирует: «Один полагает счастье в идеальных наслаждениях наукой и искусством, другой – в чувственных удовольствиях, иной видит счастье в служении ближним, а тот находит его в насилии над другими... Из идеи счастья выходили эпикурейцы, проповедующие чувственную разнузданность, из идеи же счастья выходили циники и стоики, исходя из идеи счастья, противоречили себе даже последователи одной и той же школы: первые эпикурейцы проповедовали аскетизм, а позднейшие – свободу чувственности»²⁰⁶. Итак, подытоживает М. М. Тареев, «счастье недостижимо». При этом, утверждая, что счастье не может быть целью человеческой жизни, необходимо помнить о неискоренимости стремления человека к счастью²⁰⁷. Аналогичный вывод делает Тареев и в отношении стремления к совершенству, в том числе нравственному²⁰⁸.

Не парадоксальны ли суждения Тареева, точнее его концепция? Не противоречива ли она? С одной стороны, признание двуединой природы человека, с другой – отвержение религиозного начала от стремления человека к достижению земных радостей, особенно – от счастья. Какова в таком случае духовно-нравственная эффективность концепции М. М. Тареева, если учесть, что наряду с христианской философией он признаёт и так называемую «философию жизни» в целях разграничения социального и духовного? Не ведёт ли концепция М. М. Тареева в конечном счёте к девальвации духовного, религиозного начал в жизни человека? Не безрелигиозна ли с точки зрения смысла и цели жизни его антропология? И если это так, то что даёт она сегодняшнему российскому обществу, всё более погружающемуся в пропасть бездуховности. Эти вопросы обусловлены особым ходом мысли философа-богослова М. М. Тареева, оригинальным, противоречивым и далеко не случайным. Дело в том, как мы понимаем, что весь свой пафос философ сосредоточил вначале на представленных людьми бездуховными, особенно эвдемонистами, «доказательствах» (специально завуалированных), посредством которых возможно обосновать обретение счастья (в чём и состоит якобы смысл жизни) без богообщения, одними только человеческими усилиями. Конечно, Тареев не сбрасывает со счетов социальную активность человека, но ею одной, без помощи Божьей (так в конечном итоге можно понять мыслителя), счастья не достичь и соответственно истинного смысла жизни не обрести. Чтобы сказанное не выглядело лишь декларацией, приведём выводы М. М. Тареева: «Духовная жизнь есть совершенство, но не то совершенство, которое кажется стоящим в конце естественного развития, которое состоит в богатстве знаний и гибкости ума, в крепости воли, во внешнем великолепии природы, но оно есть совершенство в смысле самой действительности божественной жизни. Здесь обладание истиной (и смыслом жизни. – *В. Г.*) совпадает с опытным переживанием божественной жизни (1 Иоан. IV, 7,8), с соблюдением заповедей (1 Иоан. II, 3,4) и свободой духа (Иоан. VIII, 32). Заповедь Господа Иисуса Христа: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. V, 48) имеет смысл: «живите божественной жизнью...». И далее Тареев конкретизирует: «Так как любовь есть преимущественное обнаружение божественной жизни, то она есть и совокупность христианского совершенства (Кол. III, 14)». Более того, и в этом суть основного контраргумента Тареева против всех поисков счастья, смысла жизни естественно-природным, безбожным путём, «любовь не есть результат естественного развития, её источник – любовь к нам Христа (Иоан. XIII, 14; 1 Иоан. IV, 7 – II)»²⁰⁹.

Таким образом, мы попытались выделить некоторые положительные моменты в работе М. М.

Тареева о смысле жизни. В целом же его творчество весьма противоречиво, о чём обстоятельно говорится в книге Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» (с. 439 – 444). Завершая воспроизведение и комментирование суждений М. М. Тареева о смысле жизни, ещё раз отметим главное, специфичное для этого мыслителя: он дал обоснование (как бы от противного) характерного для русской религиозной философии тезиса о том, что никакие поиски счастья и смысла жизни в целом невозможны за порогом христианской морали и христианской антропологии.

* * *

В русской философии есть такие учения о смысле жизни, которые, на наш взгляд, являются вершиной русской религиозной антропологии. Мы имеем в виду сочинения Е. Н. Трубецкого (1863 – 1920) и С. Л. Франка (1877 – 1950).

Князь Евгений Николаевич Трубецкой был не только ярким философом, но и крупным юристом, религиозным и общественным деятелем, учеником, последователем и другом В. С. Соловьёва, профессором Киевского и Московского университетов, членом Государственного совета (1916 – 1917) и участником Церковного Собора 1917 – 1918 гг.

Творческое наследие Е. Н. Трубецкого – одна из ярких страниц в истории русского «духовного ренессанса» начала XX в. Его произведение «Смысл жизни», как отмечается в литературе, было глубоко продуманным, выстраданным итогом многолетних творческих исканий и исследований. Важно подчеркнуть, что истинную, религиозную веру он понимал как **высшую ступень человеческого сознания**. В этом он был близок идеям своего рано ушедшего из жизни брата князя Сергея Николаевича Трубецкого (1862 – 1905)²¹⁰.

Книга Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни», к краткому рассмотрению которой мы приступим, по оценке В. В. Зеньковского, является «наиболее значительным философским трудом» мыслителя. Эта книга была и последним трудом Трубецкого (изданным уже после его смерти). «Я думаю, – пишет В. В. Зеньковский, – что и сама тема о смысле жизни была для Е. Трубецкого основной и центральной...»²¹¹ Интерпретация этой темы проникнута религиозным мировоззрением, к которому Е. Н. Трубецкой пришёл постепенно. Как сообщает в своей книге «История русской философии» Н. О. Лосский, окончательному утверждению религиозного мировоззрения князя Евгения Трубецкого способствовало глубокое религиозное переживание во время исполнения Девятой симфонии Бетховена. «Первые звуки симфонии, – рассказывает Е. Трубецкой, – произвели на меня впечатление космической бури. Сверкнули молнии, послышался глубокий раскат грома, возвещающий всемирное потрясение. Попытки избавиться от охватившего меня беспокойства оказались напрасными. Тревога, вызванная безнадежным, всеобщим страданием и смятением, росла с каждым новым звуком... и вдруг, когда вы видите себя на краю тёмной пропасти, в которую вот-вот низвергнется весь мир, доносятся резкие звуки труб, аккорды, ширящие мир, властный призыв с небес, призыв другого бытия...

Обнимитесь миллионы!
В поцелуе слейся, свет!
Братья, над шатром планет
Есть Отец, к сынам склонённый»²¹².

Симфония Бетховена, комментирует Н. О. Лосский, поставила Е. Трубецкого перед дилеммой: «либо есть Бог, а в нём полнота жизни (неземной), либо жизнь не имеет смысла»²¹³.

Рассмотрим непосредственно некоторые идеи книги Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни». Мы выделим лишь те его идеи, которые представляются нам наиболее актуальными. Прежде всего – о главном стимуле, побудившем Трубецкого заняться проблемой смысла жизни. В предисловии к своему труду он пишет, что его охватили «мучительные переживания мировой бессмыслицы», связанные с катастрофой, постигшей Россию. Книга писалась «под гром пушек московского октябрьского расстрела 1917 года. Теперь, когда он кончен, Россия лежит в развалинах; она стала очагом мирового пожара, угрожающего гибелью всемирной культуре»²¹⁴. И далее следует главная мысль: «Потребность ответить на вопрос о смысле жизни в такие эпохи чувствуется сильнее, чем когда-либо»²¹⁵. Трубецкой объяснял эту свою потребность так, как будто он предвидел мировые катаклизмы начала XXI в.: «резкое выявление мировых противоположностей», невиданная острота противоречий планетарного масштаба, порождающая глубокую потребность понять смысл происходящего. «Чем мучительнее ощущение

царствующей кругом бессмыслицы, тем ярче и прекраснее видение того безусловного смысла, который составляет разрешение мировой трагедии»²¹⁶. Но это, по Трубецкому, «только внешний повод» к написанию книги. «Этот труд, – пишет он, – выражение всего мирозерцания автора... плод всей его жизни»²¹⁷.

По нашему мнению, внешние и внутренние причины, обусловившие написание Трубецким труда о смысле жизни, логически предполагают своего рода смысловой синтез, весьма созвучный нашему времени. Мирозерцание философа, его выстраданные мысли и чувства требуют выражения и резонанса именно в эпоху мировых бурь и потрясений. Вот когда, по мысли Трубецкого, проблема смысла жизни приобретает наибольшую остроту.

Сегодня в мире, бунтующем не менее чем в октябре 1917 г., на повестку дня поставлены глобальный и индивидуальный вопросы о смысле всего происходящего в России и в мире в целом: мировая бессмыслица и поиск того смысла, в котором будет заключён возможный выход из нарастающей современной мировой трагедии. Мы не будем конкретизировать суть этой трагедии, поскольку она всем понятна, а лишь подчеркнём важность экстраполяции разработанной, по сути, аналогичной проблемы на наше время.

Итак, в чём суть проблемы смысла жизни, по Е. Н. Трубецкому? Мы воспроизведём логику и методологию решения им поставленной проблемы, её онтологические и гносеологические аспекты. Макрологический ход рассуждений философа таков: сначала обстоятельно и подробно, приводя большое количество исторических примеров, он обосновывает мировую и персональную бессмыслицу жизни, а также кажущуюся тщетность поисков её смысла, затем переходит к выявлению и обоснованию скрытого для традиционно поверхностного взгляда пути нахождения подлинного смысла жизни. В итоге – гносеологический приход к оптимистическому обобщению.

У Трубецкого «смысл» – это «вопрос о безусловном значении чего-либо». Однако слово «смысл» несёт и аксиологическую нагрузку, т. е. речь идёт не только о *значимости* чего-либо, но и о его *ценности*. Таким образом, когда речь идёт о смысле жизни, то имеется в виду «*общезначимая мысль о ценности*» определённого субстанционального объекта. И сразу же даётся принципиальное уточнение: речь идёт не только о том, что значимо «для меня или для кого-либо другого, а о том, что оно *должно* значить для всех»²¹⁸. Таким образом, в самом начале Е. Трубецкой относительно абстрагируется в теоретико-методологическом плане от персонификации проблемы смысла жизни, поднимая её на высоту общезначимой исторической ценности. Следовательно, «Я» любого человека должно стремиться к овладению не какой-то локальной, а общезначимой ценностью.

Сразу же возникает вопрос огромного масштаба и невероятной глубины: существует ли в мире нечто подобное, т. е. такая «общезначимая ценность», которая способна не только увлечь человека и человечество, но и стать для них смыслом жизни раз и навсегда, притом не локальным, не конъюнктурным, а вечным?

Судя по содержанию книги, Е. Трубецкой всё же не забывает и о персонификации проблемы смысла жизни, т. е. о конкретном, живом, подчас одиноким человеке, ищущем смысл жизни. Ему, в конечном счёте, он и стремится помочь. Именно поэтому, как нам представляется, он и возвышает, глобализирует (напомним, что Е. Трубецкой последователь Вл. Соловьёва и его учения о всеединстве) проблему смысла жизни.

Итак, есть ли мировой смысл, существует ли великое, истинное, незыблемое целеполагание, способное удовлетворить всех и каждого? Талантливый писатель, методолог и психолог Е. Н. Трубецкой избирает наиболее эффективный, на наш взгляд, способ убедить читателя в той смысло-жизненной перспективе, которую он ему предложит, но о которой он до поры до времени молчит, оставляя своего читателя «барахтаться» в «океане» безнадёжности и бесперспективности.

Первая глава его книги посвящена «мировой бессмыслице», подавляющей мировой смысл. Вопрос им ставится убийственно мрачно: «Спрашивается, из каких элементов складывается эта гнетущая нас мысль о всеобщей бессмыслице существования и что мы в ней имеем?»²¹⁹. Мы приведём лишь несколько примеров «бессмыслицы жизни», данных в книге.

Суть бессмыслицы жизни, о которой начал размышлять человек в глубокой древности, предстала перед ним «в виде замкнутого в себе порочного круга». Трубецкой констатирует: «Недаром интуиция порочного круга, лежащего в основе мирового процесса, есть пафос всякого пессимизма, религиозного и философского». Он приводит также примеры бессмыслицы жизни (замкнутый порочный круг), отражённой в мироощущении мыслителей Древней Индии, в учениях Гераклита и Платона, в творчестве Ницше, в «Братьях Карамазовых» у Достоевского²²⁰. Дополняя примеры, приводимые

Трубецким*, сошлёмся на «Книгу Екклесиаста, или проповедника»**: «...И сказал я в сердце моём: «И меня постигнет та же участь, как и глупого: к чему я сделался очень мудрым?» И сказал я в сердце моём, что и это – суета; потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; ...одна участь постигнет всех; ...в грядущие дни всё будет забыто... И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо всё – суета и томление духа!»²²¹.

* Е. Трубецкой иллюстрирует бессмыслицу жизни, ссылаясь на многочисленные описания ада у древних греков и у христиан (Царь Иксион, вечно вращающийся в огненном колесе, муки Тантала, Сизифова работа и др.).

** Предположительно Екклесиаст – древнеизраильский царь Соломон, сын царя Давида (Толковая Библия. – Стокгольм, 1987. – Т. 2. – С. 1 – 37; Словарь библейских крылатых слов и выражений. – СПб., 2000. – С. 405 – 407).

В книге Е. Трубецкого мы находим адекватное обобщение, может быть ещё более трагичное: «Всякий наблюдаемый нами на земле круг жизни с роковой необходимостью замыкается смертью и облекается в форму дурной бесконечности беспрестанно возвращающихся рождений и смертей... Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная схема умирающих поколений?»²²² Трубецкой идёт ещё далее, констатируя, что мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. «Нас ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него *пародия* в жизни человека и человечества»²²³.

Трагичен «биологический круг», «биологический закон траты и обновления», о котором пишет Трубецкой: «Биологический закон приводит в движение весь механизм человеческой жизни, обрекая человека на развенчание всех его помыслов, желаний, надежд». Это ощущение трагизма, безысходности гениально передано А. С. Пушкиным:

Мечты кипят; в уме, подавленном тоской,
Теснится тяжких дум избыток;
Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток;
И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуясь, и горько слёзы лью,
Но строк печальных не смываю²²⁴.

М. Ю. Лермонтов так же точно, глубоко, философично передаёт трагическое ощущение бессмысленности жизни:

И скучно и грустно, и некому руку подать
В минуту душевной невзгоды...
Желанья!.., что пользы напрасно и вечно желать?..
А годы проходят – все лучшие годы!
Любить... но кого же?.., на время – не стоит труда,
А вечно любить невозможно.
В себя ли заглянешь? – там прошлого нет и следа.
И радость, и муки, и всё там ничтожно...
Что страсти? – ведь рано иль поздно их сладкий недуг
Исчезнет при слове рассудка;
И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем
вокруг, –
Такая пустая и глупая шутка...²²⁵

Философски осмысливая трагизм бессмысленности жизни, Трубецкой пишет: «...мы имеем одну из самых мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и превосходящей силой, царящей в мире бессмыслицы»²²⁶. Как последователь (и одновременно критик) Вл. Соловьёва, в анализе проблемы смысла жизни он объединяет человека и человечество. Возможно, здесь он уникален в ряду русских мыслителей, значение такого контекста переоценить для нашего времени невозможно. Лишённая смысла жизнь человека и бессмыслица в мировом масштабе сливаются, трансформируясь в войну всех против всех. Мечта о мире, даже в пределах человечества, с глубокой горечью констатирует Трубецкой, «не более как пережитая иллюзия». «Озверение духа», война, которая «становится общим

содержанием *всей* жизни», взаимное терзание народов «орудиями войны» – всё это «...усовершенствование того же изначального, к смерти приводящего биологического процесса... не позволяющего подняться человеку над зверем»²²⁷.

Далее Е. Трубецкой даёт такую масштабную и одновременно глубинную характеристику мировой бессмыслицы, которая может, на наш взгляд, восприниматься как историософское пророчество: «катастрофа», ведущая к «провалу всемирной культуры», «апокалиптическое видение зверя, выходящего из бездны...», «аморализм государства» с его «...стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма». «Именно в государственной и общественной жизни *наших дней* (20-х гг. XX в. или первого десятилетия XXI в.? – В. Г.) видение бессмыслицы приобретает неслыханную от начала мира выпуклость и яркость»²²⁸ (выделено нами. – В. Г.).

Можно ли после представленного накала трагизма мировой и персональной бессмыслицы рассчитывать на конструктивный поиск смысла жизни? Трубецкой не просто и не сразу отвечает на этот вопрос. Не ограничиваясь ярким живописанием бессмыслицы жизни, он также не жалеет красок, чтобы показать глубинную, смертельную тоску человека, проваливающегося в бездну этой бессмыслицы, но всё же цепляющегося за соломинку надежды обрести смысл. Здесь, по Трубецкому, как мы понимаем, возникает не простое стремление к выходу из безнадежности, к «свету в конце тоннеля», а нечто парадоксальное в сознании человека. Осознание им бессмыслицы представляется как пребывание «...вне её, по ту сторону бессмыслицы»: «Мир бессмыслен, но я это сознаю, и постольку моё сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суета этого бесконечного круговращения проносится передо мною, но поскольку я сознаю эту суету, я в ней не участвую, моё сознание противопоставляется ей как *что-то другое*, от неё отличное. Сознательный суету, как *сознающий*, стоит вне порочного круга». И далее самое главное – «Чтобы осознать суету (и выход из этой суеты-бессмыслицы. – В. Г.), наша мысль должна обладать *какой-то точкой опоры вне её*»²²⁹. «...Я знаю, что где-то (над всем хаосом бессмыслицы. – В. Г.) есть *недвижная истина всего*, в которой от века дан и от века осуществлён *абсолютный синтез* всех возможных содержаний сознания... все единое и безусловное сознание... Только через подъём к этому безусловному сознанию, в котором содержится *смысл-истина* всего, что есть, я спасаюсь от моей лжи, от моих заблуждений, от хаотической бессмыслицы моих представлений»²³⁰. Наконец, приближаясь к логически-познавательному финалу, Трубецкой ставит, так сказать, сакраментальные вопросы: «В чём же заключается эта цель, ради которой стоит жить, и эта объективная правда жизни...? – В чём заключается искомое нами содержание смысла жизни? В этом вопросе выражается основной мотив религиозного искания всех веков. – Различные религиозные и философские учения дают на него различные ответы, но есть и общее, что сближает между собой искателей правды всех веков. Это – *самый предмет их искания...* Это признаки *полноты и всеединства*»²³¹.

Опуская убедительные и многоплановые рассуждения Трубецкого о несостоятельности поисков смысла жизни в индийской и греческой философии, мы выходим на его резюмирующее обобщение: «Мы видели, что порочный круг есть выражение жизни, не достигающей цели, а потому вечно возвращающейся к *одной и той же исходной точке*. Но если полнота божественной жизни действительно и притом навеки соединилась с человеком (это даёт только христианская вера), то тем самым прорван этот магический круг бесцельной и бессмысленной жизни. В мире *есть цель*, которая достигается, *цель безусловная*, ибо возможно ли мечтать о каком-либо высшем благе и высшей правде, чем сочетание человека с полнотой божественной жизни!.. Движение человека «вперёд и вверх». В этом – великий смысл жизни»²³².

И ещё одно субстанциональное резюме философа: приход богочеловека в мир и воскресение как его последствие – «вот то единственное в мире откровение мирового смысла, которым этот смысл может быть удостоверен. – Роковое отделение мира от Бога – вот в чём основная неправда его существования...». Суть этой неправды – в эгоизме каждого. «Иначе говоря, основное проявление неправды в мире (и, конечно, утраты истинного смысла жизни. – В. Г.) есть его практическое безбожие...»²³³.

Такова вкратце изначальная суть концепции Е. Трубецкого*. В главном, сущностном плане его концепция перекликается с концепцией другого крупнейшего философа России Семёна Людвиговича Франка (1877 – 1950), который в чёткой и ясной форме не только воспроизвёл и развил идеи своих предшественников, подведя своеобразный итог анализу русскими философами проблемы смысла жизни, но и дал своё, возможно, самое убедительное её толкование. Его труд «Смысл жизни» написан в 1925 г. «Предлагаемая книжка, – пишет Франк в предисловии, – уже давно задуманная, образует как бы

естественное продолжение выпущенной мною в 1924 году книжки «Крушение кумиров»**. Принимая во внимание весьма значительное место Франка в русской философии и безусловное своеобразие его труда, мы обратим внимание на те его идеи, без учёта которых невозможно получить достаточно полное представление о главном направлении русской религиозно-философской антропологии.

* Дальнейшее развитие концепции осуществлено в других разделах книги «Смысл жизни» (Теодицея, София, Откровение божьего дня, Грех и искупление, Религиозный смысл человеческой жизни, Всемирная катастрофа и всемирный смысл).

** См.: Франк С. Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 113 – 182.

Изначальная постановка проблемы Франком близка по смыслу к методологии рассмотренных выше трудов русских философов. Он, как и другие философы, сначала ставит острые, проблемные вопросы: «Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да – то какой именно? В чём смысл жизни? Или жизнь есть просто бессмыслица, бессмысленный, никчёмный процесс естественного рождения, расцветания, созревания, увядания и смерти человека, как всякого другого органического существа?» Затем, разворачивая и конкретизируя блок этих вопросов, доводя их остроту до возможного предела, Франк первично резюмирует, что эти вопросы не теоретические, не предмет праздной умственной игры, что они являются вопросами самой жизни, они «ещё гораздо... страшнее, чем при тяжкой нужде вопрос о куске хлеба для утоления голода»²³⁴. Ссылаясь на один из рассказов Чехова, он говорит о человеке, который жил, как все (погружался в суету жизни, интриги и заботы и т. п.), и вдруг проснулся в холодном поту: «Случилось что-то ужасное – жизнь прошла, и жизни не было, потому что не было и нет в ней смысла!»²³⁵

Далее Франк рассматривает проблему с той стороны, о которой другие мыслители либо не говорили, либо упоминали вскользь. Речь идёт не о мучительных поисках смысла жизни, а о стремлении уйти от проблемы, занять «страусовую политику». Более того, «огромное большинство людей», уходя от проблемы, обманывая себя и других, находят «обоснование» этому: неразрешимость «проклятого» вопроса, нежелание мучить себя и близких своими терзаниями и (наиболее распространённое самооправдание) не мешать самому себе благополучно устраиваться в жизни, не «трепать» нервы и жить спокойно. «Происходит задавливание в глубокие низины бессознательности тревожного недоумения о смысле жизни», забвение «самого важного вопроса жизни»²³⁶.

Франк, как и Трубецкой, считает, что обострение проблемы смысла жизни обуславливается трагизмом эпохи, усугублением бессмысленности мировых процессов, тяготами испытаний, обрушивающихся на людей. Естественно, возникают вопросы: «Для чего жить? Для чего тянуть эту нелепую ляжку? Чем оправданы наши страдания? Где найти незыблемую опору, чтобы не упасть под тяжестью жизненной нужды?»²³⁷ В этой связи Франк рассматривает ещё один философско-психологический аспект проблемы, почти не затронутый вышеупомянутыми философами. Он пишет о стремлении части людей «перенести вопрос о смысле жизни с сегодняшнего дня на чаемое и неведомое будущее», об ожидании его решения «не от внутренней духовной энергии нашей собственной воли, а от непредвидимых перемен судьбы». Это «...совершенное презрение к настоящему и капитуляция перед ним за счёт мечтательной идеализации будущего – есть... душевная и нравственная болезнь... извращение здорового... духовного существа человека...»²³⁸.

И ещё об одной новации (естественно, она не последняя) С. Л. Франка. Он связывает тенденцию обострения проблемы поисков смысла жизни с «крушением кумиров», «соблазнявших и слепивших нас прежде... избличённых в своей лжи», создававших иллюзии смысла жизни*. После крушения кумиров, осуждаемых философом в принципе, по Франку, «остаётся жизнь, сама жизнь во всей её неприглядной наготе, со всей своей тягостностью и бессмысленностью – жизнь равносильная смерти и небытию, но чуждая покоя и забвения небытия»²³⁹.

* В работе «Крушение кумиров» (1923), эпиграфом к которой были взяты слова апостола Иоанна («Дети! Храните себя от идолов» – 1 Поел. Иоанна, 5, 21), С. Л. Франк обосновывает крушение кумира революции, кумира политики, кумира культуры, кумира «идеи» и «нравственного идеализма». По Франку, это лжекумиры, и их крушение – благо, что совпадает по смыслу с христианскими заповедями и христианской моралью.

Спросим себя, мы, живущие сегодня: разве утратили актуальность и остроту поставленные Франком почти сто лет назад вопросы и связанные с ними идеи? Каково сегодня соотношение поиска смысла жизни и бегства от этого поиска, стремления забыть об этом в эпоху нарастающих мировых коллизий и непредсказуемых угроз не только отдельным людям и регионам, но и практически всем живущим на планете Земля. Что превалирует? Ответ есть, и он не требует специальных обоснований: люди бегут от поисков смысла жизни, видя вокруг себя бессмыслицу субъективного и объективного характера. Поиск

истинного смысла жизни раздавлен, почти уничтожен бешеной конъюнктурной погоней за материальными благами, сиюминутными наслаждениями, и это, на наш взгляд, становится необратимой тенденцией. Причина этого объясняется С. Л. Франком в его выводах, сделанных давно и подтверждаемых в наше время, – произошло и происходит крушение кумиров, старых и новых, причём в условиях нарастания мировой бессмыслицы, в условиях, по сути, эсхатологических, несравненно более трагичных, чем в 20-х гг. XX в. Степень этой трагичности обусловлена, в частности, тем, что из-под контроля людей выходит всё большее количество проблем, ставших суперглобальными: экологических, научно-технических, физиологических, а также связанных с мировыми социально-политическими катаклизмами.

Крушение кумиров, о котором писал С. Л. Франк, – продолжающийся процесс, но в содержании его произошли, естественно изменения. Рухнул кумир революции, ибо она не оправдала надежд, возлагавшихся на неё народами, однако мы продолжаем пожирать её плоды, поскольку выход из советской тоталитарной системы – детища революции оказался ещё тяжелее, чем сама революция. Об этом свидетельствует хаос экономических, правовых и духовно-нравственных проблем в России 90-х гг. и утрата ею лидерства в системе мировых цивилизаций. Рухнули также кумиры культуры и идей, что проявляется во многом: в ущербной постановке и низком уровне образования, в засилье низкопробных, пошлых, бездуховных произведений киноискусства и литературы, в деформации эстетических вкусов и запросов, в разгуле порнографии и извращённости, в деградации национального сознания, которое «впало в летаргию»²⁴⁰, и т. д. Что касается идей, то ст. 13 Конституции ставит заслон созданию общероссийской национальной идеи. О «русской идее» мы писали выше, здесь же вспомним Ф. М. Достоевского, который писал о том, что без национальной идеи народ и страна жить не могут. Разве идейный вакуум в России (мы имеем в виду отсутствие системы национальных идей стратегического, перспективного характера) не является последствием крушения кумира идей?! Разве сепаратизм, раздирающий «тело России», не результат отсутствия общегосударственной, консолидирующей народы России национальной идеи?!

Завершая нашу оценку актуальности идей С. Л. Франка, обратимся вновь к проблеме смысла жизни в современной России. Подчеркнём, что альтернатива «поиск смысла жизни – бегство от него» сохраняется. Однако в свете вышесказанного, мы приходим к мнению о том, что в наши дни доминирует именно бегство значительного количества людей от поиска целеполагающих духовно-нравственных идеалов.

Так что же нам делать? Именно так озаглавил один из разделов своего труда С. Л. Франк. Кратко изложим суть этого раздела. Во-первых, русский интеллигент привык отождествлять вопрос о смысле жизни с вопросом «Что делать?». Казалось бы, пишет Франк, что это отождествление неправомерно, ибо мучительный вопрос о смысле жизни как бы превращается в вопрос о *средствах* достижения цели, но *не самой цели*. Однако, по Франку, *типично русский* смысл вопроса «Что делать?» означает не поиск каких-либо частных, индивидуальных жизненных средств (куда пойти учиться, какую выбрать профессию, какому ремеслу научиться и т.д.), а нечто другое, более значительное, судьбоносное одновременно и для человека и для всех людей. «Каково то единственное, общее для всех людей *дело*, которым осмысливается жизнь и через участие в котором, следовательно, впервые приобретает смысл и моя жизнь?»²⁴¹ – так формулирует суть вопроса «что делать?» Франк. «Ещё точнее он значит: что делать мне и другим – чтобы *спасти мир и тем впервые оправдать свою жизнь?*»

После ряда размышлений на эту тему Франк неожиданно приходит к, казалось бы, парадоксальному выводу: на вопрос, что делать, чтобы изменить в лучшую сторону этот безумный, греховный, бессмысленный мир, «есть только один спокойный и разумный ответ: «ничего – потому что этот замысел превышает человеческие силы»²⁴². Далее он объясняет этот якобы парадоксальный вывод. Меняется смысл вопроса «что делать?»: он означает уже не «как переделать этот мир, чтобы его спасти», а «*как мне самому жить*, чтобы не утонуть и не погибнуть в этом хаосе жизни». По Франку, это единственная религиозно оправданная и не иллюзорная постановка вопроса «что делать?» или «как мне приобщиться к началу, в котором залог спасения жизни?». Франк отмечает, что «в Евангелии не ставится вопрос «что делать?» именно в этом... смысле»²⁴³. Всё сводится всецело к «делу» внутреннего перерождения человека через самоотречение, покаяние и веру».

Франк приводит ряд положений Евангелия, объясняющих сделанный им вывод. Спаситель на обращённый к Нему вопрос: «Что нам делать, чтобы творить дела Божий?» – дал ответ: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в того, кого Он послал» (Иоан. VI, 28 – 29). На искушающий вопрос законника «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную» Христос отвечает напоминанием о двух

вечных заповедях – любви к Богу и любви к ближнему: «Так поступай, и будешь жить» (Лук. X, 25 – 28). Богатому юноше на тот же вопрос Христос, напомнив сначала о заповедях, запрещающих злые дела и повелевающих любить ближнего, говорит: «Одного тебе не достаёт: пойдя, все, что имеешь, продай, и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах: и приходи, последуй за мною, взяв крест» (Марк. X, 17 – 21; Матф. XIX, 16 – 21).

Франк делает, как мы понимаем, три умозаключения из приведённых выше положений Евангелия: 1) любовь к Богу и вытекающая из неё любовь к ближнему – вот единственное, что спасает жизнь; 2) все человеческие дела суетны, единственное подлинное, нужное человеку дело – самоотречение и вера; 3) бессмысленность жизни преодолевается не через какое-то особое человеческое дело, а принципиально иначе. Найти подлинный смысл жизни можно, следуя заповедям Христа²⁴⁴.

