

Государственное научное учреждение
«ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
Национальной академии наук Беларуси»

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Материалы Международного круглого стола
(г. Минск, 20 сентября 2013 г.)*

Минск
«Медисонт»
2013

УДК 1(082)
ББК 87я43
Р89

Затраты на реализацию проекта «Международный круглый стол «Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность» частично покрыты за счет Гранта 2012/П-220 «Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность», предоставленного Фондом «Русский мир».

Рекомендовано Ученым советом Института философии Национальной академии наук Беларуси (протокол № 7 от 24 октября 2013 г.)

Научный редактор:

Т. И. Адуло, доктор философских наук, профессор

Рецензенты:

заведующий сектором истории русской философии Института философии Российской академии наук доктор философских наук, профессор *М. Н. Громов*; главный научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси, член-корреспондент НАН Беларуси доктор философских наук, профессор *Л. Ф. Евменов*

Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность : материалы Международного круглого стола (г. Минск, 20 сент. 2013 г.) / Ин-т философии НАН Беларуси ; науч. ред. Т. И. Адуло. — Минск : Медисонт, 2013. — 200 с.

ISBN 978-985-7085-16-3.

В издании представлены научные доклады, сделанные российскими и белорусскими учёными на заседании международного круглого стола «Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность», который был организован Институтом философии Национальной академии наук Беларуси и проведен в г. Минске 20 сентября 2013 года. Анализируются актуальные проблемы философской мысли и духовной культуры России и Беларуси в их исторической динамике и взаимосвязи.

Для ученых социально-гуманитарного профиля, специалистов в области истории философии и культуры, педагогов системы высшего образования, аспирантов и студентов.

УДК 1(082)
ББК 87я43

ISBN 978-985-7085-16-3

© Институт философии НАН Беларуси, 2013
© Оформление. ООО «Медисонт», 2013

Содержание

Введение (<i>Адуло Т. И.</i>)	4
Раздел I	
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕЁ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ.....	21
<i>Маслин М. А.</i> Русская философия как диалог мировоззрений	22
<i>Ванчугов В. В.</i> У истоков формирования канона «древнерусской философии».....	30
<i>Черняев А. В.</i> Традиции и преемственность в русской философии	46
<i>Шапошников Л. Е.</i> Православие и русская философская традиция	61
<i>Базурина Е. Н., Бенедиктов Н. А.</i> Русская культура в славянском мире.....	72
Раздел II	
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ	
БЕЛОРУССКИХ УЧЁНЫХ.....	79
<i>Бабосов Е. М.</i> Философский интуитивизм и иерархический персонализм	
Н. О. Лосского — соединительное звено между менталитетом	
белорусской интеллектуальной элиты и русской философией	
первой половины XX века.....	80
<i>Короткая Т. П.</i> Философия «нового религиозного сознания»	
в духовно-культурном пространстве Беларуси начала XX века	87
<i>Теплова В. А.</i> Платон Николаевич Жукович: историк и публицист.....	97
<i>Лепешко Б. М.</i> Василий Розанов: антиномии, семья, история.....	109
<i>Адуло Т. И.</i> Синтез естественнонаучного знания и социального опыта:	
ноосферный проект В. И. Вернадского	125
<i>Чарота И. А.</i> Русская мысль и русский дух в восприятии богомудрого серба	
(<i>Иустин (Попович) о Ф. М. Достоевском</i>).....	141
Раздел III	
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННАЯ	
СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА	149
<i>Кирвель Ч. С.</i> Славяно-русская философия в поисках «сверхрационального»	
и гуманистических начал бытия	150
<i>Романов О. А.</i> Русская философия и проблема трансформации	
культурно-цивилизационных оснований современного социума	168
<i>Лойко А. И.</i> Роль русской философии в создании атмосферы	
межкультурного диалога в Беларуси	180
Заключение (<i>Адуло Т. И.</i>).....	194
Сведения об авторах	199

Введение

Духовность и духовно-культурное пространство — важнейшие компоненты человеческой истории и фундаментальные философские категории. Духовность, в светском понимании, — социальный феномен, аккумулирующий жизнеутверждающие идеи, установки, цели, потребности, моральные и культурные ценности индивида, общественных групп, человечества в целом; в религиозной трактовке, — нетелесный, нематериальный феномен, относящийся к Богу, к Духу Святому (третьему лицу Троицы), церкви, вере. Духовно-культурное пространство — предельно широкий социальный феномен, включающий в себя интеллект и культуру человечества, теоретическое и обыденное сознание, институты образования и воспитания, средства коммуникации и т. д. Его можно трактовать как то географическое пространство, в границах которого функционирует и воспроизводит себя в новом качестве сознание конкретных исторических субъектов (этнических единиц, наций, государств, регионов и др.), и как специфическую социальную среду, обеспечивающую производство и воспроизводство общественного сознания, интеллекта и культуры человечества в различных формах.

Духовно-культурное пространство Беларуси — это часть мирового духовно-культурного пространства, формируемого белорусской нацией. В истории становления и развития духовно-культурного пространства Беларуси, важнейшим сегментом которого является философская культура, можно выделить эпохи: дохристианства; Киевской Руси; Великого Княжества Литовского, Русского и Жамойтского (ВКЛ); ВКЛ в составе Речи Посполитой; Беларуси в составе Российской империи; БССР; Республики Беларусь как суверенного государства.

Истоки формирования духовности и духовно-культурного пространства относятся к глубокой древности — к периоду расселения славянских племён на нынешней территории белорусского государства, поэтапному установлению и упрочению ими межплеменных связей и отношений, выработке своего мировоззрения — первоначально в виде самобытных мифов. Духовность проявлялась на бытийно-утилитарном уровне в форме взаимовыручки, сострадания, любви к соплеменникам и т. п. Она зафиксирована в многочисленных разнообразных народных белорусских легендах, преданиях, мифах, сказках, песнях, пословицах и поговорках. Примени-

тельно к первому этапу можно говорить лишь о протофилософии (правда, многие современные историки философии придерживаются иной точки зрения: они пытаются обосновать наличие философских идей в самых древних пластах национального сознания — мифах, легендах, сказаниях).

Процесс формирования собственно духовно-культурного пространства Беларуси начинается в эпоху Киевской Руси. Он органично связан с принятием христианства. Несомненно, и до христианизации Киевской Руси жители Полоцкого, Туровского и других белорусских княжеств в духовно-культурном плане выходили за границы собственных владений, имели контакты с выходцами из других земель, например, с купцами, и, приобретая у них товары, они таким образом знакомились с объективированной в этих товарах культурой других народов. Но христианизация Руси предоставила белорусскому этносу возможность непосредственной коммуникации с византийской культурой, а через неё — с греческой. В результате изменяется мировидение человека.

Религиозная духовность — результат христианизации наших предков; форма её бытия — религиозное сознание, которое постепенно вытесняло языческое сознание с его ранними формами духовности, сохраняя при этом и вбирая в себя в переработанном виде отдельные элементы светской духовности различных этнических образований, проживавших в пределах географического пространства, составляющего сейчас территорию белорусского государства. В XI–XII вв. происходил своеобразный синтез светской и религиозной духовности при несомненном доминировании последней. Это нашло отражение в философской и общественно-политической мысли Беларуси, в частности, в религиозно-философском мировоззрении Евфросинии Полоцкой. Таким образом, в период утверждения христианства на Беларуси духовность понималась как просвещение, подвижничество, как особый монашеский духовный подвиг во имя спасения человечества, освобождения его от природного греха. Именно такой подвиг совершили Евфросиния Полоцкая, Кирилл Туровский и др.

Важно отметить, что духовно-культурное пространство наших предков в эпоху Киевской Руси хотя и расширилось, но по-прежнему оставалось во многом ограниченным: во-первых, его субъект — немногочисленные высшие социальные слои общества, и, во-вторых, сама византийская культура представляла собой хотя и богатый, но всё-таки лишь один из многих сегментов мирового духовно-культурного пространства той исторической эпохи.

Образование Великого Княжества Литовского, Русского и Жамойтского (ВКЛ) — особая историческая веха в истории белорусов, обусловившая существенные изменения в их духовно-культурном простран-

стве. Именно с этого момента началось постепенное вхождение Белой Руси в духовно-культурное пространство Европы. По мнению историков, это важнейшее событие произошло в Новогрудке в 1240 г., когда местные бояре, стремясь защитить свои владения от крестоносцев (Ливонского ордена, Тевтонского ордена и др.), с одной стороны, и от монголо-татар, с другой, пригласили княжить Миндовга — человека, обладающего необходимыми для вождя качествами — умом, волей, целеустремленностью, хладнокровием, дипломатическими способностями.

В дальнейшем, особенно в XIV в., под предводительством великих князей Гедимины и Ольгерда территория ВКЛ значительно расширилась — Ольгерд совершал походы на Ливонский орден и на Москву. Шёл процесс формирования государства от Балтики до Чёрного моря, т. е. на территории, где были схожие обычаи, где был один язык — язык, на котором общались между собой знать и простые люди. В современных белорусских изданиях его называют древнебелорусским языком. Е. Ф. Карский называл его «старым западнорусским языком» [1, с. 35]. Именно на этом языке был написан свод законов ВКЛ как государственного образования — «Статут Великого Княжества Литовского» [2]. И хотя столица из Новогрудка в 1323 г. была перенесена в Вильно, язык сохранился в качестве официального.

В 1385 г. заключена Кревская уния, по условиям которой великий князь ВКЛ Ягайло (сын Ольгерда) брал в жёны дочь польского короля Ядвигу, принимал католичество, нарекался Владиславом и восседал на трон польского короля. При этом Ягайло взял на себя довольно-таки обременительные обязательства, негативно сказавшиеся впоследствии на белорусском этносе. В Акте Кревской унии, в частности, было записано: «Перш як тое, пра што ідзе мова [т. е. женитьба Ягайло на Ядвиге и занятие им трона польского короля — Т. А.] да адпаведнага канца дойдзе, вялікі князь Ягайла з усімі братамі, яшчэ не ахрышчанымі, а таксама з крэўнымі, са шляхтай, зямямі большымі і меншымі, якія на землях яго жывуць, хоча, зычыць і прагне прыняць веру каталіцкую святого рымскага Касцёла. ...Дзеля несумненнасці і моцы сказанага абяцае вялікі князь Ягайла ... двойчы сто тысяч фларэнаў сабраць (*скласці*) і выплаціць. Той жа вялікі князь Ягайла абяцае і гарантуе ўласнымі сродкамі і стараннем (*намаганнем*) вярнуць каралеўству Польскаму ўсе краі, кім бы яны ад яго не (*былі*) адарваны і забраны. ...Нарэшце, той жа вялікі князь Ягайла абяцае землі свае літоўскія і рускія на вечныя часы да Кароны каралеўства Польскага далучыць» [3, с. 33–34]. Как видим, цена состоявшейся в Крево «сделки», позволившей белорусам более активно осуществлять коммуникацию

с Западом, пользоваться интеллектуальными достижениями Европы, оказалась достаточно высокой.

В результате Кривской унии духовные и культурные связи ВКЛ и Польши значительно упрочились. Но было бы ошибкой рассматривать эти связи исключительно в позитивном плане. Несомненно, многие известные выходцы из Беларуси (Скорина и др.) получали образование в Польше, а затем и в других европейских государствах. Наряду с изучением философии они осваивали технологические наработки (например, книгопечатание), новейшие открытия в области естественных наук, распространяли новые идеи на своей родине. Но вместе с тем в Белую Русь из Европы хлынул поток западных духовных ценностей, шедших вразрез с ценностями восточных славян. Мы не говорим уже об активном, порой насильственном насаждении на территории Беларуси католической веры, об использовании миссионерами католической церкви далеко не гуманных средств и способов достижения своей цели — утверждения на исконно православных землях католицизма. Эта работа миссионеров из Польши и Рима активизировалась после заключения в 1596 г. Брестской церковной унии, в результате которой Католическая и Православная церкви объединялись. На самом деле уния, осуществлённая под давлением Рима и короля Речи Посполитой Сигизмунда III, была задумана и в дальнейшем успешно использована в качестве эффективного орудия для решения далеко идущих политических целей — для разрушения православной Церкви как того духовного основания, на котором выстраивались союзнические связи восточных славян, строилась их держава.

Разрушение православия, национальных традиций и устоев, языка (по решению Сейма Польши с 1696 г. официальным был признан польский язык на всей территории объединённого государства, включавшего и белорусские земли) — всё это было сориентировано на то, чтобы воспрепятствовать дальнейшему формированию национального самосознания белорусов, всё это, в конечном счёте, делалось с целью дальнейшего захвата русских земель. Для подтверждения тезиса приведу лишь два примера, хотя схожих примеров множество. В жалобе православной шляхты Белой Руси и Украины Варшавскому сейму на притеснения и преследования, чинимые католической и униатской церквями православному населению, относящейся к 1623 г., говорилось: «Мы испытываем величайшие беззакония и жестокие притеснения, и никто в нашем отечестве не изъявляет желанья нам помочь. Нас лишили прав, лишили свобод и вольностей. И те, которые не имеют на нас никаких прав, никакой над нами власти, ничего общего с нами не имеют, требуют,

чтобы мы служили им телом и душой. ...Они заключают в тюрьмы наших священников, лишают их имущества и средств существования, избивают и убивают, они запрещают нам свободно совершать богослужения, детей оставляют без крещения, взрослых заставляют умирать без Святого Причастия» [4, с. 334–336].

Второй пример. Только за то, что не пустили в свой город униатского архиепископа Иосифа Кунцевича, многие мещане города Могилёва были осуждены ассессорским судом на смертную казнь. И этот приговор был подписан канцлером ВКЛ Львом Сапегой, хотя он был хорошо осведомлён о жестоком обращении архиепископа Кунцевича с православными священниками и простыми людьми православной веры [4, с. 317–325]. Таким образом, последствия вхождения Беларуси в духовно-культурное пространство Европы были неоднозначными.

После объединения Польши и ВКЛ в единое государство — Речь Посполитую (1569 г.) — западный вектор стал определяющим вектором духовно-культурного пространства Беларуси. Беларусь в этом плане опередила Россию, процесс интеграции которой в интеллектуальное пространство Европы начался, по оценкам исследователей, лишь со второй половины XVII в. [5, с. 22–40]. Есть основание утверждать, что в духовной жизни белорусского общества той исторической эпохи специфически проявилось всё многообразие западноевропейской культуры, прежде всего философской мысли. Но при этом различные исторические этапы развития культуры, философской и правовой мысли в Западной Европе и Беларуси хронологически не совпадали. Философская мысль Беларуси, включавшая в себя разнообразные пласты духовной культуры, «воспроизводила» логику развития западноевропейской мысли со значительным опозданием, причём не всегда адекватно. Это касается таких этапов, как Возрождение, Просвещение, контрреформация и др.

На белорусскую национальную культуру особенно большое влияние оказала схоластика — особый тип религиозной философии эпохи средневековья, ориентированной на формально-логическое обоснование примата теологии. Вытесненная из Западной Европы, схоластика в качестве нового бастиона избрала Речь Посполитую. С конца XVI в. схоластика стала официальной философией ВКЛ — преподавалась в Виленской академии, иезуитских коллегиях, средних учебных заведениях монашеских орденов — доминиканцев, францисканцев, базилиан. Её господство продолжалось вплоть до начала XVIII в. Наряду со схолистикой духовная культура белорусских земель была представлена эклектической философией, являвшейся механическим соединением разнородных, ча-

сто противоположных взглядов, идей, принципов, теорий (Антоний Скорульский, Станислав Шадурский, Бенедикт Добшевич и др.). Эkleктическая философия своим содержанием отразила противоречивый процесс борьбы нового, передового мировидения со старым — отжившим и архаичным. Во второй половине XVIII в. обрело почву учение физиократов (Антоний Тизенгауз, Иоахим Хрептович, Иероним Стройновский и др.) [6, с. 50–90].

Духовно-культурное пространство белорусских земель было представлено также пантеизмом. Религиозный пантеизм с господством схоластицированного аристотелизма проявился в эпоху контрреформации (вторая пол. XVI — XVII в.), когда идеологию, образование и воспитание в ВКЛ во многом определяли иезуиты (Анастазы Керсницкий, Ян Пошакowski и др.). Начиная со второй половины XVIII в. в философской мысли ВКЛ постепенно утверждается эмпиризм. В своё время на европейском континенте он активно вытеснял схоластику, находил многочисленных приверженцев и постепенно становился господствующим мировоззрением. В ВКЛ значительную роль в таком же процессе сыграли Главная школа, другие учебные заведения и такие известные деятели, как Мартин Почобут, Жак Жилибер, Георг Форстер и др. Духовно-культурное пространство Беларуси (правильнее было бы сказать — его философский сегмент, поскольку духовно-культурное пространство — это не только философия, но и музыка, балет, литература, живопись, архитектура и другие объективированные продукты человеческого мышления) в эпоху ВКЛ и Речи Посполитой заполнялось как религиозными идеями и концепциями, так и свободомыслием. Следует заметить, что и те и другие идеи проникали в Беларусь с Запада. Наиболее рельефно свободомыслие проявилось в творчестве выходца из известного в Литве старинного дворянского рода Казимира Лыщинского (XVII в.). Но свободомыслие жестоко пресекалось иезуитами. По приговору сейма К. Лыщинский за своё безбожие в 1689 г. был казнён, а его тело и рукописи сожжены на костре.

В процессе исследования духовной культуры Белой Руси той исторической эпохи представляется чрезвычайно важным отделить национально-особенное от всеобще-универсального. В первую очередь это касается философии, хотя философия, как и математика, является продуктом мирового человеческого разума. Вернее, философия — это продукт древнегреческой цивилизации, обретший впоследствии универсальную форму, т. е. выступающий в форме наднациональной культуры, но в то же время включающий в себя в диалектически снятом виде определённое национальное содержание, воспроизводящий сущность конкретных социаль-

ных отношений. Эту национальную специфику и важно выявить в процессе исследования белорусской национальной культуры и философии. То есть речь идёт о том, чтобы показать, *что* белорусская культура и философская мысль как её составная часть вобрала в себя от западной культуры и философии, *как* эта заимствованная западноевропейская культура и философская мысль *преломилась через национальные духовные устои* и национальную социальную практику и *что* в результате этого сложного взаимодействия различных культур образовалось — какой духовно-культурный феномен. Наконец, важно выявить, *какую* роль этот феномен играл в жизни белорусского этноса, учитывая различные его социальные слои и частные интересы этих социальных слоёв.

В результате трёх разделов Речи Посполитой (1772, 1793, 1795 гг.) белорусские земли и население включены в состав Российской империи. Духовно-культурное пространство Беларуси в значительной мере было переориентировано на Петербург и другие культурные центры России. Поэтому нашу отечественную культуру трудно представить без Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода, Харькова и других городов, являвших собой мощные научно-культурные центры Российской империи. Без преувеличения можно сказать, что природные задатки многих белорусов выкристаллизовывались и шлифовались в Москве, Петербурге и других российских городах. Например, стали ли бы Б. А. Тарашкевич известным белорусским лингвистом, а Е. Ф. Карский основоположником белорусской этнографии без Петербургского университета и Нежинского историко-филологического института? Конечно же, нет. А можно ли представить Максима Богдановича без нижегородского периода его духовного становления? Тоже нет. С другой стороны, не было каких-либо преград, ограничивающих контакты белорусов с Западом. Например, Наполеон Орда, уроженец деревни Вороцевичи Пинского уезда Минской губернии, на протяжении многих лет жил в Австрии, Швейцарии, Италии, Франции, обучался композиции у Ф. Шопена, а изобразительному искусству — в студии Пьера Жерара.

В мировоззренческом плане социально-философская мысль, по-прежнему игравшая важную роль в духовно-культурном пространстве, не представляла собой однородного явления. Для неё были характерны идеи как метафизического материализма, так и религиозно-идеалистической философии. В общественном сознании постепенно усиливалась роль революционно-освободительных идей, причём эти разные, порой противоположные идеи шли как с Востока (Петербурга), так и с Запада (имеем в виду революционно-демократическую мысль, идеологию народничества, марксистские идеи и др.). Шедшие с Востока и с Запада

революционно-освободительные идеи обрели в Беларуси своеобразное преломление в силу активной борьбы польских политиков и интеллигенции за возрождение Польши как суверенного государства в её прежних границах, т. е. до первого раздела. Отметим и то, что во второй половине XIX в. началось исследование национального самосознания белорусов. Одними из первых включились в эту работу М. О. Коялович, Е. Ф. Карский, А. Е. Богданович — отец Максима Богдановича. Работа по изучению национального самосознания была продолжена и в XX в.

В целом, и в период существования ВКЛ, союзного государства Речи Посполитой, и в период вхождения белорусских земель в состав Российской империи духовно-культурное пространство Беларуси постоянно расширялось, что позволяло её выходцам приобщаться к достижениям мировой культуры, получать образование в университетах Польши, Италии, России, непосредственно общаться и совместно работать с выдающимися деятелями мировой культуры. Но нельзя не сказать и о некотором негативном моменте процесса взаимодействия и взаимовлияния пограничных культур. Национальные культуры, традиции, устои мощных государств, в состав которых входили белорусские земли, в какой-то степени препятствовали формированию национального самосознания белорусов, а следовательно, и формированию собственно национального содержания их духовно-культурного пространства или же, говоря словами Гегеля, «народного духа». Как отмечал Е. Ф. Карский, «народ с открытыми границами легче подвергается посторонним влияниям, чем тот, у которого границы недоступны» [1, с. 37].

Особо надо ещё раз сказать о территориальной экспансии Польши на Беларусь, а также и об экспансии её духовных устоев на духовные устои белорусов. Философская дискуссия между «славянофилами» и «западниками» при «прочтении» истории России, Украины и Беларуси ведётся, как известно, на протяжении многих лет, даже столетий. В активную полемику включаются русские и белорусские учёные, исследователи из Польши, других европейских государств. Проблема всегда была чрезмерно политизированной, поскольку затрагивала геополитические интересы России, Польши, Украины, Беларуси, Литвы. В освещении этих вопросов одни исследователи занимает позицию «западников», другие — «славянофилов», конкретнее, «западнорусизма» — идейно-политического течения XIX в., теоретически обосновывающего единство белорусского, украинского и русского этносов и выступавшего в ту эпоху в качестве идейной платформы адаптации населения Западной Руси к новым социально-политическим условиям жизни в составе Российской империи. Это течение оказалось востребованным после третьего раздела Польши с целью

ограничения влияния католической церкви и польской интеллигенции на самосознание белорусов, а также с целью обеспечения территориальной целостности Российской империи. «Западнорусизм» не представлял собой однородного течения: если М. О. Коялович, К. Гаворски и другие признавали белорусов и русских одним этносом, а имеющиеся языковые и культурные особенности рассматривали лишь как следствие влияния на русинов поляков и католической церкви, то Е. Ф. Карский, наоборот, признавал этнические особенности белорусов и считал нужным их исследование. При этом все представители «западнорусизма» отказывали белорусам в их праве на собственную государственность. Впрочем, в таком праве на собственную государственность отказывали белорусам Ф. Энгельс и другие революционные деятели XIX в., не говоря уже о политиках.

Крупнейшим теоретиком «западнорусизма» был М. О. Коялович — уроженец Гродненской губернии. Признав историю Северо-Западного края как исключительно русскую историю и белорусов как русинов, он отмечал чрезмерно негативное влияние католической церкви и польской шляхты на самосознание белорусов. «В числе невзгод западной России, — писал он, — самым важным было то несчастье её, что она ещё до татарского нашествия, а особенно со времени этого бедствия, была отрываемая от восточной России, и чем дальше, тем больше подпадала влиянию и власти чужих людей, особенно поляков...» [7, с. 6]. Главная задача в сложившейся ситуации — приостановить экспансию «польского латинства» и «польского шляхетства» на русский народ, воспрепятствовать «пересозданию» его в «польский народ» [7, с. 7–11].

В эпоху нахождения Беларуси в составе СССР юридически обеспечивались необходимые условия для развития национальных культур, в том числе для развития белорусской культуры. И хотя практика не всегда отвечала конституционным нормам, факты свидетельствуют о том, что интенсивное развитие науки и духовной культуры белорусов произошло именно в советскую эпоху. В начале XX в. белорусскую литературу представляли в основном только две общественно-политические и литературные газеты «Наша доля» и «Наша ніва», а также белорусское книгоиздательское товарищество «Наша хата» в Вильно. В писательскую когорту входили Я. Купала, Я. Колас, А. Пашкевич, М. Богданович, некоторые другие начинающие литераторы. В 30-е гг. XX в. уже не где-то за пределами, а в самой Беларуси создана мощная издательско-полиграфическая база. Союз писателей БССР насчитывал более сотни известных мастеров поэзии и прозы. Наряду с Я. Коласом и Я. Купалой белорусскую литературу представляли А. Астрейко, П. Бровка, З. Бядуля, В. Вольский, П. Глебка, М. Зарецкий, М. Климович, К. Крапива, А. Кулешов,

М. Лыньков, Я. Мавр, П. Панченко, А. Русак, Э. Самуйлёнок, Я. Скрыган, М. Чарот, К. Чорный и многие другие.

До революции в Беларуси совершенно не развитой была театральная жизнь. Несомненно, существовали труппы, в том числе известная белорусская труппа И. Буйницкого. Нельзя не назвать театры в Несвиже и Слониме периода Речи Посполитой. Но это были «семейные» театры, предназначенные для обслуживания очень узкого круга лиц, т. н. элиты. В 1920-е гг. в Минске были созданы первый и третий, в Витебске — второй белорусские государственные театры. Всего в начале 1941 г. в республике работали 23 профессиональных театра, которые осуществляли постановки как белорусских (Я. Купалы, Я. Коласа, К. Крапивы, В. Вольского), так и русских (М. Горького, А. Островского), а также зарубежных (Ж. Мольера) авторов. Уже в то время сформировались профессиональные театральные труппы, состоявшие из признанных мастеров сцены — Г. Глебова, А. Ильинского, П. Молчанова, Б. Платонова, Л. Рахленко, Л. Ржецкой и др.

Характеризуя процесс формирования отряда творческой интеллигенции в Беларуси, нельзя не обратить внимание на тот бесспорный факт, что в её рядах оказались представители самых разных наций — русской, украинской, белорусской, польской и др. Становлению белорусского национального театра, оперы, балета, музыкального и изобразительного искусства значительно содействовала русская интеллигенция. Именно из России для оказания помощи белорусам приехали в Минск и другие белорусские города известные деятели культуры. Нельзя не сказать и о том, что многие выдающиеся представители белорусской интеллигенции учились, а затем и повышали свою квалификацию в Москве, Ленинграде, Киеве. Обучаясь, стажирясь, встречаясь с интеллигенцией других союзных республик во время гастролей, обмениваясь опытом, белорусская творческая интеллигенция осваивала духовно-культурное наследие других наций и народностей, но одновременно знакомила другие нации и народы с самобытной белорусской культурой. Всё это способствовало обогащению национальных культур. В 1940-е гг. в СССР не было каких-либо серьёзных межэтнических и межнациональных конфликтов наподобие тех, что случились в 1990-е гг. И в этом немалая заслуга деятелей культуры и искусства.

Процесс развития интеллекта и духовной культуры различных наций, объединённых в одном государстве, в ту историческую эпоху был далеко не простым, во всяком случае, не таким беспроблемным, как это представлялось советскими исследователями в 1960–70-е гг. Тем не менее новая жизнь прокладывала себе путь. История не может остановиться, «пораз-

мыслить» над содеянным, что-то исправить. Её поступательный ход размерен и неумолим. На новую, более высокую ступень в своём историческом развитии поднялся интеллект народов России и объединившихся с ними в единое государство народов союзных республик, став феноменальным явлением мировой культуры XX в.