Далее философ переходит (во второй, наиважнейшей части его произведения) к самому сложному и животрепещущему вопросу, точнее – к группе вопросов. Их суть, на наш взгляд, важна не только с теоретической, философско-религиозной точки зрения, но и, прежде всего, с позиций практических вопросов и советов, способных реально помочь ищущему смысл жизни человеку. Ведь если смысл жизни в любви к Богу и ближнему, в постоянном богообщении, что требует самоотречения, и если мирские дела суетны и не способны изменить нелепости мирского бытия, то как быть с реальной практической жизнью, объективно требующей от человека значительных усилий, энергии, творческой активности? Не может же человек уйти из мира, реально оставаясь в нём! Как человеку жить с верой в Бога, если эта вера требует мироотречения, а мир сей сотворён Богом для человека, и человек стремится к единению с Богом не только в Царствии Небесном, но и в мире земном? Можно ли разорвать мир горний, нетварный и мир сотворённый?

Мы сформулировали эти вопросы, не претендуя на их полную корректность, для того чтобы подвести к восприятию главных концептуальных положений С. Л. Франка. Представим их лапидарно. *Первое* – «для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность Ему, достижимость для нас *жизни в Боге или божественной жизни*. Необходимо прежде всего, чтобы, несмотря на всю бессмысленность мировой жизни, существовало общее условие её осмысленности, чтобы последней, высшей и абсолютной основой её был не слепой случай... а Бог как вечная твердыня... абсолютное благо и всеобъемлющий свет разума». И необходимо кроме того быть не только исполнителями Его воли, «но и свободными участниками... жизни, так, чтобы, служа ему, мы в этом служении не угашали и не изнурили своей собственной жизни, а, напротив, её утверждали, обогащали и просветляли»²⁴⁵. Здесь Франк приводит упрёк, брошенный Ф. И. Тютчевым людям, которые «выхолащивают» свою жизнь, утрачивают радость бытия, прикрываясь служением Богу:

Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнце, зная, не дышит
И жизни нет в морских волнах...²⁴⁶

Конечно, радость бытия, мирской жизни, её смысл в том, что, пребывая в жизненном упоении, мы постоянно ощущаем, что Бог с нами:

Он здесь, теперь. Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог,
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.
(Вл. Соловьёв)

Таким образом, «любовь, семья, заботы о ежедневном пропитании... наука, искусство, справедливость в человеческих отношениях, судьба родины» – всё это, по Франку, может быть иллюзией, блуждающими огоньками, всё лишено смысла, если оторвано от «абсолютного блага», от Бога, если воспринимается «вне связи» с ним. Там, где отсутствует связь с высшим источником богатства, славы, земной любви, всё превращается в «тлен» и «суету»²⁴⁷.

Однако здесь важно и *второе* положение концепции Франка: «Было бы совершенно ложным, противоречащим христианскому сознанию и подлинному строению бытия стремлением – оторвать Бога от мира, замкнуться в Боге и оградить себя от мира презрением к нему. Ибо Бог, превосходя мир и

будучи сверхмирным, сотворил этот мир и в нём явил Себя; в Боговоплощении Он сам влил свои силы в мир...» Следовательно, «единственным условием» осмысливания жизни «является требование, чтобы человек не *служил* миру, «не любил мира и того, что в мире» как последних самодовлеющих благ, а чтобы он рассматривал свою мирскую жизнь и весь мир как средство и орудие Божьего дела, чтобы он употреблял их на *служение* абсолютному добру и подлинной жизни»²⁴⁸.

И, наконец, о *третьем* концептуальном положении С. Л. Франка. Оно касается определённой неясности, остающейся после всего сказанного. Философ цитирует Евангелие: «Царство Моё не от мира сего», «не любите мира и того, что в мире», подводя к неумолимому логическому выводу – служение Богу и есть отречение от мира, ибо нельзя сразу служить, как записано в Евангелии, двум господам, Богу и маммоне.

«Каким же образом возможно мирское служение, оправдание мирской жизни через связь её с Богом?» – таков весьма важный вопрос Франка. На наш взгляд, это не просто концептуальный, а концептуально резюмирующий вопрос. Отсутствие ответа на него может поколебать всё выстроенное мыслителем религиозно-философское «здание», всю его концепцию смысла жизни. Франк на него отвечает убедительно. Поскольку человек по своей природе принадлежит к двум мирам – к Богу и земному миру, его сердце есть средоточие двух этих сил (миров). Он не может служить этим двум силам сразу и должен поклоняться одной из них – Богу. «Но Бог есть и Творец мира, и через Бога и в Боге оправдан и мир»²⁴⁹. Здесь встаёт проблема, волнующая многих, не только верующих, но и вступающих на путь к Храму. Она весьма актуальна, естественно, и в философско-религиозном аспекте, не говоря уже о собственно богословском плане. Франк подходит к этой проблеме дифференцированно. Один путь для тех, «кто может отречься всецело от мира... и идти прямо к Богу... – кратчайшим... и труднейшим путём... обретая этим смысл своей жизни. Так идут к Богу отшельники и святые»²⁵⁰. Как же быть тем, кому это не дано и не под силу, кто живёт в миру, отдавая свои способности, знания, энергию делу служения людям, ближним и дальним, или как быть тем, кто не находит в себе сил полностью уйти из сего мира, например, в мир монашеской жизни, не видит в этом смысла? Могут ли такие люди, а их великое множество, обрести истинно духовный смысл жизни? Мы формулируем эти вопросы, поскольку они имеют непосредственную связь с концепцией Франка и к тому же волнуют сегодня многих людей, обуреваемых страхом ухода в «никуда», угнетённых своим существованием как бы между подлинной жизнью с Богом и жизнью в мирской суете, где они вспоминают о нём формально, от случая к случаю.

Нам представляется, что у С. Л. Франка есть оптимальный ответ на эти вопросы и дан философско-религиозный вариант обретения истинного смысла жизни для, так сказать, сугубо мирских людей, т. е. живущих всю жизнь в этом сотворённом Богом мире. Вот идеи Франка, не противоречащие, как мы полагаем, христианскому мировоззрению: помимо представленного выше пути для отшельников, святых, монахов людям мирским дана возможность идти к Богу «через переработку и совершенствование мирских сил в себе и вокруг себя, через приспособление их всех к служению Богу». Таков путь мирянина. «И на этом пути необходимо и *правомерно* возникает и двойственность, в силу которой отречение от мира должно сочетаться с любовным соучастием в нём, с усилием его же средствами содействовать его приближению к вечной правде»²⁵¹.

Завершая свой труд, Франк цитирует апостола Иоанна: «Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого *видит*, как может любить Бога, которого *не видит*. И мы имеем от него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 поел. Иоанна, 3,15 – 17). Любовь к «видимому» брату, как поясняет Франк, не только предполагает обязанность облегчить его страдания и помочь ему, но и содержит в себе всё многообразие добрых дел в миру во имя Бога, с его именем и помощью. Это источник всех мирских обязанностей и в этом смысл истинной духовно-нравственной жизни²⁵².

В связи со сказанным невольно вспоминаются заблуждения Д. С. Мережковского (1865 – 1941). Г. В. Флоровский в своей известной книге писал о том, что Мережковский «исторического христианства» просто не знал и все его схемы были «ужасно призрачны». Христианство Мережковский ассоциировал с «чёрными, бесцветными тенями монахов». Оно для Мережковского «есть именно монашество, аскетизм, мироотречение, ненависть к миру, густая и тяжёлая тень»²⁵³. Между тем, подчёркивает Флоровский, «историческое христианство» вовсе не было так «безплотно», как то требуется искусственными схемами антипозиций у Мережковского»²⁵⁴. Н. А. Бердяев, критикуя Мережковского, также обращает на это внимание. В статье «Новое христианство (Д. С. Мережковский)» он пишет, что «в историческом христианстве всегда было слишком много (эту категоричность оставим на совести

Бердяева. – В. Г.), а не слишком мало «плоти», «мира», «земли», исторического и народного». Далее Бердяев как бы резюмирует: «историческое христианство было приспособлением сокровенных тайн Христовых к миру, к природной и исторической жизни...»²⁵⁵ Затем он конкретизирует своё резюме: «Историческая Церковь очень озабочена освещением плотской, материальной жизни человечества. Православная Церковь лелеет плоть, святит её, окропляет святой водой, мажет елеем, создаёт тепло для плоти, уготовляет воскресение тела. И литургическая и бытовая жизнь Церкви наполнена символическим освещением плоти, телесной жизни человека... Старцы православные всегда были очень внимательны к плотской жизни тех масс народных, которые искали у них утешения и научения*. Они благословляли браки, направляли семейную жизнь, давали советы чисто хозяйственные... Они учили благообразию «плоти», освящению физиологической и экономической жизни»²⁵⁶.

* Н. Бердяев ссылается на книгу протоиерея С. Четверикова «Описание жизни оптинского старца иеросхимонаха Амвросия, а также на сочинение преп. Феофана Затворника «Начертание христианского нравоучения».

* * *

Итак, мы относительно кратко представили трактовку проблемы смысла жизни рядом русских философов. Воззрения В. И. Несмелова, В. С. Соловьёва, М. М. Тареева, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева мы рассматривали в тесной связи с учениями святоотеческих религиозных антропологов – представителей византийской патристики. Речь шла об истоках русской религиозно-философской антропологии, в которой нами был выделен имманентный подход к проблеме человека. Главное в нём, как было отмечено, – раскрытие сущности человека, а также анализ вопроса о смысле его жизни. При всём многообразии трактовок смысла жизни вышеназванными философами нельзя не увидеть основной объединяющей их позиции, концептуальной идеи: вне богообщения и божественного освещения всей многоликой мирской деятельности человека не может состояться обретение им истинного смысла жизни. Русские философы относительно по-разному, но весьма целеустремлённо доказывали нечто общее – вне осознания высшего начала, промыслительного характера мирского бытия человек превращается, так сказать, в песчинку мировой бессмыслицы, вселенского хаоса, и поиск смысла жизни в таком случае бесперспективен. Поскольку XXI в. начался в условиях нарастания мировых аномалий, что продолжило глобальную бессмыслицу предыдущих веков, философско-религиозная методология поиска смысла жизни, обоснования его реальности в ирреальных по сути обстоятельствах представляется весьма конструктивной и актуальной. Западноевропейская философская мысль нам не даёт такой методологии. Тем важнее и ценнее отечественная религиозная антропология.

* * *

Мы, конечно, понимаем, что рассмотренный нами подход к проблеме является лишь срезом, определённой частью антропологической проблематики в целом. Однако его важность представляется нам бесспорной. Оценка русскими философами всемирного человеческого бытия как грандиозной онтологической бессмыслицы является, на наш взгляд, концептуальной новацией, если иметь в виду сложившуюся в мировой философии теорию общественного прогресса. Однолинейность этого прогресса давно и многими мыслителями опровергнута. Мы имеем в виду прежде всего теории циклического мирового развития. В России они появились раньше, чем на Западе (до Тойнби, Шпенглера, Ясперса они были разработаны Данилевским и Леонтьевым), о чём мы писали выше. Но сейчас речь идёт о другом – о весьма своеобразном изменении взглядов на мировой прогресс: он не может быть однолинейным в силу бессмыслицы мирового развития. Более того, нарастание бессмыслицы и хаоса в мире, сопровождаемое патологическими коллизиями в мировых религиях (фанатизм, экстремизм, расколы, терроризм, порождённые человеческими духовно-нравственными немощами), ставит труднопреодолимые преграды на пути прогресса не только общества, но и личности. Строго говоря, бездуховность и есть главное препятствие на пути поисков истинного смысла жизни. Бездуховные (безрелигиозные в данном случае) люди, «растворяющие» смысл своей жизни в мирской суете, генерируют бездуховность общества и мира в целом. Бездуховный мир всё более погружается в бессмыслицу и хаос. О каком историческом прогрессе может идти речь? Казалось бы, возникает порочный замкнутый круг: бездуховные люди продуцируют бездуховный социум, который, обессмысливая мировую жизнь, ставит непреодолимые преграды в поисках индивидуального истинного

смысла жизни. Однако это не совсем так.

Здесь мы выходим на второе, указанное нами ранее, методологическое направление русской философской антропологии – *социально-функциональный подход*. О нём скажем предельно сжато. Его суть состоит в том, что духовно преображённый человек может стать и реально становится носителем, а точнее субъектом, позитивной социальной динамики (частично в концепции С. Л. Франка и других философов нечто подобное звучало). Не мир, однозначно и необратимо бессмысленный, держит человека «в объятиях» безнадёжности и смысложизненной опустошённости, а человек, преисполненный внутреннего духовно-нравственного мотива, преобразует мир.

Русские философы связали эту этико-антропологическую идею с судьбой России. Одним из первых эту идею рассмотрел Иван Александрович Ильин (1883 – 1954). В статье «Русскому народу необходимо духовное обновление» (1952) он развенчивает порочные, с его точки зрения, насильственные методы социализма и коммунизма по преобразованию России. «Перед нами, – пишет Ильин, – великая Россия, её погибель или возрождение», и мы будем пожизненно отстаивать только истинно перспективные методы её преобразования. ...мы не верим и не поверим ни в какую «внешнюю реформу», которая могла бы спасти нас *сама по себе*, независимо от *внутреннего, душевно-духовного изменения человека*. И далее Ильин веско аргументирует примат внутреннего изменения человека над любыми внешними социальными преобразованиями. «Нет такой «избирательной системы», нет такого государственного устройства, нет такого церковного строя, нет такого школьного порядка, которые обещали бы человечеству, и в частности, в особенности России, обновление и возрождение, независимо от того что будет созерцать его воображение и каков будет внутренний уклад его мысли и настроений...»²⁵⁷

Ильин формулирует важнейшее положение, которое, на наш взгляд, может квалифицироваться как суть социально-функционального подхода в философской антропологии. «Невозможно, – настоятельно подчёркивает философ, – чтобы дрянные люди со злою волею обновили и усовершенствовали общественную жизнь. Жадный пустит в ход все средства; продажный всё продаст; человек, в коем Бога нет, превратит всю жизнь в тайное и явное преступление. Внешнее само по себе не обеспечивает человеку ни духовности, ни духовного спасения; никакой государственный строй не сообщит человеку ни любви, ни доброты, ни чувства ответственности, ни честности, ни благородства»²⁵⁸. Затем Ильин даёт чисто философское, антропологически-духовное обобщение: «Истинное обновление идёт не от внешнего внутрь, не от формы к содержанию, не от видимости – к существу, а обратно». И чтобы не только поставить вопрос в эпицентр проблемы соотношения духовного и материального, бессмысленного мира и ищущего смысл жизни человека, но и выразить явный примат духовного человека над внешним миром, духовного над материальным, Ильин постулирует мысль, перекликающуюся с мыслями тех, кто писал о смысле жизни. «И странно, даже страшно доказывать это (всё, что было сказано выше Ильиным. – В. Г.) через 2000 лет после Рождества Христова, странно потому, что люди, по-видимому, прошли мимо христианства, страшно потому, что мы не видим, чем и как восстановить и утвердить не принятое откровение»²⁵⁹.

Здесь следует заметить, что Ильин, по сути, развивает социально-функциональный подход в русской антропологии, восходящий к воззрениям старших славянофилов, особенно А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Как отмечал в своё время Г. В. Флоровский, именно в этом антропологическом пункте не только заключалось одно из принципиальных расхождений западничества и славянофильства, но и содержался, так сказать, зародыш философского «грехопадения» славянофильства. Напомним это место из работы Флоровского «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов». В ней находим подтверждение нашей мысли о связи антропологических идей И. А. Ильина с антропологией славянофилов. «Корень этого «великого раскола», – пишет Флоровский, – лежал в различном понимании идеи личности, права которой этим мыслителям нужно было обеспечить... Для одних права «гражданина» настолько заслоняли собой права «человека» (западники. – В. Г.), что они не замечали стеснительных уз правопорядка; для других (славянофилы. – В. Г.) «человеческое» в человеке было настолько дорого и свято, что они просто-напросто позабывали о «выгодах» и «естественных» преимуществах «гражданского» общежития»²⁶⁰.

И далее мы находим в указанной работе Флоровского весьма важный акцент (как и у Ильина) на безусловном примате духовного мира личности, способной «подниматься» над внешним общественным устройством, даже если имеется в виду «страна святых чудес» (по выражению Хомякова), т. е. Запад. «С точки зрения безусловной автономии и автаркии личности, – пишет он, – пышные декорации западной «цивилизации» малого стоили; когда центр тяжести перемещался внутрь, на творческое самоопределение личности, чувствующей себя «микрокосмом», самоценною монадой вселенной, –

тогда, естественно, бледнели все сокровища «внешней» культуры и идеальные схемы благоустроенной организации социальной жизни лишались своего ореола»²⁶¹.

Что же касается философского «грехопадения» славянофилов, то Флоровский имел в виду те моменты в их творчестве, когда духовно-нравственный потенциал личности как бы внедрялся ими в содержание человека-славянина. Таким образом, возник недопустимый прецедент возвышения славянства над другими народами, что особенно проявилось в идеях младших славянофилов, в частности у Н. Я. Данилевского.

* * *

Мы не будем дальше комментировать социально-функциональный подход в русской религиозно-философской антропологии. Он нами лишь кратко обозначен в дополнение к более развёрнутому имманентному подходу. Подчеркнём только, что в русской философии было немало прямых и косвенных аспектов в антропологии, примыкающих к обоим подходам.

Ограниченные рамки работы, рассмотрим кратко главное направление, выходящее к антропологической проблематике и, конечно же, специфицирующее русскую философию. Это направление представлено воззрениями русских философов на *соотношение личности и общества*. В этой связи выделим идею Н. А. Бердяева о таких негативных, социально опасных свойствах человека, которые могут появляться и обостряться в определённые исторические периоды, пагубно воздействуя на общество. Эти свойства, как мы понимаем, способны трансформироваться даже в смысл жизни целых социальных групп людей. Если это происходит, то налицо разрушительно-негативное влияние личности на общество и мир, ещё более обесмысливающее мирское бытие человечества. Речь идёт о фанатизме и экстремизме в их отношении к истине. Н. Бердяев подчёркивает: «Тема о фанатизме, связанная с приверженностью к ортодоксальным учениям, очень актуальна»²⁶².

В начале XXI в., когда терроризм принял мировые масштабы, суждения Бердяева подтверждаются. Он выделяет религиозный, национальный, или политический, фанатизм, усматривая его корни в «маниакальной идее, внушенной страхом», в «пафосе нетерпимости». Статья Бердяева написана в 1937 г., однако его объяснение психологии фанатика актуально и злободневно. «Для фанатика, – пишет он, – не существует многообразного мира. Это человек, одержимый одним. У него беспощадное и злое отношение ко всему и всем кроме одного. Психологически фанатизм связан с идеей спасения или гибели. Именно эта идея фанатизирует душу. Есть единое, которое спасает, всё остальное губит. Поэтому нужно целиком отдаться этому единому и беспощадно истреблять всё остальное, весь множественный мир, грозящий погибелью. С гибелью, связанной с множественным миром, связан и аффект страха, который всегда есть в подпочве фанатизма»²⁶³.

На рубеже XX и XXI вв. мир столкнулся с особыми формами фанатизма, с его глобализацией, по сравнению с прошлым. Бердяев относит также к числу фанатиков людей бескорыстных, целиком отдававшихся своей идее. «Торквемада* делал всё во славу Божию». Инквизиторы были совершенно убеждены в том, что применяемые ими жестокости, пытки, сжигание на кострах и прочее есть проявление человеколюбия. «Я убеждён, – пишет Бердяев, – что таким же «хорошим» человеком, убеждённым, верующим, бескорыстным был и Дзержинский, который ведь в молодости был страстно верующим католиком и хотел стать монахом. Это интересная психологическая проблема»²⁶⁴.

* Торквемада Томас (1420 – 1498) – монах-доминиканец, глава инквизиции в Испании, автор инквизиционного кодекса и процедуры инквизиционного суда; ввёл в практику аутодафе (сжигание на кострах еретиков), известен также преследованиями мусульман и евреев (См.: Христианство: Словарь. – М., 1994. – С. 471).

В этой связи Бердяев обоснованно противопоставляет фанатизм истине: «Фанатики ортодоксии, в сущности, не знают истины, ибо не знают свободы, не знают духовной жизни»²⁶⁵. Он аргументирует несовместимость фанатизма и истины, ссылаясь на Евангелие. «Именно Евангелие, – констатирует философ, – открыло людям, что нельзя строить своего отношения к Богу без отношения к человеку. Если фарисеи ставили субботу выше человека и были обличаемы Христом, то и всякий человек, который поставил отвлечённую идею выше человека, исповедует религию субботы, отверженную Христом. При этом всё равно, будет ли эта идея церковной ортодоксии, государственности и национализма или идея революции и социализма»²⁶⁶. Добавим, что ссылка на Евангелие не ставит под сомнение её универсальный смысл не только в отношении того, о чём писал Бердяев. Евангельская мысль, без сомнения, прямо значима и для людей других религиозных конфессий. В наше время в

общественном сознании России, Европы и Америки весьма активно динамизируется идея связи терроризма, ставшего мировым явлением и ещё одним подтверждением нарастающей бессмыслицы в мире, с исламом и мусульманским населением ряда стран. Не отождествляя ислам с терроризмом, правомерно тем не менее экстраполировать вышеприведённую евангельскую мысль и на людей, исповедующих ислам, тем более на тех из них, кто проповедует джихад. Недопустимо ставить идеи выше человека. Ни идея борьбы с «безбожным американизмом», ни идея создания независимого от России чеченского государства, ни тем более идея «кровной мести», ни другие подобные идеи не вправе подниматься выше человеческих жизней, выше прав человека, его свобод и лучших надежд, тем более духовных.

Другое дело, проблема соотношения терпимости к инакомыслию и нетерпимости к экстремизму – фанатической идеологии, реализующей её вооружённым террором и массовыми убийствами ни в чём неповинных людей. Здесь самое время воспроизвести заключительный абзац из статьи Н. А. Бердяева: «Фанатической нетерпимости противопоставляют терпимость. Но терпимость есть сложный феномен. Терпимость может быть результатом безразличия, равнодушия к истине, неразличения добра и зла. Это есть тепло-прохладная, либеральная терпимость, и не её нужно противопоставлять фанатизму. Возможна страстная любовь к свободе и к истине, пламенная приверженность идее, но – при огромном внимании к человеку, к человеческому пути, к человеческому исканию истины». И далее – главное: «И не всё человек должен терпеть. К современной нетерпимости, фанатизму, к современной ортодоксости совсем не нужно относиться терпимо, наоборот, нужно относиться нетерпимо»²⁶⁷. Какие бы то ни было комментарии здесь излишни.

* * *

Суждения Н. А. Бердяева и представленные выше позиции И. А. Ильина, а ещё ранее – славянофилов о примате индивидуального человеческого духа над бессмысленностью и хаосом окружающей среды, о том, что духовно преображённый человек может становиться субъектом позитивной социокультурной динамики, не могут восприниматься однозначно. У Бердяева мы видели антитезу – фанатизм против истины, одухотворённой евангельской любовью к человеку. Иными словами, в человеке потенциально могут скрываться добро и зло, а сердце человека – поле битвы этих начал. Двойственности и соответственно непредсказуемости поведения человека, трагическим противоречиям в его «душевном подполье» значительное внимание, о чём говорилось в предыдущих главах, уделял Ф. М. Достоевский. В художественно-философской религиозной форме эта тема представлена в его романах «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы»²⁶⁸.

Продолжая рассмотрение одного из выделенных направлений в русской религиозной антропологии (взаимосвязь личности и общества), сошлёмся на концептуальное положение крупнейшего философа Серебряного века С. Н. Булгакова (1871 – 1944) в его статье «Человекобог и человекозверь». Булгаков пишет о двух воззрениях на нравственную природу человека и природу зла. Согласно первому (оно находит полное выражение в христианском учении о человеке) человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал – добра и зла; согласно второму воззрению естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья. Истинная мудрость велит не бороться с природой, а следовать ей по возможности.

Признавая истинным первое воззрение, христианская антропология неизбежно сталкивается с проблемой: если природа человека двойственна и дисгармонична, то как он может позитивно влиять на мир, как может состояться его функция субъекта позитивной социокультурной динамики (о чём мы писали выше). В статье Булгакова мы находим однозначный ответ: «Человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя... Вот почему основной догмат христианства об искуплении человеческого рода Божественной кровью представляет собою вместе с тем и нравственный постулат *христианской антропологии*, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицается возможность самоспасения и не повреждённость человеческой природы»²⁸⁹ (курсив наш. – В. Г.). Весьма к месту вспомнить часто цитируемые из Евангелия слова Христа о том, что Он пришёл «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9, 12 – 13).

Таким образом (и это уточнение мы считаем весьма важным), человек способен становиться реальным субъектом позитивной социокультурной динамики, выполнять функцию духовного

совершенствования мира только получая Божественную помощь и исполняя Его волю. Естественно, абсолютным условием такой прерогативы человека является его собственное духовно-нравственное преображение, осуществление которого также невозможно без вспомоществования Бога, общения с Ним, познания Его, молитвенного к Нему обращения.

И вновь мы вспомним И. А. Ильина в связи с вышесказанным о борьбе добра и зла в сердце человека и о том, что, не поборов в себе зла с Божьей помощью, человек не обретает функцию субъекта позитивного преобразования мира, особенно когда речь идёт о сопротивлении реальному и подлинному злу. Н. А. Бердяев, как было отмечено, писал о борьбе с разновидностью такого зла – фанатизмом в его различных проявлениях; С. Н. Булгаков сделал акцент на необходимости помощи Творца и Спасителя в борьбе со злом в человеке. Ранее мы говорили о признании И. А. Ильиным примата внутренней духовности, без активного воздействия которой на внешние социальные условия не может состояться их позитивное преобразование.

Считаем важным представить суть концепции Ильина о радикальном преображении духовного мира человека для борьбы со злом. Иногда в публицистике и учебной литературе вспоминают исторически знаменитый спор, а точнее столкновение идей Л. Н. Толстого и И. А. Ильина. При этом иногда допускается «скольжение по поверхности»: учение о непротивлении злу и о сопротивлении злу силой преподносятся как два различных воззрения на характер отношения человека с некоей возникшей перед ним *внешней* злой угрозой его жизни, судьбе, делу. В таком случае природа зла «затуманивается», методика и логика борьбы с ним искажается, и сами воззрения двух русских мыслителей подаются в деформированном виде.

Мы не будем цитировать Толстого, полагаясь на научно-философскую объективность и достоверность суждений и оценок Ильина. Извлечём лишь несколько существенных положений из его книги «О сопротивлении злу силою» (она впервые была издана в Берлине в июне 1925 г.) и статьи с аналогичным названием*. «Так случилось, – пишет Ильин, – что учение графа Л. Н. Толстого и его последователей привлекло к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру»²⁷⁰. Прежде всего, сообразуясь с вышеприведённым материалом, поставим вопрос: на какое зло первоначально и методологически исходно обращает внимание Ильин? Вот его ответ: «Зло есть, прежде всего, *душевная склонность* человека, присущая каждому из нас, как бы некоторое, живущее в нас *страстное тяготение* к разнуданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата... Таков духовный закон: несопротивляющийся злу *поглощается* им...»²⁷¹

* Основой статьи стал текст лекции, прочитанной И. А. Ильиным на собрании русской молодёжи в Риге 9 марта 1931 г.

Более того, Ильин обосновывает угрозу духовному укладу личности, не сопротивляющейся злу прежде всего в самом себе. Что такое «духовный уклад» по Ильину? Это «чувство стыда, чувство долга, живые порывы совести и правосознания, потребность в красоте и в духовном сорадовании живущему, любовь к Богу и родине...». Далее Ильин делает важнейший акцент на том, что распадению духовного уклада (а это означало бы духовный конец личности) угрожает склонность не сопротивляться злу. «Понятно, – конкретизирует философ, – что чем бесхарактернее и беспринципнее человек, тем ближе он к этому состоянию и тем естественнее для него не сопротивляться злу. И обратно, чем менее человек сопротивляется злу, тем более он приближается к этому состоянию...»²⁷²

Ильин ссылается на святоотеческую литературу, в которой ярко представлено внутреннее сопротивление злу: «Объективируя начало зла в образ невещественных демонов Антоний Великий*, Макарий Великий**, Ефрем Сирианин***, Иоанн Лествичник**** и другие учат неутомимой внутренней «брани» с «непримечаемыми» и «ненасилующими приращениями злых помыслов». Основным смыслом святоотеческого наследия по проблеме борьбы со злом состоит во внутреннем самосопротивлении злу. Иоанн Кассиан***** прямо указывает: «никто не может быть прельщён диаволом», кроме того, кто «сам восхощет дать ему своей воли согласие». Глубинная мысль Ильина, как бы резюмирующая идеи святоотеческой литературы, выражена чётко: «Духовный опыт человечества свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он внутренне принял его и *стал им*»²⁷³.

* Антоний Великий (ок. 250 – 356) – египетский отшельник, основатель христианского монашества.

** Макарий Великий (Египетский) (ок. 300 – 390) – знаменитый монах-подвижник, автор нравоучительных бесед-диалогов.

*** Ефрем Сирианин (Сирин) (ок. 306 – 373) – сирийский раннехристианский теолог-екзегет (от гр. exegeseta – истолкователь, позднее – толкователь библейских текстов).

**** Иоанн Лествичник (484 – 563) – христианский отшельник, проживший 40 лет в уединении и безмолвии у подножия Синайской горы. Впоследствии настоятель Синайского монастыря.

***** Иоанн Кассиан (римлянин) (? – 435) – христианский писатель, противник несторианства, автор собрания житий святых, теологических сочинений.

Ильин делает важное уточнение по поводу того, что непротивление Л. Н. Толстого и его приверженцев приемлет цель преодоления зла, но своеобразными путями и средствами. «Их учение, – заключает философ, – есть учение не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать»²⁷⁴. Позднее (1931 г.) Ильин, развивая и подытоживая свою концептуальную полемику с Толстым, резюмировал применительно к России: «...если выразить кратко самое главное, то надо будет сказать...», имея в виду русского человека, следующее: «если он для строительства России нуждается в чём-нибудь, то прежде всего и больше всего *в воспитании волевого характера* – в личности и в массах, в школе и в политике, в быту и в суде; если что-нибудь могло и может повредить этому делу и ослабить его в жизни – то идеи *мироотвержения*, непротивленчества и аполитизма»²⁷⁵. При этом Ильин чётко дифференцирует и одновременно объединяет три (так можно понять) направления борьбы со злом: *в себе самом, в других и в мире*²⁷⁶.

Ильин вновь повторяет (и это, на наш взгляд, чрезвычайно важно с методологической точки зрения для современной постановки системы *духовно-нравственного воспитания*, прежде всего молодёжи) свою излюбленную мысль, высказываемую во многих работах (частично мы говорили об этом выше): «Зло и добро – суть состояния душевные и духовные, внутренние, возникающие и созревающие в таинственной глубине личной души и потому не вынудимые и *не искоренимые извне*; быть добрым и стать добрым можно только свободно по формуле: «не мешай – я сам, и не принуждай – я сам». Зло есть злая воля и злое чувство; и лишь потом – злое внешнее дело и система злых внешних поступков... Победить зло значит в послед ней инстанции... растворить его, преобразовать его. Победить зло не значит пресечь его внешние проявления или испугом, угрозой, тюрьмою удержать злую волю от внешних проявлений»²⁷⁷. Следовательно, Ильина можно понять так: из всех трёх направлений борьбы со злом – в себе самом, в других и в мире – главным следует считать первое. И реализация первого направления, как самая сложная, объективно требует помощи Божьей. Понимая острую полемичность проблемы (о противниках и оппонентах своих он пишет много), Ильин делает экскурс в христианское учение: «Христос учил не мечу. Он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил Он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней инстанцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики Его, Апостолы Пётр и Павел (Петра, II, 13 – 17; Римл., XIII, 1 – 7) раскрыли положительный смысл этого неосуждения. Правда, Апостолам было дано указание, что меч не их дело и что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. XXVI, 52); и воинствующей обороны для себя Христос не восхотел; но именно в этом отказе от обороны, и в вопросе об уплате подати (Мф. XXII, 17 – 21); Мрк. XII, 14 – 17), и в разговоре с Пилатом (Ин. XVIII, 33 – 38; XIX, 9 – 11) веет дух свободной, царственной лояльности, который позднее утверждали Апостолы... И вот, *земная гибель* от взятого меча остаётся высшею Евангельскою «карою», предречённой для меченосца»²⁷⁸. Далее Ильин даёт краткое толкование, которое, на наш взгляд, весьма актуально не только для атеистов-религиоведов (таких сегодня немало), но и для христиан, в том числе, быть может, и для богословов. Да, взявшие меч погибают от меча, – констатирует и поясняет Ильин. – Но именно любовь может побудить человека принять и эту гибель. Взятый меч готов убить, но он должен быть готов к тому, что убьют его самого; вот почему приятие меча есть приятие смерти, и тот, кто боится смерти, тот не должен браться за меч. Однако в любви не только отпадает страх смерти, но и открываются те основы и побуждения, которые ведут к мечу. «Смерть есть не только «кара», заложенная в самом мече, она есть ещё и живая *мера* для приемлемости меча, ибо браться за меч имеет смысл только во имя того, за что человеку действительно стоит умереть*: во имя дела Божьего на земле»²⁷⁹.

* Именно эту идею положили в основу воспитания солдат и офицеров русской армии, формирования у них высокого морально-боевого духа, готовности отдать жизнь «за други своя» великие русские полководцы (А. В. Суворов и др.) и флотоводцы (Ф. Ф. Ушаков и др.) Проблемам борьбы со злом силою оружия, характера соотношения войны и православия, философии христоролюбивого воинства, религиозно-нравственного воспитания воинов, а также истории российского военного духовенства посвящены специальные работы И. Ильина, Л. Карсавина, А. Керсновского, И. Галахова, митрополита Антония (Храповицкого), Ф. Боголюбова, П. Яковлева, П. Краснова и других философов и военных мыслителей России (См.: Христоролюбивое воинство. Православная традиция Русской Армии: Российский военный сборник / Сост. А. Е. Савинкин, И. В. Домнин, Ю. Т. Белов. – М., 1997. – Вып. 12. – 494 с.; см. также: *Бердяев Н.А.* Грех войны // Сборник статей. – М., 1993. – 272 с.; *Его же.* О государстве, революции и войне // О назначении человека. – М., 1993. – С. 172 – 185; *Его же.* Суд над

Мы не поскупились на цитирование И. А. Ильина главным образом потому, что его идеи нужны сегодняшней России, пребывающей в новом «смутном времени», когда ещё не совершилось подлинное и полное крушение тоталитаризма, но уже наметились, так сказать, посттоталитарные угрозы от насаждения псевдемократии, от опасного движения (хаотического) в сторону американизма и увлечения европеизмом. Всё это, особенно беспрецедентное погружение в коррумпированное «болото», не прикроешь фиговыми листиками скоропалительных реформ, кадровых манипуляций и сомнительных социокультурных новаций, убивающих у россиян, особенно у русских, православную веру, снижающих духовно-нравственный потенциал и национальное самосознание. Мы не говорим уже об отбрасывании великой России на задворки мировой цивилизации в экономике и военно-промышленном развитии.

Как никогда актуальны слова Ильина: «Мы должны учиться *грозной любви и гибкой борьбе*. Мы должны быть твёрдо уверены в нашей победе, ибо за нами *правота* и сила воли. За нами история России, за нас её святыня, за нас пробуждающийся инстинкт национального самосохранения»²⁸⁰.

5. Органическая связь русской философии и художественной литературы России

Рассмотрим ещё одну типическую черту русской философии – её органическую связь с русской художественной литературой. Частично и косвенно мы касались этого вопроса в связи с рассмотрением философско-религиозных аспектов культуры вообще и русской духовной культуры в частности. Мы преимущественно «выходили» на проблемы взаимосвязи культуры и христианской религии, сопоставляя, в частности российскую и западноевропейскую культуры. Теперь же сделаем акцент на вопросе соотношения русской философии и русской художественной литературы, не стремясь, естественно, к глобализации проблемы (художественная литература – искусство – духовно-художественная культура). Мы считаем этот акцент правомерным потому, что связь философии и художественной литературы в российской культуре беспрецедентна, но, к сожалению, почти не освещена в работах по истории русской философии.

Для подтверждения уникальности рассматриваемой характерологической черты философии обратимся к Н. А. Бердяеву. Некоторые его суждения относятся к XIX в., но, на наш взгляд, их определённая «проекция» возможна и на XX в. Анализируя произведения Бердяева, мы приведём ряд уникальных оценок.

О русской литературе XIX в. философ пишет как о «величайшем творении русского национального духа». Он констатирует, что «русская литература не только ставит русскую культуру *на один уровень с великой культурой Западной Европы*», но и является одной «из *величайших в мире литератур*. Значение русской литературы не только национально-русское, но и мировое» (выделено нами. – В. Г.). Здесь Бердяев, конкретизируя вопрос, замечает (это гармонирует с целенаправленностью нашей работы), что «в русской литературе, у великих русских писателей религиозные темы и религиозные мотивы были сильнее, чем в какой-либо литературе мира... Наша литература... ранена христианской темой, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью»²⁸¹.

Дальнейшая конкретизация уникальности русской литературы в аспекте её христианской направленности представляется нам не менее важной с теоретико-методологической точки зрения и в плане актуальности для современного литературоведения. Бердяев пишет, что «русской литературе часто давали слишком социальное истолкование и проходили мимо её религиозно-метафизической глубины». Приведя в качестве примера Гоголя, которого «превратили в социального сатирика, в то время как его мучила метафизическая проблема зла», Бердяев делает философско-методологическое заключение, которое до сих пор не осмыслено не только многими школьными словесниками, но и некоторыми маститыми специалистами-филологами. «Вообще русская литература была реалистической совсем не в том внешнем смысле, который ей приписывали (и продолжают приписывать. – В. Г.) наши поверхностные критики. Она была реалистической в смысле *религиозного, онтологического реализма*, видения глубочайших реальностей бытия и жизни. И в этом смысле *она была самой реалистичной в мире*, ей открывались последние, самые глубокие реальности *духовного мира*»^{TM2} (выделено нами. – В. Г.). «Даже у писателей радикально-народнического направления, – отмечает Бердяев, – у Некрасова,

Щедрина, Гл. Успенского искание правды жизни имело смысл не только социальный, но и религиозный»²⁸³.

Нам представляется, что имеется достаточно оснований «не привязывать» приведённую оценку русской литературы только к XIX в. Она выходит, по сути, за его рамки и частично, с определёнными вариациями, «работает» на XX в., включая советский период. Конечно, мы не имеем в виду литературу, так сказать, «дьявольского» характера, когда, по выражению М. М. Дунаева, «красота начинает откровенно служить дьяволу... когда намечается выход и за пределы реалистической системы в эстетизацию безобразного, в любование пороком. История искусства XX столетия, начиная с «серебряного века», готова предоставить немало тому подтверждений»²⁸⁴.

Но мы, естественно, далеки от такого рода проекции оценок Бердяева на XX в. Речь идёт об определённом *продолжении* в XX в. действительной *христианизации художественной литературы, её реализме в этом смысле*, что отражено в творчестве, например, И. С. Шмелёва (1873 – 1950), А. А. Ахматовой (1889 – 1966), А. И. Солженицына (р. 1918), Олеси (Ольги Алексеандровны) Николаевой (р. 1955). Сведения об этих и других представителях именно такой литературы и комментарии по этому вопросу можно получить в фундаментальной работе профессора М. М. Дунаева²⁸⁵. Мы лишь заметим, что Бердяев, конечно, не случайно выделил XIX в., который действительно занимает особое место в истории российской культуры с точки зрения прежде всего глубинной связи философии и литературы, духовность которых подчас просто сливалась, а цели и задачи ставились и решались, строго говоря, идентично. «Русская религиозная философия, убеждённо, со знанием дела констатирует Бердяев, – в сущности, разрабатывает темы, поставленные русской литературой... русскую литературу XIX века более «мучил Бог», чем какую-либо другую литературу в мире, и эта мука о Боге была также мукой о человеке. В этом её величие и её значение для русской религиозной мысли. Соединение муки о Боге с мукой о человеке делает русскую литературу христианской, даже тогда, когда в сознании своём русские писатели отступали от христианской веры»²⁸⁶.

С этой далеко небесспорной мыслью Бердяева, видимо, трудно согласиться, но понять её можно, если учесть, что: «Русская литература глубоко и мучительно задумалась над судьбой человека и задумалась с религиозной серьёзностью. Религиозная проблематика о человеке наполняет всю русскую литературу...» Проблему о человеке Бердяев квалифицирует как проблему «религиозной антропологии», замечая при этом, что русская литература «самая человеческая, человеколюбивая и сострадательная в мире...»²⁸⁷.

Мы посчитали правомерным высказанные Н. А. Бердяевым мысли квалифицировать как возможную методологию и исходную позицию для раскрытия такой черты русской религиозной философии, как её органическая связь с русской художественной литературой. Это не означает, что концептуальные воззрения Бердяева по этому вопросу однозначны и безальтернативны.

Одним из наиболее активных оппонентов философа, особенно по затронутой нами проблеме, возможно, является И. А. Ильин²⁸⁸. Однако при всех расхождениях с Ильиным* (и не только с ним) концептуальная позиция Бердяева представляется нам достаточно прочной и эвристичной. Основываясь на ней, мы попытаемся показать органическую взаимосвязь русской философии и русской литературы **по двум направлениям**, естественно, помня об ограниченном объёме нашей работы. *Во-первых*, мы сделаем сжатый обзор некоторых исследований русских философов о русской художественной литературе. *Во-вторых*, кратко и выборочно обобщим толкование русскими философами и русскими литераторами ряда жизненно важных проблем национально-исторического и социокультурного характера.

* Расхождения с Бердяевым не означают отрицания Ильиным глубокой связи русской философии и русской литературы в том смысле, какой вкладывал в него Бердяев. Например, Ильин отмечал духовное «служение» и «художественную совесть» в творчестве Жуковского, Пушкина, Лермонтова, Баратынского, Языкова, Тютчева и др. (См.: *Ильин И. А. Одинокий художник*. – С. 245). Однако Ильин не был столь однозначен в оценке русской литературы и в целом искусства. Свой критический настрой, характерный для него вообще, Ильин выразил весьма рельефно в статье «Что такое искусство», адресованной Сергею Васильевичу Рахманинову. В ней Ильин пишет о «художественной болезни» нашего века» (видимо, и Бердяев не стал бы здесь возражать, ибо не мог не видеть в силу философско-религиозного масштаба своего таланта того, что увидел Ильин. – В. Г.), суть которой сформулировал так: «Люди внимают искусству духовно глухим ухом и созерцают искусство духовно слепым глазом. И потому от всякого искусства они видят одно чувственное марево; и привыкают связывать с ним свою утеху, свою потеху и своё развлечение. И нам, не болеющим этой болезнью, – одиноко стоять на этом крикливом распутье и скорбно бродить по этой ярмарке тщеславия». Эту убийственную оценку Ильин завершает оптимистично: «И пусть не говорят нам об «изжитых» традициях искусства; ибо священные традиции не изживаются никогда!.. Великое искусство будет и впредь всегда, как и было всегда, служением и радостью» (там же).

Начнём с того, что в истории русской культуры далеко не один В. Г. Белинский оставил глубокий след как литературный критик, хотя «пальма первенства», видимо, останется за ним. Однако критико-аналитический разбор многими русскими философами произведений русской художественной литературы весьма распространённое явление. Это огромный пласт русской культуры, и мы даже думать не смеем о его специальном исследовании. Попытаемся лишь обозначить некоторые аспекты этого выделенного нами направления, имея в виду единственную цель – в определённой степени проиллюстрировать такую типическую черту русской философии, как её органическая связь с русской художественной литературой. При этом мы отдаём себе отчёт в том, что нам здесь не удастся осуществить главное – представить персонифицированный конкретный философско-литературоведческий анализ русской литературы. Что же нам остаётся? Остаётся частично решить две задачи: подтвердить связь русской философии с русской литературой и дать краткий «путеводитель» для ознакомления с русским философско-литературоведческим наследием.

Сразу же отметим ряд вариаций, которые следует иметь в виду: некоторые философы, писавшие о художниках (мы подразумеваем художника в широком смысле), сами были таковыми. Д. С. Мережковский, например, как отмечал его жёсткий оппонент И. А. Ильин, в течение своей жизни писал очень много (художественно-исторических и художественно-философских, а также литературоведческих работ. – В. Г.). Достаточно сказать, что к 1911 г. его сочинения составили 16 томов, а к середине 30-х годов. – 30 – 40 томов. Многое из его творчества является литературно-художественной критикой, но большая часть относится к «широко задуманным и монументально развёрнутым романам – от 500 до 1000 страниц», причём написанным в форме характерной для него трилогии. Помимо романов Мережковским написаны двухтомная книга о Наполеоне, книги «Иисус неизвестный» и «Гайна трёх», множество критических статей, сделано большое количество переводов. Кроме того, широко известны его исследования «Л. Толстой и Ф. Достоевский», а также «Вечные спутники». В последнем анализируется творчество Сервантеса, Гёте, Монтеня, Флобера, Ибсена, Гончарова, Тургенева, Майкова, Пушкина, Марка Аврелия, Кальдерона, Плиния Младшего²⁸⁹.

Пример Д. С. Мережковского, конечно, не единственный. В русской культуре были гении, совмещавшие в себе, как и Мережковский (который, впрочем, уникален не только в силу того, что создал огромное количество художественно-исторических произведений, но и в силу того, что подвергался беспрецедентной критике как за эти произведения, так и за свои религиозно-философские взгляды и утопии), дарования художников и философов. Назовём, в частности, В. С. Соловьёва, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. В. Гоголя, В. И. Иванова, Андрея Белого, А. Блока, И. С. Шмелёва, А. И. Солженицына, Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, Ф. И. Тютчева, М. М. Пришвина, В. С. Гроссмана, В. П. Астафьева.

В этой связи выскажем некоторые соображения о творчестве двух титанов русской общественной мысли, которых до сих пор многие, особенно филологи, квалифицируют прежде всего как художников-писателей, а об их философско-религиозных воззрениях упоминают вскользь или вообще не говорят. А между тем именно их произведения наиболее полно и рельефно отражают единство русской религиозной философии и русской художественной литературы. Речь идёт о Н. В. Гоголе и Ф. М. Достоевском.

Мы ни в коем случае не претендуем на анализ совмещения в их творчестве философии и искусства. Обозначим лишь некоторые тенденции в их философско-литературном творчестве в рамках поставленной нами выше задачи.

И. А. Ильин в своём труде «Гении России» отвёл специальный раздел Гоголю – «Гоголь – великий русский сатирик, романтик, философ жизни». Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают два акцента в этом разделе.

Во-первых, философско-психологический анализ личности Гоголя, без которого трудно понять многие ведущие мотивы и линии его творчества. По мнению Ильина, Гоголь мучительно овладевал творческими высотами. Он являл собой «яркий, убедительный пример *недостаточно талантливой гениальности*». «Такие натуры, – пишет Ильин, – обречены на вечное самоистязание, и тем сильнее, чем больше в них порыв к проявлению своей значимости. У Гоголя такой порыв был огромным, снедающим его». Но у него «...источник мучений был особый: он чувствовал и знал неискоренимое зло в человеческой натуре, знал доподлинно и глубоко»²⁹⁰. Ильин буквально анатомирует глубинные пласты мучений Гоголя, которые, как мы полагаем, остаются непонятными и неведомыми многим

современным литературоведам и филологам. Гоголь «...мучился особой мукой – духовно, душевно и нервно («как великий художник, смотрел чёрту в глаза»); духовно – с неизбывным отвращением; душевно – в вечном страхе, который приходилось постоянно преодолевать; нервно-физически – с жуткими болями в области солнечного сплетения, общей аритмией и нервной атонией». И эти муки терзали человека «чистого, нравственно-благочестивого, склонного к идеализации и мечтательности», являющегося «мистико-религиозной натурой». Ильин приводит слова В. В. Вересаева: «Когда он бывал погружён в молитву, казалось, он не замечал никого вокруг себя»²⁹¹.

И. А. Ильин резюмирует: «Этот национально-русский ритм колебания между эйфорией и депрессией стал профессиональным законом жизни Гоголя, и таким именно, что возврат к эйфории становится всё реже, а периоды меланхолии все чаще и устойчивее»²⁹².

Во-вторых, нам представляется весьма важной оценка Ильиным главной трагедии Гоголя – написание им «Мёртвых душ» и судьба этого произведения. Ильин полагает, что «главная идея поэмы имеет глубокий религиозный смысл, а это может усмотреть только очень редкий читатель»²⁹³.

Далее, как нам представляется, Ильин высказывает комплексное, точнейшее суждение и о самой глубокой идее «Мёртвых душ», и о духовном состоянии человечества вчерашнего и, подчеркнём, сегодняшнего: «Обывательски существующее, так называемое христианское человечество загнало себя в тупик, но этого не видит, не понимает и медленно погружается в трясины. Тупик состоит в том, что люди, будучи рабами свойственного им от природы эгоизма, *утратили Божественное измерение вещей и жизни и превратились в мёртвые души*; потому как мёртвые души – это на самом деле не умершие крестьяне, останками которых на бумаге можно торговать, а лавочники – те, самые, утратившие сердце и Бога существователи»²⁹⁴. А далее – ещё острее и как будто для наших дней: «Они ведут безыдейную, никчёмную, *забытую в Боге жизнь*, опускаясь в болото *бездуховного ничто**. И именно бесчисленную вереницу таких существователей показал Гоголь, добротнo классифицировав их типы и обобщив всю эту накипь одним словом – «пошлость». «Это слово-понятие, – подчёркивает Ильин, – которому в европейских языках нет синонима, высвечивает главную проблему религиозной философии, хотя надо сказать, не трактуется ни в одной философии религии Европы»²⁹⁵.

* Есть, как известно, и такое мнение, что сюжет «Мёртвых душ» был подсказан Гоголю Пушкиным.

Генеральный замысел Гоголя (кстати, согласованный с Пушкиным)* в «Мёртвых душах» был не только показать пошлость жизни, пустой и бессмысленной, но призвать людей к очищению; «очищение же происходит в лишениях, несчастьях, страданиях, аскезе. Вот эта мысль Гоголя проходит красной мыслью и в «Мёртвых душах»... Здесь замыслился и зачинался крестовый поход (против бездуховности зла и пошлости. – В. Г.), а для этого недостаточно было показать ничтожность жизни, надо повернуть её на путь изблечения, найти и указать дорогу к религиозному очищению»²⁹⁶.

Более того, Ильин объединил имена Пушкина и Гоголя, сделав беспрецедентное для русской философии умозаключение: «Концепция Пушкина и Гоголя строилась на религиозной основе... и только двое этих мужей знали, что они затевали...: вызвать к жизни в России эпоху религиозного очищения, отдав этому всё своё художество, всю силу своего созерцания. Этой эпохи мир ждёт и по сей день»*²⁹⁷.

* Для И. А. Ильина это была середина XX в. Для нас – начало XXI в., а может быть, и весь XXI в.

Однако весь генеральный замысел Гоголю не удался, быть может, потому, что погиб Пушкин. Трижды сжигал он второй том «Мёртвых душ», третий раз – перед смертью. Почему? И. А. Ильин объясняет это так: «У человека не стало больше сил (к тому же, многие только и знали, что восхищаться им как художником, порицать его как философа жизни или пускаться в пересуды и в злословие о нём) переделывать совершенный от природы художественный акт по своему усмотрению и желанию»²⁹⁸.

О гармоничном сочетании в Гоголе художника и религиозного мыслителя писали, анализируя его творчество, В. В. Зеньковский (1881 – 1962)²⁹⁹ и К. В. Мочульский (1892 – 1948)³⁰⁰.

В. В. Зеньковский, например, разделил своё исследование на три части («Гоголь как художник», «Гоголь как мыслитель» и «Гоголь как человек») и, проанализировав эволюцию творчества и жизни Гоголя, приходит к существенным итогам мировоззренческого характера. Сближаясь, по сути, с Ильиным, Зеньковский выделяет главную тему творчества Гоголя, которую называет гениальной. Это тема о «христианских путях жизненного и культурного творчества». Гениальность Гоголя «состояла в том, что он поднял борьбу против того утвердившегося на Западе и распространившегося в России *секуляризма*, который составляет главную болезнь современности... На этом пути трудились

одновременно с Гоголем Хомяков, Киреевский, позднее – Достоевский, Вл. Соловьёв, Бердяев, Франк, Булгаков, Вышеславцев, И. А. Ильин – т. е. почти все крупные мыслители XIX века и начала XX века. Гоголю принадлежит в этой незаконченной работе русского духа почётное место *зачинателя* всего этого течения»^{301*}.

* К. В. Мочульский (1892 – 1948) в работе «Духовный путь Гоголя» пишет: «До сих пор в литературе о Гоголе повторяется или молчаливо допускается мнение, что призвание его было исключительно литературное, что, «ударившись в мистику», он загубил свой талант и «занялся не своим делом», что весь духовный путь писателя был одним прискорбным недоразумением. Но почему же религиозно-нравственные идеи Гоголя легли в основу «учительства» всей великой русской литературы и почему значительность его христианского пути с каждым годом раскрывается нам всё яснее? После пережитого нами опыта войны и революции мы другими глазами смотрим на Гоголя – «мученика христианства», как назвал его С. Т. Аксаков; и по-новому звучат для нас слова его Завещания: «Будьте не мёртвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом».

Завершая свою работу, Мочульский, которого высоко оценивал Н. Бердяев (см. «самопознание»), высказывает соображение о том, что смысл жизни Гоголя не будет никогда разгадан. «Но какой скорбный, какой страшный путь! Какими непрерывными, многообразными и изошрёнными страданиями куплено его величие! Жизнь Гоголя – сплошная пытка, самая страшная часть которой, протекавшая в плане мистическом, находится вне нашего зрения <...> этот же человек «сгорал» страшной жаждой совершенства и неутолимой тоской по Богу» (*Мочульский К. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М., 1995. – С. 7, 59*).

* * *

Ещё одно важное подтверждение органической связи русской философии и русской литературы – интерес многих философов (Вл. Соловьёв, Розанов, Мережковский, Бердяев, Булгаков, Вяч. Иванов, Ильин, Зернов, Лев Шестов и др.) к творчеству Ф. М. Достоевского. Так, И. А. Ильин создал ряд работ, само название которых отражает направления его философско-литературоведческих исследований: «Достоевский как человек и характер», «Достоевский как художник», «Образ Идиота у Достоевского», «Николай Ставрогин (Достоевский «Бесы»))»³⁰².

Мы приведём только одно высказывание Ильина, которое масштабно охватывает творческий и человеческий облик этого русского гения: «Написанное Достоевским *подобно крику о помощи*: он не справляется один с этой ношей, с этим взваленным на себя грузом – отсюда почти приказ: увидеть, вместе с ним нести, страдать и выстоять».

И не потому, что это *его* субъективная ноша, которую он возлагает на нас; а потому, что это действительное, реальное бремя мира, боль мира, а оттого (может, это прозвучит несколько странно) – *ноша Господня и боль Господня*»³⁰³.

Широко известны исследования о Достоевском Н. А. Бердяева: «Миросозерцание Достоевского» (1921), «Откровения о человеке в творчестве Достоевского». Как и ранее (в отношении Гоголя), мы не ставим непосильной задачи подробно рассмотреть взгляды Бердяева на творчество Достоевского. Ограничимся лишь некоторыми акцентами.

Первое, что представляется принципиально важным, это обобщение Бердяевым воззрений многих русских философов на творчество Достоевского. Каждый из них по-своему раскрывал его масштаб и глубину. Бердяев выделяет ряд весьма характерных черт, отмеченных ими в творчестве писателя: борьба божественных и демонических начал, раскрытие мистической природы русского народа, своеобразия русского православия, особенные откровения о Христе, о бессмертии, о богоносности русского народа. Много писали и об освещении Достоевским «подполья» человеческой души»³⁰⁴.

Особо мы хотели бы остановиться на том аспекте творчества Достоевского, который Бердяев называет его антропологией. Это даст нам возможность не только показать органическую связь русской философии и русской литературы, но и дополнить предыдущий раздел, в котором рассматривалось своеобразие русской философской антропологии как одной из типических черт отечественной философии. Тем более что некоторые современные философы (см. Приложение), по сути, сводят русскую философскую антропологию к одному, далеко не характерному для неё аспекту – позитивистско-натуралистическому.

Вот как Бердяев интерпретирует антропологию Достоевского.

Во-первых, он считает эту тему «центральной», из которой «объясняется Достоевский весь». «У Достоевского, – конкретизирует Бердяев, – было одному ему присущее, небывалое отношение к человеку и его судьбе – вот где нужно искать его пафос, вот с чем связана единственность его творческого типа»³⁰⁵. Далее Бердяев пишет, что «такой исключительной поглощённости темой о человеке ни у кого никогда не было. И не у кого не было такой гениальности в раскрытии тайн

человеческой природы. Достоевский прежде всего великий *антрополог*, исследователь человеческой природы, её глубин и её тайн»³⁰⁶.

Во-вторых, Бердяев даёт убедительную трактовку вопроса о характере соотношения в творчестве Достоевского, так сказать, художественности и философичности, выдвигая на первый план последнее. Этот вопрос весьма актуален для современных литературоведов и филологов, о чём мы упоминали выше.

Бердяев, быть может, несколько категоричен, когда утверждает, что «Достоевский – не художник-реалист, а... создатель опытной метафизики человеческой природы. Всё искусство Достоевского, – полагает Бердяев, – есть лишь метод антропологических изысканий и открытий»³⁰⁷. Однако, вдумываясь в бердяевскую интерпретацию художественной специфики романов Достоевского, начинаешь понимать, что философ близок к истине, а ощущение категоричности сменяется пониманием достоверности оценок Бердяева.

«Фабулы романов Достоевского, – поясняет свою оценку Бердяев, – неправдоподобны, лица нереальны, столкновения всех действующих лиц в одном месте и в одно время – всегда невозможная натяжка, слишком многое притянута для целей антропологического эксперимента... И лишь по недоразумению фабулы этих романов-трагедий могли казаться реалистическими». А далее Бердяев делает важное уточнение: «Все герои Достоевского – он сам, различная сторона его собственного духа. Сложная фабула его романов есть раскрытие человека в разных аспектах, с разных сторон. Он открывает и изображает вечные стихии человеческого духа. В глубине человеческой природы он раскрывает Бога и дьявола и бесконечные миры, но всегда раскрывает через человека и из какого-то испуганного интереса к человеку». Дальнейшая конкретизация Бердяевым примата философско-религиозной антропологии в специфике художественности творчества Достоевского предстаёт точно и выразительно: «У Достоевского нет природы, нет космической жизни, нет вещей и предметов, всё заменено человеком и бесконечным человеческим миром, всё заключено в человеке... Искусство Достоевского совсем особого рода... Всё написанное Достоевским – есть вихревая антропология»³⁰⁸.

Переходя от общей методологии к анализу конкретных произведений Достоевского, Бердяев обращается к персоналиям. В «Подростке» всё «вращается» вокруг образа Версилова; в «Идиоте» всё также исчерпывается миром огненных человеческих отношений, в центре которых – князь Мышкин; в «Бесах» всё сосредоточено вокруг Ставрогина; в «Преступлении и наказании» нет ничего, кроме раскрытия внутренней жизни человека, его экспериментирования над собственной природой и природой человеческой вообще, кроме исследования всех возможностей и невозможностей, заложенных в человеке; в «Братьях Карамазовых» проблема человека представлена в страстной и напряжённой атмосфере человеческой множественности³⁰⁹.

В-третьих, Н. А. Бердяев, на наш взгляд, наиболее глубоко и точно в русской философии разъяснил своеобразие художественного, философского и религиозного значения Достоевского. Это своеобразие он усмотрел «в великом антропологическом открытии» писателя. Объясняя в чём суть открытия, Бердяев сопоставляет антропологические изыскания Достоевского и западных мыслителей. В частности, он подчёркивает значение антропологических открытий Стендаля и Шекспира, но считает, что «открытия Достоевского не могут быть сопоставимы ни с кем и ни с чем. И постановка темы о человеке, и способы разрешения её у него совершенно исключительны и единственны».

Не имея возможности подробно прокомментировать обоснование Бердяевым уникальности философско-религиозной антропологии Достоевского, мы ограничимся минимальной её расшифровкой: а) до скрытых глубин вечной сущности человеческой природы никто не добрался столь эффективно, как это сделал Достоевский; б) не статика этих глубин его интересовала, а их динамика, т. е. движение, совершенно внутреннее, не подчинённое внешней эволюции в истории; в) Достоевский открыл трагическое противоречие и трагическое движение не в явлениях человеческой психики, не на периферии бытия (игра человеческих страстей там всем видна), а в самом последнем пласте бытия человека, «где оно погружено уже в неизъяснимое божественное бытие, не исчезая в нём»; г) исходя из вышеизложенного и следует воспринимать рассуждения Достоевского, вложенные в уста Дмитрия Карамазова, о красоте. Красота и мир должна спасти, и она же «не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей». Бердяев делает весьма своеобразное заключение о том, что различие между «божеским» и «дьявольским» не совпадает у Достоевского с обычным различием между «добром» и «злом». В этом, считает Бердяев «тайна антропологии Достоевского». «Различие между добром и злом, – полагает Бердяев, – периферично. Огненная же полярность идёт до самой глубины бытия, она присуща самому высшему – красоте»³¹⁰. Дело всё в том,

что для Достоевского «человеческое сердце в самой первооснове своей – полярно, и эта полярность порождает огненное движение, не допускает покоя». Иными словами, Достоевский взглянул в бездну, в самую глубину, в то время как другие остаются на поверхности³¹¹. Он хотел подлинно победить зло. «Это глубоко мистический мотив в Достоевском, откровение его великого сердца, его огненной любви к человеку и Христу»³¹².