Особо хотелось бы сказать о плодотворном для белорусской гуманитарной науки сотрудничестве белорусских и русских философов в советскую эпоху. Еще в 1920-е гг. в Беларуси работали выходцы из России, например, приват-доцент Казанского университета В. Н. Ивановский. В 1940-е гг. в Беларусь приехали В. И. Степанов, И. Г. Родин, В. Н. Панкратов, в 1950-е гг. — Е. В. Петушкова, В. А. Молоков и др.

На протяжении многих десятилетий Институт философии НАН Беларуси поддерживал научные контакты с Институтом философии РАН, известнейшим в мире центром философской мысли. Молодые белорусские исследователи проходили стажировку на Волхонке, участвовали в научных конференциях, различных научных проектах. Может быть, в меньшей степени белорусские учёные общались с преподавателями философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Но и с этим флагманом российской системы высшего образования сложились хорошие отношения. Во всяком случае доктора наук философского факультета выступали в Минске в качестве официальных оппонентов по кандидатским и докторским диссертациям. А ещё раньше, в тяжёлые послевоенные годы, профессора Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова приезжали в разрушенный, совсем ещё не обустроенный Минск и читали лекции для студентов отделения философии в Белорусском государственном университете. Да и само отделение организовывало работу по программам философского факультета МГУ, а студенты постигали основы философской мудрости по учебникам В. Ф. Асмуса и Г. Ф. Александрова. Нельзя не сказать о том огромном позитивном влиянии, которое оказал на становление и развитие белорусской историко-философской науки и философии в целом академик АН СССР Г. Ф. Александров, волею судьбы оказавшийся в Институте философии и права АН БССР и проработавший здесь с 1955 по 1961 г. Здесь он реализовал серьёзный проект по изданию первого монографического исследования в СССР, посвящённого «Философским тетрадам» В. И. Ленина, подготовил и опубликовал фундаментальные исследования по истории социальных идей в Древней Индии, заложил методологическую основу исследования истории белорусской философской и общественно-политической мысли. Неоценимую помощь белорусам в подготовке философских кадров оказывал и Ленинградский государственный университет.

Советская философия — феноменальное явление. Для того чтобы сформировать философскую культуру в рамках государства, требуются не годы и не десятилетия. Для столь масштабного проекта нужны сотни, а то и тысячи лет. В СССР для этого понадобилось несколько десятилетий. За такой короткий по историческим меркам срок в союзных республиках были созданы институты философии, подготовлены профессиональные кадры, получившие образование не где-то на Западе, а в своих советских вузах, созданы научные коллективы, выполнены фундаментальные исследования практически во всех областях философского знания, не только не уступавшие по своему уровню зарубежным исследованиям, но и во многом их превосходившие. Как тут не назвать исследования в области диалектики, логики и теории познания, истории философии, этики и эстетики. Во всех союзных республиках были сформированы национальные философские школы, активно сотрудничавшие, а порой и конкурировавшие, друг с другом, как, например, Московская и Ленинградская философские школы. Во всех союзных республиках была проделана огромная работа по системному изучению истории национальной философии, результатом которой стали многочисленные академические издания.

На заседании «круглого стола» «Философия России второй половины XX века», организованного редколлегией журнала «Вопросы философии», в котором приняли участие многие известные российские философы, В. А. Лекторский обратил внимание на то, что «в советское время было два периода, когда были сформулированы такие философские идеи и разработаны такие концепции, которые не только не остались в своём времени, но сегодня в ряде отношений более актуальны, чем ранее» [8, с. 4]. В данном случае он имел в виду 1920-е гг. и вторую половину XX в. «В центре внимания философов, принадлежащих к новому философскому движению в нашей стране, возникшему в конце 50-х гг. прошлого столетия, — отметил В. А. Лекторский, — прежде всего были вопросы мышления, познания, науки. Это был настоящий культ разума. В этом серьёзное отличие этого периода в истории нашей философии от того, что было в русском религиозном идеализме, который подчинял разум чему-то сверхрациональному: вере, откровению, интуиции и т. д. Именно разум, наука рассматривались не только как адекватные формы постижения мира, но и как единственно возможная опора для его преобразования... Нужно иметь в виду, что “когнитивный поворот” в нашей философии сопровождался интенсивным развёртыванием исследования познавательных процессов в отечественной психологии, символической логике, в работах по математическому моделированию мыслительных

процессов, в разработках в области кибернетики, методологии системного анализа, истории естествознания. Установились тесные связи между представителями нового философского движения и нашими выдающимися учёными: математиками, естествоиспытателями, специалистами в области наук о человеке» [8, с. 4–5]. Действительно, пожалуй, ни одно государство в мире не уделяло столь серьёзного внимания и не выделяло столько средств на подготовку философских кадров, как это делалось в СССР. Ни в одном государстве мира учебные планы вузов не имели такого количества часов, отведённых на изучение философских дисциплин. Понятно, что философские дисциплины были ориентированы на формирование у студентов материалистического мировоззрения, т. е. имели идеологическую направленность. Несомненно и то, что в условиях острого противоборства двух социальных систем теоретическая деятельность советских философов была строго регламентированной — им приходилось непосредственно участвовать в теоретическом и идеологическом обеспечении социалистической системы. Но такого же рода идеологическим обеспечением, правда, уже капиталистической системы занимались многие известные западные философы. В данном случае можно сослаться на книгу А. А. Зиновьева «Запад» — книгу беспристрастного исследователя, знающего жизнь западного общества не понаслышке, изнутри изучившего и системно представившего в своей фундаментальной работе тот мир и его механизмы манипулирования общественным сознанием, тщательно скрываемые от взора своих же граждан. Можно сослаться на мнение К. Поппера и других известных учёных. В «Письме моим русским читателям», предваряющем изданную в Москве в 1992 г. книгу «Открытое общество и его враги», К. Поппер откровенно признался: «Я защищаю в ней скромную форму демократического («буржуазного») общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно принимая эту ответственность» [9, с. 7]. В послесловии к данной книге он пояснил и причины, побудившие его энергично взяться за её написание. «...я — противник марксизма» [10, с. 475]. «...«На Западе, под влиянием пропаганды марксистских партий и под сильным впечатлением от могущества России, постоянно возникала угроза насилия со стороны мощных левых сил» [10, с. 476–477], — утверждает философ. «Вывод, который мы должны из всего этого сделать, — продолжает он, — таков: нельзя позволить подобным идеологиям вновь овладеть нашими умами» [10, с. 486].

На Западе к советской философии относились критично, но вынужденно были с нею считаться. Во всяком случае, советские философы наравне

с философами из других государств участвовали в работе Всемирных философских конгрессов, выступали с научными докладами на пленарных заседаниях. Несмотря на острую критику, высказываемую по адресу советской философии, она, тем не менее, вызывала интерес в мире. Например, высокую оценку ей дал Ж.-П. Сартр. Постсоветская философия пока проходит стадию своего становления. Запад по отношению к ней нейтрален или, лучше сказать, равнодушен, поскольку многие опубликованные на постсоветском пространстве работы, особенно в области философии истории и методологии науки, воспроизводят философскую мысль самого Запада, причём далёких 1930–50-х гг.

В наши дни не всегда даётся объективная оценка русской философии, часто принижается её место в мировой философии. Несомненно, как уже отмечалось выше, философия является европейским продуктом, вернее, продуктом древних греков. Об этом, кстати, постоянно напоминали организаторы 23-го Всемирного философского конгресса, проходившего в августе 2013 г. в Афинах. Но сколько важных идей, концепций, философских систем было создано другими нациями и народами, в том числе русскими мыслителями. Русская философия в этом плане представляет собой мощнейший пласт мировой духовной культуры, и её следует по достоинству ценить и более активно позиционировать на всех уровнях. В ней обнаруживаются два мощных пласта. Первый пласт — это *собственно русская философия* со своим предметом, методами, понятийно-категориальным аппаратом, истоки которой следует искать в сознании восточных славян ещё со времён Киевской Руси. Эта самобытная философия обрела свою зрелость и своё многообразие в творчестве А. С. Хомякова, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева и многих других деятелей. Она дала толчок западноевропейской мысли начала XX в., получила дальнейшее развитие в творчестве представителей экзистенциализма. Идеи Н. Я. Данилевского о культурно-исторических типах, самобытных цивилизациях получили «второе дыхание» в сочинениях О. Шпенглера, Дж. Тойнби и др. В данном случае мы не берём на себя смелость утверждать о заимствовании О. Шпенглером и Дж. Тойнби идей русского мыслителя. Возможно, они вовсе и не читали работу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», в которой впервые в системном виде представлена цивилизационная концепция исторического процесса и которая «во многом была логическим завершением эволюции русской философско-исторической мысли 30–60-х годов XIX в.» [11, с. 159], но мы не можем не признать автором этой концепции именно русского мыслителя.

Русская философия имеет и второй мощный пласт теоретических разработок, идущих от И. Канта, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, Л. Фейербаха, К. Маркса и Ф. Энгельса, оказавших огромное влияние на мировую мысль и мировой исторический процесс в XIX–XX вв. Из них можно отметить хотя бы такие, как системная разработка философско-теоретических оснований свободы личности (А. И. Герцен, М. А. Бакунин); критическая переработка диалектики Г. Гегеля (В. Г. Белинский) и превращение её в «алгебру революции» (А. И. Герцен); обоснование союза философов и естествоиспытателей, а также научных методов исследования природы (А. И. Герцен); выявление, независимо от К. Маркса, экономических оснований и закономерностей развития человеческой истории (Н. Г. Чернышевский); раскрытие специфики общественного развития России и разработка теории «русского крестьянского социализма» (А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский); выявление роли субъективного фактора (П. Л. Лавров) и личности (Г. В. Плеханов) в истории. Наконец, надо сказать о советской философии, представляющей собой самобытный продукт коллективного труда сотен и тысяч профессиональных исследователей. Поэтому не может не вызывать удивления тот факт, что отдельные современные исследователи решительно отказались от национальных достижений в области философской культуры, по лекалам «пролеткультовцев» «расчистили до основания» распаханное предыдущими поколениями отечественных учёных философское поле и безоговорочно признали приоритет западной философии в лице Э. Гуссерля, Х. Г. Гадамера, А. Дж. Тойнби, М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Мерло-Понти, Т. Куна и др.

«Перестройка» 1990-х гг. фактически была социальной революцией, радикальным образом изменившей все общественные устои — экономику, политику, духовную сферу, философское мировоззрение, интеллектуальное пространство, коммуникационную среду. В те годы было много наносного, несвойственного человеку как высшему существу. Много несправедливых упрёков было высказано в адрес советской интеллигенции, причём самой же советской, вернее, бывшей советской интеллектуальной элитой.

В заключение отметим следующее. В становлении и развитии духовно-культурного пространства Беларуси можно выделить семь основных этапов (эпох). На различных этапах исторического развития белорусского этноса происходили изменения как в нём самом, так и в системообразующих его основаниях. Вдохристианскую эпоху базой духовно-культурного пространства были обыденные, повседневные, практически ориентированные знания, мифы, предания, сказания и т. п. формы сознания, постепенно вырабатываемые ценности в форме дохристианской духовности —

взаимовыручки, сострадания и т. п. Эти формы сознания выступали как предфилософия. В эпоху Киевской Руси системообразующим основанием духовно-культурного пространства Беларуси выступали религия с её специфической духовностью, отчасти мифология и философия. В эпоху ВКЛ — право, религия, философия. В эпоху Речи Посполитой — религия, философия, право, естествознание (медицина, математика, астрономия, физика), искусство (опера, балет, живопись, литература). В эпоху Российской империи значимость естествознания как системообразующего основания духовно-культурного пространства ещё более возросла. Но усилилась роль литературы, музыки и философии, а конкретнее, философии истории, что было связано с формированием национального самосознания, распространением освободительных идей. По-прежнему важную роль играла религия (православие): в государственной идеологии «официальной народности» православие занимало первую позицию, и только вслед за ним шли «самодержавие» и «народность». В эпоху СССР духовно-культурное пространство формировалось преимущественно на основе идеологии, которой были пронизаны философия, право, история и другие гуманитарные дисциплины, и на основе естествознания, обеспечивавшего экономическое развитие страны.

Став суверенной, Республика Беларусь одновременно становится одним из субъектов мирового духовно-культурного пространства. Специфика духовно-культурного пространства современной Беларуси состоит в том, что оно напрямую, т. е. без опосредствующих звеньев, как это было в прошлом, связано с мировым духовно-культурным пространством. Для своего развития белорусская нация может активно использовать интеллектуальные достижения мирового сообщества. Но, впитывая уникальные достижения культур других народов и обогащая таким образом национальную культуру, важно не перейти критическую черту, не «раствориться» в необъятном пространстве мировой культуры. Здесь нужны взвешенность и мудрость нации и государства, зафиксированные в философском понятии «мера».

Литература

1. *Карскі, Я.* Беларусы [Тэкст] / Я. Карскі. — Мінск: Беларускі кнігазбор, 2001. — 640 с.
2. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 [Тэкст]. — Мінск: БелЭН, 1989. — 573 с.
3. *Вішнеўскі, А. Ф.* Гісторыя дзяржавы і права Беларусі ў дакументах і матэрыялах (Са старажытных часоў да нашых дзён): вучэб. дапаможнік [Тэкст] / А. Ф. Вішнеўскі, Я. А. Юхо. — Мінск: Акадэмія МУС Рэспублікі Беларусь, 2003. — 320 с.

4. Уния в документах: сб. [Текст] / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. — Минск: Лучи Софии, 1997. — 520 с.
5. *Киселева, М. С.* Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: между Царством и Империей [Текст] / М. С. Киселева, Т. В. Чумакова // Вопросы философии. — 2009. — № 9. — С. 22–40.
6. *Бирало, А. А.* Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в Белоруссии и Литве [Текст] / А. А. Бирало. — Минск: Изд-во БГУ, 1979. — 160 с.
7. *Коялович, М. О.* Чтения по истории Западной Руси [Текст] / М. О. Коялович. — СПб., 1884. — 341 с.
8. Философия России второй половины XX века (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 2011. — № 4. — С. 3–30.
9. *Поппер, К. Р.* Открытое общество и его враги: в 2 т. / К. Р. Поппер / пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Т. 1: Чары Платона. — 448 с.
10. *Поппер, К. Р.* Открытое общество и его враги : в 2 т. / К. Р. Поппер / пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. — 528 с.
11. *Семёнов, Ю. И.* Философия истории (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Ю. И. Семёнов. — М.: Современные тетради, 2003. — 776 с.

Раздел I

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕЁ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

М. А. Маслин,
доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Российская Федерация)

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ДИАЛОГ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Российский философский конгресс, который прошёл в 2012 г. в Нижнем Новгороде, — это *веха* или, по Далю, «значковый шест» для отечественной философии, который указывает направление и служит для обозначения пройденного пути. Девиз конгресса «Диалог мировоззрений в современном мире» как нельзя лучше соответствует *современной* объяснительной модели истории русской философии, в основе которой лежит её понимание как диалога мировоззрений. Достоянием прошлого является взгляд на русскую философию как на «борьбу всех против всех», как тотальное противостояние «консервативного», «революционно-демократического» и «либерального», а также «буржуазного» и «марксистско-ленинского» лагерей, выстроенных на военный манер. Создавались мифы. Ломоносов был объявлен материалистом и едва ли не стихийным атеистом, но уж точно антиклерикалом. Хотя, как известно, Ломоносов был учёным-христианином, писал, что «правда и вера суть две родные сестры, в распрю между собою войти отнюдь не могут». А памфлет «Гимн бороде», из которого выводился антиклерикализм Ломоносова, на самом деле ему вовсе не принадлежал. Чернышевский и Добролюбов представлялись в виде создателей революционной организации, а редакция руководимого ими «Современника» изображалась в виде какого-то хорошо законспирированного Komplota. Правильнее сказать, были созданы не мифы и мифические фигуры (миф — понятие в данном случае не подходящее, слишком возвышенное), а искусственные двойники-суррогаты настоящих, аутентичных Ломоносовых, Добролюбовых, Чернышевских, Герценов и многих других.

Понятие «двойник» использовано здесь в духе «петербургской поэмы» Достоевского под названием «Двойник». Её центральный персонаж — господин Голядкин, у которого в один прекрасный день обнаружился некий двойник-самозванец. Причём двойник не в качестве «alter ego», или «своего другого». Это двойник, который буквально ходит по пятам за господином Голядкиным, тот хочет всеми силами избавиться от свалившегося ему на голову двойника, но никак не может, не помогает и обращения к тому, кто именуется «Ваше превосходительство». Тема

двойничества, которую русский гений развивал в контексте своего «фантастического реализма», на самом деле вполне реальна для истории философии в целом, а в особенности для истории русской философии. Здесь двойники надо трактовать как суррогаты идей, понятий, концептов, образов, представлений, оценок, обоснованных неадекватно и нуждающихся в исправлении. Идеи-двойники нередко возникают при переводах, что является основанием для радикального мнения о невозможности аутентичной трансляции философских текстов, наподобие поэтических, с одного языка на другой. Такие трудности, правда, разрешимы посредством создания специальных лексиконов, разъясняющих тонкости перевода. В русском языке достаточно много таких труднопереводимых терминов, требующих разъяснения, например: интеллигенция, община, соборность, мещанство, пошлость, месторазвитие. Часто такие термины не понимает компьютер. Например, я набрал слово «злоправство», а компьютер его подчеркнул красным, так же как и слово «месторазвитие». Хотя «злоправство» и «месторазвитие» — это реальные философские понятия, которые подлежат разъяснению, однако в точности они непереводимы. Вместе с тем об открытости русской философской терминологии для понимания носителей европейских языков говорит, например, полная идентичность значения русского слова «мировоззрение» в немецком и английском языках (*weltanschauung* и *world view*).

Труднее избавиться от двойников, возникающих при незаконном распространении терминологии более поздней на мировоззренческие явления более ранние: например, когда понятие «материализм» применяется для обозначения того, что сам Ломоносов называл корпускулярной философией. Еще труднее избавиться от терминов-двойников, когда двойники нагружены идеологически и когда они уже стали привычными стереотипами. Диалог мировоззрений — это жизненный мир всякого философа, в первую очередь историка философии. Поскольку философия, по мнению профессора В. В. Соколова, собственно говоря, и есть история философии. В этом словосочетании слово «история» неслучайно предшествует слову «философия». В конечном счете историк философии должен определяться как «отсталый человек» в том смысле, что он должен «отстать» от себя и своего времени и погрузиться в атмосферу мировоззрений изучаемой эпохи. Этот универсальный принцип историко-философского исследования проповедовал выдающийся историк философии С. Н. Трубецкой, единственный ректор-философ Московского университета в прошлом столетии. Трубецкой учил, что развитие философии может быть понято только в общем контексте культуры, и для изучения истории древней философии организовывал

специальные поездки в Грецию, где на фоне подлинного месторазвития, аутентичных ландшафтов, памятников архитектуры, искусства проводил лекции-экскурсии по античной философии. Для *всякого* историка философской мысли, а не только для историка древней философии он сформулировал другой важнейший принцип: философия должна быть понята как «живая история философии», которая творится не безжизненными куклами — выразителями каких-то неумолимых исторических тенденций в развитии мысли, а живыми, мыслящими и чувствующими людьми, вступающими в диалог с другими разумными человеческими существами, в том числе, разумеется, с носителями иных мировоззрений.

Как подчёркивал Владимир Соловьев, в диалог не вступают с абстрактным чистым субъектом, безмянным *cogito*, представляющим «субъект без философского паспорта». Философия существует, собственно, для диалога и в диалоге, она не столько для «Я», сколько для «Ты», которые вместе составляют «Мы-философию» — учил Семён Франк. В 2012 г. отмечался 200-летний юбилей великого русского мыслителя Александра Ивановича Герцена. Советский образ двойника Герцена — неуклонного революционного пропагандиста, эдакого «оранжевого революционера» — подлежит радикальному пересмотру в наше время, как закономерно и восстановление его настоящей, неискажённой «философской репутации» в контексте отечественной философии. Современный взгляд на философское наследие Герцена позволяет конкретным образом понять единство русской философии как продукта русской жизни и русской культурной среды, вместе с тем органически включающее в себя внутренний диалог мировоззрений внутри целого русской мысли, а также её диалог с новоевропейской рациональностью. Это единство относительно, оно есть единство в многообразии и является диалогом разнородных в мировоззренческом отношении построений. На единство русской философии указывает также существование реальных — идейных и личных, очных и заочных — диалогических связей между Герценом и многими порой совершенно разными по своей мировоззренческой ориентации мыслителями: Герцен — славянофилы, Герцен — Леонтьев, Герцен — Достоевский, Герцен — Толстой, Герцен — Чичерин, Герцен — Катков, Герцен — народники, Герцен — евразийцы и т. д.

Замечательным, можно сказать идеальным, примером диалога мировоззрений в истории отечественной философской мысли является деятельность Психологического общества при Московском Императорском университете (основано в 1885 г., прекратило своё существование в 1922 г.). Это прообраз всех будущих философских обществ, в том числе

и современного Российского Философского общества, в истории которого немало поучительного для нашего времени. Общество было основано профессором Московского университета Матвеем Михайловичем Троицким, затем там председательствовали Николай Яковлевич Грот и Лев Михайлович Лопатин. Последний председателем был избран И. А. Ильин, который вскоре после своего назначения в 1922 г. был выслан из России. Это всё люди разных философских мировоззрений. И это высвечивает первую главнейшую черту этого общества, состоявшую в том, что оно функционировало «под управлением» диалога мировоззрений. Общество объединяло философов и психологов (институционально и профессионально не отделённых тогда от философии) самых различных направлений — от позитивистов до спиритуалистов. Кроме членов-учредителей общество включило в свой состав наряду с самыми известными российскими философами также учёных, литераторов, деятелей искусства. Среди иностранных членов были В. Виндельбанд, В. Вундт, Г. Гельмгольц, Г. Гефдинг, У. Джемс, Х. Зигварт, Т. Рибо, Ш. Рише, Г. Спенсер, Э. Целлер. Среди них был и Томаш Гарриг Масарик, будущий президент Чехословакии и автор первой в Европе книги, посвящённой истории русской философии, опубликованной на немецком языке в 1913 г.

Ни в обществе, ни в Московском университете никогда не существовало безраздельного господства какого-либо одного типа философии. В преподавании философии и в научных проектах общества распространялись идеи гегельянства, кантианства и неокантианства, позитивизма, персонализма, феноменологии, русской религиозной философии, которые вели между собой непрерывающийся диалог. В прошении об основании Общества, которое было подано в Министерство народного просвещения, было сказано о том, что целью общества является достижение посредством философии «естественного сближения» «многих наук, преподаваемых на различных факультетах, как-то: психологии человека, истории литературы, сравнительного языкознания, языкознания, энциклопедии права, государственного права, уголовного права, статистики, зоологии, антропологии, физиологии мозга и нервной системы, психиатрии, судебной медицины и других». Эта цель была, несомненно, достигнута; общество и было создано для реализации идеи диалога мировоззрений и за все годы своего существования постоянно поддерживало этот статус.

Русская философия является предметным и проблемным полем для диалога мировоззрений не только внутри себя, но и для внешних наблюдателей, представителей иных культур. Внимание к русской мысли за рубежом является свидетельством того, что её ценности заняли опреде-

лённое место в современном сознании и на Западе, и на Востоке. Об этом свидетельствует, в частности, перевод русского издания энциклопедии «Русская философия» (2007 г.), подготовленного философским факультетом МГУ, на сербский (2009 г.) и французский (2010 г.) языки. Такое внимание очень ценно для русской философии, так как позволяет многое понять в ней «со стороны». Ведь для каждой культуры, как и для каждого человека, очень важно знать не только то, что он или она думает о себе, но и то, что о них думают и другие люди. Это необходимая предпосылка, можно сказать, презумпция всякого межкультурного диалога. В 60–80-е гг. прошлого века бесспорное лидерство в области «русских исследований» принадлежало США. Эти исследования обильно финансировались из федерального бюджета, из частных фондов и других источников. Американская философская русистика развивалась в структуре специальной советологии, тесно соприкасаясь с так называемой общей советологией, ориентированной, прежде всего, на критику коммунизма. Квалификация советологов была разная. Некоторые из «специалистов по России» не знали даже русского языка и слабо представляли себе русскую культуру и философию (например, Томас Блейкли). Но были и серьёзные учёные, профессиональные философы, например, Джордж Клайн и Джеймс Патрик Скенлен. В настоящее время центр зарубежных исследований русской философии переместился в Европу, туда, где они первоначально зарождались, а интенсивность русских исследований в США заметно снизилась. Во времена существования СССР наибольшее число работ по русской религиозной философии принадлежало западным авторам. О русской религиозной мысли они писали зачастую вполне сочувственно, поскольку видели в ней «русскую альтернативу марксизму». Однако после распада СССР западные приоритеты в оценке русской философии радикально изменились. К преемникам бывших советологов пришло осознание того, что русская религиозная философия гораздо более враждебна по отношению к Западу и западным ценностям, чем коммунистическая марксистско-ленинская идеология. Об этом пишет в своём капитальном труде, посвящённом современной русской философии, голландский учёный Эверт Ван дер Зверде. Марксизм и коммунизм, несмотря на свою антикапиталистическую направленность, являются плоть от плоти детищами Запада. В конце концов, марксизм родился не в Китае и не в Индии, а представлял собой новейшее слово европейской философии. Сегодня можно наблюдать на Западе, в противоположность тому, что было во времена существования СССР, резкую критику в адрес антизападного содержания оригинальной русской философско-политической традиции.

Нельзя не отметить и противоположную тенденцию, проявляющуюся в связи с современным ростом дехристианизации европейского сознания. Озабоченные этим процессом представители церковных кругов обращают свои взоры на Россию и русскую религиозную мысль. Особо надо выделить работы недавно ушедшего из жизни кардинала Томаша Шпидлика, ведущего специалиста Ватикана по истории русской религиозной мысли. Он является автором более 20 книг на эту тему, написанных, главным образом, на французском языке. Среди его работ выделяется фундаментальная монография, переведённая на несколько языков, «Русская идея: Иное видение человека» (русский перевод 2004 г.). В этой книге особо подчёркивается значение русской религиозной философии для современного человека как философии сердца в сравнении с западной философией, где остро ощущается дефицит сердца и любви.

Надо сказать, что совершенно иное по сравнению с западным отношение к русской религиозной философии наблюдается в современном Китае, который в настоящее время стал одним из мировых центров русских исследований. Положительной особенностью китайских работ по истории русской философии является то, что они не отягощены грузом негативных идеологических установок по отношению к России и Советскому Союзу. В отличие от западных исследований, китайские изыскания осуществляются, главным образом, профессиональными философами, а не славистами, историками и филологами. Это ближе к российской, но не к западной исследовательской модели. Китайские учёные, особенно представители молодого поколения, рассматривают русскую философию в качестве оригинального варианта поиска национальной идеи в условиях глобализации, несущей угрозу потери национального своеобразия различных культур. В Китае наблюдается впечатляющий прогресс в области изучения русской философской мысли, публикуются переводы русских текстов на китайский язык, проводятся научные конференции, защищаются диссертации.