«Всякий, кто прошёл через Достоевского, – утверждает Бердяев, – вооружился в борьбе со злом, познав тайну раздвоения; он вооружился в борьбе со злом новым могущественным оружием – знанием зла, получил возможность преодолеть его изнутри, а не внешне лишь бежать от него; человек достигает внутренней свободы в отношении ко злу»³¹³.

В-четвёртых, весьма важно иметь в виду разделение творчества Достоевского на два периода – до «Записок из подполья» и после них. Между этими двумя периодами Достоевский пережил духовный «перелом», после которого ему открылось что-то новое *в человеке*. «После этого только и начинается настоящий Достоевский, автор «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов», «Подростка», «Братьев Карамазовых»³¹⁴. Однако вершины сознания, констатирует Бердяев, Достоевский достигает в легенде «великий инквизитор». Здесь философ, на наш взгляд, даёт наиболее точное толкование кульминационного пункта в религиозно-философской антропологии Достоевского. В легенде, по оценке Бердяева, «завершаются антропологические откровения Достоевского, и проблема человека ставится в новом религиозном свете. В «Записках из подполья» человек был признан существом иррациональным, проблематическим, полным противоречий, наделённым жадой произвола и потребностью в страдании. Но там это была лишь усложнённая и утончённая *психология*. Не было дано ещё *религиозной антропологии*. Она раскрылась лишь в легенде, рассказанной Иваном Карамазовым... В поэме этой Достоевский вплотную сдвигает свою тайну о человеке с тайной о Христе. Человеку дороже всего его свобода, а свобода человека* дороже всего Христу»³¹⁵.

* Конечно, речь идёт прежде всего о свободе веры, человеческого духа.

Наконец, *в-пятых*, творчество Достоевского полно не только откровений о человеческой природе вообще, но и особых откровений о природе русского человека, о русской душе. В этом, по мнению Бердяева, никто не может с ним сравниться. Он проник в глубины русского духа, раскрыл его полярность как характерную особенность. Русский человек более противоречив, чем западный, в нём соединяется душа Азии и душа Европы, Восток и Запад, что даёт ему великие возможности. В связи с констатацией антиномичности русского человека у Достоевского Бердяев приходит к важному прогностическому выводу: «С тем, что раскрыл Достоевский о природе русского человека, связаны величайшие возможности и величайшие опасности. Дух всё ещё не овладел душевной стихией в русском человеке»³¹⁶.

Таким образом, можно сказать, что Достоевский и вслед за ним Бердяев задолго до наших дней предупредили о самой большой опасности, угрожавшей и угрожающей России. Это не услышанное должным образом предостережение обернулось многими российскими трагедиями. Может быть, такова промыслительная история России XX в. Но и в начале XXI в. дух по-прежнему не овладел «душевной стихией в русском человеке». Превалирование «душевной стихии» над духом проявляется в разгуле преступности в стране, в частности в такой её беспрецедентной для истории России разновидности, как киллерство, в масштабной коррупции в высших и средних эшелонах власти, в поклонении перед растленной массовой культурой Запада и Америки, в росте наркомании, увлечении извращёнными формами «удовольствий», в чудовищной по размаху и циничным средствам погоне за деньгами, закрывающей горизонт духовно-нравственных идеалов и моральных ценностей.

Однако услышать предостережение гениальных русских мыслителей ещё не поздно, и, быть может, в этой надежде – залог духовного возрождения России. На этом мы завершим сжатый обзор некоторых исследований русских философов о художественной литературе как одного из выделенных нами направлений органической связи русской философии и русской литературы.

* * *

Переходя ко *второму направлению* органической взаимосвязи русской философии и русской литературы, определим исходное методологическое соображение. Основная идея заключается в том, что в принципе русская философия и русская литература делали одно общее дело – формировали, развивали, укрепляли духовно-нравственное и национально-историческое сознание народов России,

прежде всего русского народа. Западная Европа, а тем более Америка, никогда не имели столь глубокого, оригинального и эффективного «альянса» двух основных ветвей духовной культуры, и не принизить мы хотим Запад, а лишь подчеркнуть логику объективной дифференциации социокультурного и духовно-исторического развития России и Запада, а также специфику духовности русской культуры.

Вместе с тем не следует идеализировать российскую культуру и упомянутый в ней «альянс» философии и литературы. Выполняя великую задачу духовно-нравственного развития своих граждан, внося немалый вклад в общечеловеческую культуру, Россия и до октября 1917 г. и в последующий советский и постсоветский периоды имела в своей культуре и спады, и падения, и застои, и броски негативного характера, и периоды относительной деградации. Однако ничто не может (не должно) девальвировать упомянутый выше уникальный «альянс». Его можно анализировать по-разному. Скорее всего это большая самостоятельная тема, а наша задача (подчеркнём ещё раз) – дать одно из многих подтверждений беспрецедентной по глубине, органичности и эффективности взаимосвязи (условно – альянс) русской философии и русской литературы. При этом нельзя не учитывать, что наибольшего взлёта и полноты этот союз достиг в XIX в. Однако, о чём упоминалось выше, автономизировать XIX в., как и вообще локализовать любой отрезок истории народа и далее человечества, неверно с теоретико-методологической и социально-исторической точек зрения. Поэтому, помня о кульминации союза русской философии и русской литературы в XIX в., мы будем иметь в виду, как минимум, двухвековой охват (XIX и XX вв.). Тем более что исторически и культурологически действует объективный закон преемственности в развитии культуры. Следовательно, XX в., не имея такого количественного и качественного масштаба в развитии единства философии и литературы, как XIX в., не мог, так сказать, не компенсироваться в какой-то мере за его счёт. Мы имеем в виду главным образом могучее интеллектуальное воздействие философии и литературы XIX в., а точнее их единства, не только на ход философско-литературоведческих разработок (при всех идеологических препонах), но и на воспитание школьной и студенческой молодёжи, интеллигенции, рабочих и крестьян России. Не будем забывать и о мощном, опосредованном гигантской эмиграцией воздействии «альянса» русской философии и русской литературы XIX – XX вв. на развитие западноевропейской культуры XX в. В наихудшем положении оказалась русская религиозная философия, но в ограниченных и урезанных, подчас скрытых формах и она сохранила своё относительное влияние.

Особенно заметно благотворное влияние литературно-философского наследия XIX в. в творчестве таких писателей и поэтов XX в. (причём их самобытность от этого нисколько не уменьшилась), как Есенин, Гумилёв, Мандельштам, Ахматова, Платонов, Пришвин, Паустовский, Пастернак, Тендряков, Солженицын, Можаев, Шукшин, Белов, Распутин, Быков, Ходасевич, Цветаева, Шмелёв, Леонов, Астафьев, Вознесенский, Афанасьев и ряд др.

Теперь о нашей, так сказать, методике дальнейшего краткого рассмотрения единства (союза, альянса, взаимосвязи, взаимообогащения и т. д.) русской философии и русской литературы, т. е. второго направления в этом единстве. Мы попытаемся в относительно ограниченном материале объединить философов и литераторов на основе общности волновавших их и творчески решаемых ими проблем. Конечно, ни о каком специальном творческом согласовании и искусственной привязке их друг к другу речи быть не может. Тем более было бы бессмысленно говорить о временных совпадениях. Основное – это обнаружение многих идентичных проблем, решавшихся разными художественными и философскими приёмами, средствами и чаще всего в разное время. При этом философскую проблематику мы будем лишь называть, ибо о ней шла речь в предыдущих главах, хотя возможны и некоторые исключения. Выбор проблем будет произвольным, но, естественно, с учётом их мировоззренческой и социокультурной значимости, в том числе и для нашего времени.

* * *

Проблема преодоления раздвоенности бытия, антиномизма личности. Эта проблема глубоко волновала и интересовала и русских философов и русских художников (здесь имеем в виду писателей-прозаиков и поэтов). Вспомним лишь некоторые примеры из русской философии (о них мы частично писали в предыдущих разделах). Проблема раздвоения, «раскола» личности была одной из центральных в творчестве родоначальников славянофильства А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Противоречивости, поляризованности русского народа, вековым социальным противоречиям не только в русском обществе, но и в русской душе значительное внимание уделял Н. А. Бердяев. Трагической

антиномичности человека, его глубинным острым внутренним коллизиям и соответственно связанной с этим непредсказуемости поведения посвящена «львиная» доля религиозно-философской антропологии Ф. М. Достоевского. П. А. Флоренский в своём произведении «Столп и утверждение истины» поставил в центр бытия тотальный антиномизм человека и окружающего его мира. С. Н. Булгаков посвятил свою работу «Душевная драма Герцена» анализу трагических противоречий во внутреннем мире писателя, а в статье «Маркс как религиозный тип» показал глубокий антиномизм личности Карла Маркса.

Проблема глубокого антиномизма личности и бытия занимала и русских писателей и поэтов. Один из множества примеров – острое противоречие между стремлением человеческого *ума* к вере в Бога и неспособностью человеческого *сердца* войти в гармонию со своим умом. Вот как это трагическое противоречие отражено, в частности, А. С. Пушкиным и Ф. И. Тютчевым.

В стихотворении «Безверие» (1817) Пушкин показывает общеполитическую проблему противоречия между умом и сердцем человека как свою личную антиномию. Разум рвётся к Богу, а сердце хладно спит. Невыносимое ощущение внутренней духовной пустоты Пушкин выражает глубоко и точно:

Взгляните – бродит он с увядшею душой,
Своей ужасною томимый пустотой,
То грусти слёзы льёт, то слёзы сожаленья.
Напрасно ищет он унынью развлеченья;
Напрасно в пышности свободной простоты
Природы перед ним открыты красоты;
Напрасно вокруг себя печальный взор он водит.
Ум ищет божества, а сердце не находит.

Позднее Ф. И. Тютчев также глубоко обозначил эту коллизию:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует ...
Он к свету рвётся из ночной тени
И, свет обретши, рыщет и бунтует,
Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознаёт свою погибель он,
И жаждет веры – но о ней не просит,
Не скажет ввек, с молитвой и слезой,
Как не скорбит пред замкнутою дверью:
«Впусти меня – Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..»
(1853)

Развивая проблему преодоления антиномизма личности, буквально пронизавшую русскую философию, мы вновь обратимся к Пушкину, Сделаем оговорку: нам не по силам (да и такая задача не ставится) охватить даже частично связь философского и литературоведческого методов рассмотрения идентичных социокультурных и антропологических проблем. Обращение к Пушкину позволяет в необъятном море русской литературы найти ту вершину, тот центр и нерв, в которых фокусируется многое из русской философии и русской литературы. «И чем дальше мы отходим от него (от Пушкина. – В. Г.), – пишет И. А. Ильин, – тем величавее, тем таинственнее, тем чудеснее рисуется нами его образ, его творческое обличив, подобно великой горе, не умаляющейся, но возносящейся к небу по мере удаления от неё... И хочется сказать ему его же словами о Казбеке:

Высоко над семьёю гор,
Казбек, твой царственный шатёр
Сияет вечными лучами...»³¹⁷

Влияние Пушкина было и остаётся в масштабе XIX, XX и, несомненно, последующих веков, пока будет существовать Россия и её великая культура. Это относится и к вышеупомянутой проблеме антиномизма, волновавшей, как мы уже говорили, многих писателей и поэтов.

Приведём ещё один пример. Мы его охарактеризуем предельно сжато, хотя речь пойдёт о

противоречии, занимавшем и занимающем многих мыслителей мира: высокая одарённость человека различного рода талантами и одновременно направленность на злодеяния. Дело, конечно, не в том, что талант и выдающиеся способности весьма часто уживаются в человеке со злодейством. Массу таких совмещений демонстрирует нам жизнь и литература. Противоречивость здесь ясно видна, а может быть незаметной (талантливый и внешне уважаемый преступник не редкое явление). Проблема, наиболее остро поднятая именно Пушкиным в одной из «маленьких трагедий» («Моцарт и Сальери»), возникает, когда в человеке противостоят гениальность и злодейство. Отсылая читателя к специальной работе И. А. Ильина по этому вопросу (См.: *Ильин И. А. «Моцарт и Сальери» Пушкина (гений и злодейство) // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX – XX в. – М., 1999. – С. 355 – 369*), мы прокомментируем этот вопрос в контексте проблемы антиномизма личности.

У Пушкина антиномизм терзает душу Сальери как бы специфично для этого композитора: гений он или не гений. Для Моцарта несовместимость гения и злодейства очевидна. Для Сальери, который давно ощущает в себе злодея (он много лет вынашивает мысль об убийстве Моцарта), это ужасная антиномия: если гений и злодейство вещи совместимые – он гений, если несовместимые – он только талантливый злодей. Если даже абстрагироваться от пушкинской легенды (Моцарт умер от болезни почек), то всё равно от проблемы, поставленной им, не уйти: совместима ли гениальность со злодейством или нет. Попытку оптимизировать ответ на этот мучительный вопрос предпринял М. М. Дунаев. Нам этот ответ представляется единственно возможным: «Что есть гений? Если это наивысшая степень способностей к какому-либо занятию, делу, если это некое высочайшее развитие ума, рационального начала в человеке – то достаточно оглянуться на мировую историю, чтобы убедиться в обилии гениев-злодеев. Если гений – это и величие души (высочайшее развитие духовных сил)... то гений не может быть злодеем уже по определению» (*Дунаев М. М. Православие и русская литература. – М., 1996. – Ч. 1. – С. 259*).

И наконец, по поводу одной из коллизий романа «Дворянское гнездо» И. С. Тургенев писал: «Я коренной, неисправимый западник, и нисколько этого не скрывал и не скрываю; однако я, несмотря на это, с особенным удовольствием вывел в лице Паншина... все комические и пошлые стороны западничества; я заставил славянофила Лаврецкого «разбить его на всех пунктах». Почему я это сделал – я, считавший славянофильское учение ложным и бесплодным? Потому что в данном случае – таким именно образом, по моим понятиям, сложилась жизнь, а я прежде всего хотел быть искренним и правдивым»³¹⁸.

Комментируя это суждение Тургенева, будет правомерным отметить две антиномии, присутствующие в его романе. Во-первых, противоречие между персонажами романа Паншиным и Лаврецким. Во-вторых, внутренние противоречия самого Тургенева: коренной западник, он, как бы изменяя сам себе, отдаёт должное славянофильству во имя сохранения в романе жизненной правды. А правда такова, что независимо от субъективных ориентации различных людей позиции западников и славянофилов объективно несли в своём мировоззренческом содержании безусловные и позитивы и негативы. И. С. Тургенев, как художник-реалист, не мог не показать отражения противоречий общественной жизни во внутреннем мире своих героев, не забыв и о себе.

* * *

Проблема смысла жизни как важнейшая составляющая русской философской антропологии. Этой проблеме, весьма близкой к первой, мы посвятили немало страниц, и теперь нам предстоит показать отношение к ней русской художественной литературы.

Прежде скажем кратко о воззрениях И. А. Ильина, которые как бы подводят нас к литературно-художественному аспекту смысла жизни. Раздел уникального в мировой философской литературе исследования Ильина о Гегеле называется «Учение о человеке» и имеет подзаголовок «Учение о смысле человеческой жизни». Исследуя философию Гегеля, Ильин высказывает свои мысли о свободе, человеке, воле, морали, нравственности, о личности и её добродетели, пределе человека и других вопросах человеческого бытия. Мы воспроизведём только одно его суждение, адекватное нашему последующему изложению.

Ильин пишет, что «*смысл человеческой жизни* скрыт в глубине человеческого духа, как *реальное духовное начало, работающее над своим осуществлением*. То что «задано» человеку, – поясняет исходную мысль Ильин, – то, что составляет его назначение и предназначение, «задано» ему его истинною, внутреннею сущностью, «предначертано» ему его подлинною, духовною природою»³¹⁹. Правомерно так понять Ильина, что реализовать смысл жизни, предначертанный человеку, может

только свободный человек, раскрепощающий свою «самоосвобождающуюся силу». Пока не обретена эта сила, т. е. пока человек не высвободил сам себя из пут духовной несвободы и духовной слепоты, он не в состоянии раскрыть промыслительную тайну своей жизни и соответственно правильно выстроить «здание своего бытия».

Именно в такой борьбе за собственное высвобождение из внутренней несвободы и определённой духовно-творческой слепоты мучительно обретал смысл жизни Пушкин. Но он не рядовая личность. Он – гений России и мира. Поэтому его личные обретения и духовные усилия приобретают всеобщий философско-художественный характер. Борясь с самим собой, размышляя, Пушкин рассматривает проблему поиска смысла жизни как трагическую и подчас неразрешимую проблему человеческого бытия:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?
Кто меня враждебной властью

Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?..
Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.

В философско-религиозной переписке Пушкина с Московским митрополитом Филаретом (Дроздовым), при жизни прозванным Мудрым, есть стихотворение, являющееся ответом на предельно трагичную оценку поэта бессмысленности проживаемой жизни:

Не напрасно, не случайно,
Жизнь от Бога мне дана,
Не без правды Им же тайно
На печаль осуждена.
Сам я своенравной властью
Зло из тёмных бездн воззвал,
Сам наполнил душу страстью,
Ум сомненьем взволновал?..
Вспомнись мне, Забвенный мною!
Просияй сквозь сумрак дум –
И созиждется Тобою
Сердце чисто, светлый ум.

Поражённый неожиданной и талантливой реакцией митрополита, узрев в ней путь к определению смысла жизни человека, поэт ответил с благодарностью:

Я лил потоки слёз нежданных.
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханный
Отраден чистый был елей³²⁰.

Некоторые исследователи творчества Пушкина позволяют себе преподносить отдельные спорные строки поэта чуть ли не как доминантные в его поэзии. При этом они инкриминируют поэту легкомысленное отношение к смыслу жизни и пытаются подтвердить это его отношение совсем не характерными для него примерами. Между тем, на наш взгляд, Пушкина можно «обвинить» лишь в том (мы имеем в виду только философско-религиозный аспект), что он не сразу в своей трагически короткой жизни пришёл к пониманию истинного смысла жизни. Он постоянно думал о смерти и, видимо, торопил свою «планиду»:

Брожу ли я вдоль улиц шумных,
Вхожу ль во многолюдный храм,
Сижу ль меж юношей безумных,
Я предаюсь моим мечтам.
Я говорю: промчатся годы,
И сколько здесь не видно нас,
Мы все сойдём под вечны своды –
И чей-нибудь уж близок час.
Гляжу ль на дуб уединенный,
Я мыслю: патриарх лесов
Переживёт мой век забвенный,
Как пережил он век отцов.
Младенца ль милого ласкаю,
Уже я думаю: прости!
Тебе я место уступаю:
Мне время тлеть, тебе цвести.
День каждый, каждую минуту,
Привык я думой провождать,
Грядущей смерти годовщину
Меж них стараясь угадать...

А дальше Пушкин посредством поэтической символики ставит вопросы, по сути, косвенно выходящие к постижению смысла жизни:

И где мне смерть пошлёт судьбина?
В бою ли, в странствии, в волнах?
Или соседняя долина
Мой примет охладельный прах?³²¹

Однако не уныние порождает у Пушкина мысль о смерти. Читая его «пророка», мы видим движение того мощного духовного начала, той внутренне высвобожденной духовной силы, о которых писал Ильин и которые привлекли великого русского поэта к осознанию своего истинного предназначения:

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, –
И шестикрылый Серафим
На перепутье мне явился.
.....
Моих ушей коснулся он, –
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний Ангелов полёт,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угль, пылающий огнём,
Во грудь отверстую водвину'л.
Как труп в пустыне я лежал.
И Бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею Моей

И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей»³²².

Не случайно Ф. М. Достоевский, произнеся утром (январь 1880 г.) свою знаменитую речь «Пушкин» на торжествах по случаю установления памятника поэту в Москве, вечером того же дня на литературно-музыкальном вечере вдохновенно и взволнованно декламировал именно это стихотворение.

Проблема смысла жизни глубоко волновала и М. Ю. Лермонтова (1814 – 1841). Как и Пушкин, он шёл к постижению смысла жизни через трагическое осознание бессмысленности человеческого бытия, а также чувство одиночества и непонимания:

Гляжу на будущность с боязнью,
Гляжу на прошлое с тоской
И, как преступник перед казнью,
Ищу кругом души родной...
(1838).

Два года спустя Лермонтов пишет цитированное ранее стихотворение «И скучно, и грустно...», ещё более безысходное, чем пушкинское «Дар напрасный...». И всё же, как и Пушкин, Лермонтов вплотную подходит к определению смысла жизни, создав стихотворение, названное также «Пророк». Внутренняя связь со стихотворением Пушкина просматривается в главном – в исполнении «долга, завещанного от Бога», в продолжении пророческого мотива Пушкина:

С тех пор как вечный судия
Мне дал всеведенье пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.

Однако в стихотворении Пушкина нет прямого указания на то, что необходимо видеть «злобу и порок», его пророка глас Бога воззвал «глаголом жечь сердца людей», т. е. нести им правду жизни и Божественную истину. Может быть, поэтому известный учёный М. М. Дунаев сужает, обедняет, ограничивает роль пушкинского «глагола» и считает, что лермонтовское «провозглашать я стал любви и правды чистые ученья» по смыслу не включено в задачу пушкинского пророка и Лермонтов как бы продолжает то, что не завершил Пушкин³²³. Расхождения же в этой теме у великих поэтов в том, что Лермонтов пишет об отторжении людьми его пророчества и нежелании противостоять толпе:

В меня все ближние мои
Бросали бешено каменя.
Посыпал пеплом я главу,
Из городов бежал я нищий,
И вот в пустыне я живу,
Как птицы, даром Божьей пищи...³²⁴

Пушкин также не исключал противодействия толпы, но это не могло поколебать его смысложизненного призвания «глаголом жечь сердца людей», в том числе провозглашая любовь и правду.

Причины нежелания пророческого служения мы находим и в другом произведении Лермонтова («Журналист, читатель и писатель», 1840 г.). Одна из этих причин – неблагодарность толпы:

К чему толпы неблагодарной
Мне злость и ненависть навлечь,
Чтоб бранью назвали коварной
Мою пророческую речь?

В «Пророке» Лермонтов уже даёт понять, что пророк служит не Богу, а толпе. А поскольку толпа не способна воспринимать мудрость от Бога, то поэт свой пророческий дар адресует природе:

Когда же через шумный град

Охватывая мысленно основные вехи творчества М. Ю. Лермонтова, можно предположить, что он, если бы не погиб в 27 лет, реализовал бы своё пророческое возрождение, дав тем самым России и мировой культуре ещё более значительное и великое наследие.

* * *

Есть все основания выделить *общность* русской философии и русской литературы в плане *прямого обращения к этике*.

Ряд этических проблем затрагивался нами в предыдущих главах, особенно в связи с такой типической чертой русской философии, как своеобразие русской философской антропологии. Не будет ошибкой определить эту черту как ярко выраженный этико-антропологический характер русской философии. Нравственный рефрен русской философии, исключительное внимание к этической проблематике отмечали Зеньковский, Лосский, Бердяев. Предметом исследования в трудах русских философов стали, как отмечается в литературе, ключевые понятия философской антропологии, философии морали: смысл жизни, добро и зло, страдание и сострадание, смерть и бессмертие, свобода, любовь, семья, эрос, насилие и ненасилие, непротivление злу и сопротивление злу силою, справедливость и несправедливость, жизнь не во лжи и пагубность лжи, совесть и бессовестность, честь и бесчестие, благородство и подлость, милосердие и жестокость и др.

Этицизм русской философии, испытав определённое влияние западноевропейской этики, отличается глубоким своеобразием. *Во-первых*, если в западной этике мораль трактуется как система нравственных норм, объективно, так сказать извне, воздействующих на человека, подчиняющих его и в какой-то мере порабощающих, то для русской этической мысли со времён славянофилов (особенно А. С. Хомякова) нравственные нормы – это, условно говоря, внутренние детерминанты поведения человека, прежде всего – совесть, которые изнутри побуждают его к свободному нравственному выбору. Отсюда перенесение акцента с построения теории морали как объективно необходимой, жёстко запрограммированной системы принципов, норм, правил поведения человека на смысложизненную, субъективно-личностную нравственную мотивацию. Именно это мы старались показать, когда рассматривали проблему смысла жизни в русской философской антропологии.

Помимо тех работ по указанной проблеме, о которых мы писали (Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого, М. М. Тареева, С. Л. Франка), необходимо хотя бы назвать следующие труды: «оправдание добра», «Смысл любви» В. С. Соловьёва, «Закон насилия и закон любви» Л. Н. Толстого, «Условия абсолютного добра» Н. О. Лосского, «Записки о всемирной истории» А. С. Хомякова, «Путь духовного обновления» и «Путь к очевидности» И. А. Ильина и др.

Во-вторых, русская этическая мысль преимущественно не секуляризованная, т. е. не оторванная от Бога, от христианской морали и христианской антропологии. Её главные темы – взаимоотношения человека и Бога, знания и веры, морали и религии, веры и разума и им подобные. При этом в отличие от западной этики, которая утверждает невозможность верификации нравственных феноменов (Дж. Э. Мур «Принципы этики») и их исследования, Отечественная этика стоит на позициях возможности познания, исследования, анализа этических положений. Конечно, русская этическая мысль признаёт высокую степень релятивизма нравственных норм и правил и значительные трудности в этой связи в их постижении. Однако обращение к христианской морали, прежде всего к христианским заповедям, открывает прямой путь к овладению истиной в морали.

Отсюда, *в-третьих*, оптимистический настрой русской этики, не позволяющий ей проповедовать, теоретически и методологически оправдывать отказ от морали, воспевание цинизма, жестокости и аморализма, скептицизм в отношении совести, порядочности, милосердия, благородства, честности, правдивости. Такой подход в принципе «работает» непосредственно на человека и делает нашу этику живой, непосредственной силой, способной преобразовать основные сферы жизни общества – экономику, политику, право, культуру в целом. Особенно важно соблюдение этических норм в системе власти, в политике, в СМИ.

Переживаемая Россией в конце XX – начале XXI вв. девальвация духовно-нравственных ценностей – это без преувеличения трагическая полоса российской истории.

Этические проблемы глубоко волновали и русскую художественную литературу. Это необъятная тема, ибо вряд ли мы найдём русских писателей или поэтов, которые были бы индифферентны к этическим вопросам.

В рамках нашей работы и в соответствии с поставленной выше задачей мы можем лишь сослаться на отдельные примеры. Если, как мы отметили выше, для русской этики в области философии в центре внимания находится мораль как внутренний свободный нравственный выбор, то в области литературы – проблема совести.

Исходный нравственный импульс литераторам XIX – XX вв. дал А. С. Пушкин. В драме Пушкина «Борис Годунов» царь Борис, отчаявшись найти точку опоры в своей жизни (кругом беды, несчастья, в которых его все обвиняют), видит выход в опоре на совесть («...едина разве совесть»). «Так, здравая, она восторжествует над злобою и тёмной клеветою... Но если в ней единое пятно, единое, случайно завелось, тогда – беда! Как язвой моровой душа сгорит, нальётся сердце ядом, как молотком в ушах стучит упрёк...» И в финале монолога царя Бориса звучит «приговор» человеку, потерявшему даже крупицу совести: «Да, жалок тот, в ком совесть не чиста».

В «Скупом рыцаре» также звучит тема совести. Ссылая очередную горсть монет в один из сундуков, набитых золотом, омытым слезами, кровью и потом бесчисленных своих жертв, фанатично скупой герой, как и царь Борис, в какую-то минуту вспоминает о совести. Казалось бы, в этой патологически преступной, обезумевшей от награбленного золота, разложившейся душе не должно остаться места для нравственного чувства, однако обуреваемый страхом оттого, что его богатство может перейти в «атласные дырявые карманы» его сына, он с возмущением восклицает: «...Иль скажет сын, что сердце у меня обросло мохом... что меня и совесть никогда не грызла...» А в финале Пушкин устами своего героя, по сути, даёт философско-поэтическое обобщение «образа» совести: «...Совесть, незванный гость, докучный собеседник, заимодавец грубый... Эта ведьма, от коей меркнет месяц и могилы смущаются и мёртвых высылают...»

Пушкин, по сути, не только определил природу совести как ядра нравственности человека, но и объяснил её функциональную направленность: быть мерилем в выборе добра и зла и приводить человека к пониманию необходимости покаяния через тернистый путь нравственных мучений. Более того, совесть лежит в основе многих добродетелей и нравственных качеств человека – честности, порядочности, любви, справедливости, мужества, самопожертвования, благородства и т. п. Совесть – главный мотив нравственного выбора человека. Закон совести, пояснял апостол Павел, то награждает, то наказывает, он регулирует нравственность в сердце человека (Послание к римлянам, 2: 14 – 15).

* * *

Духовно-нравственные заповеди христианской морали содержатся и в творчестве писателей и поэтов XIX – XX вв., живших много позднее Пушкина.

Иван Алексеевич Бунин (1870 – 1953) – один из последних творцов «золотого века» – пушкинского века, его произведения проникнуты духовно-нравственным пафосом, категорическим неприятием пошлости, нескромности, аморализма³²⁷. Однако творчество Бунина не даёт оснований для идиллической обобщающей оценки нравственного мира человека. Бунин видит этот мир в жестокой борьбе добра и зла, в которой далеко не всегда «тёмные аллеи» бывают побеждены. И. А. Ильин, посвятивший анализу творчества Бунина специальную работу, даёт, на наш взгляд, достаточно верную характеристику бунинской этики. «Бунин, – пишет Ильин, – видит в человеке мрак и хаос. Он прав: человек содержит и то и другое и сам трепещет, когда это развязывается и начинает кощунственно пировать в нём. И трепещет потому, что в нём самом есть и иное – святейшее и властное, духовное и божественное»³²⁸. И далее Ильин высказывает симптоматичное замечание о том, что хотя Бунин и ощущает это иное и в самом себе, но в его художественной палитре недостаёт красок для чёткого и полного отражения этого иного в своих произведениях³²⁹.

Весьма значительно в этическом плане творчество Ивана Сергеевича Шмелёва (1873 – 1950). Мы воспроизведём обобщённую оценку творчества И. С. Шмелёва, представленную И. А. Ильиным: «Шмелёв даёт обычно исповедь обиженного и раненого сердца, выстрадавшего себе свет и постижение. Может быть, именно потому он так часто излагает всю повесть от первого лица («Человек из ресторана»), от некоего «Я»... Страдая сам, Шмелёв пишет о страдании чувствительной души – не

сострада ей и не прося своих читателей о сострадании, но страдая в тех самых людях, о которых он повествует или, вернее, которых он показывает. Он целно и до конца объективируется в своих страдающих героях, он пишет не о них (как почти всегда делает Тургенев), но из них (подобно Достоевскому), растворяясь в этой живой человеческой муке и в этом живом горении духа. Он страдает не за них, а ими, в них и через них – *за весь свой народ, за всё человечество*³³⁰.

Ограничимся этими предельно кратко изложенными примерами. Нам важно ещё раз подчеркнуть беспрецедентность творческого союза русской философии и русской литературы в истории мировой культуры. Это предмет специальных исследований и философов, и литературоведов. Для последних это особенно актуально: если философам требуется обоснование одной из черт русской философии, то литературоведам давно пора сделать *философичность русской литературы* не косвенной, а прямой, имманентно составляющей отечественного литературного наследия наряду с его эстетическим содержанием.

* * *

Проблема судьбы России, смысла её существования, её исторического призвания, национального характера русского народа, его роли в истории России и мировой истории. Проблематикой того, что составляет одну из типических черт русской философии – её национально-исторический характер, о которой мы говорили ранее, обстоятельно и глубоко занималась русская художественная литература. Приведём лишь несколько примеров.

«Загадка России», о которой писали П. Я. Чаадаев в знаменитом «Первом философическом письме» (1836) и Ф. И. Тютчев («Умом Россию не понять»), занимала умы и сердца не только русских философов, но русских писателей и поэтов. Русская литература, неся в своём содержании мощный «философский заряд», неразрывно связывала эту исторически-психологическую тайну с судьбой России, с её будущим. Не разгадав этой загадки, трудно ответить на вопрос о будущем России, о её развитии в системе мировых цивилизаций. Быть может, поэтому так много внимания российской проблематике, в том числе проблеме русской идеи уделяли русские писатели и поэты.

Необъятность темы вынуждает нас найти исходную смысловую опору, оттолкнувшись от которой, мы попытаемся изложить главную мысль. Поставим вопрос так: если о России, её судьбе и историческом призвании писали почти все русские философы и писатели, то что в этом обширном материале можно взять за основу, что являлось «стержнем» в философском и литературном творчестве о России и русском народе? Не претендуя на бесспорность нашей гипотезы, мы это главное («стержневое») охарактеризовали бы так: русские философы и литераторы, писавшие о России и русском народе, избегая традиционной апологетики и восторженных дифирамбов, пронизывали свои творения свойственным именно русской культуре *истинным духовным патриотизмом*. Это такая любовь к Родине, которая наряду с преданностью ей, верой в неё и в её историческое призвание предполагает и глубокое осознание её слабостей, ошибок и грехов, боль, горечь и стыд за них, реальное, действенное стремление внести свой личный посильный вклад в преодоление этих слабостей. Именно так подходили к российской теме если не все, то большинство философов и писателей России. О подходе философов к этой теме мы говорили ранее, здесь же обратимся к творчеству некоторых писателей и поэтов.

В «Письме к П. Я. Чаадаеву» (19 октября 1836 г.) Пушкин писал, что он далеко не в восторге от того, что видит вокруг себя. «Как литератора – меня раздражают, как человек с предрассудками – я оскорблён, – 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 её дал»³³¹. В стихотворении «Деревня» (1819) он не просто приветствует «пустынный уголок, приют спокойствия, трудов и вдохновенья», но обращается к России с любовью и верой в неё:

Я твой: я променял порочный двор цирцей,
Роскошные пиры, забавы, заблужденья
На мирный шум дубров, на тишину полей...

Однако ни «мирный шум дубров», ни «тишина полей», ни идиллические картины других произведений Пушкина не могут заслонить того главного, трагического, что он видит в России:

Но мысль ужасная здесь душу омрачает:
Среди цветущих нив и гор
Друг человечества печально замечает
Везде невежества губительный позор
Не видя слёз, не внемля стона,
На пагубу людей избранное судьбой
Здесь барство дикое, без чувства, без закона
Присвоило себе насильственной лозой
И труд, и собственность, и время земледельца.
Склонясь на чуждый плуг, покорствуя бичам,
Здесь рабство тощее влачится по браздам
Неумолимого владельца.
Здесь тягостный ярем до гроба все влекут,
Надежд и склонностей в душе питать не смея,
Здесь девы юные цветут
Для прихоти бесчувственной злодея...

Казалось бы, нет предела гневу и проклятию поэта в адрес Родины. Но в том и сила подлинной любви к Отчизне, что гнев оборачивается призывом бороться за неё во имя высшей любви к ней:

Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг, Отчизне посвятим
Души прекрасные порывы!...

С любовью и верой Пушкин вопрошает:

Увижу ль, о друзья! народ неугнетённый
И рабство падшее и падшего царя*,
И над отечеством свободы просвещённой
Взойдёт ли наконец прекрасная заря?

* В другой редакции – «И рабство, падшее по мании царя».

Аналогичен патриотизму Пушкина, хотя и своеобразен, патриотизм М. Ю. Лермонтова: «Люблю Россию я, но странною любовью...» «Странность» этой любви, как нам кажется, ещё полностью не раскрыта исследователями творчества Лермонтова. Сам Лермонтов как бы объясняет «странность» своей любви:

Не победит её рассудок мой.
Ни слава, купленная кровью,
Ни полный гордого доверия покой...

(Некоторые исследователи считают, что Лермонтов «клеветает» на себя, ибо ему – поручику пехотного полка пришлось на деле (кровью) доказывать и любовь к Отечеству и верность ему.)

Лермонтов, как и Пушкин, свою «странную» любовь к Отчизне передаёт через любовь к природе – символически:

Но я люблю – за что, не знаю сам –
Её степей холодное молчанье,
Её лесов безбрежных колыханье.
Разливы рек её, подобные морям...
.....
Люблю дымок спалённой жнивы,
В степи кочующий обоз
И на холме средь жёлтой нивы
Чету белеющих берёз.

И опять же, как и у Пушкина, идиллические картины эти не могут скрыть боль, стыд поэта за Россию, так ярко выраженные им накануне отъезда в ссылку (на кавказскую войну):

Прощай, немытая Россия,
Страна рабов, страна господ,
И вы, мундиры голубые,
И ты, им преданный народ.
Быть может, за стеной Кавказа
Сокроюсь от твоих пашей,
От их всевидящего глаза,
От их всеслышающих ушей.

Вероятно, кто-то склонен думать, что этот гневный порыв всего лишь кратковременная реакция на личные превратности судьбы поэта, однако есть и знаменитая «Дума», в которой Лермонтов предстаёт как гениальный прозорливец, философ и мыслитель, боль которого за Россию и любовь к ней уже обращены к её будущему, к её судьбе. Взгляд его на будущее России весьма пессимистичен, вероятно, здесь присутствует эсхатологическая направленность, столь характерная для русских философов:

Печально я гляжу на наше поколение,
Его грядущее – иль пусто, иль темно.
Меж тем, под бременем познания и сомненья
В бездействии состарится оно.
Богаты мы, едва из колыбели,
Ошибками отцов и поздним их умом,
И жизнь уж нас томит, как ровный путь без цели,
Как пир на празднике чужом.
К добру и злу постыдно равнодушны,
В начале поприща мы вянем без борьбы,
Перед опасностью позорно малодушны,
И перед властью – презренные рабы.
.....
И прах наш, с строгостью судьи и гражданина,
Потомок оскорбит презрительным стихом,
Насмешкой горькою обманутого сына
Над промотавшимся отцом*.

* Мы сознательно повторяем эти строки М. Ю. Лермонтова. Повтор столь важных, актуальных идей не только правомерен, но и полезен.

Поражает актуальность этих строк, написанных более 150 лет назад. Как будто они написаны о нашем времени, когда равнодушие к добру и злу становится чуть ли не доминантой жизни многих людей, ведущих себя «как на пиру чужом», как «презренные рабы», а власти предрержащие «по макушку» завязли в «ошибках отцов» и богаты «поздним их умом».

* * *

Об А. С. Хомякове-философе не раз упоминалось в нашей работе. Здесь мы будем говорить о нём как о поэте (что опять же демонстрирует связь русской философии с художественной литературой), чьё творчество также пронизано спецификой русского патриотизма. В монографии Н. А. Бердяева «Алексей Степанович Хомяков» рассказывается о том, как Хомяков, влюбившись в Россет-Смирнову, нашёл в себе силы расстаться с ней, выяснив, что ей чужда Россия. В его стихотворении «Иностранке» (А. О. Россет) есть такие строки:

Пусть в ней душа, как пламень ясный,
Как дым молитвенных кадил;
Пусть ангел, светлый и прекрасный,
Её с рожденья осенил;
Но ей чужда моя Россия,

Отчизны дикая краса;
И ей милей страны другие,
Другие лучше небеса!
Пою ей песнь родного края, –
Она не внемлет, не глядит!
При ней скажу я: «Русь святая!» –
И сердце в ней не задрожит.
И тщетно луч живого света
Из чёрных падает очей,
Ей гордая душа поэта
Не посвятит любви своей.

Хомяков известен как славянофил «номер один», как «Илья Муромец славянофильства» (А. И. Герцен). Мы уже говорили о роли Хомякова в становлении русского национального сознания, русской идеологии и русской культуры, а также русской философии на православной основе. В его огромной любви к России и русскому народу усомниться может только иностранец, впервые услышавший эту фамилию. Однако из монографии Бердяева мы узнаём о том, что Хомяков подвергся гонениям из-за своего известного стихотворения «России», которое было признано чуть ли не изменой отечеству. В этом стихотворении, написанном перед Крымской кампанией, Хомяков, безмерно любивший родину, отслужив отечеству верой и правдой (в своё время он был блестящим гвардейским офицером), призывает Россию к осознанию своих грехов. Начало стихотворения преисполнено веры в Россию, в её военную доблесть и несокрушимость русского народа и его армии:

Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш полюбил,
Тебе дал силу роковую.
Да сокрушишь ты волю злую
Слепых, безумных, буйных сил.

После ряда строк подобного рода Хомяков предупреждает:

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело.
Своих рабов Он судит строго:
А на тебя, увы! как много
Грехов ужасных налегло!

Хомяков мог бы ограничиться акцентом на множестве «грехов ужасных» России, но он пошёл дальше, глубже, масштабнее, сделав страшное обобщение:

В судах черна неправдой чёрной
И игом рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мёртвой и позорной
И всякой мерзости полна;

О недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой!

По силе этого обобщения с этим произведением может быть поставлено рядом, пожалуй, только «Первое философическое письмо» Чаадаева, которое, как и «России» Хомякова, является ярчайшим, хотя внешне и парадоксальным, выражением истинного патриотизма. «А. С. Хомяков, – пишет Бердяев, – сделан из одного куска, точно высечен из гранита. Он необыкновенно целен, органичен, мужествен, верен, всегда бодр... А. С. Хомяков рос из недр родной земли так лее органически, как растёт дерево. И он хотел, чтобы вся Россия росла таким же органическим ростом, и верил в это... У Хомякова есть ряд

стихотворений, в которых он выразил свою веру в Россию, свой национальный мессианиззм»³³². Хомяков, бесконечно любя Отчизну, не страшился во имя истины и спасения России грозных обличений. Такая «методология любви» к Родине в наше время может быть кем-то и не понята. Ведь у нас, в постсоветской России, до сих пор жив так называемый «квасной патриотизм», который боится горькой правды. Мы страдаем крайностями: либо всё «разносим» и критикуем, либо восторгаемся всем без всяких на то оснований и, как в былое время, опасаемся того, что нам приклеят ярлык очернителей.

* * *

Завершая фрагмент о загадочной судьбе России, о парадоксальном, но истинно патриотическом выражении любви к ней русских философов и русских литераторов, вспомним ещё раз великого Гоголя. Обличавший российские «кувшинные рыла», вскрывший до самых глубин мерзости российского бытия, он вместе с тем *воспел Россию* с её язвами, влекомый великой любовью к ней и страстным желанием вылечить её национально-исторические «болячки». «Идея служения Родине основывалась у него на прочном фундаменте патриотизма...» (истинного, духовного. – В. Г.). Что бы любить Россию, «нужно иметь много любви к человеку». «...Любовь к русской душе и русскому человеку, стремление познать «высокое и низкое природы нашей» обуславливали религиозно-романтический характер миропонимания Гоголя»³³³.

У Гоголя много ссылок на тайны и загадки России, много таинственных предчувствий о её судьбе и особом предназначении. И здесь нельзя не вспомнить ряд знаменитых авторских отступлений в поэме «Мёртвые души»: «Какая же непостижимая тайная сила влечёт к тебе? Почему слышится и раздаётся немолчно в ушах твоя тоскливая, несущаяся по всей целине и ширине твоей, от моря до моря, песня?..» «Что за неведомая сила заключена в сих неведомых полях?..» «Русь, куда ж несёшься ты, дай ответ? Не даёт ответа». «У! Какая сверкающая, чудная, незнакомая земле даль! Русь...» И как обнадеживающе, оптимистически перспективно (и для наших дней) звучит предсказание: «Что пророчит сей необъятный простор? Здесь ли, в тебе ли не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца?..»³³⁴

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Напомним, что в предисловии были обоснованы причины обращения к теме, а также определены её цель и задачи, суть которых можно свести к следующему: не автономизируя русскую философию и не растворяя её в мировой философской мысли, по возможности типологизировать этот великий феномен российской культуры на основе духовно-нравственного, философско-исторического и национально-патриотического аспектов. При этом мы стремились как можно рельефнее показать те черты русской философии, которые уникальны, специфичны и делают русскую философию весьма своеобразным вкладом не только в российскую культуру, но и в мировую философскую мысль. Более того, русская философия – явление перспективное в плане социально-культурного и духовно-нравственного развития человечества.

Мы надеемся на адекватность восприятия предложенного нами материала, т. е. на то, что читатель не заподозрит автора в склонности к гиперболизации, а тем более в стремлении выдать желаемое за реально существующее, в наивном утопизме и теоретической претенциозности. В нашей работе мы стремились избегать декларативных суждений, предоставляя читателю возможность самому судить о том или ином повороте в оценках русских философов на основании непосредственного изучения первоисточников.

Русская философия весьма полифонична, в ней, как уже говорилось, множество течений, направлений, школ. Поэтому для её типологизации (задача не из простых) важно выбрать своего рода критерий, опираясь, естественно, на реальные основания. Такими возможными основаниями мы посчитали, *во-первых*, объективную потребность России и современного мира в духовно-нравственном выздоровлении, без которого, как мы убеждены, человечество не только не решит успешно многих экологических, социокультурных, геополитических, этносоциальных и других планетарных задач, но и не выстоит исторически и в сравнительно недалёком будущем погибнет, сначала регионально-локально, а затем глобально. *Во-вторых*, способность человечества, как это показали многие русские философы, многократно попадая в тяжелейшие, подчас экстремальные, ситуации, либо выходить из них благодаря великим духовным революциям, либо возрождаться после затяжных периодов упадка и деградации в силу духовно-нравственного очищения. В наше время, на рубеже тысячелетий, когда роль религиозного

фактора, особенно в Западной Европе и Америке, стремительно снижается, а в России перспективы эффективного и масштабного духовного ренессанса пока не стали близкими, не может не актуализироваться поиск несколько иных по своей природе и характеру духовных основ если не радикального спасения, то хотя бы торможения возможного крушения мировых социумов.

Теперь более чётко обозначим нашу позицию. Мы гипотетически делаем своеобразный прогноз – объективная потребность не только России, но и значительной части европейского мира и Америки в духовном «лекарстве» будет, возможно, реализована за счёт частичного восприятия русской религиозной философии в масштабах, выходящих за пределы России. Это восприятие (точнее, его характер, пути и уровни, а возможно, и модернизированные формы) будет далеко не однозначно. Одно дело, например, сама Россия с её многоконфессиональностью и беспрецедентным наследием массового атеизма, другое – развитие духовной ситуации в странах, где доминируют или просто наличествуют православно-христианские конфессии; сложно и проблематично может восприниматься русская духовность в мире католицизма либо безбожного рационализма и позитивизма и т. д.

Выдвинутая гипотеза не должна ассоциироваться с теорией «Москва – третий Рим», тем более с идеями ряда русских мыслителей о русском мессианизме, не говоря уже о различных вариациях русского национализма, а также панславизма. Оснований для подобных ассоциаций осталось очень мало, хотя констатировать их полное исчезновение пока ещё рано. Конечно, определённая связь нашей гипотезы с некоторыми концептуальными идеями русской философии очевидна, поскольку эти идеи основаны на истинном патриотизме и выражают надежду на *духовное* лидерство России в мире.

Однако наша гипотеза базируется не на этом, а на осмыслении жизненных процессов нашего времени, на объективной потребности найти *духовные* средства спасения, а также на понимании того, что реальной альтернативы русской философии (когда религиозное сознание либо деградирует, либо приторможено) в современном мире нет*.

* Мы имеем в виду альтернативность духовности не вообще, т. е. в её содержании в целом, а только в философском плане; мы не видим в мире философии более христианизированной, чем русская.

Можно отклонить нашу гипотезу, но нельзя не признать того, что духовно-нравственная ценность русской религиозной философии для нашего времени велика и место, которое она занимает в культуре России и может занимать в мировой культуре, весьма значительно, и всё это не должно девальвироваться. Именно с таких позиций мы пытались подать материал, о чём ещё будет сказано ниже. Сейчас же отметим, что целенаправленный процесс *девальвации русской философии* в последнее время, на наш взгляд, усилился. Один из примеров – книга В. П. Сапронова, о которой мы говорили в Предисловии и в адрес которой высказали ряд резких критических замечаний, другие примеры мы приводим в нашем Приложении.

На вопросы, ставящие под сомнение духовно-нравственную, культурологическую, историко-патриотическую ценность русской философии мы и попытались ответить в четырёх главах нашей книги. Кратко обобщим их содержание.

В первых двух главах мы попытались «вписать» русскую философию в философское знание. Для этого были избраны два методологических приёма: 1) показать идентичность «механизма» возникновения философского мировоззрения вообще и возникновения русской философии в частности и 2) выявить специфику философского знания и показать, что определённые родовые специфические функции философии свойственны и русской философии. Таким образом, «родство» философии вообще и русской философии обосновано, как мы полагаем, с генетической и функциональной позиций.

Естественно, мы далеки от каких бы то ни было претензий на всеохватность и масштабность. Нами намечены, поставлены и частично выявлены лишь некоторые аспекты и грани принципиально важной проблемы *философичности русской философии, её своеобразной религиозности*. Соответственно мы стремились расставить важные, на наш взгляд, акценты. *Во-первых*, обратили внимание читателя на место и роль восточной (византийской) патристики в генезисе русской религиозной философии, предприняв небольшой экскурс в область полемики о соотношении философии и христианской религии с подключением воззрений русских философов. *Во-вторых*, специфицируя философию и «вписывая» в неё русскую философию, мы постарались обратить внимание читателя на двоякую характеристику философии в целом с включённой в неё русской философией, т. е. на черты философии, связанные с внешними по отношению к ней гранями мира, и специфические особенности философии как личностного феномена.

Переходу к последующим главам были предпосланы выводы по первой части и вступление ко второй

части, посвящённой уже собственно русской философии, в которых дано целеполагающее обобщение. Что же касается непосредственно второй части (3-я и 4-я главы), то в них мы попытались обосновать типологию собственно русской философии, главным образом её религиозно-философское, доминантное направление*.

* Доминирование религиозно-философского направления по сравнению с материалистическим объективно обусловлено историческим развитием духовной культуры России, в частности её святоотеческими (византийская патристика) корнями. И, конечно же, нельзя не учитывать «конкурентной способности» русской философии в её соотношении с западноевропейской. Русские философы-материалисты, при всём их значении для российской культуры, в целом для истории нашего Отечества, не могут конкурировать с точки зрения философского профессионализма ни с Кантом, ни с Гегелем, ни с Шеллингом, ни с Декартом, ни с Лейбницем, ни с другими философами Запада.

Мы посчитали методологически целесообразным условно и относительно отграничить вторую часть нашей работы от первой, поскольку в первой части (1-я и 2-я главы) преобладает тенденция «вписать» русскую философию в философское знание как таковое, а во второй – обратиться непосредственно к русской философии, сохраняя имплицитно её вхождение в мировую философскую мысль.

Вместе с тем из методологических соображений мы сочли правомерным характерологическому и дифференцированному рассмотрению сложных, полифоничных феноменов (русская философия именно такова) предпосылать определённые логико-смысловые основания (в частности, в 3-й главе), хотя эти основания, возможно, недостаточно строги с формально-логической точки зрения. Предпосланные нами основания как бы двуедины, поскольку одновременно в определённой степени являются и чертами русской философии. Отсюда возможны и некоторые смысловые повторы, которые, на наш взгляд, не являются лишними, так как усиливают типологизацию русской философии, развивают и углубляют её некоторые наиболее характерные типические черты.

В четвёртой, наиболее важной для нас главе мы сочли необходимым обратить особое внимание на наиболее типичные для русской философии черты. Эти черты не только наиболее типичны, но и перспективно значимы, философичны, они несут в себе мощный духовно-нравственный потенциал и, что крайне важно, созвучны нашей эпохе, так как имеют теоретико-практическое значение для возможного в будущем духовного выздоровления и возрождения России, а может быть, и других стран.

Мы сосредоточились на пяти типологических направлениях: духовность русской философии; специфическая вариативность её философско-культурологических и философско-религиозных идей на различных (выделенных условно) этапах истории России; национально-исторический характер в контексте философии всемирной истории; религиозно-философская антропология; органическая связь русской философии и русской литературы.

Нам представляется, что именно эти типологические направления позволяют эффективно, доказательно противостоять тем учёным, которые направляют свои интеллектуальные силы на нивелирование, девальвацию русской философии. Направленность их работ, по сути, принижающих русскую философию, нас (и надеемся, не только нас) глубоко удивляет. И не потому, что они заостряют внимание на *реальных слабостях* русской философии (их немало и в западноевропейской), а потому, что делают это с тенденциозной враждебностью, подчас малоказательно и вопреки 1) назревшим объективным потребностям сегодняшней России и 2) ретроспективным реалиям. *Первое* требует духовно-нравственного возрождения и заполнения духовного вакуума (например, русская идея, заключающая в себе судьбу русского народа и других народов России, блестяще разработанная в русской философии, могла бы его заполнить). *Второе* (трагическая судьба русской философии) обязывает вернуть народу его великое культурное философское наследие, чтобы новое поколение знало и чтило не только гениальных русских писателей, поэтов, художников, учёных, музыкантов, но и своих отечественных философов.

В заключение ещё раз подчеркнём беспрецедентную роль русской философии в возрождении национального сознания, противодействии антипатриотическим волнам бездуховности, цинизма, всеохватного и пагубного вещизма, волнам, накатывающимся с Запада, захлёстывающим всё более и более Россию с целью ослабить её.

ПРИЛОЖЕНИЕ

(К выходу книги

«Русская философия: Новые исследования и материалы» /
Под редакцией проф. А. Ф. Замалева. – СПб., 2001)

Недавно вышло в свет объёмное и солидное издание – новые исследования и материалы по русской философии. Авторы этой книги маститые учёные-философы России. В этой нужной и важной книге представлены следующие, весьма актуальные с теоретико-методологической точки зрения разделы: I. Методологические и проблемно-теоретические аспекты изучения русской философии; II. Из опыта лекционной работы; III. Русская философия как учебная дисциплина: направления и идеи; IV. Наследие отечественных мыслителей в свете новейших исследований. Содержательная направленность разделов, весьма большое количество авторов (40 учёных), тематическое богатство и многообразие делают книгу, посвящённую 10-летию кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, заметным событием в интеллектуальной атмосфере России.

Учитывая значимость события и созвучность многих вопросов юбилейной книги вопросам, рассмотренным в нашей работе, мы считаем необходимым высказать своё мнение относительно некоторых точек зрения, вызвавших у нас сомнение и принципиальное несогласие. Мы коснёмся работ лишь двух авторов, заранее принося им извинения за, быть может, отдельные резкости.

Начнём с работы, которая, на наш взгляд, является ещё одним «вкладом» в процесс девальвации русской философии. Не имея возможности подробно проанализировать её, мы выскажемся кратко о её сути, направленности и характере аргументации.

Ирина Ивановна Иванова, кандидат философских наук, доцент, озаглавила свою работу весьма тенденциозно: «О возможности для русской религиозной философии быть православной»¹. Во-первых, на наш взгляд, сама постановка вопроса в названии работы некорректна. Дело в том, что, как мы понимаем, никакая философия по природе своей не нуждается в жёсткой «привязке» к конкретной конфессии. «Привязка» к конфессии правомерна для типов и видов религий. Мы можем терминологически обоснованно говорить, например, о православной конфессии, о католической или протестантской (все они христианские по большому счёту) конфессиях, о мусульманской, буддийской, иудаистской и др. Говорить же о православной философии, равно как и католической и других, неверно*. «Привязка» философии к какой-либо конфессии, по сути, отрицает относительную самостоятельность философии и религии. При всей их «близости» с генетической, проблемно-содержательной и духовно-функциональной точек зрения это всё же не тождественные феномены. Не случайно И. А. Ильин и С. Л. Франк, посвятившие специальные работы выяснению связи философии и религии, делали акцент не на религиозности философского знания, а на его духовности и относительной самостоятельности. При этом они ни разу не «сомкнули» какую-либо национальную философию с той или иной конфессией. И. А. Ильин квалифицировал философию как *духовный* поиск «истины», «добра» и «красоты», как «познавательное творчество», как «*внутреннее* делание...», требующее «особой напряжённой *душевно-духовной культуры*», «душевно-духовного делания»². Философская мысль, – утверждал Ильин, – видит «духовный смысл» в «содержании всякого явления». И эта духовность должна пронизывать «аналитическое описание и разумно-логическое раскрытие испытанного и усмотренного содержания»³. «...Настоящая философия, – подчёркивал Ильин, – духовна, опытна, честна и проста; а именно в этих свойствах своих она *приближается* (выделено нами. – В. Г.) к настоящей религии»⁴. «Философия, по слову Гегеля, есть культивирование религиозного содержания, но *в иной форме* (выделено нами. – В. Г.), в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего познания»⁵. И ещё: «Именно *опыт* делает философию наукою и вводит её в глубину жизни»⁶.

* Сразу же напрашивается аналогия с православным богословием, возникает мысль о тождественности русской религиозной философии и православного богословия.

Нечто подобное высказывал и С. Л. Франк. «...Не обогащая ничем *религиозную* жизнь в её специфических религиозных устремлениях, философская интуиция всё же обогащает *духовную* жизнь в целом, общее отношение *духовной* личности к Божеству»⁷ (выделено нами. – В. Г.). Продолжая развивать свою мысль, Франк специфицирует философию: «Философия, будучи... познанием Бога, есть вместе с тем познание мира и жизни через Бога». «Философия есть, в силу этого, необходимая *связь* между знанием высшего и низшего, горнего и земного, между усмотрением Божества и тем рациональным знанием действительности, которое есть основа как научного постижения, так и житейски-практического отношения к действительности»⁸.

Возвращаясь к работе Ивановой, позволим себе поставить ряд вопросов, связанных с пафосом статьи и её основной направленностью – «освободить» русскую религиозную философию от православия,

«растворить» её к тому же в различных конфессиональных направлениях и тем самым в конечном итоге девальвировать её. Вот эти вопросы. Занималась ли русская религиозная философия духовным делом, духовным поиском истины, добра и красоты, познавательным творчеством? Проявляла ли она при этом высокую душевно-духовную культуру? Узревала ли она духовный смысл в содержании различных явлений в истории России и мира? Присуще ли ей было аналитическое описание и разумно-логическое раскрытие опыта и содержания жизни человека и общества? Была ли она духовной, честной и опытной? *Приближалась* ли она к религии? Обогащала ли она духовную жизнь России в целом и развивала ли духовное отношение к Богу и богочеловечеству? *Связывала* ли она знание горнего и земного? и т. д. и т. п. Вопросы можно было бы продолжить, однако зададим главный вопрос, который поглощает все заданные выше вопросы. Насколько всё же обосновано «отлучение» русской философии от православия (хотя, повторим, жёсткая привязка философии к любой конфессии некорректна по сути), и случайно ли следует за этим общая тенденция статьи – девальвировать русскую философию, принизить интерес и уважение к ней, сделать её мифом?

Как же «отлучает» Иванова русскую философию от православия? Главное её обоснование – непризнание «православности русской философии» Русской Православной Церковью, затем «неправославный способ философствовать в славянофильстве» (?)*. Далее, по Ивановой, «славянофильство сменится «метафизикой всеединства» В. С. Соловьёва, позиция которого «тоже не будет православной» именно «по причине непризнания» её Русской Православной Церковью. Более того, по этой же причине объявляются еретиками и последователи В. С. Соловьёва С. Н. и Е. Н. Трубецкие, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин с их идеями экуменизма, софиологии и богочеловечества. «Эта оценка, – утверждает Иванова, – будет относиться... не только к «метафизике всеединства», но и ко всякому духовно-религиозному творчеству» типа «богоискательства» и «религиозно-философского обновления».

* «Они (славянофилы. – В. Г.), – писал Н. Бердяев, – плоть от плоти и кровь от крови русской земли, русской истории, русской души... Славянофильство довело до сознательного идеологического выражения вечную истину *православного Востока и исторический уклад русской земли, соединив то и другое органически. Русская земля была для славянофилов прежде всего носительницей христианской истины, а христианская истина была в Православной Церкви*. (Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996. – С. 9 – 10.)

В каком же первоисточнике содержится столь беспощадная, по сути тотальная, оценка видных представителей русской религиозной философии? И. И. Иванова ссылается на единственный источник – журнал Московской патриархии (1957, № 9). В нём на с. 48 приведена цитата, которая воспроизводится в статье: «Всякое иное, несогласованное с первоначальной проповедью апостолов учение, именно потому что оно «иное» и «новое» не должно быть принимаемо. Ересью называется всякое «нововведённое» учение, несогласное с верой апостольской»⁹.