Методология описания истории русской философии напоминает «процесс снятия сливок», поскольку по соображениям новизны в неё включаются всё новые и новые персоналии и течения, которые не исследовались ранее. Последние два десятилетия отмечены плодотворным возвращением в лоно отечественной культуры многих имён, идей, течений, целых периодов. Это одно из главных достижений отечественной философии. Известная поговорка гласит, что новое — это «хорошо забытое» старое. Однако «хорошо забытым» бывает разное «старое», в том числе «старое» — забытое без всяких на то оснований. И отношение к этому «старому», т. е. к философскому наследию, может быть разным —

справедливым или несправедливым. Образец справедливого отношения к наследству можно найти у Ф. М. Достоевского. Это человек, прошедший каторгу, солдатчину и ссылку и радикально переменивший свое мировоззрение. Однако Достоевский, несмотря на мировоззренческие расхождения, не позволял себе никаких уничижительных оценок в адрес Белинского и Чернышевского. Он считал, что «можно очень уважать человека, расходясь с ним в мнениях радикально». Например, о Чернышевском он говорит, что «редко встречал более мягкого и радушно-го человека», который «никогда не обижал меня своими убеждениями». На фоне успехов по освоению наследия русской религиозной философии представляется очевидным, что модель отечественной мысли не в терминах борьбы, а в терминах диалога мировоззрений ещё далеко не освоена и даже не осознана вполне. Во многом это продукт общей российской идейной атмосферы, где доминируют идеологические продукты (я не назову их идеологиями), которые не способны на внутреннее производство собственных идей и нацелены на ретрансляцию идей, привнесённых извне и неукоренённых в России. Эта атмосфера отнюдь не благоприятна для диалога мировоззрений внутри страны. Популистские идеологические продукты апеллируют лишь к краткосрочным потребностям завлечения электората, отсекая всех возможных конкурентов. Никакого диалога мировоззрений здесь априори не предполагается. Трансляторы (я не скажу — творцы) симулятивных идеологий абсолютно не понимают того, что примеры философского обоснования идеи свободы в такой стране, как Россия, надо искать не где-то на стороне, но, скажем, в трудах Герцена. Идею свободы в творчестве Герцена не только увидел, но и развил такой выдающийся теоретик либерализма, как Исая Берлин. Знаменитые две концепции свободы Берлина — «liberty from» и «liberty to» («свобода от» и «свобода для») им обоснованы именно на анализе философии Герцена. Сегодня философия Герцена, которого Берлин называл одним из трёх величайших моральных проповедников России (наряду с Достоевским и Толстым), исключительно актуальна. Герцен на самом деле, если отбросить ложные стереотипы советского догматического марксизма, — это один из самых тонких аналитиков и критиков демократии, это пророк грядущего омассовления и смешительного упрощения культуры, а также главнейший, наряду с Бердяевым, русский философ свободы.

Для понимания судеб развития истории русской философии как науки за последние два с небольшим десятка лет как нельзя лучше подходят такие слова: эта отрасль философского знания шла по прямой и хорошей дороге вперёд, хотя никто ей эту дорогу не показывал. Современная рос-

сийская власть, существующая в постпросветительской парадигме, не испытывает потребность в философском знании, в отличие от своей советской предшественницы, пестовавшей нужную ей философию, правда, вовсе не потому, что носители власти были интеллектуалами, но потому, что философия создавала надлежащее обеспечение для идеологии. Теперь философия отделена от власти, внимание которой направлено в сторону более практических дисциплин. Об этом пишет в своей недавно вышедшей из печати книге академик Гусейнов: «Философы оказались в тени. Они были отодвинуты на задний план, на задворки общественного пространства. Это легко доказать — достаточно вспомнить, кто получил известность в эти годы, посмотреть на так называемые узнаваемые лица и темы, которые по преимуществу обсуждались. Там нет или почти нет ни философов, ни философских проблем... О нас как будто забыли, даже особо не ругали. <...> философы сполна воспользовались той публичной тишиной, которая сложилась вокруг них, свободой, которую они обрели. Они ушли в свою профессиональную работу, причём эта работа шла не просто интенсивно, а я бы сказал — остервенело, как-то неистово» [1, с. 435]. После этих слов остается только пожелать всем нам успеха в нашей любимой работе.

Литература

1. *Гусейнов, А. А.* Философия — мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью / А. А. Гусейнов. — СПб.: Изд-во СПбГУП, 2012. — 848 с.

В. В. Ванчугов,
доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Российская Федерация)

У ИСТОКОВ ФОРМИРОВАНИЯ КАНОНА «ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»

Когда 31 января 1898 г. в С.-Петербурге состоялось первое публичное заседание Философского общества, проф. А. И. Введенский выступил с речью «Судьбы философии в России». Временем появления философии в России А. И. Введенский считает 1755 г., т. е. год открытия Московского университета, поскольку для него «странно было бы говорить о распространении философии в русском обществе до открытия Московского университета». По мнению Введенского, в существовавших до той поры духовных академиях Москвы и Киева под именем философии преподавалась лишь безжизненная схоластика. Поскольку эти учреждения не были устроены по типу высших учебных заведений и оказывали самое ничтожное влияние на развитие нашей образованности, то они не могли дать России даже и формально-логическую подготовку к философскому мышлению, какую давала схоластика на Западе. Однако к этому времени в России имела работа по истории философии, согласно которой можно перенести её начало в глубь веков, а также включить в число мыслителей, отторгаемых основателем С.-Петербургского Философского общества.

В параграфе 153 «Русской философии» архимандрита Гавриила мы встречаем краткое изложение философских занятий «Георгия Конисского, архиепископа белорусского». Кроме его проповедей, особое внимание историка отечественного любомудрия привлекла «Речь, говоренная им 27 июля 1765 г. в Варшаве пред королём Станиславом Понятовским» и «Права и вольности жителей Греко-восточную в Польше и Литве исповедующих веру». Также своим читателям автор сообщает, что митрополит Тимофей Щербацкий, «заботясь о лучшем устройстве киевской академии», в 1747 г. поручил Конисскому философскую кафедру, возложив на него вместе с тем и должность академии префекта, и что в этом качестве он провёл около пяти лет «с отменною похвалою и пользою для воспитанников», а «особенным характером методы его в преподавании философии было то, что он, изъясняя слушателям своим истины разума, подкреплял оныя весьма прилично мнениями св. отцов, чтобы надёжнее предохра-

нить юных, неопытных мыслителей от лжеумствований суетных и опасных». При этом «памятником философских трудов» его он считает «полную систему любомудрия» под заглавием «*Philosophia iuxta numerum IV facultatum quadripartite, complectens Logicam, Metaphisicam, Phisicam, et Ethicam, anno 1749 in Academia Kiioviensi perdigniss, Academiae Praefectum, Patrem munificentissimum, Doctorem queadcineres colendissimum Georgium Kopisky*», которая, однако, не издана, но рукопись эта находится в библиотеке С.-Петербургской духовной академии под № 205, содержит около 500 листов «мелкого письма» на латыни, из которой арх. Гавриил и выписывает небольшой фрагмент. Уже этот фрагмент из трактата арх. Гавриила показывает, насколько специфична была источниковая база первой в России истории русской философии.

Архимандрит Гавриил (в миру Василий Николаевич Воскресенский, 1795–1868 г.) прославил себя, прежде всего, как автор первой в России истории русской философии. Родился Василий Николаевич Воскресенский в Москве, в семье дьячка. Учился сначала в Вифанской семинарии, затем в Московской духовной академии, где окончил курс вторым магистром (1820 г.). Воскресенский был оставлен на кафедре философии, где читал курс лекций с сентября 1820 по сентябрь 1822 г. После пострижения в монахи (с именем Гавриила) переведён в на кафедру Св. Писания и герменевтики, читал курсы для слушателей богословского класса до октября 1824 г. до назначения его инспектором С.-Петербургской духовной академии, где он и получил (в мае 1835 г.) сан архимандрита. В сентябре 1825 г. назначен ректором Орловской семинарии, в 1827 г. в том же звании переведён в Могилёвскую семинарию, но и там не задержался и в 1829 г. снова оказывается на новом месте в качестве настоятеля Казанского Успенского второклассного Зилантова монастыря. Несколько лет он занят миссионерской деятельностью, и даже преуспел в этом деле. С 1835 по 1841 г. читал богословские курсы в Казанской духовной семинарии. В 1835 г. его пригласили законоучителем во вторую казанскую гимназию, также поручили преподавание церковного права в Казанском университете. Дальнейшая академическая деятельность связана с преобразованием в 1837 г. местного университета на основании нового устава, вступившего в действие 1 августа. В итоге арх. Гавриил занимает в Казанском университете сразу три кафедры: догматического и нравственного богословия, церковной истории и церковного законовещения и философии. Также он ещё преподавал Закон Божий в Казанской гимназии и состоял профессором богословских наук в семинарии.

В 1839–1840 гг. в Казани он опубликовал 6-томную «Историю философии», предназначенную быть основным пособием по философии для

студентов Казанского университета, ранее довольствовавшихся переводными иностранными руководствами. Шестая часть была озаглавлена как «Русская философия». Чтобы получить более точное представление об этой работе арх. Гавриила, вернее, оценить замысел автора и его исполнение, равно как и субъективные и объективные причины появления данного текста, необходимо воссоздать «дух времени», умонастроение той эпохи. А оно передаётся известной формулой: «Православие, самодержавие, народность». Эта трёхчленная формула «официальной народности» наложила определённый отпечаток на все виды интеллектуальной деятельности середины XIX в. Эти «начала» быстро приобрели статус методологических принципов, стали источником вдохновения для большинства верноподданных империи, чем бы они не занимались: словесностью или ремёслами, живописью или музыкой. На этом фоне официального торжества «православия, самодержавия и народности» не могла не появиться философская работа, где и материал, и идеи — исключительно русские, проявляющие народный дух согласно формуле Уварова. Так, в 1840 г. в Казани публикуется первая книга *по русской философии* арх. Гавриила как заключительная (шестая) часть его всемирной истории философии.

В «Русской философии» арх. Гавриил исходит из того, что каждый народ имеет свой особенный характер, а соответственно, и свою философию, «более или менее наукообразную, или по крайней мере рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии» [1, с. 21]. Развивая идею, что «каждый народ имеет свой особенный характер», архимандрит предлагает нам зарисовки психологических типов в духе «Шестоднева» св. Василия Великого, с помощью которых на протяжении многих веков углубляли своё мировоззрение благочестивые христиане, для которых каждое животное отличается различными свойствами (волк стоек, осел ленив, конь горяч в вожделении другого пола, волк не делается ручным, лисица лукава, олень боязлив, муравей трудолюбив, собака благодарна и памятлива в дружбе и т. п.). И вот уже и от арх. Гавриила мы получаем относительно народов (израильтяне, греки, римляне, скандинавы, германцы, французы, итальянцы, испанцы, португальцы, англичане, россияне) красноречивые характеристики их врождённой породы: «Если древний благочестивый Израиль, внимательный ко гласу своего Господа, представляет нам символ совести, изрекающей нравственные начала для нашей деятельности, то нынешний Израиль, поражённый проклятием закона, скитающийся и трясущийся, есть представитель совести смущенной, рабского страха к закону <...>. Грек есть как бы самая воплощенная изящная людскость. Рим <...> есть эгоизм, изображённый

в лицах. Скандинав задумчив, угрюм. Германец — идеалист, чувствителен, неутомим в изысканиях и часто односторонен в построении умственных теорий, как, например, Беме, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. Француз любезен, веселонравен, переимчив, склонен к удовольствиям и поверхностной изящности <...>» [1, с. 21]. Такого рода характеристики (или, как я предпочитаю говорить, этнософические портреты), весьма характерны для того времени.

Что касается русского человека, то на фоне других народов он обладает исключительно положительными качествами. Россиянин «богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен. По отношению же к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом» [1, с. 22]. Последнее положение доказывается арх. Гавриилом на примере... пословиц. «Влияние ума на всю человеческую деятельность русский народ выражает любимыми условиями: «Свой ум — царь в голове», «Хорош ум, а два лучше». Русский, по свидетельству арх. Гавриила, требует, чтобы всякая теория совершенно была согласна с опытом, приговаривая в дружеских беседах: «Чего не видишь, о том и не бредишь»... Никогда русский, подобно Декарту, не принимал сомнение за начало философии. Он допускает, однако, испытание истины, внушая осторожность при затруднениях <...>. Особенное внимание ко «гласу разума и опыта» показала Россия при избрании веры, и, приняв крещение, «русский ум покорился уму беспредельному <...>. С сих пор любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, поверять через откровение. И никогда оно от сего закона не отступало» [1, с. 22].

Параграф 145 арх. Гавриил посвящает выявлению отличия русской философии от философии «прочих европейских народов». Этот сравнительный анализ арх. Гавриил списал без изменений из «Речи» Новицкого (Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности (речь, произнесённая в торжественном собрании Императорского Университета Св. Владимира 15 июля 1837 г. ординарным профессором Орестом Новицким, Киев, 1839)). Философия есть развитие и уяснение движений нашего сознания. Поскольку в нашем сознании проявляются три существенных предмета: я, или дух познающий, не-я, или мир, вне нас существующий, и Бог, причина и конец всякой твари, то и главнейших направлений в философии должно быть три: 1) наукообразное развитие явлений и законов нашего познающего духа. 2) умозрительное и одновременно опытное развитие законов мира, вне

нас существующего; 3) сосредоточенность этих противоположных полюсов в их начале — Боге. Первое направление господствует в Германии, второе — в Англии и во Франции. Но оба направления неприемлемы для россиян из-за своей ограниченности. Лишь полагая в основание мышления «плодоноснейшие начала», философия может «счастливо избегать» тех односторонностей и заблуждений, которые в таком необъятном количестве наводнили всю просвещённую Европу. Как чистые теории идеализма, оторванные от опыта, так и только опыт, принятый за основу философии, приводят к выводам совершенно ложным. В Германии лучшие умы уже чувствуют потребность не только соединения теории с опытом, но и высшего примирения их в верховном начале всякого бытия. Но двух различных направлений одной и той же идеи в одинаковой степени не выражает один и тот же народ. А потому движение по «третьему пути» (или, как говорил Ф. Ф. Сидонский, «срединному»: «На середине между богатым жизнью, но бедным собственной деятельностью Востоком и изыскательным, самостоятельным Западом, — мы, противопоставив сначала элемент неподвижности, впоследствии может быть через меру увлеклись силою быстротечного Запада. — Поймем своё значение — удержим средину, которая указана нам природою. Познание природы человеческой, как развила она доселе, должно предохранить нас от неумеренного стеснения ума и от безмерного послабления порывам своего воображения <...>» [2, с. 314–315]) в философии выпадает на долю народу великому и сильному, «который, полагая краеугольным камнем философствования рационализм, соображаемый с опытом, завершает этот храм любознания как бы светозарным куполом — откровением и преимущественно материею всех идей — понятием о Боге. Эта идея о Боге так одушевляет русского, что высший из вельмож и низший простолюдин не приступит даже к самому малейшему делу, не призвав божественного имени, не сказав: Господи благослови!, не освятив ума, сердца и всей деятельности знаменем крестным». Эту истину архимандрит доказывает стихами Жуковского и народными пословицами («Бог не выдаст, свинья не съест» и т. п.).

Верность своей характеристики «русского мышления» арх. Гавриил берётся доказать не только поговорками, но и «избранными местами русских философов», т. е. *историей* русской философии, насчитывающей не менее семи столетий. Любомудрие в России начинается для архимандрита с принятием христианства. Именно поэтому русская философия «одолжена своим развитием духовенству русскому и частью грекам, первоначально занимавшим высшие места в русской иерархии». С их помощью мы полюбили «преимущественно» Платона. Запад же, олицетворяемый Римом, «похитивший у Византии её книжные сокровища и принявший

бегущих от турок греков», полюбил преимущественно «диалектические тонкости» Аристотеля и увлёкся схоластикой.

Первым учителем русских в философии является митрополит Никифор — грек, «архипастырь кроткий, учёный, неоплатоник», который «в подражание Св. отцам и в пример последующим русским писателям духовного чина, снискав обширные познания во всех изящных науках, поверг их в сокровищницу церкви». Философия Никифора изложена в его посланиях к кн. Владимиру «О латинах, как они отверглись от восточной церкви» и «О посте». На этом ученичество россиян закончилось, и последующие персонажи гавриловой «Истории» демонстрируют образцы зрелого «любомудрия». Современник Никифора — князь Владимир Мономах. «Слёзы обыкновенно текли из глаз сего князя, когда он в храмах молился Вседержителю за отечество и народ ему любезный. Но всего яснее изображает его прекрасную душу поучение его к детям, на которое можно взирать как на символ общенародного русского любомудрия». Далее идёт Даниил Заточник, философия которого «носит на себе видимую печать опытной сомоновой премудрости». Его сменяет Нил Сорский — «мистик высшего разряда». За ним — Феофан Прокопович, Георгий Конисский, архиепископ Белорусский, — «особенным характером методы его в философии было то, что он изыскал слушателям своим истины разума, подкреплял оные весьма прилично мнениями св. отцов, чтобы надёжнее предохранить юных, неопытных мыслителей от лжеумствований суетных и опасных». Григорию Саввичу Сковороде, в молодые годы «сочетавшим религиозность свою с идеями германской философии», арх. Гавриил отвёл семнадцать страниц своей истории. После Сократа-Сковороды арх. Гавриил предлагает «подышать сколько-нибудь воздухом русского Платона» в лице Платона Левшина, митрополита московского, из «многочисленных» сочинений которого, «сверх превосходных проповедей наиболее отличаются краткое богословие, инструкция благочинным, увещание раскольникам и краткий катехизис». Затем идут Дмитрий Сергеевич Аничков, профессор логики, метафизики и чистой математики; Андрей Михайлович Брянцев, профессор философии; «любомудрый» тайный советник Михаил Никитич Муравьёв, написавший три тома «прекрасных прозаических статей в пользу великих князей...», коим преподавал нравственность, русскую словесность и историю России... Сочинения Муравьёва представляют изящный пример слога исторического и дидактического». Найдём мы здесь и Иоанна Феофила Буле, профессора истории и изящных искусств в Московском университете, приехавшего в Россию в 1804 г. и покинувшего её в 20-е гг. Евгений Болховитинов, митрополит Киевский и Галицкий. Филарет

Дроздов, митрополит Московский. Из философских статей «сего свяителя достойна особенного замечания следующая: «Рассуждения о нравственных причинах невероятных успехов наших в войне с французами 1812 года». Этим «рассуждениям» Гавриил отвёл 11 страниц своего сочинения. Далее идут Данило Велланский, Александр Галич — последователи Шеллинга в России. Гавриила Солнцева, философа-юриста (14 страниц), сменяет министр народного просвещения Сергей Семёнович Уваров — «основательное учёное воспитание в родительском доме, уединённая кабинетная жизнь, чтение лучших писателей на всех языках, собеседование с просвещённейшими людьми из всех наций, собственные отличные умственные способности и любовь к наукам... поставили его выше многих Несторов европейского ученого мира». Арх. Гавриил предлагает своим читателям послушать, как сей «гений любомудрствует о языках». Иннокентий Борисов, епископ, с его философским сочинением «О неологизме и рационализме»... Лубкин, профессор философии в Казанском университете; Кондырев, профессор исторических наук и политической экономии; Надеждин, учитель философии в семинарии; Фишер, профессор философии в С.-Петербургском университете; Карпов; Сидонский; Сбоев, учитель церковной истории; Кедров, который, «желая, чтобы соотечественники не пугались философии как науки необщепонятной..., с помощью товарищей перевёл и издал курс философии Жерюзе».

Из множества работ арх. Гавриила по всяким поводам настоящим памятником его трудам стала «Русская философия», или, как он позже её переименовал, «История российской философии». Идея истории русской философии уже витала в воздухе. В России к тому времени переводились «истории философии» зарубежных авторов, которые излагали философские взгляды не только древних греков, римлян, не только современных немцев, французов, англичан, но и, например, индусов, китайцев. Почему бы после описания любомудрия «индусов» не поставить запятую и не продолжить историю всемирной философии изложением истории «русской философии»? О «русской философии» уже говорили (другими словами, обосновывали право на такую «запятую») В. Н. Карпов (в предисловии к «Истории философии древних времен» Генриха Риттера, СПб., 1839) и Ор. Новицкий. Арх. Гавриил и поставил эту запятую в своей истории философии, сделав два «прибавления», где изложил философию индусов и россиян. Неизвестно, прочитал ли он «Введение в философию» Карпова (где утверждалось, что «<...> нам нужна философия отечественная, оригинальная»), вышедшее в один год с его сочинением, но с точкой зрения Новицкого он был знаком и совершенно согласен,

так что и переписал его «Речь» слово в слово и без кавычек. Подобным образом он вёл себя и с теми авторами, у которых «заимствовал» материал для иллюстрации «своих» положений. Например, вся оценка философской деятельности Сковороды представляет буквальное заимствование из Хиждеу: «Арх. Гавриил только кое-что выпускает, но от себя не прибавляет ни слова», — негодует Багалеи в «Предисловии» к сочинениям Сковороды. Зная подобное отношение арх. Гавриила к текстам коллег, можно сделать такой вывод: раз у арх. Гавриила нет «совпадений» с текстом «Введения» Карпова, значит он не успел ещё прочитать работу последнего, значит не поступили еще в Казань экземпляры... В. Ф. Эрн, защищая метод архимандрита в своей книге о Сковороде, исходил из следующего положения: «... если принять во внимание, что архимандрит томик о русской философии напечатал в сороковых годах, невольно почувствуешь уважение к самому *замыслу*, столь замечательному и оригинальному для того времени» [3, с. 64–65].

Несмотря на все недостатки исполнения замысла — эклектичность, компилятивность, экзальтированную тенденциозность — несомненной заслугой арх. Гавриила является то, что для написания истории «русской философии» он сразу же расширил источниковедческую базу, обратившись к памятникам древнерусской письменности, хотя и тут ему не пришлось проводить самостоятельных изысканий, поскольку в этой области потрудились подопечные кн. Румянцева. Ещё в молодости арх. Гавриил вошёл в «кружок Румянцева» через М. П. Погодина, которому он преподавал латынь. В 1821 г., в Москве Калайдович издал «Памятники российской словесности 12-го века», куда вошли творения Кирилла Туровского, «Послание» митрополита Никифора Владимиру Мономаху, «Вопрошания» Кирика и т. д. Тот же Калайдович открыл и изучил личность Иоанна экзарха (Иоанн экзарх Болгарский, М., 1824) и изложил его «Шестоднев». Пригодилось арх. Гавриилу также и исследование П. Строева по славянской мифологии (Краткое обозрение мифологии славян российских, М., 1815). Весь этот материал он обильно использовал в «Русской философии».

В 1890 г. к переводчику «Истории новой философии в сжатом очерке» Ибервега-Гейнце Я. Н. Колубовский приложил «Очерк философии у славян», а именно — философия у чехов, поляков и русских. О философии у чехов писал Г. Забе, о философии у поляков — М. Массониус, о философии у русских — Колубовский. «Что бы ни говорили скептики относительно русской философии, — писал Колубовский во вступительной статье переводчика, — философия в России имеет уже свою поучительную историю». На этом основании он позволил себе «уделить очерку фи-

лософии в России больше места, чем столько требовалось бы гармонией с остальными частями книги, а также историческими перспективами». И начать ему пришлось с книжников [4, с. 530]. В самом очерке автор писал: «Старинные русские книжники знали о философии или, вернее сказать, о философах только понаслышке. Гораздо выше в этом отношении стояли греки, приносявшие на Русь духовную школу. Авторитет Аристотеля подавлял все умы... Однако счастливая пора для философии скоро миновала. Передовыми умами овладела какая-то болезнь мысли... Святоши допетровской Руси стали видеть не только в философии, но и в знании вообще подрыв православия... Но время взяло своё. В южной Руси с конца 16-го века началась ожесточённая борьба за православие и народность. Противники были сильны как физической, так и умственной выправкой. Это скоро поняли выдающиеся деятели той смутной поры. Они увидели, что врага надо побивать его же оружием. Так в Киево-Могилянской коллегии... появилась схоластика» [4, с. 530].

На перевод «Истории новой философии в сжатом очерке» в журнале «Вопросы философии и психологии» появилась рецензия, автор которой утаил под буквой «Б». Рецензия эта принадлежала М. В. Безобразовой. Она полагает, что перевод книги Ибервега-Гейнце вкупе с очерком «истории русской философии» (у Колубовского — «философия у русских») является таким событием в истории нашей философской литературы, от которого «можно будет со временем вести начало новой эпохи в истории философского образования в нашем отечестве» [5, с. 97]. При этом она отметила и ряд упущений со стороны автора, взявшегося за освещение периода древнерусской философии. Неясным ей кажется, например, как мог Аристотель подавлять умы, а в современной литературе встречается множество цитат из Стагирита, если книжники всё знали лишь «понаслышке»; как «счастливая пора», чьё начало и продолжительность окутаны мраком, пришла к своему концу и передовые умы (не те ли самые, которые знали Аристотеля понаслышке?) впали в робость мысли и затем и так далее. Можно также упрекнуть Колубовского в том, считает Безобразова, что по новизне дела он не совсем справился с двумя существенными задачами подобного труда: во-первых, логическая группировка учений должна совмещаться как можно полнее с генетической, хронологической; во-вторых, в изложении отдельных учений должна быть строго соблюдаема перспектива важности и оригинальности воззрений автора, выражающаяся — в труде, подобном Ибервеговскому, — и в количестве строк или страниц, уделяемых на изложение учений различных писателей. Однако оба эти требования отчасти были нарушены автором «Очерк философии у славян».

Сама Безобразова к этому времени прослушала два семестра лекции в Цюрихском университете, а в 1891 г. получила степень доктора философии Бернского университета за диссертацию «Handschriftlichen Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland» («Рукописные материалы к истории философии в России»), в которой она представила результаты своих изысканий в Чудовом монастыре, С.-Петербургской, Московской и Киевской духовных академиях, рукописных отделах Румянцевского музея и Публичной библиотеки [6, с. 259–291]. К моменту защиты Безобразовой докторской диссертации «Рукописные материалы к истории философии в России» многие русские мыслители неоднократно высказывались в своих общефилософских работах или публицистических статьях относительно своеобразия русской философии, но историю философии в России попытались изложить лишь двое — арх. Гавриил и Колубовский, причём только первый историк считает необходимым серьёзно принимать во внимание умозрительные опыты древнерусских мыслителей. Безобразова заново предпринимает попытку самостоятельного изучения древнерусских рукописей как основного материала для изучения философской мысли России. Она отмечает, что историки философской мысли многим обязаны славистам Калайдовичу, Востокову, Горскому, Ягичу, а также исследователям в области древнерусской литературы — Порфирьеву, Тихонравову, Бессонову, Пышину и в особенности Сухомлинову, так как работы этих учёных существенно облегчили ей знакомство с памятниками славянско-русской мысли. Даже беглый взгляд на источники, на уже разобранные в процессе кропотливой работы рукописи показывает ей ценность сделанного, ибо только они создавали те условия, при которых может быть написана история философии в России. Но на данный момент ей необходимо справиться с тремя трудностями: во-первых, материал ещё не собран; во вторых, каждый вопрос о происхождении или времени составления рукописи разрастается в целое исследование в этой области; в-третьих, решение этих вопросов затруднено тем обстоятельством, что приходится иметь дело с обычаем духовных писателей, которые, преисполненные стремления к достижению небесного идеала, как правило, презирали мирское. Они утаивали свои имена с таким тщанием, что нам, по всей вероятности, в некоторых случаях никогда не удастся их выявить. Периоды, на которые распадается история философии в России, с учётом содержания выявленных источников, с X в. по первую половину XVI в. или от Иоанна Экзарха до Максима Грека; со второй половины XVI в. до конца XVIII в. или от Максима Грека до Григория Сковороды; и с конца XVIII в. по конец XIX в.

Нам остаётся лишь сожалеть, что подробное изложение докторской диссертации на русском языке было утеряно, поскольку сама диссертация объёмом чуть больше одного печатного листа представляет собой лишь краткое изложение программы исследования. Многие её рукописи были утеряны в различных редакциях. Больше всего жалела она о «Введении в историю философии в России», являющемся подробным изложением докторской диссертации. Из написанного в 1897 г. «К истории просвещения в России» (сочинение было представлено в Академию наук на премию митр. Макария и получило почётный отзыв) свет увидели только несколько глав, благодаря возможности опубликовать их в таких журналах, как «Богословский вестник», «Журнал министерства народного просвещения», «Известия Академии наук».