Что же получается? Получается (по логике скомпонованного Ивановой материала), что достаточно философско-религиозные новации русских мыслителей сравнить с православным (апостольским) учением, чтобы объявить их ересью и лишиться философского качества. Мы согласны с тем, что идеи экуменизма, софиологии и богочеловечества противоречат ортодоксальному православию. Известно, как резко критиковал теорию богочеловечества Вл. Соловьёва Е. Н. Трубецкой¹⁰ и как конструировал критику софиологии с православных позиций В. Н. Лосский¹¹. Но это же *философско-религиозные построения*. Их место не *внутри* православного учения, а *вне его*, т. е. *в лоне философии*. Если следовать логике И. Ивановой, то идеи богочеловечества Вл. Соловьёва, как и софиологию, можно поставить в один ряд, например, с такими общехристианскими ересями на Руси, как арианство, богомилство, а также с такими самобытными ересями, как «жидовствующие», стригольничество, «новое учение» Феодосия Косого, ересь Дмитрия Тверитинова¹². И если квалифицировать философско-религиозные концепции отечественных мыслителей как еретические, а русскую философию объявить неправославной (строго говоря, по Ивановой, – антиправославной), то что же останется от русской философии? Поскольку же неправославной она объявляется бездоказательно (единственная ссылка на упомянутый выше журнал не аргумент)*, то налицо типичная и, как нам кажется, тенденциозная дискредитация русской философии. Сохраняя, на наш взгляд, и философичность, и религиозность, она может, безусловно, критиковаться с ортодоксально-православных позиций. Такого рода критики немало в историко-философской и богословской литературе, однако она, как правило, корректна и доказательна.

На этом можно было бы закончить краткую полемику с И. И. Ивановой, тем более что, завершая первую (условно) часть своей работы, она делает вывод, с которым можно частично согласиться. «Итак,

– резюмирует Иванова, – русская религиозная философия, концентрированно воплощающая в себе «национальную душу», а значит и специфику её религиозности, *скорее всего* (не совсем категоричный, но внезапный поворот. – В. Г.) не может оказаться православной»¹³. Однако во второй части статьи Иванова ставит вопросы, противоречащие категоричным высказываниям в первой части: «Кто... полномочен определить православный статус той или иной *религиозности** (заметим, не философии, а религиозности. – В. Г.); «...философский характер того или *мировоззрения?** (не религиозной философии, а мировоззрения. – В. Г.).

* Содержательного сопоставления экуменизма, софиологии и учения В. С. Соловьёва о богочеловечестве с ортодоксальным православным богословием И. Иванова не проводит.

Каким же образом автор статьи отвечает на эти не скоординированные по смыслу и направленности с первичной компрометацией русской религиозной философии вопросы? Сначала все религиозно-философские концепции делятся на два магистральных направления – конфессиональные и неконфессиональные. Затем неожиданно термин «религиозно-философские концепции» заменяется термином «религиозные ветви». Конфессиональное направление, пишет Иванова, «...подразделяется на буддийскую, иудаистскую, христианскую, исламскую и прочие *религиозные ветви*, а второе (неконфессиональное. – В. Г.) – на над-, меж- и внеконфессиональную разновидности»¹⁴ (выделено нами. – В. Г.). Выдвинув эту исходную и весьма спорную методологию, сделав при этом множество спекулятивных ссылок на Н. А. Бердяева, а также притянув искусственно высказывание Л. И. Шестова (к тому же оценив это высказывание как «обобщающий приговор (?) не только русской, но и всей религиозно-философской мысли»), И. И. Иванова подводит окончательный итог. «Можно, – пишет она, – ...*типологизировать* не православную, а русскую религиозную философию... Тогда *вся русская религиозная философия* окажется, во-первых, *неконфессиональной*, а, во-вторых, подразделится на... разновидности». К *надконфессиональным* разновидностям Иванова относит ересь «жидовствующих» (конец XV – начало XVI вв.), Агни-Йогу (Живая Этика) Е. И. Рерих (Шапошниковой) и ряд «примитивизирующей» и «профанирующей» философии течений¹⁵. К *межконфессиональным* разновидностям отнесены определённые идеи Г. С. Сковороды, П. Я. Чаадаева, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, Н. О. Лосского, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, И. А. Ильина. *Вне-конфессиональными*, по Ивановой, оказываются некоторые философские идеи и «искания» Н. Ф. Фёдорова, К. Э. Циолковского, Вяч. Иванова, Андрея Белого, А. Ф. Лосева, а также «религия итога» Д. Л. Андреева¹⁶.

Несмотря на подстрочную оговорку о том, что у ряда русских философов имелось несколько различных концепций, «которые, собственно, и классифицируются», нам всё «сооружение» И. Ивановой представляется теоретически весьма спорным. Избрав некорректную, на наш взгляд, методологию (жёсткая «привязка» любого типа философии к определённой религиозной конфессии), Иванова, *во-первых*, подменила общеродовую мировоззренческую природу специфического типа философии – религиозной философии частной и весьма жёсткой «привязкой» философии к той или иной конфессии. Отсюда тенденция рассматривать и оценивать религиозную философию под углом зрения её конфессиональной принадлежности. Таким образом, размывается сложившаяся в науке субстанциональная дифференциация философского знания на религиозную и атеистическую философию и, более того, создаётся почти непреодолимое препятствие для реализации устоявшегося методологического подхода к вопросу о соотношении философии и религии. Философия, по сути, методологически «подгоняемая» под конкретную конфессию либо «втискиваемая» между какими-либо конфессиями, лишается эвристической возможности эффективного проявления своей собственной природы, отличной от природы религии. А затем неизбежно возникают барьеры на пути анализа специфики не только собственно философского мировоззрения, но и религиозного мировоззрения и, следовательно, – трудности в осмыслении истинного характера соотношения философии и религии. *Во-вторых*, быть может, сама того не желая, И. И. Иванова внесла, как мы думаем, определённый «вклад» в девальвацию русской религиозной философии, что вызовет неизбежный при такой методологии скепсис у тех, кто хотел бы приобщиться к познанию части великой российской культуры, способствующей укреплению историко-патриотических чувств и самосознания. Ведь если придерживаться точки зрения автора статьи, то следует вопреки сложившимся научным исследованиям и существующим учебникам и учебным пособиям, а также учебным программам пойти новыми, искусственно придуманными путями в изучении русской философии. Если русская религиозная философия, будучи неправославной, относится к разряду неконфессиональной (над-, меж- и

внеконфессиональной) и является преимущественно еретической, то начинать, видимо, нужно не с её изучения и не с изучения первоисточников великих мыслителей, пророков и патриотов России, внёсших неоценимый вклад в российскую и мировую философскую мысль и культуру в целом, особенно в философию русской и мировой истории, этики и антропологии, а с выяснения соотношения русской философии и православной конфессии, а может быть, логичнее вообще подменить изучение русской религиозной философии как особого типа философии изучением её с позиции богословия и в таком случае изучать её не в вузах страны, а главным образом в духовных учебных заведениях, например в богословских институтах? Именно такие выводы напрашиваются после прочтения статьи И. И. Ивановой, по сути, снижающей научно-философский статус истории русской философии как гуманитарной дисциплины.

* * *

Теперь коснёмся проблем *русской религиозной антропологии*, поскольку о сути нашего подхода к ним мы говорили в четвёртой главе данного пособия. И говорить об этих проблемах здесь, в Приложении, мы будем в связи с Разделом 2 рассматриваемого юбилейного сборника, написанным профессором А. Ф. Замалеевым.

Дело в том, что проблемы антропологии, включая и религиозную, рассматриваются в философской литературе далеко не однозначно. Мы только обозначим ряд аспектов в их трактовке и поясним суть нашего подхода к этим проблемам.

В философской литературе отмечаются две трудности при определении предмета философской антропологии. Первая состоит в том, что проблему человека (о человеке), т. е. собственно антропологическую тему, весьма трудно выделить в «океане» философского знания для аналитического рассмотрения. Ведь философское знание (онтология, гносеология, философия истории, этика, эстетика и т. д.) затрагивает многие области бытия, космоса, природы, и везде присутствует человек, как субъект и объект любых сфер природной, общественной и духовной жизни. Вторая же трудность заключается в том, что все попытки локализации отдельных проблем бытия в целях исследования их специфики и философского осмысливания также неизбежно «упираются» в человека. Мировая философско-антропологическая мысль с переменным успехом стремится преодолеть эти трудности.

Отметим, что в развитии философской антропологии, строго говоря, отсутствует преемственность. В специальной литературе рассматриваются идеи в этой области таких философов, как Вильгельм Дильтей (1833 – 1911), Эрнст Кассирер (1878 – 1945), Макс Шелер (1874 – 1928), Мартин Бубер (1878 – 1965).

Так, в частности, суть одной из идей М. Бубера в том, что антропологическая тема не может быть универсальной, всепроникающей. В одни эпохи, относительно благополучные и успешные, не влекло к рассмотрению проблемы человека, в другие исторические периоды, характеризующиеся нестабильностью, потрясениями, т. е. на крутых поворотах истории, антропологическая проблематика резко обострялась.

По мнению М. Шелера, при всех изменениях места и роли философской антропологии, она никогда, особенно в XX в., не теряла своей актуальности.

Э. Кассирер придерживался эволюционного подхода в трактовке развития философской антропологии, однако отмечал в ней отсутствие строгой логики. В философской антропологии, по его выражению, отражена *человеческая судьба* в напряжённом ожидании последнего суда.

Радикальный пересмотр многих антропологических проблем начался в христианской антропологии, одним из специфических выражений которой явилась русская религиозная антропология. В литературе представлен ряд антропологических «версий», предложенных в разное время: генезис антропологии не в философии и науке, а в недрах религиозной веры; греческое наследие, рассматривающее разумного человека – *Ното сариенс*; натуралистически-позитивистский подход (человек как особый вид животного); человек как существо мыслящее, воделеющее (отчасти А. Шопенгауэр, отчасти Ф. Ницше); вознесение человека и его познания на головокружительную высоту (Д. Келлер, Н. Гартман)¹⁷.

Таким образом, можно резюмировать: проблема человека – безграничная сфера гуманитарного познания. Философская антропология может квалифицироваться как относительно самостоятельная область философского знания. В этом многообразии философско-антропологических проблем и подходов к их рассмотрению мы попытаемся определить место и своеобразие русской религиозной антропологии. Причём именно в русской философии, поскольку о её месте в мировой философской

мысли мы уже говорили в нашем пособии, когда речь шла о соотношении русской философии и западноевропейской, хотя специально и подробно западноевропейскую антропологию мы не рассматривали.

Мы разделяем в принципе позицию профессора Е. Н. Некрасовой, которая пишет: «Русская религиозная философия пыталась создать (и создала. – В. Г.) своё учение о человеке, центральной частью которого является философская антропология»¹⁸. Мир человека, созданного по образу и подобию Божию, был представлен, как справедливо замечает Некрасова, в учениях отцов Церкви, в трудах В. С. Соловьёва и Ф. М. Достоевского и других русских философов и своеобразно развит в работах Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. Шестова. Этот мир предстаёт перед нами как объёмный, многомерный. Е. Н. Некрасова делает созвучный нашей оценке русской религиозной антропологии вывод: «Раз есть такой мир, в котором мы общаемся с Богом, чувствуем душу другого человека, погружаясь в который мы можем творить, любить и жить по совести, значит, у человека остаётся надежда на то, что он не исчезнет бесследно в холодном, мёртвом и равнодушном космосе, что есть высший смысл и высшее предназначение его существования»¹⁹. Значит, продолжим мы, есть и надежда на обретение истинного смысла жизни. И именно этому аспекту русской религиозной антропологии мы уделили особое внимание.

Проблеме смысла жизни в трактовке ряда русских философов посвящена значительная часть четвёртой главы нашей работы. Именно это, на наш взгляд, составляет суть русской антропологии. От того или иного выбора смысложизненной ориентации в решающей степени зависит судьба человека. Когда говорят о судьбоносной для человека роли целеполагания, имеют в виду прежде всего характер смысложизненного направления, которому он отдал предпочтение. Большие стратегические цели, которые ставит перед собой человек, как правило, органично вплетаются в нечто большее – в смысл жизни. Трагедия многих людей, связанная, в частности, с серьёзными ошибками в постановке перед собой определённых профессионально-образовательных задач и жизненных целей, обуславливается чаще всего их нежеланием и неспособностью подняться до уровня осознания места и роли смысла жизни, который нередко путают с частными целями и задачами. Определиться в смысложизненном плане не просто, здесь нужен опыт, его анализ, интеллект и воля. Безусловно, характер выстраданного смысла жизни либо направляет человека на путь истины, морали, совести, духовности, либо уводит его на путь лжи, подлости аморализма, бездуховности. Поэтому проблема смысла жизни и есть «альфа и омега» философской антропологии, тем более русской. Именно в ней заключены такие смысложизненные ценности, как любовь и надежда. Об этом и пишет Е. Некрасова в своей более поздней работе. Она обосновывает две своеобразные особенности русской антропологии и в целом русской философии, называя их важными «символами» жизненно-духовного опыта, свойственными русской философии. Это «любовь» и «надежда» в их философско-антропологическом значении²⁰.

Подчеркнём ещё раз – глубокое своеобразие русской философской антропологии несомненно, как несомненно её принципиальное отличие от западноевропейской антропологии, проникнутой духом гипертрофированного рационализма. Как не вспомнить Л. Шестова: «Если поэзия должна быть глуповатой, то подлинная философия должна быть сумасшедшей, как вся наша жизнь. В разумной же (рационалистической. – В. Г.) философии столько коварства и предательства, сколько и в обыкновенном здравом смысле»²¹. Н. А. Бердяев также писал: «...Ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви и стала спором о словах. Любовь к Богу и есть познание Бога, любовь к миру и есть познание мира. Для одних сочетание слов есть рациональное суждение... для других то же сочетание слов есть интуиция, сочетание, полное реального смысла»²².

Истинная философия (русскую мы таковой и считаем) – это не только объяснение в любви, в ней содержится и надежда, особенно в философско-антропологическом значении. И какие бы эсхатологические мотивы не присутствовали в воззрениях ряда русских философов (это имело место главным образом в философии истории), в их антропологии почти всегда доминировала *надежда* на появление человека духовно возвышенного, способного, подняться над животным состоянием и своей бисоциальной детерминированностью, проникнуться любовью к Богу и ближнему своему. Вспомним Г. П. Федотова, мечтавшего о возвращении Святой Руси, И. А. Ильина, никогда не терявшего надежды и веры в духовное возрождение России, В. С. Соловьёва, умиравшего с надеждой набогочеловечество, Н. А. Бердяева с его бессмертной надеждой на свободу и творчество, Ф. М. Достоевского, надеявшегося на торжество такого человека, в котором гармонично воплотится человеческая и божественная природа (в его творчестве прообразы такого человека – посланник старца Зосимы, князь Мышкин, «народ-богоносец», дети, преобразующие мир).

В свете всего вышесказанного вызывает недоумение концептуальная учебно-назидательная позиция весьма уважаемого и известного учёного, специалиста по русской философии, автора многих научных работ, заведующего кафедрой истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета профессора А. Ф. Замалеева. Мы не стали бы вступать в полемику со столь крупным специалистом в области русской философии, если бы речь шла о *научной позиции* автора по определённой проблеме. Каждый учёный имеет право на своё видение теоретической проблемы, и совершенно необязательно всякий раз вступать в полемику. У А. Ф. Замалеева есть немало своеобразных точек зрения по той или иной проблеме в области истории русской философии, не совпадающих со взглядами на эту же проблему других учёных. Однако в данном случае речь идёт об *учебном процессе*. В рассматриваемом нами юбилейном сборнике, посвящённом 10-летию кафедры истории русской философии, есть раздел «Семестровый курс по истории русской философии: учебно-методическая разработка», написанный А. Ф. Замалеевым. В основе этой разработки лежит «опыт лекционной работы». Недоумение же наше вызвано тем, что в содержании её нет даже намёка на возможность иных методических подходов, т.е. глубинный смысл разработки однозначен – «делай так, как продиктовано нашим методическим опытом и нашим видением».

Признав, что история русской философии ещё не сложилась как целостная наука (значительный разброс мнений) и что «это осложняет разработку положительной методики», Замалеев даёт следующие темы семестрового курса: Древнерусский секуляризм и зарождение философской метафизики; Натурфилософия; Антропология; Историсофия; Философия культуры; Политология; Философия религии; Философия языка. Мы, естественно, не намереваемся, да и не имеем возможности выражать своё отношение к названным разделам, кратко коснёмся лишь методологических соображений раздела «Антропология», ибо именно этот раздел вызвал наше непонимание уважаемого учёного и несогласие с его позицией. Предварительно скажем о нашем недоумении по поводу оценки А. Замалеевым русской интеллигенции как «носителя формирующегося философского сознания» и как «сословия, взявшего на себя труд образования и просвещения в России». При чем недоумение главным образом вызвано не столько самой оценкой, сколько её методологией, если можно так выразиться. По Замалееву, «бездомность», «беспочвенность» русской интеллигенции как одна из её характерных черт заключается не в духовном отрыве интеллигенции от православия, от истинной души и судьбы русского народа, русской идеи в целом, не в тех «грехах», в которых её обвинили авторы знаменитого сборника «Веки» (1909), а в господстве и «свободе внебрачных отношений – как в межнациональном, так и межсословном плане», что «привело к широкой *метисации* (выделено А. Замалеевым. – В. Г.) дворянских детей...». А далее мы читаем: «Как правило, нерусской оказывалась мать», и это как бы сделало «ущербными» (так можно понять смысл изложенного Замалеевым) Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, К. Д. Кавелина, М. Н. Каткова, П. Л. Лаврова, И. А. Кошелева, И. А. Ильина, Н. О. Лосского, Г. И. Челпанова и т. д.²³

Замалеев сокрушается по поводу ситуации с русской (после прочтения его работы мы уже не знаем, можно ли её называть русской?!) интеллигенцией, поскольку она ещё «была поражена и такой печальной болезнью, как *незаконнорождёнство*» (выделено А. Замалеевым. – В. Г.). Далее идёт обширный перечень внебрачных детей, среди которых А. И. Герцен, Н. Ф. Фёдоров, А. А. Краевский, Л. Н. Андреев и т. д.²⁴ В итоге все эти несчастные, так сказать, русские интеллигенты чувствовали себя «как бы в безысторической среде», им «было чуждо чувство *национальности*» (выделено А. Замалеевым. – В. Г.). Из этого следует, что, изучая, например, творчество Н. А. Бердяева, в частности такие его работы о русском народе, судьбе России, о русской идее, как «Русская идея», «Судьба России», «Душа России» и другие русофильские и критические произведения, мы должны помнить, что он «по матери француз»; читая произведения русского гения П. А. Флоренского, мы не должны забыть, что он «по матери армянин», и обязательно следует помнить, что у И. А. Ильина – певца русского народа, посвятившего львиную долю своего творчества феномену русскости, мать немка, а у Н. О. Лосского, написавшего книгу «Характер русского народа», – полячка, и т. д.

Мы не будем комментировать эти положения, а обратимся к А. И. Солженицыну: «Давно уже требуется уточнить, кого мы понимаем под словом «русские»... По содержанию мы понимаем под этим словом непременно *этнических русских*, но тех, кто искренно и цельно привержен *по духу, направлению своей привязанности, преданности* – к русскому народу, его истории, культуре, традициям»²⁶. И далее:

«...национальность не непременно в крови, а в сердечных привязанностях и *духовном направлении личности*»²⁷ (выделено нами. – В. Г.). «...Многие из тех иноплеменников, кто состоял на российской государственной службе, или жизненно, надолго окунаясь в русскую культуру и быт, – становились подлинно русскими по душе»²⁸. Аналогично мыслит В. И. Большаков (вице-президент Международного фонда славянской письменности и культуры): «Чтобы не открывать дискуссии о том, кто сегодня может считаться русским, примем те признаки, которые считались естественными с незапамятных времён, когда научных трактатов о национальной принадлежности ещё не писали и не знали ленинского определения нации. Тогда мы должны признать, что русским может называться лишь тот, кто любит русскую землю, с гордостью называет себя русским, воспитан на традициях великой русской культуры, считает себя наследником многовековой российской государственности и идеалов святой Руси; знает и любит свою историю, её великие и скорбные страницы и готов защищать своё Отечество от любых завоевателей, даже ценой собственной жизни». Развивая далее свой критерий, автор широко известного исторического исследования «По закону исторического возмездия», ставшего библиографической редкостью, своё понимание русскости «выводит» на власть: «Когда власть в России утрачивает свою русскую миссионерскую преемственность, становится заложницей идеологической догмы или следует зарубежным рецептам, утрачивая основные признаки национального менталитета или русской национальной доктрины, она приносит народу одни лишь страдания и тяжкие испытания, приближая тем самым свой неизбежный крах»*.

* *Большаков В. И.* Грани русской цивилизации. – М., 1999. – С. 246 – 247.

Обиднее, досаднее всего то, что специалист по русской философии А. Ф. Замалеев всю так называемую выдуманную «ущербность» (метисацию, незаконнорожденность) русских интеллигентов не только считает причиной их беспочвенности, «забыв» о солидной разработке этого феномена в русской философии, историографии, культурологии, но и жёстко «привязывает» к ней всю русскую философию. Читаешь и не веришь своим глазам: «Это новое «беспочвенное» сословие («метисированное» и «незаконнорождённое»)... свои искания, замыслы, идеалы... претворяет в самобытной и яркой философии...»²⁹

* * *

Теперь о главном. Лекции по теме «Антропология» (4 часа) А. Ф. Замалеев *рекомендует* (это же учебно-методическая, безальтернативная разработка, базирующаяся на «опыте лекционной работы») построить по следующему плану: *первая лекция* (в общем курсе она 5-я) *по антропологии* включает два вопроса – 1) Формирование научно-философской антропологии (Н. Г. Чернышевский, И. М. Сеченов); 2) Теория ортобиоза И. И. Мечникова; *вторая лекция* содержит один вопрос – Доминантная антропология А. А. Ухтомского.

Мы не будем анализировать содержание методических рекомендаций (с ними можно ознакомиться на страницах 117 – 124 упомянутого сборника), а лишь поставим ряд вопросов. Предварительно заметим, что рассмотрение антропологии Н. Г. Чернышевского, И. М. Сеченова, И. И. Мечникова и А. А. Ухтомского вполне правомерно, а представленные методические рекомендации, на наш взгляд, конструктивны и полезны. Наши вопросы о другом.

Почему «*формирование научно-философской антропологии*» *основывается на воззрениях Н. Г. Чернышевского и И. М. Сеченова?* Ведь они оба, как отмечает А. Ф. Замалеев, «руководствовались идеей *естественности* природы человека», выработанной «естественными науками идеей о единстве человеческого организма»³⁰. И чтобы быть точным в оценке этого позитивистского, сугубо материалистического подхода, А. Ф. Замалеев комментирует Н. Г. Чернышевского: «Если бы, на его взгляд, в человеке, кроме его реальной натуры, имелась ещё другая натура – *духовная*, она непременно получила бы свою материализацию, в чём-нибудь да и выразилась. Однако *ничего этого нет* и всё в человеке происходит «по одной реальной его натуре». Ею детерминируются и явления *нравственного порядка*... В основе всех человеческих поступков лежит прежде всего какой-нибудь *материальный факт* или сочетание фактов, строжайше корректирующих его сознание и действия (идея эта из трактата Чернышевского «Антропологический принцип в философии»)»³¹ (выделено нами. – В. Г.).

Упомянув вскользь, что незнание критической философии Канта обусловило «многие прагматические упрощения и перехлёсты» Чернышевского, Замалеев переходит к Сеченову, который, «как и Чернышевский, стоял на точке зрения единства человеческой природы». Его учение

«характеризовалось пониманием психической жизни как производного действия мозгового вещества, передаточным механизмом которого выступает мышечное движение»³².

Невольно вспоминается Карл Фогт (1817 – 1895), немецкий естествоиспытатель, который в своих работах неоднократно повторял положение о том, что мысль находится приблизительно в такой же связи с мозгом, как желчь и моча с почками³³; а также Якоб Молешотт (1822 – 1893), нидерландский физиолог и философ, по мнению которого, все психологические и духовные процессы имеют физиологическую природу и зависят, в частности, от характера пищи³⁴.

Далее в методических рекомендациях А. Замалеева комментируются идеи И. И. Мечникова, сподвижника Сеченова, в «творчестве которого нашли продолжение... наметившаяся *метафизикация* антропологии, выделение в ней *смыслоискательных* парадигм»³⁵ (выделено А. Замалеевым. – В. Г.). «Центральная тема его антропологических исследований» – геронтология, учение о старости. Методике её изучения Замалеев уделяет значительное внимание, как и «доминантной антропологии» А. А. Ухтомского. Ученик Сеченова, он сформулировал, как отмечает Замалеев, «основной принцип своего мировоззрения: «Всё естественно в своём роде», или «всё имеет свою природу»³⁶.

Короче говоря, профессор А. Замалеев сконцентрировал все методические рекомендации вокруг *лишь одного* из многочисленных направлений философской антропологии – *натуралистически-позитивистского*. Это вполне возможно и не удивляет. Мы повторим наш вопрос и дополним его другим.

Итак, почему формирование русской научно-философской антропологии базируется на наследии представителей *лишь одного* из многочисленных антропологических учений? Более того, *почему в качестве субстанции антропологии избранно совершенно нетипичное для русской философии направление и почему Чернышевский и Сеченов называются «родоначальниками русской научно-философской антропологии»¹*? Значит, другие крупнейшие философы разрабатывали, быть может, не научную антропологию? Например, Ф. М. Достоевский? С каких пор мы начали строить «крепостной вал» между философами-естественниками и философами-гуманитариями? Ведь если методический (а может быть, профессионально-мировоззренческий?) подход А. Ф. Замалеева ограничивается методикой изучения натуралистически-позитивистской антропологии, то это можно квалифицировать как тенденциозно-социальную направленность или как подход, в котором господствует не столько методика, сколько методология изучения русской философии и её типологического направления. На наш взгляд, профессор А. Ф. Замалеев оставил «за порогом» своего внимания (в столь ответственном сборнике) главное типологическое направление русской философии – философско-религиозную антропологию и её блестящих представителей.

Дабы нас самих не упрекнули в тенденциозности, процитируем заключительные строки методических рекомендаций по теме «Антропология»: «Таким образом, русская антропология была направлена на выявление *сознательных* пластов психической жизни человека, в отличие от западноевропейской, которая больше углублялась в *подсознание*, бытийное экзестирование личности... Конечно, и то и другое – это крайности, «абстракции», предопределённые доминантами разных культурно-исторических типов, однако существенно важно другое – благодаря столь разному обозначению полярных сторон бытия человека и достигается осознание во всей полноте (!) его неповторимой сущности»³⁷.

Значит, русская антропология занималась сознанием человека, а западная – подсознанием и благодаря этому «столь разному обозначению» достигается осознание бытия человека «во всей полноте»? *Разве русская антропология занималась только сознанием и не занималась подсознанием?* Разве Ф. М. Достоевский в «Записках из подполья» и в своих художественно-философских романах не исследовал подсознание, предвосхитив определённые идеи Зигмунда Фрейда? Разве не проблеме подсознания посвятил Б. П. Вышеславцев четвёртую главу своей монографии «Этика преображённого эроса» («Соппротивление подсознания и сублимация»)?

Наконец, *почему русскую антропологию ограничили выявлением сознания в психической жизни человека*, т. е. сделали доминантным изучение гасю, в то время как религиозно-философская антропология и частично материалистическая (А. Н. Радищев, А. И. Герцен, В. Г. Белинский) много исследований посвятили идеалистическим и духовно-нравственным, интуитивно-чувственным и даже мистическим аспектам познания мира человека? *Почему заостряют внимание только на том, что западная антропология занимается областью подсознания?* Может быть, точнее будет говорить об антропологических аспектах западноевропейского рационализма, экзистенциализма, феноменологии? И последнее, *почему осознание «неповторимой сущности» человека достигается успешнее всего в*

поляризованной, антидиалектической методологии? Не эффективнее ли, так сказать, диалектический синтез крайних подходов, тем более что искусственно упрощённое, как нам кажется, некорректное разведение «по разные стороны» западной (гносеология подсознания) и русской (гносеология сознания) антропологии вряд ли эвристично.

* * *

Мы вступили в краткую полемику не потому, что представленная в нашей работе типология русской философии не совпадает с позициями вышеназванных философов, а главным образом в силу другой причины. Признаемся честно в том, что мы трудно переносим любые попытки девальвировать русскую религиозную философию. Разумеется, это не касается доказательной и взвешенной критики философского наследия нашего отечества. Такая критика закономерна и необходима в контексте научно-исследовательской и научно-методической работы. Нам трудно понять тех авторов, которые либо плохо зная и понимая русскую философию, либо в силу своей специфической мировоззренческой направленности (атеистически-материалистический менталитет), либо по причине абсолютизации западной философии как единственно подлинной, либо по каким-то другим причинам изыскивают не просто слабые места в русской философии (не будем идеализировать и западную), а такие её стороны и черты, которые наиболее приемлемы для негативной гипертрофированной оценки. Гипертрофия же в научно-исследовательской работе неизбежно сопрягается с тенденциозной направленностью. Мы далеки от апологетики русской религиозной философии и считаем критический анализ ряда её положений необходимым. Однако негативизм в отношении её всё чаще, на наш взгляд, становится тенденциозным и сопровождается специально направленным поиском путей её девальвации. Свежий пример – двухтомник Александра Дугина «Русская вещь» (М., 2001). Не анализируя концепцию работы и её стиль, обратим внимание на подзаголовок: «Очерки национальной философии». Просмотрев книгу, мы обнаружили, что упомянут лишь один русский философ – Владимир Лосский, зато только в одном подразделе части второй первого тома говорится о четырнадцати иностранных авторах. Что же касается концептуальных направлений работы («национальная идея», «социальная идея», «религиозная идея», «парадигма культуры», «парадигма души»), то здесь автор обошёлся без русских философов вообще. Так кто же представляет национальную философию (русскую)? Кто субъект (субъекты) русской национально философии? Остаётся предположить лишь одно: русская философия XIX – XX вв. для вышеназванного автора просто не существует.