«Мне как-то претят схемы и не тянет излагать свои мысли в искусственном и законченном виде», — писала Безобразова в статье «К системе этического идеализма». Может быть, это отчасти обломовщина, отчасти сознание, что никому такого изложения не нужно в России. Если бы даже удалось издать такую систему, она зачахнет среди всеобщего равнодушия. Русской философии ведь нет, и одно это утверждение характеризует желание, чтобы её не было. Так объяснил В. С. Соловьёв и за ним повторяют те, кто производит философов в нефилософов и переводит то ненужное иностранное, которое неминуемо становится на место самобытного». У Безобразовой не было системы, у неё были только две ведущие темы творчества: этические проблемы и история русской, преимущественно древнерусской философии. «Нравственность есть та путеводная звезда, которая чарует М. В., как и вообще русских философов, ценителей деятельного добра», — отмечала Макшеева [7, с. 2]. Её первой работой было «Учение Плотина о счастье» (1877 г.). «Философские этюды» (1892 г.) состоят из статей «Об этике Плотина», «Из социальной этики Гегдинга», «Нравственность и этика», а одна из последних работ — «О безнравственности» (1911 г.). Изучая историю философии в Древней Руси по рукописным материалам, она пришла к выводу, что особенностью русской философии является этическая направленность.

Жребий истории философии в России, отмечает она в своей диссертации, подобен участи самой философии. Как последней приходится постоянно доказывать, что она имеет собственную сферу исследований, отличаясь от всех других наук решаемыми ею проблемами, так и нашей истории философии в высшей степени необходимо вести борьбу за своё существование. Она должна нести тяжкое бремя доказательства того, что она не есть «ничто» Рабана Мавра (сравнение Вл. Соловьёва в «России и Европе»), но в состоянии указать на собственное «нечто».

Её подход к истории отечественной философии положительно отмечен был в статье критико-библиографического словаря Венгерова, где В. С. Соловьёв доводил до сведения читателей, среди прочего, что Безобразова посвятила себя изучению истории философии в России, которую начинает «очень издавлека», что видно из её лекции «О древнейшем философском памятнике в славяно-русской письменности». Однако, продолжает Соловьёв, «независимо от тех или других взглядов на прошедшие и будущие учения философии в России, исследование зародышей и ростков философского образования в нашем отечестве, появившихся сначала под византийскими, а потом под западно-европейскими влияниями, есть задача далеко не бесполезная» [8, с. 304]. В «Философских этюдах» (1892 г.) она призывает коллег обратить внимание на наши философские рукописные памятники, «о разбросанности которых мы даже не думаем», и что «приведение в известность рукописного материала могло бы уже само по себе послужить ценным вкладом в историю нашего просвещения, далеко не столь безотрадную, как это показывают некоторые исследования, опирающиеся на рукописный материал» [9, с. 118]. Безобразова призывает историков освободиться от предвзятых мнений, подобных бэконовским идолам: «От души желаем мы освободиться от пятого идола — специально-русского, то есть от пренебрежения ко всему своему» [9, с. 118].

Собиранием «материалов» по русской философии занимался и Евгений Александрович Бобров (1867–1933). В 1897 г. вместе с В. Ф. Лютославским, приват-доцентом Казанского университета, Бобров подготовил для упоминавшегося выше издания Ибервега-Гейнце очерк «философия у русских». В 1899 г. он опубликовал в Казани первый выпуск «Философии в России. Материалы, исследования, заметки». Этот выпуск он посвятил жизни и трудам высоко ценимого им философа А. А. Козлова. Второй выпуск содержал уже «ряд этюдов детальной разработки первоисточников по истории философии в России».

Развитие философии в России, как считает Бобров, протекало по двум руслам. С одной стороны, существовала «школьная» философия, которая преподавалась в университетах, гимназиях, духовных академиях и семинариях. Философские направления, находившие себе место в этом русле, — схоластика, вольфианство и различные «оттенки универсализма». Эта школьная философия почти не выходила за пределы лекций и экзаменов, не переступала училищного порога, она была искусственным насаждением и служила лишь практическим целям обучения и воспитания. Представители этого течения философии в России зачастую не были даже специалистами представляемой ими науки: они были чиновниками.

Эта школьная философия была безжизненной и совершенно не влияла на общество. С другой стороны, были философские направления, которые время от времени увлекали, как бурным потоком, почти всю русскую интеллигенцию. Такую роль философии всех образованных слоёв играли в XVIII в. в России материализм («вольтерьянство»), а также мистицизм и франкмасонство; во второй половине XIX в. ту же роль играли материализм, социализм, позитивизм и спиритизм. Не по силам одному человеку сделать это, сетует Бобров в предисловии, да и преждевременно ещё ожидать цельной и связной истории философии в России и всех её эпизодов, поскольку история русской литературы XIX в., история просвещения, журналистики, история русского общества либо ещё совсем не затронуты, либо слабо изучены. Всего вышло шесть выпусков материалов по истории философии в России.

Древнерусской философии уделил внимание ещё один исследователь — И. С. Свенцицкий, издавший в 1901 г. во Львове тоненькую брошюрку «Начала философии в русской литературе XI–XVI веков». У историков русской философии Свенцицкий обнаруживает два главных направления исследования. По мнению части исследователей, к которым он причисляет арх. Гавриила и М. В. Безобразову, русская философия начинается вместе с началами русской литературы вообще. Все древнерусские писатели, так или иначе касавшиеся метафизических или теологических вопросов, например, летописец Нестор, кн. Владимир Мономах, еп. Никифор, являются, таким образом, первыми представителями русской философии. По мнению других (О. Ключевский, К. Ганкевич), философия на Руси начинается не раньше XVIII в., со времён Григория Сковороды и еп. Георгия Конисского, «правильное» же её развитие происходит только в XIX в., когда на Русь проникли и распространились философские учения Западной Европы, преимущественно Вольфа, Гегеля и Канта.

Сам Свенцицкий берётся отыскать правду «посередине», поскольку первое мнение слишком «широко», а второе слишком «узко». «Как, с одной стороны, — утверждает он, — нет ни малейшего основания считать древнерусских авторов, которые в этом отношении были только случайными компиляторами и эклектиками, представителями самостоятельной древнерусской философии, точно так же нельзя вовсе отрицать в русской литературе до XVIII в. существования философской мысли, хотя бы только в виде отзвуков древнегреческой и византийской, а отчасти также и западной схоластической философии». В своём очерке Свенцицкий предпринимает попытку «собрать эти немногие философские крохи в русской литературе XI–XVI-го вв., найти их органическую связь и по-

следовательность и определить степень влияния их на умственное развитие Древней Руси».

«Следы философии» Свенцицкий отыскивает в русской литературе XI–XIV-го вв., поскольку здесь зафиксированы понятия «философия» и «философ», например, в летописи Нестора (897 г.), «Поучении» Мономаха, послании митр. Никифора, «Молении» Даниила Заточника, «Шестоднев», «Сборнике» Святослава. Как считает Свенцицкий, «все эти единичные направления в умственном развитии Древней Руси заимствованы, преимущественно, от греков и были, так сказать, брошены наобум, без малейшей внутренней связи между собою. Представители одного направления не обращали никакого внимания на воззрения другого и, может быть, даже не знали о их существовании. Философскими вопросами занимались древнерусские писатели только случайно (Нестор, Заточник) или с какой-нибудь определённой целью (Никифор, Мономах). Как наука, сама по себе философия в Древней Руси не существовала и никакой системы не образовала. Это первый, начальный период в развитии философии на Руси». Первый период развития философии на Руси (XI–XIV вв.) был посвящён исключительно этике. Древнерусских писателей занимали, главным образом, вопросы: как жить? зачем жить? Ответы же на них им давала в изобилии византийская или, точнее сказать, восточно-патристическая философия. Несмотря, однако, на эту общую подкладку, в Древней Руси нельзя найти следа какой-либо философской системы или школы. Обобщая свои выводы, Свенцицкий выделяет в истории развития философии на Руси следующие периоды: первый — русско-византийский (XI–XV вв.); второй — северо-русский, греко-схоластический (с конца XV до конца XVI в.). Только в третьем периоде, охватывающем XVII и XVIII вв., начинает преобладать западная схоластика. В середине XVII в. она распространяется в Москве и господствует там до конца XVIII в., пока её не вытесняют, наконец, учения французских энциклопедистов и немецких философов. С конца XVIII в. начинается новый, четвёртый период в развитии русской философии.

И арх. Гавриилу, и Безобразовой, и другим исследователям русской мысли пришлось столкнуться с проблемой как сугубо методологической, так и источниковедческой. Почему в историю философии попадают тексты литературно-исторические, почему среди мыслителей присутствуют представители церкви. Тема формирования программы исследования и выбора материала была затронута в предисловии В. Ф. Эрнэ к уже цитированной выше его работе о Сковороде (1912 г.) «Основной характер русской философской мысли и метод её изучения». Здесь он пытался показать, что субъективность исследования не следует воспринимать как

искажение истины. У каждого историка своя «руководящая точка зрения», отсюда неизбежный субъективизм всякого исторического исследования. Материалы для исследования становятся материалами только при какой-нибудь «точке зрения». Эта точка зрения, разная у разных историков, предваряя всякое изучение и будучи неизбежным условием данности исторического материала, не может быть ни доказана самим этим материалом, ни отвергнута; нет и не может быть такого исторического исследования, которое было бы внешне обязательно для всех в своих результатах. Кому метафизические или религиозные факты внутренне даны, тот видит их и в лежащем пред ним сыром материале, кому они не даны, тот их не видит — глаза разноустроенные неизбежно будут и разно видеть, и то, что для одного — самый настоящий факт, для другого — не факт. Так историк, лишённый, например, эстетической проницательности, при нахождении какой-нибудь вазы или обломка древнего бога совершенно не в состоянии увидеть те факты эстетической одарённости или бездарности, примитивности или высокой развитости, о которых безусловно прямо говорят эти остатки историку эстетически проницательному. И у кого же, в таком случае, субъективизма больше? Конечно, у историка эстетически непроницательного, ибо действительность является ему в более обеднённом виде, чем историку эстетически проницательному, ибо он лишён органов восприятия того, что фактически дано не менее реально, чем микроскопические подробности, видимые вооружённым и невидимые невооружённым глазом. И у историка философской мысли в России метафизические или религиозные факты даны внутренне, а не внешне. Не они извлекаются из материала истории, а материал принимает ту или другую форму в зависимости от той или иной данности этих фактов. Они всегда даны, даны всем, только в различной форме. И хотя ни арх. Гавриил, ни Безобразова свою методологию специально не проговаривали, они в своём отборе материала при написании истории философии в России продемонстрировали то, что в радикальной форме было обозначено Эрном, взявшемся ввести в проблемное поле ряд идей из русской философии. И тем примечательнее выглядит работа, проделанная арх. Гавриилом, которому приходилось всё делать впервые.

Спектр оценок последующих историков русской философии (русской мысли) к труду арх. Гавриила был предельно разнообразен. Кто-то из них, как, например, Шпет, относился к этой работе иронически, иные, как Зеньковский, сдержанно: «Книга арх. Гавриила является по времени первой историей русской философии. Большой цены работа арх. Гавриила не имеет, но преимуществом книги является подробный перечень философских произведений, вышедших в России в конце XVIII и первом

десятилетия XIX в. Автор без всяких оснований включает в число философов ряд духовных писателей, ничего не писавших по философии» [10, с. 31]. Но установка арх. Гавриила на расширение эмпирической базы для историка отечественной философии, позволяющая включать духовное наследие Древней Руси, была подхвачена ещё в XIX в. (например, Свенцицкий) и закреплена в XX в.: в 1990 г. вышло учебное пособие, в котором большая часть персонажей гаврииловой «Истории» составила пантеон древнерусской философии — Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII вв.; Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.); Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. и др. Так что работа арх. Гавриила является памятником отечественной философской мысли, вехой в истории «любомудрия», мимо которой не мог и до сих пор не может пройти ни один специалист в области истории русской философии [11, с. 6].

Литература

1. *Гавриил, арх.* Русская философия / Гавриил, арх.; предисловие, подготовка текста, примечания В. В. Ванчугов. — М.: Изд-во Российского ун-та дружбы народов, 2005.
2. *Сидонский, Ф. Ф.* Введение в науку философии / Ф. Ф. Сидонский. — СПб., 1833.
3. *Эрн, В. Ф.* Григорий Саввич Сковорода / В. Ф. Эрн. — М., 1912.
4. *Ибервег, Ф.* История новой философии в сжатом очерке / Ф. Ибервег, М. Г. Гейнце. — СПб., Л. Ф. Пантелеев, 1890.
5. *Вопросы философии и психологии.* Вып. 1–142. — М., 1890. — Кн. 1 (5).
6. *Ванчугов, В. В.* Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX — нач. XX вв. / В. В. Ванчугов. — М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1996.
7. *Макшеева, И. А.* Очерк её философской деятельности / И. А. Макшеева, М. В. Безобразова. — Пг., 1915.
8. *Венгеров, А. С.* Критико-библиографический словарь русских писателей и учёных : в 6 т. / А. С. Венгеров. — СПб., 1891. — Т. 2.
9. *Безобразова, М. В.* Из одного альбома / М. В. Безобразова. — СПб., 1912.
10. *Зеньковский, В.* История русской философии / В. Зеньковский. — М.: Академический проект, Раритет, 2001.
11. *Ванчугов, В. В.* О действиях и намерениях историка в прошлом и настоящем» / В. В. Ванчугов // Философский журнал. — М., 2013. — № 1 (10). — С. 6–14.

А. В. Черняев,
кандидат философских наук
(г. Москва, Российская Федерация)

ТРАДИЦИИ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Я наследую, — признался Н. Бердяев в книге “Самопознание”, — традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьёва и Н. Фёдорова» [5, с. 10]. Набор имён весьма неожиданный: христиане и атеисты, еретики и ортодоксы, анархисты и этатисты... Этот парадоксальный ряд показывает, что в философии преемственность не предопределена идеологической, социальной и даже концептуальной идентичностью. Наследуются не только сами идеи, но ещё и то, без чего они бесплодны — экзистенциальные установки. Философская преемственность бывает непредсказуема, может осуществляться как в модусе принятия, так и отрицания, когда идеи перенимаются у оппонентов в процессе полемики; она бывает прямой, от учителя к ученику, и опосредованной, когда традиция возрождается через поколения.

Историчность и преемственность — не просто атрибуты философии, это её фундаментальные качества. Ибо история философии не «снимается» последующим развитием мысли, она входит непосредственно в предмет актуальной философии. Если прогресс науки, уточняя прежние результаты, приводит к смене парадигм, то философия в своём движении к осмыслению «вечных» вопросов бытия и мышления гораздо больше опирается на достижения прошлого и не может не считаться с уже наработанной традицией. Философская рефлексия существенно исторична, а следовательно — преемственна.

Вести речь о преемственности в философии можно в двух основных аспектах. Первый — идеографический, фиксирующий процессы филиации идей. Однако этим преемственность не исчерпывается и всецело не определяется. Есть ещё один аспект, в котором суммируются социальные, культурные, психологические факторы существования философии, накладывающие неизбежный отпечаток на её характер и дальнейшее развитие. Особое значение культурного и цивилизационного фундамента, на котором рождаются и развиваются философские идеи, раскрыла Н. Мотрошилова: «Философские идеи, разумеется, не рождаются в некоем изолированно-самостоятельном царстве “чистого духа”, “чистой мысли”. Они

формируются, живут и обновляются в контексте действительной исторической жизни вполне определённых, реальных индивидов» [12, с. 7].

Анализ преемственности в рамках национальной философии имеет свою методологическую специфику. Если при рассмотрении аналогичной проблемы в интернациональном масштабе можно было бы сосредоточиться на самих концепциях и их трансляции, то на локальном, национальном уровне возрастает значение социально-исторических обстоятельств, традиций и ментальных стереотипов, определяющих своеобразие философской культуры данной страны. Особенно, когда речь идёт о стране со столь специфической историей и культурой, как Россия. Исходя из этого, нам предстоит охарактеризовать наиболее значимые факторы существования русской философии в исторической перспективе, выделить её магистральные темы и соотнести всё это с современностью. Понятие современность, в соответствии с историографической традицией, трактуется нами в широком смысле и включает как XXI, так и XX вв.

Становлению полноценной философской культуры в России исторические факторы в целом не благоприятствовали. По мнению авторитетных историков русской мысли (Г. Шпет, Г. Федотов), корни русского культурного отставания связаны уже с религиозным выбором X в., когда Русь была крещена по византийскому обряду и сразу получила минимальный набор церковной книжности, переведённой на славянский язык учениками Кирилла и Мефодия. Однако эта услуга славянских просветителей оказалась двусмысленной, ибо благодаря ей православные славяне были освобождены от необходимости изучения латыни, тогда как в католических странах сформировалась корпорация интеллектуалов-латинистов, имевших возможность знакомиться с многообразием философского наследия античности в первоисточнике. И когда на Западе гремели имена знаменитых схоластов, гуманистов Возрождения и великих философов XVII в., русским по большей части приходилось довольствоваться скудными представлениями о древней философии, которые можно было получить по малочисленным и не всегда вразумительным славянским переводам.

Первые профессиональные учебные курсы по философии появились у русских только в XVII–XVIII вв., причём в рамках системы теологического образования, организованного сначала на Украине, а затем и в России по устаревшим образцам католических школ эпохи Контрреформации. Даже старомодная программа светского — университетского и гимназического — философского образования в XIX в. постоянно подвергалась ревизиям и сокращениям из соображений политической конъюнктуры; на фоне европейских революций философия казалась правительству предметом неблагонадёжным, что нашло отражение в знаме-

нитой фразе министра просвещения П. Ширинского-Шихматова: «Польза от философии не доказана, а вред от неё возможен» [6, с. 85].

Отсутствие давней и устойчивой традиции философского образования, вообще институциональная слабость философии в России обусловили целый ряд черт, которые принято рассматривать в качестве проявлений своеобразия русского любомудрия — с точки зрения как формы, так и содержания. Что касается первой, то в России исторически доминировали неспециализированные формы философствования: вместо университетских диспутов — эмоциональные споры в светских салонах и литературных кружках; вместо подчинённых законам логики трактатов философские идеи зачастую находили выражение в лирической поэзии (М. Ломоносов, Ф. Тютчев, А. Фет) и художественной прозе (А. Радищев, Ф. Достоевский, Л. Толстой), а также в музыке (А. Скрябин, В. Мартынов) и живописи (Н. Рерих, В. Кандинский, К. Малевич). Настоящими властителями умов, за редкими исключениями, были не профессиональные философы, а вольные мыслители, зачастую даже не получившие диплома о высшем образовании (Г. Сковорода, В. Белинский, Н. Бердяев).

В концептуально-содержательном отношении недостаточность образовательной базы и слабая развитость философской культуры в целом оборачивались зависимостью от духовного импорта, что придавало русским философским текстам в массе своей вторичный, подражательный характер. Можно сказать, что история русской философии — это освоение и повторение на свой лад по мере сил и с определённым запозданием основных западноевропейских идейных трендов: французское просвещение, немецкий идеализм, позитивизм, ницшеанство, марксизм и т. д. Реалистичный А. Пушкин писал: «Все наши знания, все наши понятия с младенчества почерпнули мы в книгах иностранных» [15, с. 257]. Ему вторил П. Чаадаев: «Одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы ещё только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других странах» [20, с. 41].

Не слишком уверенное владение философскими прописями сказывалась на способности русских авторов XIX в. самостоятельно разрабатывать такие фундаментальные разделы философии, как теория познания или онтология. А если и брались за эти предметы, то зачастую пытались «в два счёта» разгромить такие интеллектуальные твердыни, как кантианство или позитивизм, чтобы затем на расчищенной площадке начать возводить свою «положительную метафизику». Но при этом к созданию завершённых философских систем приблизились лишь единицы философов — представители уже поздних поколений дореволюционной школы (С. Булгаков, С. Франк, Н. Лосский, Л. Карсавин). Концептуальное системотворчество

не слишком привилось среди русских мыслителей, которые с гораздо большей охотой предавались вольным историософским размышлениям о специфике русского любу мудрия, о судьбе и особой миссии России.

Попытки изобретения философии «самобытно-русской» (выражение А. Введенского), а заодно истолкование русской истории и культуры с точки зрения её особой миссии («русская идея») — излюбленная тематика русских философов. Символично, что первое дошедшее до нас произведение русской мысли «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского (XI в.) было посвящено именно теме исторического избранничества Руси. Чтобы просто перечислить имена и труды продолжателей этой темы вплоть до сегодняшнего дня, не хватило бы всего объёма данной статьи. И это позволяет сделать первый вывод в рамках заглавного вопроса: как минимум одна, причём весьма выразительная линия преемственности — налицо.

В России философия издавна ассоциировалась с религиозным и политическим вольнодумством. Поэтому начиная уже с первых веков для русской культуры типична фигура мыслителя в заточении (Даниил *Заточник*, Максим Грек, Юрий Крижанич, протопоп Аввакум, А. Радищев, Н. Чернышевский, П. Кропоткин и др.), а также феномен «потаённой» литературы, когда произведения, содержащие «несвоевременные» мысли, запрещались или уничтожались и лишь спустя много лет приходили к читателям (например, «Книга о скудости и богатстве» И. Посошкова, «О повреждении нравов в России» М. Щербатова, «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева и др.). Многие произведения в XVII–XX вв. распространялись рукописным способом, несмотря на угрозу репрессий (послания расколоучителей, произведения мыслителей-декабристов, Письмо В. Белинского к Н. Гоголю, «Исповедь» М. Бакунина и др.).

Ещё одно специфическое обстоятельство связано с тем, что нередко выдающиеся мыслители становились изгнанниками. К числу таковых относятся вольнодумцы Средневековья (Феодосий Косой, Артемий Троицкий и др.), оппоненты царизма (Андрей Курбский, А. Герцен, М. Бакунин, П. Лавров, П. Ткачёв, П. Кропоткин и др.), блестящая когорта мыслителей послеоктябрьского зарубежья (Н. Бердяев, С. Булгаков, И. Ильин, Н. Лосский, С. Франк и др.), советские диссиденты (А. Зиновьев, А. Пятигорский). Философская эмиграция может быть представлена и как форма преемственности, как стремление к продолжению определённой идейной традиции за рубежом, когда в силу тех или иных причин, чаще всего политических, это становилось невозможным в условиях метрополии. В целом, по словам М. Громова, «На Руси с давних пор обстоятельства способствовали возникновению философов не кабинетного типа... но подвижников, мучеников, исповедников идеи» [7, с. 56].

Хотелось бы надеяться, что навсегда остались в прошлом времена, когда философов подвергали заточению или изгнанию, когда их книги запрещались и изымались из обращения. Однако связанный с этим многовековой опыт не прошёл даром, и у российских философов выработался определённый нравственный тонус, который отражается не только на образе жизни, но и на стиле мышления. Даже молодые, не испытавшие прессинга власти представители философского цеха понимают, что быть философом — это экзистенциальный выбор, но быть философом в России — поступок, который может потребовать мужества.

Важнейшая особенность существования философии в России связана с периодически происходящими в стране социальными трансформациями катастрофических масштабов, которые получают старт в сфере политики, но в итоге целиком охватывают общественную и культурную жизнь, насильственно обрывают почти всякую духовную преемственность, в том числе философскую. За последние три века потрясения такого рода происходили трижды: это петровские реформы рубежа XVII–XVIII вв., революция 1917 г. и распад СССР в 1991 г. В результате перечисленных событий страна драматически менялась, а болезненный процесс адаптации общества и культуры к новой реальности растягивался на десятилетия.

Произошедшее с русской культурой в результате реформ Петра I О. Шпенглер назвал псевдоморфозом, который «втиснул примитивную русскую душу в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия» [21, с. 197]. Однако для философии вестернизаторские петровские реформы оказались бесполезны, ведь одним из их последствий стало появление в России профессионального философского образования и философской культуры. В качестве иллюстрации можно отметить, что уже в 30-е гг. XVIII в. М. Ломоносов стажировался в Марбурге у Х. Вольфа — крупнейшего немецкого философа своего времени.

После Октября 1917 г. официально признанная философия в России претерпевает существенную метаморфозу: заодно со страной она меняет имя и, словно родившись заново, вместо русской становится советской. «Марксистская философия, — уточняет А. Сухов, — в данном региональном варианте по форме разрабатывается как советская: в ней отсутствуют сколько-нибудь выраженные национальные школы» [17, с. 42]. «Русскую» философию некоторое время терпели, но уже в начале 1920-х для неё оказались актуальны многие проверенные веками способы самосохранения. Прежде всего, конечно, эмиграция — как внешняя («философский пароход»), так и внутренняя, когда мыслители, не желавшие расставаться со своей страной, но также не готовые вставать в шеренги «солдат партии», вынуждены были «писать в стол». Не имея возможности, будучи беспартийными, продолжать

профессионально работать в философии, они осваивали смежные гуманитарные специальности, занимались переводами. «Несоветским» философам трудно было рассчитывать на философских преемников, но зато они обеспечивали духовную преемственность национальной культуры в целом.

То, что происходило на официальном «философском фронте» в 1930–40-х гг., следует соотносить с традициями, скорее, инквизиции, чем философии и науки. Тем не менее отечественное философское поле, опустошённое безграмотными выпускниками ускоренных «курсов красной профессуры» во главе со сталинскими академиками, постепенно восстанавливалось и даже приносило первые всходы. В философии снова стали появляться люди, пришедшие сюда по призванию, а не в расчёте на быструю политико-идеологическую карьеру. Посредничество между ними и русской философской культурой, переживавшей накануне революции эпоху расцвета, обеспечила небольшая группа специалистов, успевших получить образование до революции либо у уцелевших дореволюционных профессоров. В. Асмус, Б. Быховский, П. Попов, В. Соколов, Б. Чернышев своими лекциями и печатными трудами возвращали отечественную философию на достойный профессиональный уровень. Вместе с тем, по мнению И. Андреевой, «в той или иной степени подспудно, неволью, а иногда и нечаянно они апеллировали и к русской национальной традиции своим обоснованием целостного подхода к миру, интересом к онтологическим и антропологическим проблемам, к вопросу о человеческой свободе, о видах коммуникации, о целостном знании и т. п.» — т. е. в какой-то мере сохраняли преемственность, продолжали двигаться в характерном для русской философии концептуальном русле, несмотря на обязательные марксистско-ленинские «лекала» [2, с. 15].

Важнейшей их миссией стало воспитание поколения философов-шестидесятников — европейски образованных, гуманистически ориентированных, обладающих сознанием собственной миссии. Именно шестидесятники задали высокую профессиональную планку разработки философских наук в позднем СССР и во многом определили постсоветский философский ландшафт. «Философы-шестидесятники XX в. не просто возродили отечественную философию после предшествовавших десятилетий её невообразимой идеологической вульгаризации, — пишет А. Гусейнов. — Они положили начало новому, быть может, самому плодотворному и несомненно основательному этапу её развития, внутри которого мы ещё находимся... Они внесли неоценимый вклад в то, что просвещённая Россия овладела философской культурой и теперь философская литература на книжном рынке является одной из самых востребованных» [8, с. 7].

Своеобразным инкубационным периодом для шестидесятников стало время хрущёвской «оттепели», стимулировавшей много важных на-

чинаний во всех областях культуры. И хотя философских публикаций в этот период вышло сравнительно немного, важно было формирование самой интеллектуальной среды, в которой рождались новые идеи, а вместе с ними и новые для страны философские дисциплины, как, например, диалектическая логика. Как известно, новое — зачастую забытое старое, и по-своему резонно смелое предположение И. Алексеевой: «Не было ли развитие онтологических построений (характерных, скажем, для школы диалектической логики) реализацией глубинных «византийских» устремлений русского мышления, выразившихся в форме, которая могла рассчитывать на легитимацию в сфере марксистской философии?» [1, с. 15].