Конечно, весьма сложно отделить «зёрна от плевел», честную, продиктованную поиском научной истины критику – от подчас умело скрывающей подлинные мотивы, тонко и иногда убедительно «сконструированной» прямой или косвенной девальвации. Но мы считаем, что даже в тех случаях, когда в основе критики лежит честная научная мотивация, а сама критика взвешенная и доказательная, оппонентам или оппонировавшим сторонникам русской философии нельзя забывать, по меньшей мере, о следующем: о нашем долге перед русской философией, которую постигла трагическая судьба; о том, что русскую философию недопустимо автономизировать, отрывая её от русской литературы, российской культуры в целом; о её мощном духовно-нравственном потенциале, в котором Россия XXI в. нуждается, как в «хлебе насущном»; о её поразительных социологических и философско-политологических пророчествах и прогностических оценках, весьма актуальных для сегодняшнего времени; о важнейших, сохраняющих своё значение и поныне рекомендациях, касающихся не тактики, а стратегии на многие годы отношений России и Запада; о весьма своеобразной философичности русской философии, не похожей ни на одну философию мира. Кроме того, следует помнить и о том, что «водораздел» пролегает не только между русской и западноевропейской философией, что выражается в различной природе собственно философского знания, но и, может быть в наибольшей степени, – в глубокой разнохарактерной связи философии и судьбы государства. Какими бы ни были эти связи на Западе, именно там между философией и судьбой государства проходит «демаркация»: философия сама по себе, государство само по себе. О национальном менталитете, накладывающим неизбежную печать на философское творчество мы уже не говорим. На другом мы акцентируем внимание: ни в одну философию мира не вошла столь органично и столь глубоко жизнь и судьба народа, смысл и историческое призвание отечества, как в русскую философию. Философия истории России беспрецедентна.

К ЧАСТИ I

ГЛАВА 1

- ¹ См.: Антология русской философии: В 3 т. – СПб., 2000. –Т. 1.
- ² См. там же. – С. 121.
- ³ Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности. – М., 1999. – С. 7.
- ⁴ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 32 – 50.
- ⁵ См. там же. – С. 32.
- ⁶ См.: Библейская энциклопедия: В 2 кн. – Репринт, воспр. издания. – М., 1891. – Кн. 1. – С. 294 – 296; 300 – 301.
- ⁷ Ясперс К. Указ. соч. – С. 22.
- ⁸ Там же. – С. 37.
- ⁹ Там же. – С. 38.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. – С. 38 – 39.
- ¹² Там же. – С. 82.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ См.: Шаповалов В. Ф. Указ. соч. – С. 131.
- ¹⁵ См.: Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М., 1992. – 265 с.; Христианство и философия: Сб. докладов конференции «VIII Рождественские образовательные чтения». – М., 2000. – 159 с.
- ¹⁶ Патристика (лат. pater – отец) – философия и теология Отцов Церкви, т. е. духовно-религиозных вождей христианства до VII – VIII вв. (Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 335).
- ¹⁷ Капподокия – область на юге Малой Азии.
- ¹⁸ См.: Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк, 1985: Пер. с англ. – 359 с.; Флоровский Г. В. Восточные отцы IV – VIII вв. – Репринт, издание. – М., 1999. – 303 с.; Шаповалов В. Ф. Указ. соч. – С. 130, 137 – 151; Краткая философская энциклопедия. – С. 473.
- ¹⁹ См.: Мейендорф Иоанн. Указ. соч. – С. 79 – 87.
- ²⁰ См. там же. – С. 88 – 105.
- ²¹ См.: Краткая философская энциклопедия. – С. 480.
- ²² См.: Св. Иустин. Философ и мученик. Творения. – М., 1995. – 484 с.; Амман А. Краткое введение в патристику. – Милан; М., 1994. – С. 23 – 31.
- ²³ См.: Св. Иринея Лионский. Творения. – М., 1995. – 560с.
- ²⁴ См.: Спаский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 2 – 30; Амман А. Указ. соч. – С. 32 – 42.
- ²⁵ См.: Мейендорф Иоанн. Указ. соч. – С. 51 – 61; Амман А. Указ. соч. – С. 47; Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. – М., 1992. – 335 с.
- ²⁶ См., в частности: Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители. Эпоха средневековья. – СПб., 1998. – 265 с.
- ²⁷ См.: Шаповалов В. Ф. Указ. соч. – С. 131.
- ²⁸ См. подр.: Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – С. 7 – 8.
- ²⁹ Гайденко П. П. Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия // Христианство и философия: Сб. докладов конференции «VIII Рождественские образовательные чтения». – С. 22.
- ³⁰ См.: Доброхотов А. Л. Философия и христианство // Философия и христианство: Сб. докладов конференции « VII Рождественские образовательные чтения». – С. 5 – 21.
- ³¹ См. там же. – С. 5 – 9.
- ³² Лютер Мартин (1483 – 1546) – видный лидер немецкой реформации, основатель протестантизма.
- ³³ См.: Трубецкой С. Н. Собр. соч. – М., 1909. – Т. 3. – С. 30 – 31.
- ³⁴ См.: Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964. – с. 45, 74, 91, 290. Цитирование работы Л. Шестова см. в указ соч. П. П. Гайденко (с. 24 – 25).
- ³⁵ Гайденко П. П. Указ. соч. – С. 37.

- ³⁶ См.: *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 105.
³⁷ См.: *Чечеткин М. Б.* Философия: Учебно-методическое пособие. – М., 2000. – Гл. 1.

ГЛАВА 2

¹ *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914 – 1923 // Ильин И. А. Соч.: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 38, 39.

² Там же. – С. 39.

³ См. там же.

⁴ Там же.

⁵ *Пифагор* (вторая половина VI – начало V вв. до н. э.) – древнегреческий философ, религиозно-нравственный реформатор, математик.

⁶ *Гераклит* из Эфеса (около 540 – 480 г. до н. э.) – древнегреческий философ, пантеист (*гр. pan* – всё и *theos* – Бог), религиозно-этический мыслитель пророческо-реформаторского склада (См.: *Философский энциклопедический словарь*. – М., 1989. – С. 117).

⁷ *Парменид* (около 540 – 480 г. до н. э.) – древнегреческий философ из Элей (Южная Италия).

⁸ *Декарт Рене* (1596 – 1650) – французский философ, математик, естествоиспытатель.

⁹ *Спиноза Бенедикт*, религиозное имя *Барух* (1632 – 1677) – нидерландский философ-пантеист (Бог везде, он растворен в природе, он осуществляется в вещах).

¹⁰ *Фихте Иоганн Готлиб* (1762 – 1814) – великий немецкий философ.

¹¹ *Фрейд Зигмунд* (1856 – 1939) – австрийский невропатолог, психиатр, психолог, создатель психоанализа.

¹² *Ильин И. А.* Указ. соч. – С. 40.

¹³ См.: *Франк С. Л.* Философия и религия // Философия и мировоззрение: Философские дискуссии 20-х годов. – М., 1990. – С. 319 – 335.

¹⁴ В работе «Мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1931) Н. А. Бердяев пишет: «Трагично то, что философия... не хочет зависеть от религии, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме» (Антология русской философии: В 3 т. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 26).

¹⁵ См.: *Соловьёв В. С.* Философские начала цельного знания // Антология русской философии. – Т. 1. – С. 108.

¹⁶ Там же. – С. 109.

¹⁷ *Франк С. Л.* Введение в философию в сжатом виде // Антология русской философии. – Т. 1. – С. 121.

¹⁸ *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики (1931) // Антология русской философии. – Т. 1. – С. 31.

¹⁹ Там же. – С. 36.

²⁰ *Бердяев Н. А.* Смысл истории. – М., 1990. – С. 91.

²¹ См.: *Г обозов И. А.* Введение в философию истории. – М., 1993. – С. 12 – 13.

К представителям первого направления философии относят, например, *Августина Блаженного Аврелия* (354 – 430). См., в части.: О граде Божием // Философия истории: Антология. – М., 1995. – С. 20 – 24.

Наиболее типичными представителями второго направления являются *Гегель Георг Вильгельм Фридрих* (1770 – 1831). См.: Лекции по философии истории. – СПб., 1993, *Гердер Иоганн Готфрид* (1744 – 1803). См.: Идеи к философии истории человечества // Философия истории: Антология. – С. 45 – 49.

Третье направление представлено, в частности, работами *Джамбаттиста Вико* (1668 – 1744). См.: Основания новой науки об общей природе наций // Философия истории: Антология. – С. 31 – 37, *Канта Иммануила* (1724 – 1804). См.: Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском праве // Философия истории: Антология. – С. 57 – 69, *Маркса Карла* (1818 – 1883). См., в части.: К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. – 2-е изд. – Т. 13. – С. 5 – 9.

²² См., в части.: Русская идея: Словарь / Авт.-сост. М. А. Маслин. – М., 1992. – 494 с.; Русская идея.

В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 тт. – М., 1994.

- ²³ Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности. – М., 1999. – С. 8.
- ²⁴ См. там же. – С. 545.
- ²⁵ См. там же. – С. 546.
- ²⁶ См.: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. – М., 1995. – С. 541.
- ²⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. – Л., 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 16, 17.
- ²⁸ См. подр.: Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. – М., 1997. – 327 с.
- ²⁹ См.: Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. – М., 1997. – 587 с.
- ³⁰ Н.А. Бердяев // Антология русской философии. – М., 1999. – Т. 1. – С. 29.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. – С. 30.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же. – С. 35.
- ³⁸ Вернадский В. И. Размышления натуралиста // Природа. – 1973. – № 6. – С. 30.
- ³⁹ Бройль Л. де. По тропам науки. – Пер. с фр. – М., 1962. – С. 295.
- ⁴⁰ Цит. по: Протоиерей Мень Александр (Э. Светлов). Истоки религий. – Брюссель, 1991. – С. 59.
- ⁴¹ См.: Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. – СПб., 1903. – С. 203.
- ⁴² Одним из первичных был античный скептицизм, представленный Пирроном (родился в Элиде ок. 360 г. до н. э.). Ещё до Эпикура и Зенона Пиррон основал движение «скептиков» со своим строем мысли и поведения и особой судьбой в западной культуре. (См. подр.: Реале Джованни, Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1994. – Т. 1. – С. 200 – 204).
- ⁴³ Через скептицизм Августин Аврелий пришёл к христианству (См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 8). Нечто подобное произошло с Рене Декартом, который на определенном этапе жизни и творчества в итоге философских размышлений начал сомневаться в традиционных мнениях, в истинности чувственного познания. Несомненным для него остаётся лишь факт сомнения как способа мышления. Отсюда его знаменитый вывод: Cogito ergo sum «Я мыслю, следовательно, я существую». Однако на основании именно этого вывода Декарт обретает доверие к разуму, более того – путь к идее Бога (См. там же. – С. 128).
- ⁴⁴ См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 222.
- ⁴⁵ Цит. по: Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. – М., 1996. – С. 85.
- ⁴⁶ В. П. Боткин (1811 – 1869) – публицист, литературный критик, искусствовед.
- ⁴⁷ См.: Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза. – М., 1996. – 798 с.; Долгов Я. М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. – М., 1997. – 397 с.; Леонтьев Константин. Избранное. – М., 1993. – 397 с.; К. Леонтьев наш современник. – СПб., 1993. – 462 с.; Корольков Александр. Русская духовная философия. – СПб., 1998. – С. 235 – 375.
- ⁴⁸ См. подр.: Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 43 – 44.
- ⁴⁹ Соловьёв В. С. Теоретическая философия // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 тт. – М., 1988. – Т. 1. – С. 762 – 764.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ См.: Корольков Александр. Указ. соч. – С. 13.
- ⁵² Цит. по: Корольков Александр. Указ. соч. – С. 14.
- ⁵³ Хомяков А. С. Соч.: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 16.
- ⁵⁴ Там же. – С. 35.
- ⁵⁵ Там же. – С. 35 – 36.
- ⁵⁶ См.: Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. – М., 1992. – С. 242 – 257.
- ⁵⁷ См., в частности: Волкогонова О. Д. Образ России в философии русского зарубежья. – М., 1998. – 324 с.; Назаров Михаил. Миссия русской эмиграции. – М., 1994. – Т. 1. – 414 с.; Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. – М., 1991. – 464 с.

К ЧАСТИ II

ГЛАВА 3

- ¹ См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 4 ч. – СПб., 1991.
- ² См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991.
- ³ См.: *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. – М., 1996.
- ⁴ См.: *Федотов Г. П.* Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 444 – 450.
- ⁵ *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 тт. – Париж, 1989. – Т. 1. – С. 18.
- ⁶ *Федотов Георгий.* Святые Древней Руси. – М., 1990. – С. 197.
- ⁷ См.: *Флоровский Георгий.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 1 – 30.
- ⁸ См.: *Замалева А. Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. – СПб., 1998. – 265 с.
- ⁹ См.: *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 214 – 237.
- ¹⁰ Н. А. Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Уральск, ун-та, 1991. – С. 23.
- ¹¹ См.: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX в. – Пер. с англ. – М.: Имка-Пресс, 1991. – С. 100 – 125 и др.; *Емельянов Б. В., Новиков А. И.* Русская философия серебряного века. – Екатеринбург. – 1995. – С. 189 – 250.
- ¹² См., напр.: *Отец Арсений.* Поэты «Серебряного века». – М., 2000. – С. 648 – 673; *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли: В 3 тт. – М., 1997. – Т. 3. – С. 211 – 241.
- ¹³ См.: *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. – М., 2000. – Ч. 6. – 893 с.
- ¹⁴ См.: *Рассел Б.* История западной философии. – М., 1993. – Т. 2. – С. 12 – 20, 191 – 200.
- ¹⁵ См.: *Джованни Реале и Дарио Антисери.* Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1994. – Т. 2. – С. 212 – 286.
- ¹⁶ См. там же. – 1996. – Т. 3. – С. 455 – 476.
- ¹⁷ См. там же. – 1997. – Т. 4. – С. 3 – 30.
- ¹⁸ См.: История философии. Запад – Россия – Восток. – М., 1996. – Кн. 2. – С. 313 – 325, 326 – 337.
- ¹⁹ См., в части: *Белый Андрей.* Символизм как миропонимание. – М., 1994. – С. 177 – 238.
- ²⁰ *Гёте И. В.* Собр. соч.: В 10 тт. – М., 1976. – Т. 10. – С. 461.
- ²¹ См. подр.: История философии. Запад – Россия – Восток. – Кн. 2. – Раздел 4. – Гл. 1, 2 (автор *Мотрошилова Н. Б.*).
- ²² Цит. по: *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. – М., 1999. – С. 63.
- ²³ См. там же. – С. 66.
- ²⁴ См. там же. – С. 70, 72.
- ²⁵ См.: *Николаева Олеся.* Современная культура и Православие. – М., 1999. – 279 с.
- ²⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000. – С. 167 – 168.
- ²⁷ *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996. – С. 6 – 7.
- ²⁸ *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 тт. – Т. 1. – С. 18.
- ²⁹ *Бердяев Н. А.* Самопознание. – М., 1990. – С. 9.
- ³⁰ Там же. – С. 277.
- ³¹ Учение Бердяева о несотворённой свободе и свободной природе человека развивается в таких его книгах, как «Философия свободного духа», вышедшей в свет в 1927 г. и получившей премию Французской Академии (См.: *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. – М., 1994. – 479 с.), и «О назначении человека», опубликованной 1931 г. (См.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М., 1993. – 382 с.). Вразрез с традиционной теологией Бердяев утверждает, что Бог не является творцом свободы, т. е. Он всеблагий, но не всемогущий, ибо не сотворил свободу, которая, по Бердяеву, является источником зла. Это своеобразное оправдание Бога, с которого снимается ответственность за зло в мире, исходящее из свободы.
- ³² По Бердяеву, объективация, т. е. реализация творческих возможностей человека, заключается в создании различных объектов бытия. Таким образом, пишет Бердяев, «чистый онтологизм подчиняет ценность бытию». Иначе говоря, он вынужден считать бытие «единственным мерилем и критерием ценности истины, добра, красоты». Однако, считает Бердяев, то же самое бытие имеет и обратную сторону – зло, ложь, уродство и т. д. Но Бог не несёт ответственности за бытие, в котором присутствует и зло. Поэтому Бердяев отвергает категории «бытие» и «объективация» (человек способен

объективированием своих творческих потенциалов нести не только добро, но и зло), заменяя их понятием «жизнь»: «Бог есть не бытие, а жизнь». (Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. – М., 1995. – С. 212 и др.).

³³ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – С. 85 – 138.

³⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. – С. 280 – 281.

³⁵ См.: Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности. – М., 1999.

³⁶ Шаповалов В. Ф. Указ. соч. – С. 503.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. – С. 500.

⁴⁰ Там же. – С. 504.

⁴¹ Карл Ясперс (1883 – 1969) – ведущий представитель немецкого экзистенциализма.

⁴² См.: Шаповалов В. Ф. Указ. соч. – С. 508 – 518.

⁴³ См.: Бердяев Николай. Миросозерцание Достоевского. – М., 1993. – 136с.

⁴⁴ См.: Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М., 1995. – С. 7 – 350.

⁴⁵ См.: Мочульский К. Гоголь, Соловьёв, Достоевский. – М., 1995. – С. 219 – 550.

⁴⁶ См.: Зернов Николай. Три русских пророка. Хомяков, Достоевский, Соловьёв. – М., 1995. – С. 92 – 131.

⁴⁷ См.: Дунаев М. М. Православие и русская литература. – М., 1997. – Ч. 3. – С. 284 – 560.

⁴⁸ Сказанное не означает, что в современной западноевропейской философии существуют только «стёртые» формы религиозности в трактовке антропологических проблем. Как отмечается в историко-философской литературе, и в XX в. к «классикам» философии по праву причисляют немало представителей религиозной мысли. Это католические философы Ж. Маритен, Э. Жильсон, Г. Марсель, Тейяр де Шарден, философ иудаизма Мартин Бубер, протестантские мыслители Карл Барт, Пауль Тиллих, Альберт Швейцер, Рейнгольд Нибур. Абстрагируясь от критического отношения католической церкви к некоторым философам (Г. Марсель, Тейяр де Шарден), выделим два положения: первое – «антропологический поворот» у ряда мыслителей, т. е. превращение проблемы человека в наиглавнейшую проблему философии, и второе – сочетание классического и неклассического в религиозной философии (если иметь в виду «антропологический поворот»). Суть в том, что если традиционная религиозная философия сводила проблему человека к проблеме Бога, то религиозная философская антропология XX в. ставит в центр именно широко понятую проблему человека. И хотя отношение человека к Богу философы так называемого неклассического направления считают необходимым «подтянуть к центру», всё же происходит заметная и немаловажная «переориентация по сравнению с религиозной классикой...». Хотя при этом и используются «нужные» слова о Боге, религии, но «где-то на обочине анализа, и без них читатель, если он хочет, может вполне обойтись» (История философии. Запад – Россия – Восток. – М., 2000. – Кн. 4. – С. 146, 149 – 150). Таким образом, и в условиях современного «антропологического поворота» при наличии «нестёртых» форм религиозности даже неклассическая западноевропейская философская антропология, по большому счёту, остаётся в лоне традиционной безрелигиозной классики. Здесь был и остаётся непреодолимый барьер между западной и русской антропологией.

⁴⁹ Как известно, Д. С. Мережковский относится к числу одиноких, наиболее противоречивых, резко критикуемых и его современниками, и нынешними специалистами-философами. Однако основной пафос критики связан с его парадоксальной, неприемлемой религиозно-философской позицией по созданию так называемого «нового религиозного сознания» (соединение язычества и христианства, «бездны плоти» и «бездны духа», эллинизма и христианства, «олимпийского начала» и «галилейского начала» и т. д.). Были и другие аспекты критики (См., в части.: Ильин И. А. Мережковский // Одинокий художник. – М., 1995). Однако эсхатологическая концепция Мережковского анализируется в литературе как одна из содержательных, хотя и не оригинальных, и даже сопоставляется с эсхатологией н. А. Бердяева и В. С. Соловьёва (См., напр.: Волкогонова О. Д. Образ России в философии русского зарубежья. – М., 1998. – С. 175 – 179. Более подробно см.: Д. С. Мережковский: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. – СПб., 2001).

⁵⁰ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996. – С. 5 – 16.

⁵¹ История философии: Запад – Россия – Восток. – М., 1998. – Кн. 3. – С. 252.

⁵² Бердяев Н. А. Русская идея // О российской и русской философской культуре. – С. 183.

⁵³ «Теология освобождения» – одно из направлений современной леворадикальной теологии католицизма. Стремясь подчинить католицизм делу освобождения, сторонники этого направления подвергли ревизии основные догмы христианской веры и базовые принципы церковной деятельности. Вместо традиционного учения о христианской религии и церкви предлагаются народная религия и народная церковь. Центральный пункт «теологии освобождения» – представление о Христе как исторической личности и освободителе бедняков от нищеты и несправедливости. Смысл человеческой истории, по утверждению «теологии освобождения», – построение Божьего Царства справедливости на Земле, царства братства, мира и любви. Решить эту задачу должны сами люди. Их теоретическим инструментом может стать исторический материализм, марксистское учение в целом. Но под марксистские положения подведено христианское основание. Наиболее известные представители «теологии освобождения» Густаво Гутьеррес (Перу), Леонардо Бофф (Бразилия) и ряд др. (См.: Христианство: Словарь. – М., 1994. – С. 462 – 463.)

⁵⁴ См. фундаментальную работу-исследование: *Диакон Андрей Кураев*. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии): В 2 тт. – М., 1997. – Т. 1 – 2. В предисловии автор пишет: «итоги исследования трудов Рерихов и Е. Блаватской привели к пониманию, что передо мною мировоззрение не просто внехристианское, но ясно и осознанно противопоставляющее себя христианству. Наконец, обращение к письмам Елены Рерих и к работам Блаватской позволило заметить откровенно богоборческие, сатанинские нотки в теософии... Рериховское движение в России – нелегальная религиозная секта оккультно-антихристианского характера» (Т. 1. – С. 18).

ГЛАВА 4

¹ Каппадокийцы – христианские богословы и философы второй половины IV в. Виднейшие каппадокийцы (они же отцы восточной византийской церкви) – Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский.

² Философское (мистическое) и общественно-политическое течение в Византии XIV в., основные положения которого были теоретически обоснованы Григорием Синаитом и византийским философом-богословом Григорием Паламой (1296 – 1359). Суть исихазма – сосредоточенное молчаливое созерцание сердца, глубокое погружение в молитвенную любовь к Богу, способствующие восприятию верующим человеком божественных, духовных энергий, божественного света, появившегося во время Преображения Христа на горе Фавор (Свет Фаворский). Последователями исихазма в России были Нил Сорский (ок. 1433 – 1508), Сергей Радонежский (1314 – 1392), Тихон Задонский и Паисий Величковский (XVIII в.), ряд других православных святых.

³ См.: *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. – СПб., 1999. – С. 48 – 60.

⁴ См.: *Невлева И. М.* Русская философия. – М., 2000. – С. 12 – 17.

⁵ *Корольков Александр.* Русская духовная философия. – СПб., 1998. – С. 21.

⁶ Там же. – С. 23 – 24.

⁷ См. там же. – С. 24, 26.

⁸ См.: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. В своём фундаментальном исследовании крупный русский учёный-богослов уточняет довольно широко распространённое мнение о социокультурном и даже духовном упадке Византии, её негативном воздействии на Русь (например, взгляды П. Я. Чаадаева, В. Г. Белинского). «Такое толкование, – пишет Флоровский, – во всяком случае недостаточно. В X в. Византия вовсе не была в упадке. Напротив, это была одна из эпох византийского расцвета и возрождения. И более того, в X в. Византия была, строго говоря, единственной страной подлинно культурной во всём «европейском» мире... и в самый канун политического распада и крушения (середина XV в. – *В. Г.*). Византийская культура и религиозность переживают новый подъём, отблеск которого ложится и на всё итальянское возрождение» (с. 1 – 2). См. также: *Васильев А. А.* История византийской империи. – СПб., 1998. – 490с.

⁹ *Хоружий Сергей.* О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 18.

¹⁰ См.: Мистическое богословие Восточной церкви. – М., 2001. – 710 с.; Добротолюбие. – М., 2001. – 525 с.; *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV в. – Париж: YMKA-PRESS, 1990; *Его же.* Восточные отцы V – VIII веков. – 2-е изд. – М.: Имка-Пресс, 1990; *Столяров А. А.* Патрология и патристика. – М., 2001. – 118 с.

¹¹ *Хоружий Сергей.* Указ. соч. – С. 68 – 69.

¹² См.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьёва: В 2 т. – М., 1995. – Т. 1 – 2.

¹³ См.: В. С. Соловьёв: PRO et CONTRA. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. – СПб., 2000. – 895 с.; Столярова Т. Ф., Пантин В.И. Воспламенённая душа. Вольные размышления о Владимире Соловьёве. – М., 2000. – 318 с.

¹⁴ Блаватская Елена Петровна (1831 – 1891), создательница базирующегося на индийской философии «Теософского общества», основанного в 1875 г. в г. Адьяр (около Мадраса, Индия). Проповедовала мистически-философское учение о возможности непосредственного постижения бога с помощью интуиции и откровения, перевоплощения человеческой души путём развития «сверхчувственных сил человека». Основное сочинение – «Тайная доктрина» (См.: Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 48); Рерих Е. И. Письма // Рерих Е. И. У порога нового мира. – М., 1993; Письма Елены Рерих. 1932 – 1955 гг. – Новосибирск, 1993.

¹⁵ См.: Диакон Кураев Андрей. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии): В2тт. – М., 1997. – Т. 2. – С. 295.

¹⁶ См. там же. – С. 296.

¹⁷ Там же. – С. 297.

¹⁸ См. там же. – С. 295 – 322.

¹⁹ Подробно об этом дистанцировании можно почитать в литературе по истории русской философии. В частности, в книге Л. И. Василенко «Введение в русскую религиозную философию» (М., 1999). Приведем несколько примеров такого дистанцирования. Н. А. Бердяев в работе «О назначении человека» (М., 1993) в разделе «Этика по ту сторону добра и зла» обосновывает три уровня в развитии норм и принципов нравственной жизни человека, три уровня этики (науки о морали): Этика закона, этика искупления, этика творчества (с. 85 – 138). «Этика закона» (ветхозаветная) – низший уровень. Здесь господствует рабская покорность закону, порабощающая человека зависимость от него, тотальная несвобода. «Этика искупления» – христианская система морали. Евангельская мораль несравненно выше законническо-фарисейской. Христианская мораль – это мораль силы. Страдание, аскетизм и любовь не исключают в христианстве свободы человека. Однако, по Бердяеву, только «этика творчества» предполагает более полную свободу и возвышение человека, ибо в процессе вдохновенного творчества человек очищается и освобождается от пагубных, порабощающих его страстей, грехов. При этом Бердяев отдаёт должное христианской морали, учению Христа о творчестве. «Зарывание даров в землю, т. е. отсутствие творчества, – подчёркивает Бердяев, – осуждено Христом. Всё учение Ап. Павла о различных дарах человека есть учение о творческом призвании человека. Дары даны от Бога и они указывают на творческое призвание» (с. 117). «Нет ничего более смешного и жалкого, чем гордиться своим гением... ибо человек не сам виновник своего дара и своего гения. Он получил его от Бога и потому чувствует себя в руке Божьей, орудием Божьего дела в мире» (118). Казалось бы, здесь мысли Н. Бердяева всецело гармонируют с христианством, однако после целого ряда рассуждений (с. 118 – 128 и др.) философ резюмирует: «Этика творчества есть высшая и наиболее зрелая форма нравственного сознания» (с. 129).

Приведем ещё один пример дистанцирования русской религиозной философии от ортодоксального православия. Речь пойдёт о софиологии. Софиология (от гр. sophia – мудрость и logos – учение) – влиятельное течение русской религиозно-философской и богословской мысли конца XIX – первой трети XX в. Её развивали наиболее рельефно В. С. Соловьёв, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн. Центральное понятие софиологии «София – премудрость Божия» интерпретируется философами весьма неоднозначно. Это и внутренняя сущность Бога (по-гречески – усия), и одна из его ипостасей («четвёртая ипостась» божества), что противоречит христианскому догмату о единой, нераздельной Троице; это и невидимая грань между Богом и миром, опосредствующее звено между Богом и человеком, мироустроительница и непосредственная защитница человечества, а также одна из двух противоположных сторон мировой души. Все русские софийные учения как своеобразные мифологемы воспринимают соловьёвскую трактовку Софии как всеединства, как мира в Боге, как неземной красоты и покровительницы человека (см. критику софиологии с точки зрения православного богословия в книге В. Н. Лосского «Спор о Софии. Статьи разных лет». (М., 1996. – С. 7 – 79). См. также: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. – М., 1995. – С. 103 – 107; Русская философия: Словарь / Авт.-сост. М. А. Маслин. – М., 1995. – С. 465 – 469.

Наконец, нельзя не упомянуть о серьёзных отступлениях от православно-христианского богословия В. В. Розанова (1856 – 1919). Помимо учебной и справочно-словарной литературы см.: Василий Розанов. PRO ET CONTRA. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология: В 2 тт. – СПб., 1995 (Т. 1. – 512 с.; т. 2. – 576 с.)