Благодаря дисциплинарной дифференциации и соответствующим методологическим разработкам советская философия совершила значительный шаг вперёд по сравнению с русской дореволюционной, особенно религиозно-идеалистической, которая страдала от недостатков техники и систематики мышления. И отдельные исключения, которые, конечно же, могут быть указаны, не отменяют этого общего правила — достаточно вольного стиля философствования. Напротив, существенной чертой советской философии, развивавшейся под флагом научности, было упорное стремление к методичности и систематичности. Способность к систематическим построениям высоко ценилась в философском сообществе и развивалась со студенческой скамьи.

Как отмечает И. Алексеева, «для многих направлений советской философии характерно повышенное внимание к концептуальному инструментарию и вопросам его совершенствования, рефлексия над методом, развитие техники дискурса, экспликация понятий и способов рассуждений. Стимулом к развитию этих аспектов послужили в значительной степени идеологические ограничения, когда обсуждение категориальных и иных “технико-философских” проблем было формой ухода от “актуальных общественно-политических вопросов”, рассмотрение которых подлежало гораздо более жёсткому контролю со стороны идеологии. “Не знала Россия и гнёта, а также и воспитательного действия схоластики”, — писал более 120 лет назад Н. Я. Данилевский. Вспомним, однако, начало 1980-х гг. и многочисленные упреки со стороны руководящих идеологией органов в том, что философы занимаются «схоластическим теоретизированием», что слишком большое внимание уделяется «игре в категории», «доказательству давно доказанного» вместо того, чтобы исследовать актуальные вопросы развитого социализма. Возможно, «схоластическая закалка» — одно из важнейших и ещё по достоинству не оценённых интеллектуальных приобретений советского периода» [1, с. 14].

Впрочем, можно поставить под сомнение оценку данного обстоятельства как принципиально нового приобретения и рассматривать прирост методо-

логической оснащённости в советской философии скорее как проявление преемственности, как реализацию тех тенденций, которые давали о себе знать у лучших представителей русского идеализма начала XX в., получивших изрядную по тем временам прививку немецкой классики и отлично владевших правилами философской спекуляции. Многие из них стажировались в Германии у философских светил первой величины (Гуссерля, Когена, Риккерта). В свою очередь, со стороны немецких исследователей можно встретить весьма комплиментарные оценки профессионального уровня и концептуальных достижений русских идеалистов. Так, по мнению R. Haardt, в философии А. Лосева нет и следа былой технической отсталости русской мысли, «ему в высшей степени свойственна дисциплина аналитического и диалектического мышления; он создал систему диалектико-феноменологической философии, а его учение об имени и символе создано без влияния Гуссерля и раньше, чем работа Кассирера о символических формах» [3, с. 32].

В то же время было бы вульгарным упрощением считать, что вся философия в СССР была исключительно советской и марксистской. Религиозно-идеалистическая традиция, персонифицированная в лице её «патриарха» А. Лосева (1897–1988), продолжала существовать в форме некоего культурного андеграунда, по крайней мере уже с 1970-х гг. привлекая интерес таких исследователей, как С. Аверинцев, В. Бибихин, Н. Гаврюшин, П. Гайденко, А. Гулыга, С. Семёнова, С. Хоружий. С другой стороны, и сама философия советского марксизма несла на себе характерные отпечатки русской ментальной традиции. Согласно метким наблюдениям Н. Юлиной, советский марксизм «причудливо переплетался с представлениями русского национального сознания — идеями общинности, соборности, патронажа — с авторитарно догматическими традициями православия, с особенностями предреволюционной русской мысли с её идеологизмом, мессионизмом, утопизмом» [22, с. 7].

По масштабу социально-культурных потрясений распад СССР вполне сопоставим с Октябрьской революцией 1917 г. и петровскими реформами. Перспективы отечественной культуры и науки оказались предельно проблематизированы, причём институциональной философии это коснулось в первую очередь, ибо отмена государственной коммунистической идеологии лишила её привычной социальной миссии, дезориентировала крупнейшее в мире профессиональное философское сообщество. Вслед за разгромленной идеологией исчезли объединяющие сотрудников философского цеха система координат, тематика и проблематика, а также во многом и сама интеллектуальная инфраструктура. Можно сказать, что в начале 90-х гг. прошлого века российская философия пережила период депрессии, последствия чего сказываются до сих пор, проявляясь в заниженной самооценке и вот таких приступах самокритики: «Философии

в России как организованного дискурсивного пространства просто не существует. Есть локальные и даже весьма продуктивные группы, никак не связанные между собой ни по проблематике, ни по интересам, ни по пониманию задач философии. Диалог между ними почти невозможен, а следовательно, невозможно и формирование того поля общих вопросов, которые определяют интеллектуальную «повестку дня» в академическом сообществе» [14].

90-е гг. XX в. можно назвать продолжением ученичества у Запада после столетнего перерыва. Подобно тому, как тогда у нас появились русский позитивизм, русский персонализм, русское неокантианство, русская феноменология, русский марксизм, так теперь — русский постмодернизм, герменевтика, психоанализ, экзистенциализм, философская антропология, гендерные исследования и т. д. (не считая тех направлений, которые были легализованы уже при СССР, как например, философия науки или структурализм). Подготовительная работа для этого была проведена бывшими специалистами по «критике буржуазных концепций», некоторые из которых успешно освоили роли эксклюзивных представителей западных философских знаменитостей в России, да и сами в глазах молодежи приобрели статус культурных личностей, модных философских «гуру».

Согласно пессимистическому предположению С. Франка, русскую философию следует рассматривать «в одном ряду с философией Голландии, Испании или Швеции, короче, других неклассических стран в данной области духовного творчества... В целом она не предлагает ничего собственного в национальном отношении и не прибавляет чего-либо действительно значимого к великим достижениям западноевропейской мысли» [19, с. 149–150]. Словно не желая смириться с подобным диагнозом, философское сообщество России, уже который раз в истории собирая себя после разрушительного кризиса, словно разбросанное войско после смертельной битвы, заново формируя группы вокруг новых идей и новых лидеров, опознавая новых идейных союзников и оппонентов, руководствуется стремлением обрести то, что может быть названо русской философией — современной и актуальной. В. Красиков достаточно обоснованно выделяет 4 основных идейных вектора, которые в целом определяют лицо современной российской философии, условно обозначая их как неомарксизм, когнитивизм, постмодернизм, контекстуализм [10].

Вопрос о преемственности применительно к сегодняшним российским марксистам звучит риторически, ведь это, как правило, люди, начинавшие философский путь во времена СССР, несмотря ни на что сохранившие исходную идентичность и продолжающие работать в рамках прежней парадигмы. Хотя в 1990-е гг. оставаться на марксистской платформе казалось для многих признаком ретроградства и маргинальности, фракция крити-

ческих марксистов остаётся в поле интеллектуального внимания современной России благодаря таким авторитетным фигурам, как И. Фролов, Т. Ойзерман, В. Толстых, В. Буров, Р. Косолапов, С. Мелюхин, В. Вазюлин, Д. Джохадзе и др. Представители «старой гвардии» уходят, но фракция получила «второе дыхание» благодаря пополнению за счёт сравнительно молодых философов, связанных с группой теоретиков неомарксизма (В. Иноземцев, А. Бузгалин, А. Колганов, Л. Булавка), пытающихся соединить марксизм с современными западными экономическими и политическими доктринами, а также с русской культурной традицией.

Помимо прямой связи с советским (а также дореволюционным русским) марксизмом, современный российский марксизм в различных его модификациях идеологически и духовно связан с константами русской философии и культуры, выходящими за рамки марксизма как такового. Это и идеал национального братства, и пафос социальной справедливости, и острый социальный критицизм, включая критику религии — темы, характерные не только для философов-революционеров (декабристов, народников, марксистов), но также для великих русских писателей-мыслителей. Поскольку актуальность соответствующих проблем в современной России лишь возрастает, философский марксизм будет сохранять и, возможно, увеличивать здесь своё влияние.

К группе марксистов-«гносеологов» генетически восходит и наиболее влиятельное ныне движение когнитивистов. Во времена СССР гносеология была самым продуктивным разделом диамата, поскольку классики марксизма в своих трудах уделили теории познания меньше внимания, чем онтологии, оставив советским гносеологам более широкое поле для манёвра. Поэтому уже в годы перестройки, когда началась деидеологизация философии, советская гносеология и методология науки оказались в выигрышном положении, имея в своём активе впечатляющие парадигмальные разработки и целые научные школы (В. Смирнова, В. Лекторского, В. Стёпина, П. Копнина, А. Зиновьева, Г. Щедровицкого, Д. Горского, И. Блауберга, В. Садовского, В. Штоффа, М. Розова и др.). В числе ведущих представителей современного когнитивизма могут быть также названы В. Аршинов, И. Касавин, Е. Князева, Л. Микешина, А. Никифоров, В. Порус, Б. Пружинин, В. Розин, В. Филатов и др.

Несмотря на определённые разногласия, в частности между сторонниками классического континентального рационализма и аналитической философии англо-американского извода члены данной философской фракции едины в убеждении, что теория познания, методология науки, междисциплинарные проблемы — наиболее значимые сферы приложения усилий для современного философа. Фактически, гносеологическая парадигма стала локомотивом для продуктивных инновационных раз-

работок в широком диапазоне исследований — в логике, психологии, социологии познания, социальной философии, историко-философском науковедении, изучении исторических типов рациональности, теории культуры и цивилизации, синергетике.

Не стали исключением и дисциплины аксиологического цикла, где также нашли применение достижения эпистемологов. В частности, импульсами к разработке этики ненасилия послужили не только социальные и политические вызовы современного мира, но и логика познания в естественных науках. В новой концепции Вселенной как саморазвивающейся системы человек не просто противостоит объекту познания как чему-то внешнему, а включается своей деятельностью в сложную всеобъемлющую систему, становится частью единого целого. Дальнейшее сохранение модели, основанной на силовом воздействии человека на систему, чревато катастрофическими последствиями. Вместе с тем этическая концепция ненасилия, созданная А. Гусейновым, является творческим продолжением традиций русской мысли, прежде всего учения о непротивлении злу силой писателя и мыслителя Л. Толстого. При этом, «как показывают труды А. А. Гусейнова, признание безусловного и приоритетного значения за принципом ненасилия оказывается возможным в рамках такого представления о морали, когда последняя мыслится абсолютной во всех своих проявлениях» [4, с. 310].

Дополнительным объединительным фактором для когнитивистов стала их оппозиция стремительно вошедшим в моду иррационализму и постмодернизму. В первом номере журнала «Эпистемология и философия науки» напечатаны редакционные обращения, которые звучат как манифест данного идейного движения: «На фоне общемировой тенденции критического отношения к науке и технике защита идеи рациональности приобретает важный мировоззренческий смысл. Эта идея относится к важнейшим ценностям современной культуры, которая не может существовать без критического и рефлексивного мышления, без науки, дающей его образцы, без эпистемологии и философии науки, занимающейся его исследованием... Кроме этого, “постмодернистская революция” и “окультурный ренессанс” в значительной мере захлестнули и подорвали интерес к строгому методологическому анализу науки»; «Сегодня вновь настало время для защиты науки и рациональности» [9, с. 9; 142].

Несмотря на то, что когнитивисты опираются прежде всего на западные методологические программы (позитивизм, постпозитивизм, аналитическая философия), это направление основательно укоренено в давних традициях русской философии, для многих представителей которой начиная с просветителей XVIII в. гносеология и когнитивные способности человека находились в центре внимания. Философия науки — тоже давно

не новинка для русской мысли. Достаточно вспомнить «Письма об изучении природы» А. Герцена, где высказан целый ряд оригинальных для своего времени гипотез, произведён анализ логических форм и методов мышления. С направлениями работы современных российских эпистемологов напрямую перекликаются тезисы В. Белинского об историчности научной истины и социальной обусловленности научных и философских концепций. О национально-культурной специфике научной деятельности писал и Н. Данилевский в книге «Россия и Европа».

Акцентирование когнитивистами культурной миссии познания и науки, их неотделимости от мировоззренческого и нравственного измерений также соответствует фундаментальным интуициям русской мысли, в особенности представителей русского позитивизма XIX в. и философствующих естествоиспытателей. В частности, разрабатывая свой субъективный метод, Н. Михайловский стремился отказаться от чисто интеллектуалистической трактовки истины при анализе социальных явлений, связать их с идеалами социальной справедливости и научной добросовестности, считая нравственный опыт важным стимулом социального исследования. И если подобные параллели не всегда могут быть названы прямыми и осознанными, будучи зачастую интуитивными, контекстуальными, это, возможно, даже более веский довод в пользу преемственности когнитивистской школы по отношению к русской философской традиции.

Третий идейный вектор современного российского любознания, выступающий антиподом классического когнитивизма, В. Красиков метафорически маркирует понятием «язычники», имея в виду, что для представителей этого лагеря анализ текстов и языковых «игр» служит отправной точкой работы. Идеи постмодернизма и герменевтики были восприняты советскими гуманитариями еще в 1970–80-е гг., воплотившись, в частности, в практике московского концептуализма, в культур-философских проектах М. Бахтина, Ю. Лотмана, В. Библера, М. Петрова, М. Мамардашвили. После падения «железного занавеса» началась крупномасштабная рецепция западных первоисточников. Как всякое неконформистское направление, к тому же философски фундированное и связанное с эстетическим авангардом, постмодернизм особенно привлекателен для молодёжи. С точки зрения и формы, и содержания произведения тех русских постмодернистов, которым удалось перерасти формат «философии предисловий» (В. Бибихин, В. Подорога, С. Зенкин, М. Рыклин, Е. Петровская, О. Аронсон), нередко называют «литературной философией» [13].

Хотя постмодернизм позиционируется как философия сугубо авангардная, нет ничего удивительного в том, что она неплохо прижилась на русской почве. Во-первых, несмотря на инертность русской культуры в це-

лом, столичные интеллектуальные элиты всегда с готовностью внимали последнему слову западной мудрости. Во-вторых, русская мысль всегда была тесно связана с эстетической сферой. Уже в Древней Руси достаточно ёмкие концепции выражались в невербальной художественной форме: недаром историк древнерусской архитектуры Г. Вагнер назвал свою главную книгу «Искусство мыслить в камне». На Руси не было профессиональной, схоластической философии, но древнерусская литература успешно изучается как историко-философский источник. И даже в Новое время русская философия сохранила эту свою литературоцентричность: в большинстве случаев невозможно провести чёткую грань между русским философом и литератором, а романы Л. Толстого и Ф. Достоевского стали чуть ли не основным предметом рефлексии для русских философов XX в. Однако и с содержательной точки зрения у таких русских мыслителей, как А. Герцен, К. Леонтьев, Н. Бердяев можно найти немало созвучных философам-постмодернистам высказываний, связанных с критикой буржуазной эстетики, социальной мифологии, деградации культуры. Таким образом, в России зерно постмодернизма попало отнюдь не на бесплодную почву.

Наконец, четвёртое русло философского творчества в современной России, включающее в себя достаточно разнообразные явления, обобщённо обозначается как контекстуализм — в противоположность трём остальным (марксизм, когнитивизм, постмодернизм), которые апеллируют к универсальным, общечеловеческим категориям. Напротив, контекстуалисты педалируют российскую эксклюзивность, противопоставляют Россию и Запад как непроницаемые миры. Сама по себе дихотомия универсализм — контекстуализм традиционна для русской философии, начиная по крайней мере с оппозиции западники — славянофилы. Примечательно, что философский инструментарий контекстуалистов, как правило, импортного происхождения. И если ранние славянофилы опирались на философию Шеллинга и немецкий романтизм, то за экзотическими идеологическими фасадами нынешних российских контекстуалистов — все тот же постмодернизм, обычно в сочетании с маргинальными эзотерическими доктринами — от исихазма до традиционализма Р. Генона и Ю. Эволя. Сами названия доктрин, терминология и тексты большинства контекстуалистов нарочито парадоксальны: «консервативная революция» (А. Дугин), «археовангард» (Ф. Гиренок), «экзистенциальная культурология» (Г. Гачев), «синергичная антропология» (С. Хоружий), «философия отчего края» (В. Варава) и т. п.

Все направления российской философии инспирированы зарубежными идейными источниками. Однако было бы упрощением сводить это к простой зависимости: как указывает Г. Флоровский, «Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования...

Во всяком случае, не следует ссылок на “влияния” заслонять самостоятельность мыслителя» [18, с. 274]. Поэтому универсализм — не синоним эпигонства; идеи зарубежных философов привлекаются универсалистами для осмысления проблем, порождаемых российской ситуацией. В отличие от них, контекстуалисты пытаются представить некую «самобытно-русскую» философию, но на деле создают достаточно искусственные и совершенно не историчные идеологические конструкции. Парадоксально, но контекстуализм оказывается *de facto* наименее «русским» и наименее философичным среди рассмотренных идейных векторов современной России.

В свою очередь, высокая популярность у сегодняшнего философского сообщества таких «самобытных» направлений в истории русской мысли, как религиозная философия XIX–XX вв., космизм и евразийство (которым в совокупности посвящается едва ли не большинство философских диссертаций и публикаций в научных журналах и сборниках), продуцирует лишь бесконечный пересказ и ретроспективный анализ данных традиций философствования, но отнюдь не полноценное творческое их продолжение: за четверть века свободы философского творчества это стало достаточно очевидным. По мнению В. Лекторского, единственный путь для российской философии найти своё место в философии мировой и представлять для неё интерес — это «развитие тех плодотворных традиций, которые у нас есть, при обязательном знании того, что сделано в западной философии и современной науке за последние десятилетия» [11, с. 417].

Философия по своей природе интернациональна, однако любая конкретная философия обладает национальным стилем, и российская философия — не исключение. Она развивается в диалоге с актуальными направлениями зарубежной мысли и — в преемственности с собственной традицией, которая подсказывает «вечные» для России темы и в конечном счёте обеспечивает идентичность российской философии. Вместе с тем в представлении современных российских философов духовная преемственность означает не просто право наследования, а динамическую и творческую задачу: «Те, кого *уже нет*, продолжают общаться с нами через оставленное ими наследие. Мы находимся во власти их заветов и в каждом новом поколении стоим перед задачей осмысленного отношения к заветам, которое одно только может уберечь от слепой покорности авторитету, с одной стороны, и от предательского беспамятыства — с другой» [16, с. 4].

Литература

1. Алексеева, И. Ю. Философия в современной России и русская философия / И. Ю. Алексеева // Алексеев, П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / П. В. Алексеев. — 4-е изд. — М.: Академический проект, 2002. — 1152 с.

2. *Андреева, И. С.* Возлюбить мудрость мира / И. С. Андреева // Русская философия во второй половине XX в.: сб. обзоров и рефератов. — М.: ИНИОН РАН, 2001. — 168 с. — Ч. 3.
3. *Андреева, И. С.* По плодам их... / И. С. Андреева // Русская философия во второй половине XX в.: сб. обзоров и рефератов. — М.: ИНИОН РАН, 2001. — 168 с. — Ч. 3.
4. *Апресян, Р. Г.* Три понятия морали Абдусалама Гусейнова / Р. Г. Апресян // Российская философия продолжается: из XX века в XXI / под ред. Б. И. Пружинина. — М.: РОССПЭН, 2010. — 446 с.
5. *Бердяев, Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. — М.: Международные отношения, 1990. — 336 с.
6. *Ванчугов, В. В.* Очерк истории философии «самобытно-русской» / В. В. Ванчугов. — М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994. — 408 с.
7. *Громов, М. Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии / М. Н. Громов // Вопросы философии. — 1994. — № 1.
8. *Гусейнов, А. А.* Н. В. Мотрошилова и философы-шестидесятники / А. А. Гусейнов // Мотрошилова, Н. В. Работы разных лет: Избранные статьи и эссе / Н. В. Мотрошилова. — М.: Феноменология — Герменевтика, 2005. — 576 с.
9. *Касавин, И. Т.* Представляем рубрику / И. Т. Касавин // Эпистемология и философия науки: контуры замысла. — 2004. — № 1.
10. *Красиков, В. И.* Социальные сети русской философии XIX–XX вв. / В. И. Красиков. — М.: Водолей, 2011. — 400 с.
11. *Лекторский, В. А.* Эпистемология, философия, современная культура (Беседа с Б. И. Пружининим) / В. А. Лекторский // Российская философия продолжается: из XX века в XXI / под ред. Б. И. Пружинина. — М., 2010. — 446 с.
12. *Мотрошилова, Н. В.* Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты / Н. В. Мотрошилова. — М.: Политиздат, 1991. — 464 с.
13. *Никифоров, А. Л.* Научная и литературная философия / А. Л. Никифоров // Личность, культура, общество. — 2008. — № 2.
14. *Плотников, Н. С.* Философии в России просто не существует...: интервью с Н. С. Плотниковым / Н. С. Плотников // Русский журнал. 18 января 2008 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.russ.ru/Mirovaaya-povestka/Filosofii-v-Rossii-prosto-ne-suschestvuet>. — Дата доступа: 15.09.2013.
15. *Пушкин, А. С.* Собрание сочинений: в 10 т. / А. С. Пушкин. — М.: Гослитиздат, 1962. — Т. 6. Критика и публицистика. — 592 с.
16. *Соловьев, Э. Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры / Э. Ю. Соловьев. — М.: Политиздат, 1991. — 432 с.
17. *Сухов, А. Д.* Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития / А. Д. Сухов. — М.: Канон+, 2012. — 640 с.
18. *Флоровский, Г. В.* Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. — Париж, 1937. — 574 с.
19. *Франк, С. Л.* Русское мировоззрение / С. Л. Франк. — СПб.: Наука, 1996. — 740 с.
20. *Чаадаев, П. Я.* Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. — М.: Современник, 1989. — 623 с.
21. *Шпенглер, О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / О. Шпенглер. — М.: Мысль, 1998. — Т. 2. — 606 с.
22. *Юлина, Н. С.* Философская ситуация в России / Н. С. Юлина // История философии. — 2003. — № 10.

Л. Е. Шапошников,
доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ
(г. Нижний Новгород, Российская Федерация)

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

История русской философии не раз была предметом анализа исследователей. Как известно, первый опыт определения специфики русского любомудрия относится ко второй четверти XIX в., когда профессор Казанской духовной академии архимандрит Гавриил (Воскресенский) в 1839–1940-х гг. опубликовал многотомную отечественную «Историю философии», при этом её шестая часть была посвящена рассматриваемой теме [1]. В конце XIX – первой половине XX в. появляются работы А. И. Введенского, А. Ф. Лосева, Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпета [2], С. Л. Франка [3], Б. В. Яковенко [4], рассматривающие историю и специфику русской философии. Оценки русской философии были неоднозначны, особенно много критических высказываний, часто несправедливых, содержится в «Очерках развития русской философии» Г. Г. Шпета (первое издание вышло в Петрограде в 1922 г.) и «Очерках русской философии» Б. В. Яковенко (первое издание вышло в 1922 г. в Берлине). Два последних мыслителя, находясь на позициях европоцентризма, не смогли верно определить роль и значение русской самобытной мысли. Сводя значение философии лишь к гносеологическим проблемам, они делали вывод об отсутствии в России развитой формы философской рефлексии.

Фундаментальными работами по истории русской философии считаются известные труды В. В. Зеньковского «История русской философии» (первое издание вышло в Париже в 1948–1950 гг.) и Н. О. Лосского «История русской философии» (первое издание вышло в Нью-Йорке в 1951 г.). В названных исследованиях даётся объективная оценка роли отечественной философии в мировом философском процессе, анализируются достижения и нерешённые в рамках русского любомудрия проблемы.

В советский период религиозно ориентированные течения русской философии получили официальную негативную оценку, поэтому они рассматривались лишь как помехи «магистральному пути утверждения материализма в России». В таких условиях обобщающие учебные курсы по истории отечественной философии практически не издавались, исключением являются пособия А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова:

первое из них появилось в 1961 г., а наиболее полный курс был издан в Ленинграде в 1989 г. под названием «Русская философия IX–XIX вв.». Авторы, хотя и придерживались марксистского взгляда на историко-философский процесс, в то же время излагали и концепции русских идеалистов, конечно, с критических позиций.

В последнее время появились достаточно многочисленные обзорные издания, посвящённые истории русской философии. Назовём лишь авторов, дающих целостный обзор развития отечественной мысли: А. Ф. Замалеев, И. И. Евлампиев, А. И. Новиков, А. Д. Сухов [5], а также коллективный фундаментальный труд «История русской философии» под редакцией профессора М. А. Маслина, вышедший в Москве в 2001 г. (переизданный в 2008 г.), наконец, под его же редакцией вышла энциклопедия «Русская философия» (М., 2007).

При анализе отечественной философии важно преодолеть два стереотипа, устойчиво присутствующих в историко-философских изысканиях. Первый, как мы уже отмечали, связан с европоцентризмом, сводящим историю философии к истории Западной Европы. Для примера сошлёмся на популярного во второй половине XIX в. немецкого учёного Карла Шмидта. Рассматривая Византийскую церковь, он приходит к выводу об отсутствии в её недрах какого-либо творческого начала, ибо «всеобщий характер духовной деятельности отличался механическим трудом и мумиеподобною косностью». Принятие православия некоторыми славянскими и русским народами, с этой точки зрения, приводит их к застою в сфере мысли, ибо на славянской почве христианство «лишено было того плодотворного влияния, какое проявило оно в среде западноевропейских народов» [6, с. 91]. Естественно, исходя из такой трактовки православия, следует признать, что ничего «творчески оригинального» в истории русской религиозной философии создано быть не может, всё сводится лишь к эпигонству. Следует отметить, что не только иностранцы, но и ряд отечественных мыслителей отрицали какие-либо особенности русской философии, сводя её сущность к подражанию западным школам. Ещё П. Я. Чаадаев в письме к Шеллингу замечал, что в России часть образованного общества «в жажде новых знаний поспешила приобщиться к этой готовой мудрости» [7, с. 277], т. е. к немецкой классической философии. Самостоятельная же «умственная работа» в русском обществе, по его мнению, отсутствует. Конечно, в современных условиях форма изложения приведённых взглядов трансформировалась, но её суть осталась неизменной: русскую философскую традицию пытаются представить как отклонение от магистрального пути развития человеческой мысли, как «бесплодную утопию», зовущую «в никуда». Достаточно в этой связи обратиться лишь к одному примеру, к статье Е. В. Ба-

рабанова «Русская философия и кризис идентичности», опубликованной в 1991 г. в журнале «Вопросы философии». Он утверждает, что в современных условиях «идеологические и утопические парадигмы русского философского мышления обретают вторую жизнь». В результате, по его мнению, происходит возвращение философии «к застарелому неврозу своеобразия. Симптомы его всё те же: ксенофобия, страх и нетерпимость по отношению к инакомыслию, тавтология, проективизм, сверхценные идеи, бред национального величия, бред преследования, подозрительность к возможностям переоценок, уверенность в обладании ответами на все вопросы. Религиозный обскурантизм» [8, с. 116]. Естественно, каждый учёный имеет право отстаивать свою точку зрения, но поражает то, что все ниспровергатели русской философии претендуют не на что иное, как на истину в последней инстанции, их обличительные выводы категоричны и безапелляционны. В. В. Зеньковский справедливо отметил, что подобные выводы покоятся «на некоей нарочитой недоброжелательности к русской мысли» и сводятся «к намеренному желанию её унижить» [9, с. 18].

Тема специфики русской философии, её познавательных и социальных функций является, по сути, неисчерпаемой. При этом очень важно, какой ценностной ориентации придерживается учёный, анализирующий историю отечественной философии. П. А. Флоренский специально отмечал, что в отличие от естествознания, имеющего дело с «тезисом более или менее безразличным для духовной культуры», в исторических науках и науках о культуре предметом изучения выступает духовная ценность, «в охране или в ниспровержении которой каждый непременно заинтересован, так или иначе» [10, с. 545]. Поэтому философ, позитивно относящийся к русской философии, найдёт в ней совершенно противоположные черты, в отличие от приведённых выше. Действительно, национальным философским исканиям свойственны следующие черты: свободомыслие, открытость к иным культурам, чувство общности всех людей, независимо от их национальной принадлежности, обличение пороков национализма, протест против нарушения прав личности, защита общечеловеческих ценностей, критичное отношение к собственным философским достижениям. Важно, чтобы различные ценностные ориентации не приводили людей, их придерживающихся, к враждебности и озлобленности друг к другу. Навешивание ярлыков, обвинения «в политической близорукости», в национализме и мракобесии не приближают нас к постижению Истины. Проблемы русской религиозной философии — это вечные вопросы, которые волновали и будут волновать россиян, и обсуждать их нужно корректно, уважительно относясь к иным позициям. Важно, чтобы дискуссия опиралась не на внешнее, формальное знакомство с идейным

наследием отечественной мысли, а базировалась на сущностном, внутреннем её постижении.

Второй стереотип связан с просветительской традицией, рассматривающей эпоху средневековья как время «мрачного и тусклого существования», как своеобразный «летаргический сон интеллекта». Большой знаток истории культуры М. М. Бахтин отмечал, что культура средневековья во многом «осталась нераскрытой до конца», так как её явления «изучались в свете культурных, эстетических и литературных норм нового времени, т. е. мерились не своею мерою, а чуждыми им мерами нового времени» [11, с. 24]. Отсюда вытекает пренебрежительное отношение к философской традиции, сформировавшейся в рамках Русской православной церкви.

Христианский универсализм, обращённость к людям всех наций не отменяет национальных компонентов, имеющих в реальной церковной жизни. Следовательно, историческое бытие религии неизбежно связано с историей того или иного этноса. В этой связи встаёт проблема органической или неорганической религии для каждого народа. Не останавливаясь на этой важной проблеме подробно, отметим лишь признаки, присущие, на наш взгляд, органической религии.

Органическая религия является духовной основой, на базе которой формируются особенности национальной психологии, культуры, этические и эстетические установки этноса. Одним словом, она во многом предопределяет менталитет той или иной нации. Органическая религия на всех этапах истории данного народа, после её принятия, оказывает существенное влияние на процесс развития общества, она даже в самых неблагоприятных для неё условиях остаётся значимой величиной для нации. Органическая религия выступает важной интегрирующей силой для этноса, она сплавливает его на основе традиций, сохраняет и развивает национальное самосознание.

Для русских органической религией является православие, в силу этого история отечественного философствования неотделима от истории русского православия. Естественно поэтому, что особенности православия наложили отпечаток на русскую философскую традицию, которого нет в философских школах, ориентирующихся на западное христианство, ибо оба эти направления имеют ряд принципиальных отличий друг от друга.

Восточное христианство отказалось от «развития» символа веры путём введения новых догматов. Если на Западе качественное развитие вероучения достигалось путём выработки новых теологических положений, а для этого необходимы были рациональные построения, то на Востоке — путём углубления в содержание уже имеющегося символа веры, которое не может опираться лишь на разум. Это обстоятельство наклад-

дывает существенный отпечаток на стиль мышления. Католическая схоластика признаёт гармонию веры и разума, для неё богословские истины «сверхразумны», но «не противоразумны». Философия становится важным инструментом богопознания, выделяется в специфическую форму знания. Восточная богословская традиция, как мы уже отмечали, исходит из того, что догматические истины не могут быть адекватно выражены в рациональной форме. Православие «показывается, но не доказывается». Этот же «показ» предполагает обращение не столько к разуму человека, сколько к его сердцу, которое понимается как «средоточие духовной жизни». Исходя из этого, философия не выделяется в особую, самостоятельную сферу знания, но она присутствует как важный элемент не только в богословской, житийной, но и светской литературе.

Академик Д. С. Лихачёв отмечает, что на начальных этапах своего развития русскую литературу отличает «отсутствие строго определённых границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами» [12, с. 23]. Поэтому не специальные философские трактаты отражают уровень развития философии, а вся совокупность интеллектуальной деятельности. Эта особенность сохраняется и в более позднее время, в период, когда появляется профессиональная философия. Можно согласиться с С. Л. Франком, что «собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определённой философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы» [3, с. 151]. Более того, философские идеи излагаются не только в словесной форме. В русской традиции важнейшее значение приобретает «символическое» выражение мыслей путём иконописи, храмовой архитектуры, литургического творчества. Икона оценивается как «умозрение в красках», храм — как «застывшая мысль», наконец, духовная музыка — как «гармония мысли, слова и звуков». Обратим внимание: везде присутствует «мысль», имеющая важное мировоззренческое значение, философское звучание. Итак, диффузия философских идей, отсутствие долгое время у философии самостоятельного статуса — одна из специфических черт отечественного философствования.

Важнейшей разграничительной чертой православия и католицизма выступает сотериология, т. е. учение о спасении. Западное христианство, опираясь на Римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в виде судьбы, а человек — подсудимого, который оправдывается перед творцом добрыми делами. Была строгая градация «добрых

дел», и нравственное богословие католической церкви выработало и рационально обосновало программу поведения индивида. Последовательно руководствуясь юридическими нормами «satisfactio» (удовлетворения) человеком Бога, католические богословы приходят к учению о «сокровищнице добрых дел», которые оставили Церкви Христос, Дева Мария и святые. Эти «сверхдолжные дела» служат основой для индульгенций, освобождающих тех, кто их приобрел, «и от вины, и от наказания». Тем самым закрепляется разрыв между словом (христианскими нормами) и делом (жизнью верующего).

Иными словами, религиозные истины опосредованно влияли на деятельность людей. По мере эволюции церковного сознания представления о «добрых делах» в западном христианстве изменяются. Религиозная и социальная сферы всё более обособляются друг от друга, наконец, появляется гуманизм, поставивший в центр своих идей проблему самоутверждения человека на земле. Теоцентризм уступает место антропоцентризму, религия же превращается в «один из элементов культуры». С появлением протестантизма, который, по словам М. Вебера, выступает с программой «расколдования мира», эта тенденция становится ещё более заметной. Эти объективные обстоятельства нашли своё отражение в западноевропейской философской традиции. Разрыв между христианским вероучением и реальной жизнью трансформируется в ней в господство теоретических построений, и метафизика становится «знанием для себя самой».

Православное учение о спасении исходит из понимания нравственного совершенствования как процесса «обожения», т. е. преобразования человека. Индивид не просто разумом познаёт «истины откровения», но он «входит в истину». Отсюда понятно, что истина носит не только гносеологический, но и онтологический характер, т. е. она не может оставаться лишь в сфере теории, она «причастная бытию». Стремление к онтологизации истины особенно усилилось на Руси в период знакомства с исихазмом, т. е. с XIV в. На Руси к исихазму принадлежали такие выдающиеся церковные и политические деятели, как Сергей Радонежский, Нил Сорский, его влияние испытали великие художники-иконописцы Феофан Грек и Андрей Рублёв.

Проблемы взаимоотношения исихазма и русской культуры, исихазма и русской философской традиции будут рассмотрены специально. Мы хотим только подчеркнуть, что Г. Палама и его ученики обращались с призывом к активной «духовной работе», требовали от каждого предельного напряжения сил. Всё дело в том, что божественные энергии создают объективную основу одухотворенности, они выступают как потенция, возможность духовной жизни. Однако эта возможность становится действи-

тельностью только при наличии субъективных усилий человека, «чрез его благую волю». Именно благодаря «сочетанию» божественных и человеческих усилий индивид может стать как бы «живой истиной». Следовательно, в русском православии между усвоением нравственных норм и нравственной жизнью нет никакого разрыва. Более того, праведная жизнь может предшествовать любым теоретическим нормам, она сама есть высшая норма. Нравственность утверждается не столько проповедью, сколько личным примером, этот пример получил название «подвига». В связи с этим божественные истины начинают трактоваться не только как «правильное изложение божественной воли», но и как «жизнь по воле», т. е. как жизнь по «правде божьей». Эти установки отразились и в философских исканиях — социально-нравственная философия и философия истории становятся доминантными темами русской мысли. Итак, онтологизация истины является характерной чертой отечественного философствования.

Одной из разграничительных линий между православием и католицизмом является различное отношение к природе, к космосу в целом. В христианстве встречаются и переплетаются две тенденции, по-разному трактующие отношение индивида к окружающему миру. Первая — ветхозаветная, рассматривающая человека как «хозяина твари», как повелителя растительного и животного миров. Вторая — новозаветная, делающая акцент на необходимости любви к окружающему миру. Приобретая христианские качества, спасая свою душу, люди тем самым и тварь делают сопричастной вечной жизни. Как в Ветхом, так и Новом заветах чётко проводится мысль об ответственности человека за «братьев наших меньших», но если в первом случае она обусловлена идеей «владычества», то во втором случае — практикой любви к твари. Западное христианство усваивает ветхозаветную традицию: в нём индивид и природа противостоят друг другу. Активность людей и, прежде всего, их интеллектуальные способности призваны подчинить низший уровень высшему, разумному началу. Католическая традиция устанавливает жёсткую иерархию «ступеней совершенства», господствующую в мире. Природа, животный мир, язычники, христиане, ангелы, Бог — основные ступени этой градации. Причём данная иерархия подчёркивает, что чем дальше от природы, тем ближе к Богу, а значит, тем совершенней. Поэтому на Западе долгое время не понимали эстетического значения природного начала, там сохранялось равнодушие к красоте тварного космоса. По отношению к природе утверждается утилитарный подход, она начинает рассматриваться как средство удовлетворения материальных потребностей человека, лишается самоценности.

Иной была ситуация в русской православной традиции, опирающейся на новозаветный принцип любви к природному миру. Эта традиция была

дополнена языческими представлениями восточных славян о единстве человека и природы. В результате природа, плоть получают сакральное значение, причём подобный подход не проявляется лишь «в теории», но он закрепляется и в обрядовой практике. Не только природа, не только человек, его история, но и сама религия начинают оцениваться с эстетической точки зрения. Неслучайно послы князя Владимира, «испытывающие веры», отвергли западное богослужение, не увидев в нём «красоты никакой». И напротив, византийское богослужение приводит их в восторг, так как «не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой». И далее эта тема снова усиливается: по мнению послов, они не смогут «забыть красоты той, ибо каждый, кто вкусит сладкого, не возьмёт потом горького» [13, с. 97].

Знакомство с исихазмом, идеи синергизма также способствуют эстетизации окружающего мира. Энергичное присутствие Бога в тварном космосе делает последний сопричастным божественной красоте. Эстетическое отношение к природе, к человеческому обществу порождают в России особую значимость искусства, художественного способа познания мира. Выражая эту тенденцию, А. С. Хомяков считал, что «чувство художника есть внутреннее чутьё истины человеческой, которая ни обмануть, ни обмануться не может» [14, с. 31]. Подобные утверждения верно характеризуют русскую духовную традицию, в которой часто, как уже отмечалось, философские интуиции выражались в «поэтических прозрениях», литературно-критических статьях, романах, дневниках и т. д. Особая значимость эстетического опыта, чувство восхищения прекрасным миром отразились и в софиологии, и в идее богочеловечества, и в русском космизме.

Итак, эстетизм — характерная особенность русского философствования, противостоящая западноевропейскому утилитаризму.

Наконец, последняя проблема, на которой хотелось бы остановиться, характеризуя специфику русского философствования. Западное христианство в силу ярко выраженной рационалистической струи имеет чёткие формулировки большинства религиозных положений. Богословские споры, уточняющие те или иные положения церковного учения, проходили в понятийной сфере и апеллировали к разуму. После того как они утверждались папским решением, они приобретали статус «непогрешимых истин», которые надо было безусловно принимать. Православие в силу выраженных иррациональных тенденций и благодаря тому, что ни один иерарх не обладал правом на «абсолютный авторитет в вопросах веры», не имело по многим важным проблемам однозначных определений. Такая ситуация, с одной стороны, приводила к разнообразным мнен-

ниям в рамках церковного богословия, а с другой, аргументом в истинности того или иного тезиса становится не логическая доказательность, подкреплённая внешним авторитетом, а его распространённость в «церковной ограде». Так возникает «соборный характер» русского мышления; его развитию способствовали также географические факторы и особенности российской истории [15].

Как мы покажем, в истории русской философии особая заслуга в осмыслении проблем соборности останется за А. С. Хомяковым, но сама идея «единства во множестве» имеет глубокие корни в церковном и национальном сознании. Православная церковь в идеале стремилась не только объединить в единое целое людей, но и сохранить при этом индивидуальные особенности верующих, правда, в реальной социальной практике Церкви идеал соборности часто не достигался.

Объективные различия между духовными традициями Западной Европы и России приводят к разным подходам в понимании роли личности в общественном развитии. К. С. Аксаков, подчёркивая особенности западноевропейской истории, писал, что там «всё эффект, всё картинка, и, вместе, личное самолюбие на первом плане» [16, с. 29]. В нашем Отечестве индивидуализм не получил заметного развития и личностное начало исторического процесса не так ярко выражено, как на Западе.

Эти различия дали пищу для утверждений, что «русский народ — это народ рабов, безропотно покоряющийся власти». Уже немецкий дипломат С. Герберштейн, посетивший Россию в начале XVI в., в своих «Записках о Московских делах» писал о русских, что они находят «больше удовольствия в рабстве, нежели в свободе». Этот тезис стал ключевым в различных русофобских концепциях. Активно он распространяется и в современном мире. Причём, интересно отметить, что, начиная с П. Я. Чаадаева, его пропагандировали не только иностранцы, но и «русские по имени», которых Ф. Глинка назвал «пасынками России».

Однако объективный анализ отечественной истории показывает полную несостоятельность данного утверждения, так как соборность не устраняет индивидуальных особенностей личности, более того, принятие какого-либо положения за соборную истину требует от человека, «вошедшего в истину», максимальных усилий по концентрации воли её реализации.

Переломные моменты в истории России, умение русского народа при самых неблагоприятных условиях сохранять самобытность и своеобразие даёт возможность добросовестным западным исследователям делать правильный вывод о том, что «тезис о рабской психологии — один из мифов о России, укоренившийся в западном, да и не только западном сознании» [17, с. 18]. Да, определённая недооценка личностного начала нашла

своё отражение в отечественном богословии и философском творчестве. Особенно ярко примат социального над индивидуальным проявился в революционно ориентированных течениях русской мысли, для которых достижение общественного блага — высшая цель. Однако по мере развития русской философии, особенно в конце XIX — начале XX в., начинается всё более широкое осознание значения личностного фактора в социальной сфере, ставится задача возрождения истинного «соборного духа», не уничтожающего «индивидуальные черты».

К сожалению, понимание соборности в условиях социализма, как ещё отмечал Н. Бердяев, стало радикально непохоже на то, которое «искали у нас люди XIX и начала XX века». Он видит в этом «иронию судьбы». Единство возводится в ранг абсолюта, не допускающего никакой множественности, а цементирующей силой становится принуждение. В современных условиях нам грозит поток «множественности», разрушающей всякое единство. На передний план часто выходят групповые и индивидуальные интересы. Для преодоления центробежных устремлений надо возрождать дух подлинной соборности, и обращение к идейному наследию православной мысли, безусловно, поможет этому процессу.

Итак, диффузность, онтологизм, эстетизм и соборность — это характерные черты отечественного философствования, в них отразились особенности православия, его отличия от западного христианства. Любые социальные преобразования, стремящиеся к стабилизации общества, к тому, чтобы стать постоянно действующими величинами в социальной сфере, должны учитывать эти традиции. Поправление принципов социальной справедливости, насаждение «духа личной отдельности», ориентация на приоритет материальных ценностей перед духовными не имеют долгосрочной перспективы в России.

Литература

1. *Гавриил (Воскресенский) архимандрит.* История философии : в 6 ч. / Г. Воскресенский. — Казань, 1839–1940. — Ч. VI.
2. *Очерки русской философии* / А. И. Введенский [и др.]. — Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. — 592 с.
3. *Франк, С. Л.* Русское мировоззрение / С. Л. Франк; сост. и отв. ред. А. А. Ермичев. — СПб.: Наука, 1996. — 736 с.
4. *Яковенко, Б. В.* Мощь философии / Б. В. Яковенко. — СПб.: Наука, 2000. — 973 с.
5. *Замалеев, А. Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.) / А. Ф. Замалеев — СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», 2001. — 398 с.; *Замалеев, А. Ф.* Русская религиозная философия: XI–XX вв. / А. Ф. Замалеев. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 208 с.; — 208 с.; *Евламтиев, И. И.* История русской философии / И. И. Евламтиев. — М.: Высшая школа, 2002. — 577 с.; *Новиков, А. И.* История рус-

- ской философии / А. И. Новиков. — СПб.: Лань, 1998. — 320 с.; *Сухов, А. Д.* Русская философия: пути развития (Очерки теоретической истории) / А. Д. Сухов. — М.: Наука, 1989. — 208 с.
6. *Шмидт, К.* История педагогики: в 4 т. / К. Шмидт; пер. Э. Циммермана. — М.: Би., 1879. — Т. 2. — 464 с.
 7. *Чаадаев, П. Я.* Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. — М.: Современник, 1989. — 623 с.
 8. *Барабанов, Е. В.* Русская философия и кризис идентичности / Е. В. Барабанов // Вопросы философии. — 1991. — № 8. — С. 102–116.
 9. *Зеньковский, В. В.* История русской философии: в 2 т. / В. В. Зеньковский. — Л.: ЭГО, 1991. — Т. 1. — 221 с.
 10. *Флоренский, П. А.* Столп и утверждение Истины / П. А. Флоренский. — М.: Путь, 1914. — 812 с.
 11. *Бахтин, М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — М.: Худож. лит., 1990. — 543 с.
 12. *Лихачёв, Д. С.* Великое наследие : Классические произведения литературы Древней Руси / Д. С. Лихачёв. — М.: Современник, 1975. — 368 с.
 13. Се Повести временных лет: (Лаврентьевская летопись): учеб. пособие для гуманитар. ин-тов и ун-тов / сост., авт. примеч. и указ. А. Г. Кузьмин, В.В. Фомин; вступ. ст. и перевод А. Г. Кузьмина. — Арзамас: Изд-во Арзамас. гос. пед. ин-та им. А. П. Гайдара, 1993. — 383 с.
 14. *Хомяков, А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. / А. С. Хомяков. — М.: Университетская типография, 1900. — Т. 5. — 588 с.
 15. *Шапошников, Л. Е.* Философия соборности. Очерки русского самосознания / Л. Е. Шапошников. — СПб.: Изд-во Петербургского ун-та, 1996. — 200 с.
 16. Письма С. Т., К. С. и С. А. Аксаковых к И. С. Тургеневу // Русское обозрение. — 1894. — № 11. — С. 19–21.
 17. *Люкс, Л.* Россия между Западом и Востоком / Л. Люкс. — М., 1993. — 153 с.

Е. Н. Базурина,
кандидат философских наук, доцент,
Н. А. Бенедиктов,
доктор философских наук, профессор
(г. Нижний Новгород, Российская Федерация)

РУССКАЯ КУЛЬТУРА В СЛАВЯНСКОМ МИРЕ

О тличие русской культуры от других славянских культур и их исторических судеб прямо связано с особенными основаниями, лежащими в фундаменте здания и не всегда видимыми достаточно чётко. Дело в данном случае состоит не только в том, что русская культура православная, а не польская или хорватская католическая. Думается, что дело обстоит несколько сложнее. Православность украинцев, черногорцев, болгар явно не делает их русскими или почти русскими. Следовательно, приходится искать особенности культуры лежащими в не столь видимой области. Культура явно предстаёт перед нами совокупной системой ценностей. В области системы ценностей или в области основы этой системы ценностей и лежит ключевое расхождение. Об этом и пойдёт речь.

Показательными представляются размышления людей, по рождению и культуре вынужденных думать о сравнении украинской и великорусской природы и духа. Митрополит Вениамин Федченков, по отцу из украинцев, а по матери из русских, неоднократно размышлял на эту тему. В своих воспоминаниях «На рубеже веков» он отмечает, по сравнению с русскими, некоторую леность и беспечность «хохлов» и специально заявляет: «В противоположность им (украинцам) великоросс, прошедший более суровую школу истории, преодолевавший холодный климат, дремучие леса, короткое лето, холодную зиму, бедную землю, вырос в закалённого жизнью борца, колонизатора, правителя. И совсем не случайно это великодержавное племя оказалось во главе России...» [1, с. 54]. Отметим эту находку — «великодержавное» племя!..

Вторая фигура тоже судьбою была поставлена на стык культур. О. Василий Зеньковский, по рождению украинец, а по обстоятельствам жизни человек русской культуры, не знавший украинского языка, известный историк русской философии, был министром по делам вероисповеданий при гетмане Скоропадском и, конечно, был вынужден думать о различиях культур. В своих воспоминаниях «Пять месяцев у власти» В. Зеньковский отмечает: «То, что Россия продолжала оставаться русско-украинским колоссом, поглощавшим массу украинских сил, показывало трудность отстаивания

творческой отделимости: творческие силы Украины постоянно вливались в огромный поток российского большого культурного дела, — и на долю чисто украинского творчества почти всегда оставались “dii minores”. Ничто так болезненно не действовало на украинскую интеллигенцию, как именно этот факт неизбежной “провинциальности”, которая всё время отличала украинскую культуру и на которую мы были обречены в силу её сдавленности и слабости. Бессилие сказать что-либо большее, невозможность “зажить своей жизнью”, отдельно от огромной России, рождало гневное отталкивание от России, легко переходившее в ненависть. Россия вызывала к себе вражду именно своей необъятностью, своей изумительной гениальностью, и то, что она забирала к себе украинские силы, делая это как-то “незаметно”, — больше всего внутренне раздражало украинскую интеллигенцию, болезненно любившую “нерасцветший гений” Украины... Свобода и равнодушие рядом с чрезвычайной мощью русской культуры очень быстро и легко привели к полному ничтожеству затеи об особой украинской культуре... Нельзя же в самом деле огулом обвинять украинскую интеллигенцию в “ненависти” к России — ненависть может быть и была, но у немногих, у большинства же была любовь к Украине и страх за неё. Тут была налицо глубокая трагедия Украины, не сумевшей ни укрепить, ни охранить своё политическое самостоятельное бытие и вынужденной, конечно, навсегда идти рука об руку с Москвой. Но Украина потеряла не одну политическую свободу — она потеряла “естественность” своего культурного творчества, вливаясь в огромное мощное русло русской культуры — она отдала столько своих лучших сыновей на служение Великой России» [2, с. 26–28].

Отметим здесь ещё одну позицию — «нерасцветший гений» Украины, отдельный от России! Это означает, что, шагая по пути от начальных ступеней культуры к этнографической, а затем к национальной и наконец, к мировой, Украина была вынуждена от ступени Шевченко (украинской) переходить к ступени Гоголя (мировой и русской, но не украинской)!

Что же за особая державность России? Интересно выразил неожиданные стороны проблемы известный монархист В. Шульгин. В разговоре с командиром из дивизии Г. Котовского спросил у котовца: «Отчего вы так против Петлюры? — Да ведь он самостийник. — А вы? — Мы. Мы за Единую Неделимую.

Я должен сказать, что у меня, выражаясь деликатно, глаза полезли на лоб. Три дня тому назад я с двумя сыновьями с правой и левой руки, с друзьями и родственниками, скифски-эпически дрался за Единую Неделимую именно с этой дивизией Котовского. И вот, оказывается, произошло лёгкое недоразумение: они тоже за Единую Неделимую» [3, с. 2]. Понимание и построение российского государства подразумевает понимание констант, сопрово-

ждающих и пронизывающих любое русское государство с его появления и до сего времени. Об этих константах писали почти все занимавшиеся особенностями русского государства, причём принадлежавшие к различным идеологическим течениям (Алкснис, Полосин, Хасбулатов, Константинов и др.).

Бросалось в глаза, что русское государство строилось на трёх взаимосвязанных и взаимоподчинённых стволах-структурах. Первый ствол, лежащий на поверхности и бросающийся в глаза, включал в себя весьма жёсткую исполнительную власть. При высокой анархичности народа исполнительная власть не могла не быть жёсткой (как в книге Н. О. Лосского требование крестьянина: «надо было в морду дать»). Однако сама по себе жёсткость и требовательность власти недостаточна (суровость режима не помогла Колчаку), на самом деле исполнительная власть держится на втором стволе, уже сравнительно с первым более скрытом, стволе народовластия. Всегда на Руси всё широко обсуждали: племенные собрания, вече, земские соборы, общинные (мирские) собрания, дворянские собрания, помещичьи и т. п. В советское время этот ствол выражался в партийных, профсоюзных, комсомольских собраниях и собраниях трудового коллектива, и т. п. Фактически любое исполнительное государственное решение обязательно и весьма детально обсуждалось на всех уровнях.

Но и этот ствол, в свою очередь, базировался на третьем и важнейшем стволе русской жизни — аксиологическом или идеологическом. Он наиболее спрятан в тень, однако именно он и составляет тот своего рода консенсус, позволяющий русскому народу быстро собираться в единое целое. Именно эта черта русского народа всегда очень впечатляла и удивляла Бисмарка. Речь идёт, по сути дела, о том, что именно идейное или аксиологическое единство обеспечивало крепость русского государства. Если размывалось это единство, то происходил «апокалипсис нашего времени», по словам В. Розанова, т. е. государство с невероятной скоростью и внешне без видимых причин распадалось. Размылось православие — и императорская Русь, самодержавное государство в считанные дни на фоне предшествующих военных успехов развалилось. Размылась коммунистическая идеология, — и в считанные дни сверхдержава СССР прекратила своё существование.

Сбор же державы происходит в обратном порядке: сначала единство ценностей, идейная целостность, а затем очень быстро восстанавливаются и другие стволы русского государства. Так было в Смутное время, так было в 1917–1920 гг., похожие процессы происходят и сейчас. И главная задача построения современного государства — идеократическая. Испытания и трагедии смуты восстанавливают систему святынь, и тогда быстро, как в калейдоскопе, возникает надстройка государства. Как в насыщенный раствор вносят кристаллизатор, и после убийства офицеров в 1918-м уже

в 1920-м — «Даешь Варшаву!». Россия — страна идеократическая, и это лишь современный аналог-заменитель слов «Святая Русь». Без системы святынь мы не сможем жить. И сегодня идёт скрытый процесс восстановления системы святынь, ценностей и связи времён и поколений.

Итак, русское государство или великодержавность без системы ценностей не может жить и само входит в эту систему. Это интересное и мало изученное обстоятельство. Что же входит в эту систему ценностей и в её основу? Для начала стоит отметить отсутствие у русского народа частнособственнической идеологии. Это особо отмечал потомок князей Долгоруких князь Петр Долгоруков и монархист В. Шульгин в книге последнего «Опыт Ленина». Потомок основателя Москвы Юрия Долгорукого князь Петр Долгоруков в 1947 г. во Владимирской тюрьме разговаривал с В. Шульгиным. Последний пишет: «Ему было около 80 лет. И конец его был недалёк, но он сохранил живость ума и ясность памяти. И он однажды сказал мне:

— Уверяю вас, что Герцен (или Бакунин) был прав, когда говорил: “У русских бугор собственности не вытанцовался”. Вот этому предку святая памятьник (Юрию Долгорукому. — *Н. Б., Е. Б.*). За 800 лет, казалось бы, у Долгоруковых должна была бы пропасть охота красть, как вы думаете?