- ²⁰ См.: Русская философия. Имена. Учения. Тексты / Авт.-сост. Н. В. Солнцев. – М., 2001. – С. 6 – 58.
- ²¹ См. подр.: *Гидиринский В. И.* Русская идея и армия. – М., 1997. – С. 62 – 68.
- ²² См.: *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. – С. 25 – 31.
- ²³ См., в части.: *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории. – М., 1997. – С. 27 – 28.
- ²⁴ Как это ни парадоксально, но усилению политического могущества Московского княжества способствовала монголотатарская власть. Для обеспечения гарантий получения дани она была заинтересована в усилении порядка и соответственно поддерживала сильнейшего из князей, что, в свою очередь, интенсифицировало «собрание» русских земель (подробно и оригинально этот процесс охарактеризован в трудах Л. Н. Гумилёва. См., в части.: *От Руси к России: Очерки этнической истории.* – М., 1994. – Ч. 2. – Гл. 3 – 4).
- ²⁵ *Замалеев А. Ф.* Новые исследования по русской философии. – СПб., 2001. – С. 3 – 4.
- ²⁶ Понятие «русская идейность» небесспорно. Имеет место полемика относительно «восточнославянского ренессанса». «Московско-русское любомудрие» несправедливо принижается и противопоставляется украинскому и белорусскому (См.: *Замалеев А. Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. – СПб., 1998. – С. 4 – 6).
- ²⁷ См.: *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X – XVII вв. – М., 1990. – С. 144.
- ²⁸ *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 48 – 49.
- ²⁹ См., в части.: *Карташов А. В.* Очерки по истории русской церкви. – М., 1993. – Т. 1. – С. 414 – 415; *Ключевский В. О.* Русская история: Полный курс лекций: В 3 кн. – М., 1993. – Кн. 2. – С. 3 – 24.
- ³⁰ См., напр.: *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории. – С. 35 – 40; *Гидиринский В. И.* Русская идея и армия. – С. 56 – 61, 302 – 304. О некоторых современных (небесспорных) интерпретациях теории «Москва – третий Рим» см.: *Назаров Михаил.* Тайна России. – М., 1999. – Гл. 3.
- ³¹ См.: *Костомаров Николай.* Раскол. – М., 1994. – 604 с.
- ³² См.: *Радлов Э. Л.* Очерки истории русской философии. – Пг., 1922. – С. 87.
- ³³ См., напр.: Русская философия. Имена. Учения. Тексты / Авт.-сост. Н. В. Солнцев. – С. 59 – 121; *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. – 3-е изд. – СПб., 2000. – Разд. 2; *Шкуринов П. С.* Философия России XVIII в. – М., 1992. – 254 с.
- ³⁴ *Вольтер* (настоящее имя Франсуа Мари Аруэ, 1694 – 1778 гг.). По мнению В. В. Зеньковского, русское вольтерьянство скорее явление русского быта, а не культуры. В России XVIII в. было воспринято не столько философское наследие Вольтера, сколько его скептицизм, сатира на старину, традицию, религию. Как теоретик французского Просвещения Вольтер был изучен исключительно поверхностно (См. подр.: *Русская философия: Малый энциклопедический словарь.* – С. 100 – 102).
- ³⁵ Реформам Петра I посвящена значительная историческая и философско-историческая литература. В ней можно обнаружить, по меньшей мере, три позиции: однозначно положительная, резко отрицательная и сбалансированная, отражающая позитивные и негативные последствия Петровских реформ. Системный критический анализ петровской реформации представлен, в частности, В. И. Большаковым (См.: *Большаков В. И.* Грани русской цивилизации. – М., 1999. – С. 113 – 147).
- ³⁶ Секуляризация (от *позднелат. saecularis* – мирской, светский). С конца XIX в. – любая форма освобождения от церкви и религии. (См.: *Краткая философская энциклопедия.* – М., 1994. – С. 408.)
- ³⁷ *Замалеев А. Ф.* Новые исследования по русской философии. – С. 4 – 5.
- ³⁸ Статья А. И. Герцена помещена в кн.: *Екатерина Дашкова. Записки 1743 – 1810.* – Л., 1985. – С. 210 – 258.
- ³⁹ Там же. – С. 210.
- ⁴⁰ См.: ст. «Русская философия» // *Малый энциклопедический словарь.* – С. 417 – 418; ст. «Русская философия» // *Словарь / Авт.-сост. М. А. Маслин.* – С. 388 – 389; *Русская философия. Имена. Учения. Тексты / Авт.-сост. Н. В. Солнцев.* – С. 255 – 256.
- ⁴¹ См.: *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. – Л., 1975. – С. 147– 149.
- ⁴² См.: *Чаадаев П. Я.* Сочинения. – М., 1989. – С. 15 – 34, 35 – 134, 139 – 154.
- ⁴³ См.: П. Я. Чаадаев: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. – СПб., 1998. – 847 с.
- ⁴⁴ См.: *Пушкин А. С.* Письмо П. Я. Чаадаеву // *Русская идея.* – М., 1992. – С. 49 – 51.
- ⁴⁵ См.: *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. – М., 1995. – 350 с.; *Дудзинская Е. А.* Славянофилы в пореформенной России. – М., 1994. – 275 с.;

Славянофильство и западничество: Консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. – М., 1991. – 189 с.

⁴⁶ См.: *Хомяков А. С.* сочинения: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 1. – С. 15 – 448.

⁴⁷ См.: *Хомяков А. С.* Церковь одна // *Православная жизнь*. – 1979. – № 1. – Нью-Йорк. – 33 с.

⁴⁸ См.: *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории. – С. 82 – 83.

⁴⁹ См.: *Флоровский Георгий.* О патриотизме праведном и греховном // *Флоровский Георгий.* Путь к очевидности // Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 132 – 165.

⁵⁰ См.: *Ильин И. А.* О национальном призвании России // *Ильин Я. А.* Собр. соч.: В 10 тт. – М., 1998. – Т. 7. – С. 373 – 414. Идея «истинного патриотизма» проходит и в других произведениях И. А. Ильина, в частности см.: *Ильин И. А.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее РОССИИ: Статьи 1948 – 1954 годов: В 2 тт. – М., 1992. – С. 232 – 242; 283 – 289; 322 – 338.

⁵¹ См., в части.: *Солженицын А. И.* Россия в обвале. – М., 1998. – С. 152 – 179.

⁵² См.: *Хомяков А. С.* Церковь одна. – С. 23.

⁵³ См.: *Хомяков А. С.* Сочинения: В 2 тт. – Т. 2: Работы по богословию. – 476 с.

⁵⁴ См., напр.: *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории. – С. 78 – 80.

⁵⁵ См., напр.: *Русская философия. Имена. Учения. Тексты / Авт.-сост. Н. В. Солнцев.* – С. 364 – 475.

⁵⁶ *Ленин В. И.* Памяти Герцена // Избр. произв.: В 3 тт. – М., 1969. – Т. 1. – С. 550.

⁵⁷ См.: *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 тт. – М., 1993. – Т. 1. – С. 103 – 109.

⁵⁸ Цит. по: *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена // Сочинения: В 2 тт. – С. 97.

⁵⁹ Цит. по: *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. – Париж: Имка-Пресс, 1955. – С. 111.

⁶⁰ *Паперно Ирина.* Николай Чернышевский – человек эпохи реализма. – М., 1996. – С. 168.

⁶¹ См. там же. – С. 174 – 177.

⁶² См.: *Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С. 43 – 124; *Пирумова Н. М.* Социальная доктрина М. А. Бакунина. – М., 1990. – 315 с.

⁶³ См.: *Кропоткин Я. А.* Этика. – М., 1991. – 493 с. Более целостное представление о философско-социологических взглядах Кропоткина можно получить, ознакомившись с его работами. См., например: *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – М., 1990. – 637 с.

⁶⁴ *П. Н. Ткачѳв* (1844 – 1885) – идеолог народничества. Свою философскую позицию Ткачѳв называл реализмом. Стержнем истинного реализма он считал материализм, на основе которого выстраивал свою философию. Она включает «механический закон органической природы», «закон общественного самосохранения» и «философского действия» (как основу политической программы). Ф. Энгельс резко критиковал бланкистскую тактику Ткачѳва, который полемизировал с Бакуниным, Лавровым и с ним самим (См подр.: *Русская философия: Словарь / Под. общ. ред. М. А. Маслина.* – С. 515 – 516).

⁶⁵ См.: *Федотов Г. Я.* Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 449.

⁶⁶ См.: *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – С. 45 – 47.

⁶⁷ См.: *Антология русской философии.* – Т. 3. – С. 119 – 142; *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. – М., 1991. – С. 469 – 509.

⁶⁸ См.: *Антология русской философии.* – Т. 2. – С. 317 – 322.

⁶⁹ См.: *Русская философия: Словарь.* – С. 462 – 465.

⁷⁰ *Леонтьев Константин.* Византизм и славянство // *Леонтьев Константин.* Избранное. – М., 1993. – С. 75.

⁷¹ *Чаадаев П. Я.* Сочинения. – С. 33.

⁷² Цит. по: П. Я. Чаадаев: PRO ET CONTRA. – С. 465.

⁷³ Там же. – С. 481.

⁷⁴ Там же. – С. 469.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ См.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьѳва. – Т. 2. – С. 275 – 296; *Русская философия: Словарь.* – С. 641 – 642.

⁷⁷ См.: *Русская идея.* – М., 1992. – 494 с.; *Гулыга Арсений.* Русская идея и её творцы. – М., 1995. – 306 с.; *Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 тт.* – М., 1994.

⁷⁸ См., напр.: *Шафаревич И. Р.* Русский народ на переломе тысячелетий. – М., 2000. – 366 с.; *Солженицын А. И.* «Русский вопрос» к концу XX века // *Новый мир.* – 1994. – № 74; *Троицкий Е. С.* Что такое русская соборность? – М., 1993; *О русской идее: Очерк теории возрождения нации.* – М.,

- 1994; и др.
- ⁷⁹ История философии: Запад – Россия – Восток. – М., 1998. – Кн. 3. – С. 301.
- ⁸⁰ Хомяков А. С. сочинения: В 2 тт. – Т. 1: Работы по историософии. – С. 459.
- ⁸¹ Цит. по: Русская философия: Словарь // Авт.-сост. М. А. Маслин. – С. 170.
- ⁸² Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 тт. – М., 1989. – Т. 2. – С. 219.
- ⁸³ Бердяев Н. А. Судьба России. – М., 1990. – С. 8.
- ⁸⁴ Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: Статьи 1948 – 1954 годов: В 2 тт. – Т. 1. – С. 323.
- ⁸⁵ Цит. по: Русская философия: Словарь // Авт.-сост. М. А. Маслин. – С. 144 – 145.
- ⁸⁶ См.: Новый мир. – 1994. – № 7. – С. 135 – 174.
- ⁸⁷ Ильин И. А. О России. – М., 1991. – С. 12 – 13.
- ⁸⁸ См., напр.: Русский народ. Терминология, исследования, анализ. – М., 2001. – 376 с.
- ⁸⁹ Бердяев Н. А. Судьба России. – С. 10.
- ⁹⁰ Там же.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² Там же. – С. 11 – 12.
- ⁹³ Там же. – С. 13.
- ⁹⁴ Там же. – С. 14 – 15.
- ⁹⁵ Там же. – С. 16.
- ⁹⁶ См. там же. – С. 21.
- ⁹⁷ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – С. 43 – 44.
- ⁹⁸ См. там же. – С. 44 – 45, 269.
- ⁹⁹ См. там же. – С. 44.
- ¹⁰⁰ См. там же. – С. 45 – 47.
- ¹⁰¹ См.: Солженицын А. И. Россия в обвале. – С. 152 – 203.
- ¹⁰² Цит. по: Лосский Н. О. Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – М., 1991. – С. 243 – 244.
- ¹⁰³ Там же. – С. 240, 254.
- ¹⁰⁴ Там же. – С. 257.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ См. там же. – С. 274, 263.
- ¹⁰⁷ См. там же. – С. 274 – 281.
- ¹⁰⁸ См. там же. – С. 289 – 292.
- ¹⁰⁹ См. там же. – С. 304 – 320.
- ¹¹⁰ См. там же. – С. 331 – 333.
- ¹¹¹ См. там же. – С. 338 – 352.
- ¹¹² См. там же. – С. 296 – 303.
- ¹¹³ Там же. – С. 238.
- ¹¹⁴ Федотов Г. П. Судьба и грехи России: (Избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 тт. – СПб.; София, 1991. – С. 59 – 60.
- ¹¹⁵ Федотов Георгий. Святые Древней Руси. – М., 1990. – с. 27.
- ¹¹⁶ См. там же. – С. 46 – 50.
- ¹¹⁷ См.: Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и великая степь. – М., 1989. – С. 216 – 217.
- ¹¹⁸ Солженицын А. С. Россия в обвале. – С. 175 – 176.
- ¹¹⁹ Шафаревич И. Р. Русский народ на переломе тысячелетий. – М., 2000. – С. 361.
- ¹²⁰ См.: Русская философия: Словарь / Авт.-сост. М. А. Маслин. – С. 422.
- ¹²¹ См.: Волкогонова О. Д. Образ России в философии русского зарубежья. – М., 1998. – С. 269 – 281.
- ¹²² Ильин И. А. О России. – М., 1991. – С. 14 – 15.
- ¹²³ Федотов Г. П. О национальном покаянии // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В 2 тт. – СПб., 1992. – Т. 2. – С. 43.
- ¹²⁴ Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. – С. 461.
- ¹²⁵ Федотов Г. П. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. – С. 447.

- ¹²⁶ Федотов Г. П. Социальный вопрос и свобода // Федотов Г. Л. Судьба и грехи России. – СПб., 1991. – Т. 1. – С. 59.
- ¹²⁷ Церковь и мир: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000. – С. 3 – 5.
- ¹²⁸ См. подр.: Волкогонова О. Д. Т. П. Федотов о судьбе России. – М., 1997. – 52 с.
- ¹²⁹ Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. – С. 451.
- ¹³⁰ Там же. – С. 452 – 453.
- ¹³¹ Там же. – С. 455.
- ¹³² См.: Солженицын А. С. Россия в обвале. – С. 114, 117.
- ¹³³ Там же. – С. 156.
- ¹³⁴ См.: Федотов Г. П. Судьба и грехи России. – Т. 2. – С. 117, 198, 210, 228.
- ¹³⁵ Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. – С. 454.
- ¹³⁶ Ильин И. А. О расчленителях России // Ильин И. А. Собр. Соч.: В 10 тт. – Т. 2 – Кн. 1. – С. 203.
- ¹³⁷ Там же.
- ¹³⁸ Там же.
- ¹³⁹ Там же. – С. 327. Проблеме возможного расчленения России И. А. Ильин посвятил пять статей. См. статьи от июня – июля 1950 г. (Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 тт. – Т. 2 – Кн. 1. – С. 326 – 340).
- ¹⁴⁰ Там же. – Т. 7. – С. 373.
- ¹⁴¹ Там же. – Т. 2. – Кн. 1. – С. 444 – 445.
- ¹⁴² Там же. – С. 446.
- ¹⁴³ Там же.
- ¹⁴⁴ Солженицын А. И. Россия в обвале. – С. 159.
- ¹⁴⁵ Ильин И. А. О расчленителях России // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 тт. – Т. 2 – Кн. 1. – С. 440 – 441.
- ¹⁴⁶ Там же.
- ¹⁴⁷ Там же.
- ¹⁴⁸ Там же. – С. 255.
- ¹⁴⁹ Там же. – С. 443 – 441.
- ¹⁵⁰ Там же. – С. 448 – 449.
- ¹⁵¹ Ильин И. А. Наши задачи. – Т. 1. – С. 96, 99.
- ¹⁵² См., напр.: Краткая философская энциклопедия. – С. 10; Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 11, 661.
- ¹⁵³ См.: Поппер Карл. Открытое общество и его враги // Соч.: В 2 тт. – Пер. с англ. – М., 1992. – Т. 1. – С. 123 – 159.
- ¹⁵⁴ Ильин И. А. Наши задачи. – Т. 1. – С. 48.
- ¹⁵⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. (Цит. по: Феномен человека: Антология. – М., 1993. – С. 31.)
- ¹⁵⁶ Там же. – С. 42.
- ¹⁵⁷ Там же. – С. 43.
- ¹⁵⁸ Там же. – С. 45.
- ¹⁵⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 55.
- ¹⁶⁰ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. – М., 1995. – С. 297.
- ¹⁶¹ Там же.
- ¹⁶² Тютчев Ф. И. Россия и Запад: книга пророчеств. – М., 1999. – С. 165.
- ¹⁶³ Цит. по: Смысл жизни: Антология. – М., 1994. – С. 8.
- ¹⁶⁴ Там же.
- ¹⁶⁵ Цит. по: Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. – Париж: YMKA-PRESS, 1990. – С. 67 – 68.
- ¹⁶⁶ См. там же. – С. 69.
- ¹⁶⁷ Цит. по: Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – New York, 1985. – С. 189.
- ¹⁶⁸ См. там же. – С. 190.
- ¹⁶⁹ См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьёва. – Т. 1. – Гл. 9.

- 170 См.: *Мейендорф Иоанн*, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – С. 301.
- 171 См.: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V – VIII веков. – С. 195.
- 172 Там же. – С. 219.
- 173 *Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 135.
- 174 См., в части.: *Василенко Л. А.* Введение в русскую религиозную философию. – М., 1995. – С. 137 – 140.
- 175 *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. – М., 1996. – С. 363 – 364.
- 176 См.: *Русская философия: Словарь.* – С. 193 – 194; см. также: *Семаева И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М., 1993. – 242с.
- 177 См.: *Лосский В. Н.* По образу и подобию. – М., 1995. – С. 51 – 72; *Его же.* Боговидение. – М., 1995. – С. 109 – 122.
- 178 См.: *Франк С. Л.* Душа человека // *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. – М.; СПб., 1995. – С. 447 – 468.
- 179 См.: *Вышеславцев Б. П.* Этика преображённого эроса. – М., 1994. – С. 271 – 273.
- 180 *Ильин И. А.* Путь к очевидности. – М., 1993. – С. 394.
- 298
- 181 См.: *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. – М., 1994. – С. 211; *Его же.* Учение св. Григория Паламы. – С. 267 – 268.
- 182 См.: *Нилус С. А.* Великое в малом. – Сергиев Посад, 1903. – С. 174 – 212.
- 183 Цит. по: *Гаврюшин Н. К.* Русская философская симфония (предисловие) // *Смысл жизни: Антология.* – М., 1994. – С. 15.
- 184 *Розанов В. В.* О легенде «Великий инквизитор». О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. – М., 1996. – С. 169.
- 185 *Василий Розанов.* PRO ET CONTRA. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология: В 2 тт. – С. 512, 576.
- 186 См.: *Несмелов В. И.* Наука о человеке: В 2 тт. – Казань, 1994. – С. 17.
- 187 См. там же. – С. 31.
- 188 Там же. – С. 385.
- 189 Там же. – С. 388.
- 190 Там же. – С. 388 – 389.
- 191 *Соловьёв В. С.* Оправдание добра: Соч.: В 2 тт. – М., 1988. – Т. 1. – С. 96 – 97.
- 192 Там же. – С. 97.
- 193 *Смысл жизни: Антология.* – С. 13.
- 194 См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. – Париж: YMKA-PRESS, 1989. – Т. 2. – С. 118.
- 196 См.: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – С. 439, 444.
- 196 *Тареев М. М.* Цель и смысл жизни // *Смысл жизни: Антология.* – С. 125.
- 197 Там же. – С. 126.
- 198 Там же. – С. 128.
- 199 Там же. – С. 129.
- 200 Там же. – С. 131.
- 201 Там же.
- 202 См. там же. – С. 132.
- 203 Там же. – С. 132 – 134.
- 204 См.: *Лосский Н. О.* УСЛОВИЯ абсолютного добра. – С. 29.
- 205 *Тареев М. М.* Указ. соч. – С. 134.
- 206 Там же. – С. 134 – 135.
- 207 См. там же. – С. 138.
- 208 См. там же. – С. 147 – 155.
- 209 Там же. – С. 160.
- 210 *Трубецкой С. Н.* Учение о логосе в его истории. – М., 2000. – С. 406 – 487.
- 211 *Зеньковский В. В.* История русской философии. – Т. 2. – С. 345.
- 212 Цит по: *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991. – С. 198.
- 213 Там же. – С. 199.

- 214 Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 4.
215 Там же.
216 Там же.
217 Там же.
218 Там же. – С. 5.
219 Там же. – С. 23.
220 См. там же. – С. 24.
221 Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – М., 1988. – С. 619.
222 Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – С. 25.
223 Там же. – С. 26.
224 Пушкин А. С. Сочинения: В 3 тт. – М., 1964. – Т. 1. – С. 258.
225 Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 тт. – М., 1964. – Т. 1. – С. 68.
226 Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – С. 28.
227 Там же. – С. 31.
228 Там же. – С. 190 – 191.
229 Там же. – С. 33.
230 Там же.
231 Там же. – С. 37 – 38.
232 Там же. – С. 49.
233 Там же. – С. 50.
234 Франк С. Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. – С. 493.
235 Там же.
236 Там же. – С. 493.
237 Там же. – С. 496.
238 Там же. – С. 497.
239 Там же. – С. 499.
240 См.: Солженицын А. И. Россия в обвале. – С. 156.
241 Франк С. Л. Смысл жизни. – С. 502.
242 Там же. – С. 511.
243 Там же.
244 См. там же. – С. 512.
245 Там же. – С. 521.
246 См. там же. – С. 531.
247 См. там же. – С. 571 – 572.
248 См. там же. – С. 573.
249 Там же. – С. 574.
250 Там же.
251 Там же.
252 См. там же. – С. 577.
253 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – С. 456.
254 Там же. – С. 457.
255 Цит. по: Д. С. Мережковский: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. – СПб., 2001. – С. 339.
256 Там же. – С. 338 – 339.
257 Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 тт. – Т. 2. – Кн. 2. – С. 38.
258 Там же. – С. 39.
259 Там же.
260 Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении славянофилов // Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 34 – 35.
261 Там же. – С. 36.
262 Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Антология русской философии: В 3 тт. – СПб., 2000. – Т. 2. С. 400.
263 Там же. – С. 403.
264 Там же. – С. 404.
265 Там же. – С. 406.

- ²⁶⁶ Там же. – С. 404.
- ²⁶⁷ Там же. – С. 408 – 409.
- ²⁶⁸ См. оригинальное рассмотрение (хотя и небесспорное) религиозной антропологии Ф. М. Достоевского в исследовании Симонетты Сальвестрони «Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского» (СПб., 2001. – 186 с.). Впервые в литературе о Достоевском столь подробно освещаются введённые в его романы длинные отрывки из Евангелия – эпизоды с воскрешением Лазаря (Ин. 11, 1 – 44), с бесноватым из Гадаринской страны (Лк. 8, 32 – 36), Послание Лаодикийской церкви (Ап. 3, 14 – 17), фрагмент из эпизода Свадьбы в Кане Галилейской (Ин. 2, 1 – 11), а также большое количество прямых и косвенных цитат из Св. Писания.
- ²⁶⁹ Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь // Антология русской философии. – Т. 2. – С. 410.
- ²⁷⁰ Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. – Т. 5. – С. 37.
- ²⁷¹ Там же. – С. 39.
- ²⁷² Там же. – С. 39 – 40.
- ²⁷³ Там же. – С. 41 – 42.
- ²⁷⁴ Там же. – С. 42.
- ²⁷⁵ Там же. – С. 268.
- ²⁷⁶ Там же. – С. 283.
- ²⁷⁷ Там же. – С. 270.
- ²⁷⁸ Там же. – С. 282 – 283.
- ²⁷⁹ Там же. – С. 283.
- ²⁸⁰ Там же. – С. 286.
- ²⁸¹ Бердяев Н.А. О русской философии: В 2 ч. – Свердловск, 1991. – Ч. 2. – С. 22 – 23. Здесь имеется в виду статья Н. А. Бердяева «О характере русской религиозной мысли XIX в.», которая впервые была опубликована в журнале «Современные записки» (1930. – № 2); Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. – Paris, 1989. – С. 11 – 48.
- ²⁸² Бердяев Н. А. О русской философии. – С. 24.
- ²⁸³ Там же. – С. 23 – 24.
- ²⁸⁴ Дунаев М. М. Православие и русская литература. – М., 1999. – Ч. 5. – С. 4. В исследованиях Дунаева духовный негативизм вплоть до извращенческих форм показан на примере творчества ряда писателей серебряного века (Л. Н. Андреев, А. М. Ремизов, м. П. Арцыбашев и др.)
- ²⁸⁵ Там же. – 1999. – Ч. 5; 2000. – Ч. 6.
- ²⁸⁶ Бердяев Н. А. О русской философии. – С. 23, 25 – 26.
- ²⁸⁷ Там же. – С. 24.
- ²⁸⁸ См., например, его работы «Борьба за художественность», «Основы христианской культуры» в сб.: Ильин И. А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. – М., 1993. – С. 279 – 337. См. также: Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 тт. – Т. 6. – Кн. 1: Основы художества. О совершенном в искусстве. – С. 51 – 182; Кн. 2: Русские писатели. Литература. Театр. Музыка. – С. 37 – 316; Кн. 3: Гении России. – С. 195 – 520.
- ²⁸⁹ См.: Ильин И. А. Одинокий художник. – С. 134 – 160.
- ²⁹⁰ Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 тт. – 1997. – Т. 6. – Кн. 3. – С. 262.
- ²⁹¹ Там же.
- ²⁹² Там же. – С. 263.
- ²⁹³ Там же. – С. 270.
- ²⁹⁴ Там же.
- ²⁹⁵ Там же. – С. 271.
- ²⁹⁶ Там же. – С. 271 – 272.
- ²⁹⁷ Там же. – С. 272.
- ²⁹⁸ Там же. – С. 274.
- ²⁹⁹ См.: Зеньковский В. Н. В. Гоголь // Гипиус В. Гоголь. Зеньковский В. Н. В. Гоголь. – СПб., 1994. – С. 191 – 341.
- ³⁰⁰ См.: Мочульский К. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М., 1995. – С. 7 – 62.
- ³⁰¹ Зеньковский В. Н. В. Гоголь. – С. 303 – 304.
- ³⁰² См.: Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 тт. – Т. 6. – Кн. 3. – С. 277 – 427.
- ³⁰³ Там же. – С. 278 – 279.
- ³⁰⁴ См.: Бердяев Николай. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 9 – 25, 151 – 152.

- ³⁰⁵ Там же. – С. 152.
- ³⁰⁶ Там же.
- ³⁰⁷ Там же.
- ³⁰⁸ Там же. – С. 152 – 153.
- ³⁰⁹ См. там же. – С. 154 – 158.
- ³¹⁰ Там же. – С. 162 – 163.
- ³¹¹ См. там же. – С. 164.
- ³¹² Там же.
- ³¹³ Там же.
- ³¹⁴ Там же. – С. 167 – 168.
- ³¹⁵ Там же. – С. 170 – 171. Легенда о великом инквизиторе привлекла внимание многих русских философов, см.: О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. Леонтьев, Соловьёв, Розанов, Булгаков, Бердяев, Франк / Сост., автор предисловия и цикла картин Ю. Селиверстов. – М., 1991. – 269 с.
- ³¹⁶ Там же. – С. 174– 175.
- ³¹⁷ *Ильин И. А.* Пророческое призвание Пушкина // *Ильин И. А.* Одинокий художник. – С. 41.
- ³¹⁸ *Тургенев Я. А.* Собр. соч. – М., 1956. – Т. 10. – С. 349.
- ³¹⁹ *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 тт. – СПб., 1994. – Т. 2. – С. 259.
- ³²⁰ Цит. по: *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. – М., 1999. – С. 9 – 10.
- ³²¹ Цит. по: А. С. Пушкин: Путь к православию. – М., 1996. – С. 153.
- ³²² Там же. – С. 154.
- ³²³ См.: *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. – М., 1996. – Ч. 2. – С. 7.
- ³²⁴ Цит. по: *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. – С. 8.
- ³²⁵ Там же. – С. 9.
- ³²⁶ Там же. – С. 18 – 19.
- ³²⁷ См. там же. – Ч. 5. – С. 477 – 556; *Ильин И. А.* Творчество И. А. Бунина // *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 тт. – Т. 6. – Кн. 1. – С. 210 – 270.
- ³²⁸ *Ильин И. А.* Творчество И. А. Бунина // Там же. – С. 269
- ³²⁹ См. там же.
- ³³⁰ *Ильин И. А.* Творчество И. С. Шмелёва // Там же. – С. 369.
- ³³¹ Русская идея. – С. 51.
- ³³² *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996. – С. 49 – 50.
- ³³³ *Маслин М.А.* Н. В. Гоголь // Русская идея. – С. 104.
- ³³⁴ Цит. по: *Маслин М.А.* Н. В. Гоголь // Там же.

К ПРИЛОЖЕНИЮ

- ¹ См.: Русская философия: Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики: / Отв. ред. проф. А. Ф. Замалева. – СПб., 2001. – С. 39 – 47.
- ² *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии // *Ильин И. А.* Сочинения: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 12.
- ³ Там же. – С. 15.
- ⁴ Там же. – С. 23.
- ⁵ Там же. – С. 39.
- ⁶ Там же. – С. 41.
- ⁷ *Франк С. Л.* Философия и религия. Философия и мировоззрение. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. – М., 1990. – С. 334.
- ⁸ Там же. В этой работе С. Л. Франк сделал вывод о том, что «по своей основной сущности философия и религия... внутренне столь родственны друг другу, что легко может возникнуть *опасность их смешения*» (выделено нами. – Б. Г.) (С. 323 – 324).
- ⁹ *Иванова И. И.* О возможности для русской религиозной философии быть православной // Русская философия. Проблемы методологии и методики: Новые исследования и материалы. – С. 43.
- ¹⁰ См.: *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьёва: В 2 тт. – М., 1995. – Т. 1. – С. 316 – 353.
- ¹¹ См.: *Лосский Вл.* Спор о софии: Статьи разных лет. – М., 1996. – С. – 7 – 79.

- ¹² См.: *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. – СПб., 1999. – С. 32 – 47.
- ¹³ *Иванова И. И.* Указ. соч. – С. 41.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ См. там же. – С. 46.
- ¹⁶ См. там же. – С. 47.
- ¹⁷ См.: *Феномен человека: Антология.* – М., 1993. – С. 11 – 13.
- ¹⁸ *Некрасова Е. Н.* Живая истина. – М., 1997. – С. 69.
- ¹⁹ Там же. – С. 70.
- ²⁰ См.: *Некрасова Е. Н.* Любовь и надежда (Русская философия: область знания и особенности преподавания) // *Русская философия. Проблемы методологии и методики: Новые исследования и материалы.* – С. 196 – 203.
- ²¹ *Шестов Л.* Власть ключей // *Шестов Л.* Сочинения: В 2 тт. – М., 1993. – С. 61.
- ²² *Бердяев Н. А.* Философия свободы. – М., 1990. – С. 80 – 82.
- ²³ См.: *Замалеев А. Ф.* Семестровый курс истории русской философии: Учебно-методическая разработка // *Русская философия: Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики.* – С. 106.
- ²⁴ См. там же. – С. 107.
- ²⁵ Там же. – С. 106.
- ²⁶ *Солженицын А. И.* Россия в обвале. – М., 1998. – С. 173 – 174.
- ²⁷ Там же. – С. 174.
- ²⁹ *Замалеев А. Ф.* Семестровый курс истории русской философии: Учебно-методическая разработка. – С. 107.
- ³⁰ Там же. – С. 118.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. – С. 119.
- ³³ См.: *Краткая философская энциклопедия.* – М., 1994. – С. 487.
- ³⁴ См. там же. – С. 273.
- ³⁵ *Замалеев А. Ф.* Семестровый курс истории русской философии: Учебно-методическая разработка. – С. 120.
- ³⁶ Там же. – С. 122.
- ³⁷ Там же. – С. 124.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	2
ЧАСТЬ I. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ	5
Глава 1. ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ, ЕЁ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ. ХАРАКТЕР ВОЗНИКНОВЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	5
Глава 2. РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФИИ, ЕЁ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ЛИЧНОСТИ.....	9
ЧАСТЬ II. НАИБОЛЕЕ ХАРАКТЕРНЫЕ (ТИПИЧЕСКИЕ) ЧЕРТЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ, ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЕЁ РАЗВИТИЯ И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	23
Глава 3. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ, ИДЕЙНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ВЫДЕЛЕНИЯ ТИПИЧЕСКИХ ЧЕРТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	23
Глава 4. ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	32
1. Духовность русской философии.....	32
2. Специфическая вариативность философских идей на различных этапах истории России	35
3. Национально-исторический характер русской философии. Философия истории России в контексте философии всемирной истории	45
4. Русская религиозно-философская антропология	60
5. Органическая связь русской философии и художественной литературы России	84
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	104
ПРИЛОЖЕНИЕ	106
ЛИТЕРАТУРА, ПЕРВОИСТОЧНИКИ И КОММЕНТАРИИ.....	116
Содержание.....	131