Срок достаточный! Так вот нет. Мне было лет десять, когда мы с матерью жили в Чехии. Почти каждый день мы ездили в экипаже в ближайший городок. Как все мальчишки, я любил влезать на козлы к кучеру, и мы с ним стали друзьями. Дорога, как все дороги в Чехии, была обсажена фруктовыми деревьями. Козлы высокие, вишни, сливы, потом яблоки были так близко, что я свободно мог бы их рвать. И я уверяю вас, что я только потому их не крал, что мне было стыдно перед кучером. Подумайте! Ведь у нас за столом ежедневно были лучшие фрукты, не от фруктового голода я на них зарился, совсем нет, тут было какое-то атавистическое желание украсть, свойственное всем нам, у которых “бугор собственности не вытанцовался”, в отличие от чехов. Потому-то и возможно было у них обсаживать дороги, никто не тронет. Нет, вы вникните в эту трагедию, что чешский кучер был честнее, чем русский князь! Это у них, у чехов, такое отношение было уже 100 лет тому назад. Как вы думаете, через 100 лет от этого дня, когда Москва будет 900 лет, можно ли будет обсаживать дороги фруктовыми деревьями?

Я сказал:

— Только в том случае, если всемогущая наука научит нас выращивать не только мичуринские сады, но и шишку собственности на лбу у русских мальчишек.

Не только у мальчишек! Как бывший помещик, я могу засвидетельствовать, что украсть у помещика не считалось преступлением. Крали фрукты из садов; дрова из леса; рыбу из прудов; муку из мельниц; землю,

снямая межевые знаки и другими способами. Иногда мы защищались, но редко. На кражи рассчитывалось, как на другие расходы. Так вот, мне кажется — если это неправда, буду рад, — что прежний взгляд на помещичье добро теперь перенесён на “социалистическую собственность”...

Да может ли быть по-другому? Если у Долгоруковых за 800 лет её, шишку, не приобрели, то почему у Ивановых и Петровых она выросла бы за 40 лет?» [3, с. 7]. Интересно, что сегодня это также фиксируют исследователи, однако добавляют: «То место, где среди других западноевропейских идеалов находятся честь и честность, в России занимает святость» [4, с. 148]. Всё общее — вот смысл сказанного. Исходная коммунистическая идеология христианских общин сохраняется как характерная русская черта. В сравнении с другими славянами это кажется недостатком, однако нередко приводит и к неожиданным выводам. Когда президента Чехословакии Э. Бенеша после освобождения страны спросили о том, почему чехи не сопротивлялись Гитлеру, то ответ был дан собеседнику достаточно неожиданный. Э. Бенеш подвёл к окну и сказал, показав на Прагу, что город-то цел. В этом ответе есть что-то рациональное (хоть и не очень приятное), однако стоит напомнить, что поляки потеряли в боях с нацистами 25 тысяч, всего убито было около 6 миллионов, т. е. отсутствие сопротивления в Польше не гарантировало жизни. Выбор в сторону собственности или свободы в подобном случае кажется спорным, хотя по-русски возможен лишь один ответ: русские сражались не за собственность, а за свободу и справедливость. Интересно то, что русофобы русских нередко обвиняют в склонности к тоталитарным режимам в силу их рабской сущности (А. Кюстин и т. п.). На эти обвинения хорошо ответил в своей книге о «Характере русского народа» Н. О. Лосский. Он справедливо написал, что свободолюбие является характерной чертой русского народа. Это легко доказывается партизанской борьбой с любыми агрессорами во все века русской истории, чего, кстати, в Европе, якобы свободолюбивой, не наблюдалось. Это доказывается и постоянными крестьянскими восстаниями и анархическими движениями. Неслучайно, М. Бакунин и П. Кропоткин, русские, являются своего рода символами анархического движения. И в то же время свобода для русского выглядит пустым местом, если не наполнена содержанием совести и справедливости. Об этом хорошо написал В. Розанов.

Явно русской национальной чертой является готовность русских принять в свою жизнь людей любой расы и любой этнической принадлежности при условии соблюдения ими «русского» принципа жизни — социальной справедливости. Ведь об этом принципе одинаково любовно пишут и русские коммунисты, и русские антикоммунисты, например, И. Солоневич. Обратите внимание ещё на один момент. Монархист и ярый антисоветчик

И. Солоневич пишет о русском способе жизни, основанном на принципе социальной справедливости. Интересно: монархист о социальной справедливости и коммунисты о том же самом! Поэтому и А. В. Суворов прощает французу-офицеру русской армии плохое знание русского языка тогда, когда узнает о его командирской доблести и воинской состоятельности: «Что ж делать, лишь бы воевал по-русски». Поэтому в русской истории вы встретите и генерала-эфиопа Абрама Ганнибала (предка Пушкина), и казаха-офицера Чокана Валиханова, и немца-писателя Фонвизина, и т. п. Добавлю, что не очень многое поменяла в этой сфере и советская власть. Так, бывший проректор Арзамасского пединститута Г. Сагателян пишет в своих воспоминаниях о том, что он вырос в Баку и знал, как и все в национальных республиках, что представитель нетитульной нации (допустим, армянин в Азербайджане) не мог бы получить высшее образование и только в России это возможно в силу чисто русской приверженности дружбе народов. Г. Сагателян поэтому поехал в Горький, получил высшее образование в Горьковском университете, так и не избавившись от акцента. Уживчивость и чувство социальной справедливости отмечается исследователями как русская национальная черта, впрочем, она же и явно христианская, ибо нет «ни эллина, ни иудея» перед богом и справедливостью, т. е. высшей правдой.

Тяга к высшей правде у русских прямо связана с крайностями национального характера. Как написал Грэхам, русские — вулканы действующие или в конкретный момент молчащие, потухшие. Известен постоянный русский штурм в работе. Да, по другому в русской жизни было бы трудно: три месяца кормят остальные девять. Это обстоятельство отмечается всеми исследователями. Чем выше образец совершенства, притягивающий русского, тем сильнее желание и воля к достижению его. Так и принятие христианства для русских как работников одиннадцатого часа привело к тому, что народ пролетел промежуточный этап честности прямо к святости, обозначив национальный идеал как «Святая Русь», а себя назвав христианином (крестьянином). Крайности максимализма и страстность русской натуры привели к двум последствиям. Так, дружба и любовь у русских приобретает характер самопожертвования, например, в войне за свободу болгар. Как известно, болгары со стороны русских встречали всемерную дружескую помощь и все же и в первую, и во вторую мировую войну оказывались в антирусском лагере. Вот слова митрополита Вениамина (Федченкова): «Однажды я в магазине встретил болгарина офицера и говорю ему с откровенным упреком:

— Как же это вы, братушки-славяне, которых Россия освободила своей кровью от турецкого ига, теперь воюете против нас?

— Мы, — совершенно бесстыдно ответил мне по-болгарски упитанный офицер, — реальные политики!

То есть, где выгодно, там и служим. Противно стало на душе от такого бессердечия и огрубелости» [1, с. 265]. У русских же в силу высокой планки идеала выработалась совесть всемирного болельщика за униженных и оскорбленных. Это, как известно, отметил Ф. Достоевский.

И ещё одна сторона максимализма. Тяга к высшей правде есть и тяга к высшей и конечной истине. Так, Дж. Оруэлл в очерке об англичанах неоднократно отмечает английскую «неспособность логически мыслить» [5, с. 203], «острую нехватку интеллекта» [5, с. 209], пишет, что англичане никогда не станут нацией мыслителей. В то же время английский писатель Ч. П. Сноу специально подчёркивает свое английское удивление русскими. Л. М. Леонов при встрече с Ч. П. Сноу втянул англичанина в разговор о космогонических теориях, о тайнах мироздания: «И я, как то часто бывало прежде, вновь не уставал поражаться этой национальной страсти к абстрактному мышлению» [6, с. 656]. То, что англичанин называет страстью к абстрактному мышлению, на самом деле есть отблеск тяги к высшей истине, как бы она не проявлялась. Поэтому для русского так важен разговор о боге (В. Шубарт) или о высшей правде, что и обеспечивает питающие соки дереву русской философии.

В итоге можно сказать, что культура и система ценностей для русского народа не просто орнамент или оранжерейное украшение, но исключительно важное для самого существования народа качество. Ключевым и основным исходным признаком русской системы ценностей является тяга к жизни, в которой главными являются предельно выраженные личность и справедливость (совесть). Свобода для русского важна в той мере, в какой она отражает его представление о высшей справедливости и совести. Личность же отлична от индивидуума обратной направленностью: для индивидуума (неделимого) всё в округе и люди являются помехой, а для личности — совсем наоборот. Личность вбирает в себя любимых близких и дружеских людей, живёт ими, а без них засыхает. В силу взаимного проникновения русские люди живут жизнями и чувствами многих близких людей, отсюда многоцветие натуры и блоковское «нам внятно всё».

Литература

1. *Митрополит Вениамин (Федченков)*. На рубеже двух эпох / Митрополит Вениамин (Федченков). — М.: Правило веры, 2004.
2. *Зеньковский, В.* Пять месяцев у власти / В. Зеньковский. — М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995.
3. Опыт Ленина / публ. и авт. вступ. ст. М. А. Айвазян; послесл. В. В. Кожин // Наш современник. — 1997. — № 11. — С. 138–175.
4. *Каган, М. С.* Философская теория ценностей / М. С. Каган. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997.
5. *Оруэлл, Дж.* «1984» и эссе разных лет / Дж. Оруэлл. — М.: Прогресс, 1989.
6. *Сноу, Ч. П.* Портреты и размышления / Ч. П. Сноу. — М.: Прогресс, 1985.

Раздел II

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ВИССЛЕДОВАНИЯХ БЕЛОРУССКИХ
УЧЁНЫХ**

Е. М. Бабосов,
доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси
(г. Минск, Республика Беларусь)

**ФИЛОСОФСКИЙ ИНТУИТИВИЗМ И ИЕРАРХИЧЕСКИЙ
ПЕРСОНАЛИЗМ Н. О. ЛОССКОГО — СОЕДИНИТЕЛЬНОЕ ЗВЕНО
МЕЖДУ МЕНТАЛИТЕТОМ БЕЛОРУССКОЙ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**

В блистательной плеяде русской философии первой половины XX в. заметное место по праву занимает Николай Онуфриевич Лосский. Он родился в 1870 г. в деревне Краславка Витебской губернии. В подростковом и юношеском возрасте испытал на себе очень разноречивое влияние различных, часто противоположных духовных воздействий. С одной стороны, на него оказала влияние мать, ревностная католичка, стремившаяся воспитать своих сыновей в духе католического традиционализма. Но с другой стороны, обучаясь в Витебской гимназии, где свободолюбивые воспитанники горячо спорили о судьбах страны, испытывали влияние революционных идей, Н. Лосский не избежал искушения идеями атеизма и социализма, за что в 1887 г. был исключён из гимназии. Правда, впоследствии он порвал с этими юношескими увлечениями, принял близко к сердцу софиологию русских мыслителей В. Соловьева, С. Франка и других, а в конце 30-х гг. XX в. стал активным поборником теизма, проповедей царства божьего с позиций своей интуитивистской метафизики истолкования мира. Нельзя не учитывать в философской эволюции этого мыслителя и тот факт, что на формирование его мировоззренческих установок сильно повлияла своеобразная духовная атмосфера Витебска, вызвавшая к жизни творчество крупнейших художников авангардной живописи М. Шагала и К. Малевича. Эти выдающиеся мастера явили миру удивительные картины невероятных свойств ирреальных пространственных конфигураций, что не могло оставить равнодушным очень впечатлительного молодого человека в его своеобразных философских исканиях.

Да и в годы дальнейшей учебы Н. Лосского в Санкт-Петербургском университете на его многомерное воображение и пылкий ум множились и множились разнообразнейшие влияния. Поступив на естественнонаучное отделение этого университета, он затем, разочаровавшись в точных

науках, перешёл на историко-филологический факультет, где вскоре пришёл к убеждению, что его жизненная судьба и призвание — философия. Испытав сильное влияние крупнейшего русского философа и психолога-неокантианца А. Введенского, а потом, находясь в Германии, и В. Виндельбанда, он не стал правоверным неокантианцем, хотя и сделал превосходный перевод на русский язык кантовской «Критики чистого разума». Испытав влияние В. Вундта, он не превратился в поборника вундтовского учения о «сенсорной мозаике». Впитав в свой ищущий ум множество различных социальных, религиозных, философских и психологических воздействий, Н. Лосский в силу своего таланта выработал духовную самобытность и на базе многоаспектного постижения действительности создал собственную оригинальную философскую доктрину — *персоналистский интуитивизм*.

Однако проповедуемый им интуитивизм существенно отличается и от бергсоновского, и от шопенгауэровского, и от дильтеевского вариантов интуитивистской философии. Он обозначает термином «интуитивизм» своё философское учение, вогласно которому познаваемый объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается сознанием познающего субъекта в такую картину мира, в которой он существует независимо от акта познания. Следовательно, в познавательном процессе объект как бы свидетельствует о себе самом и предстаёт в интуиции таким, каким он существует сам по себе, без каких бы то ни было привнесённых «субъективных» примесей и оценок. В понимании Н. Лосского процесс интуитивного постижения мира не является однородным. Он включает в себя и мистическую интуицию, приобщающую человека к сверхкосмическому металогическому принципу — Логосу, который есть господь Бог, и чувственную интуицию, сферой приложения которой являются природно-материальные объекты, и интуицию интеллектуальную, выявляющую идеальные связи и отношения между различными сферами бытия.

Н. Лосский считал, что интуитивистское созерцание различных сущностей такими, какими они являются сами по себе, возможно потому, что окружающий нас мир есть некое органическое целое, а познающий субъект, индивидуальное человеческое «Я» — своеобразное и уникальное сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром. Такое отношение субъекта познания ко всем другим сущностям в мире, которое делает интуицию возможной и необходимой, мыслитель называет гносеологической координацией. Исходной посылкой такой координации он считал установление онтологической связи между элементами мира и её проекцией на гносеологию интуитивизма. «В теории знания — утверждал Н. Лосский, — эта спайка была установ-

лена лишь как координация познающего субъекта со всеми сущностями и процессами всего мира» [1, с. 135]. Развивая эту идею, Н. Лосский пришёл к выводу, в соответствии с которым, чтобы объект не только был связан с «Я», но также был им познан, субъект должен направить на объект целую серию интенциональных (целевых) умственных актов — восприятия, внимания, осознания, дифференциации и т. п. В отличие от берклианской трактовки, согласно которой внешние объекты существуют только будучи воспринимаемыми, и авинариусского понимания «принципиальной координации», где «Я» полагает «не-Я», в теории интуиции, развиваемой Н. Лосским, чувственные качества объекта — цвета, звуки, тёплое, мягкое и т. п. — являются транссубъективными, другими словами, принадлежат к реальным объектам внешнего мира. Внешние объекты в ней координируются с познающей личностью в их целостности, во всей бесконечной множественности их содержания и форм. Все явления, постигаемые в актах интуиции и данные человеку в форме времени или пространства, он называет *реальным бытием* и рассматривает его во взаимосвязи с *идеальным бытием*. Кроме реального и идеального бытия, считал он, существует также *металогическое бытие*, которое выходит за пределы законов тождества, противоречия и исключённого третьего и воплощается в бытии Бога.

Таким образом, в интеграционной картине мира, сотворённой Н. Лосским, гносеология оказывается сопряженной с онтологией, а вместе с тем — и с теологией. В результате он приходит к выводу, гласящему о необходимости «отказаться от предпосылки рационализма и эмпиризма, согласно которой субъект и объект обособлены друг от друга [2, с. 67–68]. Но здесь возникает принципиально важный вопрос: «если объектом знания служит мир не-Я, то каким образом он может быть дан в оригинале познающему субъекту?» [2, с. 77]. В поисках ответа на данный вопрос Н. Лосский рассматривает отношения, складывающиеся между объектом внешнего мира, находящимся вне Я, и познанием данного мира в Я познающего субъекта. В итоге он приходит к выводу, согласно которому «в процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему Я, но, несмотря на это, он остаётся имманентным самому процессу знания; следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, одною своею стороною разыгрывающийся в мире не-Я (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире Я (внимание и сравнение)» [2, с. 85]. Тем самым провозглашается дихотомическая сущность знания в его отношении к миру реального бытия. Такая дихотомичность воплощается в том, что, во-первых, знание само предстает как бытие в том смысле, что оно действительно существует, во-вторых, «знание содержит

в себе как элемент бытия, которое само по себе, т. е. помимо процесса сравнения, вовсе не есть знание» [2, с. 327].

В своей работе «Мир как органическое целое» Н. Лосский с новых позиций ставит и решает традиционные проблемы метафизики: об органической целостности мира, о соотношении целого и частей, единичности и множественности. Он утверждает, что первоначально существует целое, а элементы способны существовать и возникать только в дифференцирующей системе целого. Существующая в мире множественность не порождает целое, а наоборот, порождается из единого целого. Следовательно, целое, считает он, первоначальнее элементов, а «элементы во всяком случае производны и относительно, т. е. способны существовать только в отношении к системе, членами которой они служат» [2, с. 341]. Тем самым сформулирована новая версия эмерджентного эволюционизма, философской базой которой служит логическая невыводимость новых сущностей и их форм из прежних, целого из его частей. Поэтому оказывается невозможным описание высшего уровня организации в терминах низшего. Вследствие этого целое (например, линия) есть нечто неисчерпаемо более сложное в сопоставлении с множеством образующих её точек и ни в коем случае не есть продукт суммирования точек. Целое способно быть основанием множества элементов, но не возникает из суммирования множества составляющих его элементов — частей. Эти части суть лишь стороны, элементы единого целого, и свойства их существуют не сами по себе, а только в составе охватывающей все их целостной системы. Иными словами, утверждает Н. Лосский, «всякий познаваемый предмет и весь познаваемый мир есть целое (или момент целого), в котором можно различать стороны, но не чистая множественность самостоятельных элементов» [2, с. 346].

В разработке концепции понимания мира как органического целого в единстве множественно-составляющих его частей (элементов) Н. Лосский, несомненно, опирался на созданную великим русским философом Вл. Соловьёвым замечательную диалектику всеединства, в которой мировое целое выше всех отдельных его моментов. В соответствии с таким диалектическим подходом, в провозглашаемом Н. Лосским органическом и целостном миропонимании единая мировая целостность не противопоставляется, а сопрягается со множеством единичностей. Среди таких единичностей приоритетное внимание в своем философствовании он уделял уникальному человеческому «Я», которое предстаёт в его картине мира в качестве целенаправленно действующего сверхвременного, субстанционального деятеля.

Что означает в его понимании сверхсовременность человеческого «Я»? Такая сентенция означает, что «будучи сверхсовременным, субстан-

циальный деятель может устанавливать соотношение между прошедшим, настоящим и будущим; он осуществляет свои активные действия на основе прошедшего, пережитого им ради будущего...» [3, с. 324]. Этот целенаправленно поступающий деятель производит не только психические, но и материальные процессы, которые выступают результатом его сотрудничества с целым рядом других таких же деятелей. Если человеческое «Я» оказывается сверхвременной и сверхпространственной сущностью, то его активные действия, направленные на реальный внешний мир, являются пространственно-временным субстратом. Однако во взаимосвязи этих двух сущностей наличествует определённая иерархия: идеальное бытие оказывается выше пространственно-временных событий. В толковании Н. Лосского, «субстанциальный деятель — всегда реальная или, во всяком случае, потенциальная личность. Деятель становится реальной личностью тогда, когда он достаточно развит, чтобы понимать абсолютные ценности, в особенности моральные, и видеть свой долг в достижении их в своём поведении. Такая теория, — подчёркивал он, — может быть названа персонализмом» [3, с. 325].

В активных процессах взаимодействия различных личностей, считает Н. Лосский, проявляются взаимосвязанные элементы тождественности и различия. Они совершают свою деятельность в соответствии с одинаковыми, тождественными друг другу идеальными формами времени и пространства, и в качестве носителей этих форм они тождественны, но как носители творческих сил, проявляющихся по-разному, субстанциональные деятели образуют своеобразную абстрактную консубстанциональность, которая становится условием осуществления абсолютных ценностей, высшая из которых — абсолютная полнота жизни. Она может быть достигнута посредством взаимного дополнения индивидами друг друга, понимания целей друг друга в процессах любви, интуиции, воздержания от взаимной враждебности, ограничивающей и обедняющей жизнь. Такое взаимодействие, утверждает Н. Лосский, означает конкретную консубстанциональность.

Во всём многообразии проявлений конкретной субстанциональности в процессах взаимодействия индивидов Лосский выделяет в качестве приоритетного осмысление сущности человеческой свободы. В его понимании свобода есть отсутствие зависимости какой-либо деятельности или самого деятеля от какого-либо условия. Это понятие свободы — «отрицательное» [2, с. 485].

Такое понимание свободы, с его точки зрения, является относительным, ибо свободный от одних условий или отношений человек может оказаться несвободным в других отношениях. *Отрицательная свобода* —

это свобода человека от разнообразных «от»: от своего характера, от своего прошлого, от своего тела, от Бога.

Наряду с такой свободой в человеческом сообществе существует и другой вид свободы — *положительное* понимание свободы, свидетельствующее о том, что положительного способен совершить человек и утвердить тем самым положительный характер своих действий. Такие положительные действия, считает он, должны исходить из ценностных оснований [2, с. 560]. В подобных ситуациях формальная свобода человека перерастает в содержательную *положительную свободу*, базирующуюся на высших, абсолютных ценностях Добра, Истины, Красоты, Любви. В таком случае, утверждает философ, «добровольно отрекаясь от использования безграничной формальной свободы, т. е. бесповоротно избирая путь добра, деятель обретает благодатное всемогущество положительной материальной свободы в Боге и Царстве Божиим» [2, с. 597].

В таком именно богоориентированном истолковании свободы, убеждён Н. Лосский, открываются горизонты понимания конечной цели жизни всякой личности — достижения абсолютной полноты бытия. Это возможно осуществить, считает он, только в том случае, если мы преодолеем онтологическую пропасть между Богом и миром. Живая и жизнеспособная полнота бытия «достигается приобщением к божественной благодати посредством собственного личного творчества, свободного от всякого налёта эгоизма и посвящённого созданию абсолютных ценностей — моральной добродетели, красоты и истины» [3, с. 330].

С этих позиций Н. Лосский подвергает критике различные проявления эгоизма. Эгоизм, убеждает он, отделяет нас от Бога, но точно таким же образом эгоизм отделяет деятеля в большей или меньшей степени от других индивидов. Поэтому в процессе преодоления эгоизма и приближения к вратам царства божиего происходит объединение действий нескольких или многих личностей для достижения совместных целей, возникает сложная иерархия единств, которые проявляются в различных формах. А самыми обобщёнными из них, утверждает философ, являются нации и человечество как целое. Но любое социальное целое, как уже отмечалось, состоит из множества единиц, каковыми являются уникальные личности. Отсюда следует, что развиваемая Н. Лосским система метафизики «является иерархическим персонализмом» [3, с. 327].

Система социального мира, состоящая из целого ряда творчески независимых личностей, объединённых вместе абстрактной консубстанциональностью, утверждает Н. Лосский, не может рассматриваться как система, которая содержит в себе основу собственного существования. Следовательно, существует принцип, не принадлежащий системе мира

и не являющийся ни в каком смысле системой многочисленных элементов. Находясь вне мира, он-то и составляет его основу. А это означает, что «основой системы мира может быть только принцип, который находится над миром, по ту сторону мира, и возвышается над всеми системами. Этот принцип несоизмерим с миром, а поэтому, говоря о нём, его следует характеризовать только отрицательными предикатами (“негативная теология”) или предикатами, обозначаемыми словом “вне”. Это — не разум, но вне разума, это — не личное, но вне личности и т. д. ... Философия открывает его посредством умозрения мира, т. е. посредством интеллектуальной интуиции, направленной на мир и ведущей *мистической интуиции*, которая уже направлена по ту сторону мира, к сверхкосмическому, метафизическому принципу» [3, с. 328].

Для правильного понимания этого верховного принципа, составляющего основу мира, посредством абсолютности творчества, иначе говоря, творчества или творения из ничего, считает Н. Лосский, его философская концепция должна быть дополнена данными религиозного опыта. Такое единение философии и религии приведёт к постижению Бога как божественной трансцендентальности, не выражаемой никакими словами или понятиями. Здесь следует подчеркнуть, что в своих книгах и статьях по религиозной проблематике Н. Лосский больше занимался не теологией, а разработкой системной метафизики, необходимой для христианского истолкования мира. Таково выкристаллизованное долготлетним творчеством Н. Лосского его философское кредо.

Литература

1. *Лосский, Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Н. О. Лосский. — Мюнхен, 1968. — 334 с.
2. *Лосский, Н. О.* Избранное / Н. О. Лосский. — М.: Изд-во «Правда», 1991. — 622 с.
3. *Лосский, Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. — М.: Высшая школа, 1991. — 559 с.

Т. П. Короткая,
доктор философских наук, профессор
(г. Минск, Республика Беларусь)

ФИЛОСОФИЯ «НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ» В ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Религиозные искания части русской интеллигенции в историко-философской литературе получили наименование богоискательства, неохристианства, философии «нового религиозного сознания». Исследователями отмечается, что первым появилось понятие «новое религиозное сознание», после первой русской революции — понятие «богоискательство», после выхода сборника «Вехи» — «веховство». В контексте нашего анализа мы будем употреблять эти понятия как однопорядковые, определяя этими понятиями разных религиозных мыслителей — Н. Бердяева, С. Булгакова, Д. Мережковского, В. Розанова и др. Очевидно, что происходил процесс формирования мировоззрения данных мыслителей, их идеи зачастую менялись радикально. В их мировоззрении, например, переплетались идеи анархизма и либерального народничества (Д. Мережковский), либеральной демократии (Н. Бердяев), христианского социализма (С. Булгаков). Тем не менее в Беларуси начала XX в., которая в этот период входила в состав Российской империи, идеи названных философов воспринимались как, по существу, одна школа. Дань богоискательству отдали В. Самойло, Д. Мейчик, Я. Окунь и другие местные публицисты. В ряде их философских статей критиковалась революция, провозглашались лозунги религиозно-нравственного самоусовершенствования личности, утверждалась необходимость соединения религии и культуры.

В ряде местных газет печатались статьи Н. Бердяева, С. Булгакова и других религиозных мыслителей. Практиковалось чтение лекций, с которыми выступали политические деятели, известные писатели. Например, в 1909 г. в Минске ряд лекций по литературе прочитал И. М. Радецкий, лекции по социальной проблематике — В. Г. Тан (Богораз). В 1913 г. с лекцией «Искусство наших дней» в Минске выступил писатель Ф. Сологуб. Цикл лекций прочитал также Н. А. Гредескул, деятель кадетской партии, член первой Государственной думы. Философские идеи В. С. Соловьёва обсуждались на заседаниях минского общества любителей изящных искусств, гродненского педагогического общества. Статьи о нём

печатались на страницах местных газет. В 1903 г. в газете «Северо-Западный край» была опубликована статья С. Булгакова «О богатстве как экономическом идеале», Д. Мейчик выступил в минском обществе изящных искусств с изложением статьи С. Франка «Ф. Ницше и «любовь к дальнему», помещённой в сборнике «Проблемы идеализма» (М., 1901). В газете «Голос провинции» в 1906 г. была перепечатана статья Н. Бердяева «О народной воле», в «Минском курьере» за 1908 г. — статья П. Струве «Великая Россия» и др. Местные публицисты предпосылали статьям обширные введения, в которых давалась оценка эволюции отдельных богословов, излагались основные моменты их идейно-теоретической позиции. В газете «Полесье» в 1912 г. было опубликовано изложение статьи Н. Бердяева о национализме с обширным введением об идейной эволюции этого философа.

Идеи нравственного усовершенствования личности на началах христианства, критики социальной революции, проповеди «извечных» трагизмов человеческого бытия в мире, выходом из которых является религия, оказались притягательными для определённой части интеллигенции в Беларуси этого периода. Религиозные идеи влетали в мотивы критики разума, научной философии, проповеди одиночества и пессимизма. Подобного рода идеи и настроения нашли своё яркое выражение в сборниках «Туманы» (Минск, 1909), «Земные сны» (Минск, 1910). В них собраны литературно-эстетические, философские, публицистические статьи, авторы которых вслед за веховцами провозглашали идеи религиозно-нравственного самоусовершенствования личности, критиковали революцию. Они пытались разобраться и оценить текущие события, революция оценивалась ими как «великая всероссийская трагедия» [18, с. 123], лишённая созидательной силы, сеющая лишь мрак и разрушение. Мотивы смерти, одиночества человека, бренности его земного существования, психология отчаяния определяют основную направленность этих сборников. Пытаясь осмыслить происходящее с точки зрения «вечности», «смысла» местные публицисты проповедают идеи долга, морали, объективные основания которых они видят в религии. «Охлаждение к политике, разочарование в былых увлечениях создавали упадок настроения, нечто вроде идейного развала, — писал М. Королицкий. — На почве огромной внутренней смуты, внутреннего уныния незаметно вырастали проблемы жизни, постепенно назревали сложнейшие психологические тревоги. Нужен был выход; нужна была какая-нибудь точка опоры, какой-нибудь путеводный знак, который светил бы растерянной мысли в окружающем сумраке. Так, собственно, возник и повысился интерес к вопросам религии и личной морали, которые не замедлили захватить

широкие слои интеллигенции» [18, с. 117]. Выход из глубокого кризиса общественности, дальнейшие судьбы страны виделись авторами сборников в решении дилеммы — соединении религиозно-этического, морального начала, олицетворённого в образе Христа, с началом эстетическим, творческим — с культурой. Спасение России, по их мнению, — в религиозном возрождении. Отсюда — отрицание ими революционного движения, его критика. Широко пропагандировалась мысль о том, что именно революция повлияла губительно на экономику и жизнь страны, обнажила якобы «разбойничьи инстинкты толпы».

Эти идеи получили распространение как в либеральной, так и консервативной печати Беларуси. Отстаивались идеи развития государственной и национальной жизни по законам эволюции, без резких социальных потрясений. Утверждалось, что резкое нарушение законов социального развития «не может оставаться безнаказанным как для государства, так и для нации» [15, 10 авг.]. Нарушение законов эволюционного социального развития, т. е. революция, приводит к снижению уровня жизни рабочего класса, росту дороговизны. «Промышленность едва держится, торговля упала. Бедность растёт с каждым часом» [8, 2 июля]. Газета «Минский курьер» перепечатала статью деятеля кадетской партии П. Струве «Великая Россия», в которой подвергалась критике революция. Как утверждал П. Струве, «дух государственной дисциплины был чужд русской революции» [7, 20 февр.]. Революция для него лишь «отрицательная сила, разрушающе действующая на культуру, на хозяйственную основу государства» [7, 20 февр.]. Следствие этого, по Струве, — подрыв дисциплины труда, которым поражён народный организм. Взамен этого необходим новый социальный идеал — «идеал государственной мощи и идея дисциплины народного труда вместе с идеей права и прав должны образовать железный инвентарь этого нового политического и культурного сознания русского человека» [7, 20 февр.]. Оценке революции посвящена и статья Н. Бердяева «О народной воле», помещённая в газете «Голос провинции». Н. Бердяев начинает свои рассуждения, анализируя само понятие «народная воля». Он критикует замену истинной, «органической» народной воли «народовластием». Результат этой замены, по его мнению, — уничтожение понимания народа как объективного духа и личности, как образа абсолютной идеи. Н. Бердяев отрицал необходимость революционных преобразований в России. Для «наибольшего добра», за которое ратовал он, нужен переворот не «внешнего», политического характера, а «внутреннего», религиозного. Только в результате такого переворота и может, по его мнению, произойти объективное воплощение народной воли, возможное лишь в религиозной соборности, в церкви. Естественным следствием

данного переворота явится, как он полагал, утверждение самой идеи личности: «...Во имя личности, её содержания и свободы необходимо отказаться от самодовольного обожествления человеческой воли личности... и отдаться боговластию, навеки утверждающему саму идею личности, абсолютно устанавливающему саму идею личности, её свободного слова, свободного самоопределения» [2, 12 авг.]. Особое место в либеральной прессе Беларуси отводилось обоснованию необходимости религиозно-нравственного самоусовершенствования личности. Утверждался тезис о том, что проблема человека, смысла его жизни, вообще морально-этические вопросы могут быть позитивно решены только с позиций религиозного мировоззрения. Эти идеи распространялись на фоне широко освещенных новейших литературных течений в России и за рубежом. Многие исследования посвящались анализу творчества Г. Ибсена, М. Метерлинка, Л. Андреева, М. Арцыбашева, А. Ремизова. Излагая основные моменты художественного творчества популярных писателей, местные литературные критики уделяли большое внимание концепции извечных трагизмов бытия в их творчестве. Так, Н. Долгов в статье «Жуазель», посвящённой творчеству М. Метерлинка, оценивал его как «необычное», выдающееся явление в литературе. Существенной и весьма близкой Н. Долгову чертой является метерлинковское понимание трагического: «Существует каждодневная трагедия, которая гораздо реальнее и глубже и больше подходит к нашему существованию, чем трагедия больших приключений... Её можно чувствовать, но очень трудно показать потому что это существенно трагическое не просто материально или психологично» [16, 28 окт.]. Ряд материалов отводился анализу литературно-художественной, философской позиции Д. Мережковского, В. Розанова, о «чарующей «прелести произведений которого писал один из сотрудников газеты «Полесье»» [12, 24 мая].

Центральное место занимала проблема человека в философской публицистике Я. Окуня, сотрудника газеты «Северо-Западный край». Освещение им этой проблемы шло в русле философии «нового религиозного сознания». Акцентируя внимание на проблеме человека, Я. Окунь стремился доказать, что она может быть решена только с точки зрения религиозной философии. Он критиковал материалистическое мировоззрение, замыкающееся, по его мнению, действительностью и поэтому не способное создать «отечество для духа». «Если бытие человека не есть проблема, — писал он, — если каждый человек зависит от естественных условий, окружающих его, если он является в мир природных явлений как факт, как случайность, то в таком случае он теряет ведь всякую почву и положение его становится до того неустойчивым, что всякое разреше-

ние мировых вопросов является для него какой-то неопределённой установкой» [11, 29 марта]. Решение проблемы человека, по его мнению, возможно лишь признавая тот факт, что «человек — существо с безусловным значением, порождение волевого акта, таящегося в предвечности... И вот теперь именно наступил момент возрождения духовного человека, настал момент перехода от отрицания мира к признанию его в идеальном подобии человека Богу в Богочеловеке, переход к царству религии, признаком которого явился крупный перелом в мышлении человечества, падение материализма и позитивизма» [11, 29 марта]. По существу, Я. Окунь разделял одну из центральных идей в богоискательстве, а именно об искании Бога как единственного условия становления человека как личности. Так, Н. Бердяев неоднократно утверждал: «Отвергнуть Бога и Богочеловека — это значит вместе с тем отвергнуть человечество и человека как идею божью» [1, с. 37]. Аналогичные рассуждения по данному вопросу мы находим в ряде философских статей Д. Мейчика. Он рассматривает в них философское и юридическое содержание свободы личности. «Свобода личности, — отмечал Д. Мейчик, — имеет двоякое значение; в философском смысле она означает полную независимость духа от каких-либо авторитетов религиозных, научных, художественных, неограниченное право сомневаться во всём и отыскивать новые пути к познанию истины, добра и красоты; в юридическом же смысле свобода означает внешнюю физическую независимость одного человека от другого, неприкосновенность его личности, его жилища и достояния» [6, 21 мая]. Д. Мейчик апеллирует к абстрактной, вечной идее личности. Так же, как и богоискатели, он находит её в христианском учении, в образе Христа как высшего идеала для человека [5, 2 апр.].

Постулируя необходимость религии как основы истинного мировоззрения, местные публицисты широко освещали в своих статьях вопросы о церковной реформе (реформе прихода, церковного образования, утверждения патриаршества и т. п.). В этой связи они опирались на идеи обновления христианства, которое исповедовали богоискатели. В предреволюционные годы эти идеи широко освещали газеты «Северо-Западный край», затем «Голос провинции» и др. Теоретические идеи обновления православия в духе «нового христианства» развиваются в статьях В. Самойлы, Д. Мейчика и других местных публицистов.

В «Северо-Западном крае» много материалов было посвящено вопросам состояния церковной литературы, подготовки кадров священнослужителей, состоянию духовных учебных заведений и требованию существенных перемен. Газета критиковала систему подготовки кадров священнослужителей, писала о тяжёлом материальном положении рядо-

вых священнослужителей. Она приветствовала обновленческое движение среди духовенства: «Передовые представители нашей богословской науки и литературы уже пришли к сознанию вреда от непомерной замкнутости нашего духовенства, от его оторванности от жизни и происшедшей отсюда бесповоротной секуляризации русской общественной мысли и энергично ратуют и против этого обособления, и против недостатков специальной духовной школы. Они требуют со стороны духовенства более живого отношения к вере, церковной жизни и к остальной действительности, они громко провозглашают принцип свободного разумного исследования религиозной истины, смело отстаивают высокую ценность свободы религиозно-философской мысли» [16, 25 окт.]. Большое внимание уделялось на страницах либеральной печати вопросам реорганизации прихода, исключению платы за требы и переводу духовенства на твёрдое жалование. Демократическим требованиям свободы совести и слова отводили значительное место на своих страницах газеты «Северо-Западный край», «Голос провинции» и др. Здесь в ряде статей обосновывались требования демократизации церкви, восстановления патриаршества в России. «Коренная реформа ведомства православного исповедания, — писал один из сотрудников газеты “Голос провинции” Д. Бохан, — давно уже назрела, давно уже приходская жизнь требует большего согласования с условиями современной русской жизни» [3, 27 сент.]. Д. Бохан призывал церковь, представителей духовенства к единению с интеллигенцией как важнейшему условию осуществления церковной реформы. Авторы статей, помещённых на страницах либеральной печати Беларуси, стремились усилить моральный авторитет церкви, писали о необходимости восстановления в церкви начала соборности. Состояние же взаимоотношения церкви и государства их не удовлетворяло. «Церковь старается оказывать государству посильную помощь в поддержании интересов и целей его, — отмечалось в печати, — государство со своей стороны внешнею принудительною силой старается охранять интересы церкви. Но такое отношение ненормально и для церкви крайне вредно» [19, 31 авг.]. Выдвигалось требование независимости церкви от государства и бюрократической опеки, её свободного самоуправления на началах соборности. «Устроение и управление церковной жизни должно быть в руках всех членов церкви... Лишившись соборного начала, церковь принимает бюрократический строй с характером абсолютизма. Но этот внешний авторитет силы лишает церковь внутреннего, нравственного, подлинного, присущего ей авторитета» [19, 31 авг.]. В основной массе статей светской печати приветствовалось стремление к утверждению патриаршества, отмечалось также наличие «законной и всё более и более назревающей у нас

в интеллигенции потребности видеть в христианстве не только религию потустороннего, загробного идеала и личного совершенствования, но вместе с тем живую нравственную силу и силу общественного прогресса, усовершенствования всей земной жизни» [12, 17 марта]. Этот тезис, широко пропагандировавшийся среди представителей обновленческих тенденций в православии, разделяли многие представители либеральной интеллигенции в Беларуси. Так, например, такие публицисты, как Я. Окунь, В. Самойло и другие, уделяли большое внимание в своей публицистике проблемам церковного обновления, религиозно-нравственным проблемам. Известный в Беларуси этого периода публицист Я. Окунь в ряде статей, опубликованных в газете «Северо-Западный край», отмечал, что современное общество стоит накануне второй реформации. Это, по его мнению, обусловлено тем, что на рубеже веков мировая философская мысль (и российская в том числе) резко повернула к индивидуализму. На смену материалистическим представлениям пришла философия индивидуализма, идеализирования сильной личности. «Если Реформация была эпохой ломки устарелой схоластики, — писал Я. Окунь, — то наша эпоха является предшественницей второй реформации. Устами современной философии она провозгласила: ...или отрекись от религии, вскормившей твои благородные искания, и пойдй в страну, где ничего нет, где ты останешься предоставленным самому себе, своей гордой воле. Или же согласуй свои порывы с волею абсолютного существа... И человечество начало искать примирение с властвующим божеством» [8, 9 сент.].

Религия, к которой призывает Я. Окунь современного мыслящего человека, не должна быть излишне догматизированной, чуждой жизни и её проблемам. По его мнению, религия должна быть дополнена прежде всего социальным учением. Именно это, полагает публицист, сделает религию понятней современному человеку. «Религия должна представить религиозно-социальный идеал для того, чтобы ответить на запросы современности» [1, 10 февр.]. Поэтому неслучайно Я. Окунь в своей публицистике отводит значительное место оценке роли и значения религиозно-философских собраний в Петербурге, которые проходили накануне первой русской революции. Церковь, по мнению участников собраний, должна объединить все общественные силы, стать основой возрождения России. На этих собраниях высказывались зачастую радикальные мнения по поводу синода, церковного управления. Основные же обсуждения шли в сфере догматики: соотношения церкви мистической и аскетической, аскетизма и творчества, духа и плоти, проблем семьи и брака. Критикуя традиционное христианство, они стремились сохранить его вечную истину, соединить христианство и культуру. Проповедуемая на этой основе

идея нового христианства формулировалась как проблема «религиозного освящения плоти мира», как необходимость создания церковной культуры, соединения интеллигенции и церкви.

Разделяя существо платформы религиозно настроенной интеллигенции, Я. Окунь писал в обширной рецензии на первый номер журнала «Новый путь»: «...Для мыслящей России настали тяжёлые времена. Материальная философия осмеяла, попраля ногами, заклеив именем “мистицизм” всё то, что нам было дорого, чем мы жили, откуда черпали силы. Под её ядовитым дыханием, из седой древности выступают страшные картины падения языческого мира, римской и греческой культуры, погибших под напором такого же неверия... Не грозит ли и нам такая же судьба? Вот почему мы жаждем “нового пути”, и если такой откроется перед нами — мы стремительно ринемся вперёд с затаённой надеждой в светлое будущее» [1, 10 февр.].

Я. Окуню близка трагическая окрашенность исканий религиозных философов, поиск ими выхода из этой коллизии в мире вечных религиозных ценностей. Пафос его философских статей этого периода в обосновании ценности религиозного мировоззрения. Вопрос о политической ориентации интеллигенции он переводит в плоскость отношения интеллигенции к религии: «Вопрос о религии является для нашей интеллигенции тем мучительным гамлетовским “быть или не быть”, которое заставляет нас метаться из стороны в сторону в поисках истины. А между тем назначение религии состоит в том, чтобы возвышать нас над пошлой действительностью» [1, 10 февр.]. Церковь, по его мнению, должна стать социально активной, должна стать основой политического, культурного возрождения России.

Значительное влияние оказали идеи неохристианства на В. Самойлу, одного из участников сборника «Туманы», публициста, философа, литературного критика. В. Самойло опубликовал ряд статей, в которых дана глубокая оценка символизма в литературе. Наиболее существенную черту творчества Ибсена В. Самойло видит в индивидуализме, который трактуется минским публицистом как «религия сильной личности». Задача современного человека, по его мнению, состоит в том, чтобы синтезировать в своём мировоззрении языческую культуру (бога Пана) и традиционный христианский идеал, воплощённый в Христе: «Пан умер навсегда — к нему нет возврата, потому что дорога сознательной воли никогда не вернется к Пану... До Бога тоже никогда не дойдешь, но нам даётся задача воскресить, восстановить бога в своём образе, создать его подобие... Эта задача неосуществима, но этот путь единственный, который остался... это... жизнь истинного человека, — как она есть» [13, 17 февр.].

По его мнению, современная русская литература пришла к выводу о необходимости соединения этического начала («идеала Мадонны») с началом эстетическим («идеалом Венеры»), что с особенной силой проявилось в творчестве Д. Мережковского. Как уже подчёркивалось, деятели «нового религиозного сознания» стремились ввести культуру в церковную ограду, синтезировать «правду мира» и христианство.

В. Самойло вслед за богоискателями рассуждает о том, что христианский идеал порождает чистую аскетику, оторванность от жизни, от сил творческих. Он солидарен с Д. Мережковским в его стремлении соединить «языческое» с духовным. «Мережковский пытается примирить и слить совершенно Мадонну и Венеру человеческого духа в цельное гармоническое единство и в этой гармонии видит религиозный смысл жизни...» [14, 24 февр.]. В русской литературе, отмечал В. Самойло, явился культ красоты как силы творческой, проявляющейся в мистериях всевозможных религиозных культов, «новых», мистически-религиозных откровений (Ф. Сологуба, С. Городецкого, А. Ремизова). В. Самойло ратовал за объединение религии и культуры, создание религиозной общности. «Образ Мадонны дал греческую плоть и римскую крепость бесплотному христианству, дал идеалу святости ту красоту и силу, то радостное человеческое лицо, без которого живой Христос не мог оставаться в мире, а неизбежно уходил, проливаясь из мира сего в бездну, прожигая, как жидкость алхимиков, и увлекая за собой юные, искренние, лучшие сердца верующих» [18, с. 48]. По мнению В. Самойлы, Россия, восприняв лишь аскетическую сторону христианства, отвергла этим жизнь, культуру вообще. Возрождение же России для В. Самойлы, как и для лидеров «нового религиозного сознания», видится в соединении идеала святости и красоты, христианства и культуры: «...Весь вопрос нашего нынешнего возрождения сводится к подновлению, омоложению старчества кровью юности... Только юная богиня Рима, чистая молодая Дева весны, не побоится этой “ветхой” позолоты, этой каменной “строгости” наших образов; она одна может оживить наше византийское старчество» [18, с. 53].

Религиозные философы выдвигали требование тотальной религиозности, распространение религии на все уровни культуры. «Не должно быть ничего принципиально “светского”, не должно быть никакой нейтральной зоны, которая была бы религиозно индифферентна, не имела бы того или другого религиозного коэффициента» [4, с. 46], — писал С. Булгаков. «Церковная ограда, — утверждал он, — должна вместить в себя не один только дом для инвалидов, богадельню, для которых в ней находилось место до сих пор, но и рабочую мастерскую, и учебный кабинет, и художественную студию» [4, с. 46]. Выдвигая идею религиозного освя-

щения культуры, богоискатели широко оперировали такими понятиями, как «творчество», «культура», «общественность». По их мнению, решение проблем современной им культуры, политики, философии возможно лишь на путях обновлённого христианства.

Литература

1. *Бердяев, Н. А.* Духовный кризис интеллигенции / Н. А. Бердяев. — СПб., 1910.
2. *Бердяев, Н. А.* О народной воле / Н.А. Бердяев // Голос провинции. — 1906. — 12 авг.
3. *Бохан, Д. Д.* К церковному преобразованию / Д. Д. Бохан // Голос провинции. — 1906. — 27 сент.
4. *Булгаков, С.* Церковь и культура / С. Булгаков // Вопросы религии. — М., 1906.
5. Голос провинции. — 1906. — 2 апр.
6. Голос провинции. — 1906. — 21 мая.
7. Минский курьер. — 1908. — 20 февр.
8. Минское слово. — 1907. — 2 июля.
9. *Окунь, Я.* «Божьи свечи» священника Петрова / Я. Окунь // Северо-Западный край. — 1904. — 8 сент.
10. *Окунь, Я.* Журнальное обозрение / Я. Окунь // Северо-Западный край. — 1903. — 1 февр.
11. *Окунь, Я.* Смысл жизни / Я. Окунь // Северо-Западный край. — 1903. — 29 марта.
12. Полесье. — 1912. — 24 мая.
13. *Самойло, В.* Критические очерки. Бог Бранда / В. Самойло // Минский курьер. — 1908. — 17 февр.
14. *Самойло, В.* Последние побеги русской поэзии / В. Самойло. — Минский курьер. — 1908. — 24 февр.
15. Северо-Западная жизнь. — 1911. — 10 авг.
16. Северо-Западный край. — 1903.
17. Священник Г. С. Петров и его духовные критики // Северо-Западный край. — 1904. — 12 марта.
18. Туманы. — Минск, 1909.
19. *Ф. К-в.* Жгучие темы / Ф. К-в // Голос провинции. — 1906. — 31 авг.

В. А. Теплова,
кандидат исторических наук, профессор
(г. Минск, Республика Беларусь)

ПЛАТОН НИКОЛАЕВИЧ ЖУКОВИЧ: ИСТОРИК И ПУБЛИЦИСТ

Имя Платона Николаевича Жуковича (1857–1919) принадлежит к числу забытых, известных лишь весьма ограниченному кругу специалистов. Короткий биографический очерк об историке, написанный его учеником К. В. Харламповичем [30, с. 1–12], да некролог Е. Ф. Тураевой [28, с. 597–599] исчерпывают биографическую литературу о П. Н. Жуковиче. Обзор его научных трудов, данный академиком И. С. Пальмовым [25, с. 6–7], страдает крайней лапидарностью. Прошедший в 2007 г. юбилей учёного не вызвал интереса среди исследователей, оставшись незамеченным.

Однако П. Н. Жукович заслуживает внимания не только как историк, оставивший после себя фундаментальные исследования, но и как уроженец Беларуси, выходец из среды потомственного православного духовенства, осознававшего свою сопричастность к тем изменениям в жизни белорусского народа, которые произошли после отмены крепостного права.

П. Н. Жукович привлекает внимание историков и как выдающийся церковный деятель начала XX в., принимавший участие в подготовке и работе Всероссийского поместного собора Русской православной церкви 1917–1918 гг. С именем историка связана миссия св. Синода по изучению приходской жизни православных и униатов Галиции в 1915 г.

Несмотря на широкий и весьма разнообразный круг интересов и занятий, П. Н. Жукович в течение всей своей непростой жизни был тесно связан с церковно-приходской и церковно-образовательной жизнью своей малой родины. Сын городского священника Николая Жуковича, он всегда с уважением относился к крестьянину, считая именно его хранителем традиций православия.

Изучение жизни, мировоззрения и процесса формирования православной интеллигенции Беларуси второй половины XIX — начала XX в. невозможно без реконструкции биографий отдельных её представителей. Личность и семья П. Н. Жуковича в этом отношении дают самый благодатный материал.

В судьбе белорусов XIX в. ознаменовался возрождением православия. Одним из проявлений этого процесса стало пробуждение интереса к тому историческому пути, который прошла Православная церковь на протяже-

нии всего своего существования. Неслучайно именно в XIX в. появляются исторические труды, в которых раскрываются сложные, подчас трагические страницы прошлого Православной церкви Беларуси. Для большей части исследователей истории Православия, уроженцев Беларуси, интерес к прошлому не только определялся желанием восстановить его неизвестные страницы, но и был окрашен личными мотивами, связанными с восстановлением исторических традиций духовной жизни православного населения Беларуси, почти утраченных в эпоху нового времени. Вот почему так сильна была тяга к церковной истории среди интеллигенции Беларуси, вышедшей из сословия потомственного православного духовенства. Достаточно назвать имена таких историков, как М. О. Коялович, С. Г. Рункевич, В. З. Завитневич, К. В. Харлампович и др., чтобы понять значение историко-церковной проблематики в их исследованиях. Однако их труды до сегодняшнего дня преданы забвению или все ещё лежат под спудом предрассудков.

Одним из таких историков является профессор Санкт-Петербургской духовной академии, заведующий кафедрой русской гражданской истории Платон Николаевич Жукович. Исторические исследования этого ученого, так же как и его политические взгляды, ещё не стали объектом историографического осмысления. Попытка воссоздать творческую биографию историка, определить его место в интеллектуальной жизни Беларуси и России на рубеже XIX–XX вв. предпринята в настоящей статье.

Будущий учёный родился в уездном городе Пружаны Гродненской губернии в семье митрофорного протоиерея Александро-Невского собора Николая Михайловича Жуковича (1827–1906) [21], человека широко образованного и много сделавшего на поприще народного образования и благотворительности¹.

¹ Николай Жукович родился 28 декабря 1827 г. в местечке Дывино Кобринского уезда (ныне Брестская обл., Кобринский р-н). По окончании Литовской духовной семинарии в 1849 г. он был рукоположен в сан диакона. 28 ноября того же года состоялась его хиротония в сан иерея Христо-Рождественского храма г. Пружаны, который он не оставлял в течение всей своей жизни. Об отношении жителей города к о. Николаю можно судить по факту поднесения в день его погребения венка из живых цветов с надписью от еврейского населения города: «От пружанского еврейского общества справедливому и гуманному протоиерею Николаю Жуковичу» [2, с. 884–886]. Младший брат П. Н. Жуковича Борис служил помощником архивариуса св. Синода, входил в состав Комиссии по разбору и описанию архива св. Синода, участвовал в описании 2-го тома и составил описание 3-го тома «Архива западнорусских униатских митрополитов», принимал участие в составлении «Описания Архива Александро-Невской Лавры за время императора Петра Великого».

Первые уроки грамоты П. Н. Жукович получил в родительском доме и церковно-приходской школе, которой руководил его отец. Однако систематическое образование историка началось в Кобринском духовном училище, в котором он учился с 1867 по 1871 г.² В возрасте 14 лет П. Н. Жукович поступил в Литовскую духовную семинарию, которая в пореформенные годы пользовалась большим авторитетом не только у выходцев из духовного сословия. Наплыв учащихся, особенно из малоимущих слоёв, был столь велик, что казённокоштных мест не хватало [16]. Поэтому хорошо успевающие студенты из обеспеченных семейств не могли рассчитывать на государственную поддержку. Платон Жукович на казённом содержании состоял только три года [13, с. 230; 19].

Время его учебы пришлось на период действия в духовных школах Устава 1866 г., по которому уровень духовного образования должен был сравняться со светским. Литовская семинария в эти годы находилась под покровительством и деятельным руководством нового Литовского архиепископа Макария (Булгакова), трудами которого и завершалось начатое дело преобразования [1, с. 103–104].

По окончании семинарии (1877 г.) П. Н. Жукович поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. Согласно уставу 1869 г., в академии было три учебных отделения: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. Наиболее одарённые студенты предпочитали записываться на церковно-историческое и богословское отделения [19, с. 284]. Для П. Н. Жуковича выбор был очевиден. Он пошёл на церковно-историческое отделение, которое возглавлял проф. М. О. Коялович, научные исследования которого вызывали большой интерес студентов академии³.

Учебный курс академии был разделён на четыре года. Первые три отводились для изучения общеобразовательных и специальных предме-

² В Кобринском духовном училище с 1855 по 1859 гг., а затем в Литовской духовной семинарии по 1863 г. учился ещё один уроженец Беларуси известный историк-славист А. С. Будилович.

³ О М. О. Кояловиче слушатели и коллеги отзывались, как о человеке строгих принципов. Так, проф. Академии А. Л. Катанский вспоминал: «Будучи историком и привыкший оценивать жизненные явления с точки зрения этих принципов, он глубоко вникал в существовавшее в то время настроение студенческой среды и стремился к серьёзному на неё влиянию. Одарённый большой способностью к анализу и склонный к обобщению, а иногда и сильному преувеличению, по временам он сильно волновался от маловажных на первый взгляд студенческих поступков и надоедал студентам своими нотациями, выговорами и внушениями; до сведения Совета доводил только о важных проступках. Его побаивались, не особенно любили, хотя и очень уважали как прекрасного профессора и чрезвычайно стойкого в своих принципах человека» [19, с. 499–500].

тов по отделениям. На третьем курсе студенты, как правило, выбирали тему кандидатского сочинения, которое через год перерастало в диссертацию. Последний, четвёртый, курс предполагал занятия по избранной специализации и магистерский экзамен. Кроме того, студенты выпускного курса знакомились с педагогикой и давали уроки в одном из приютов Санкт-Петербурга. Помимо изучения предметов по специальности, выпускники должны были написать и представить по одной проповеди в течение года. Как правило, проповеди рассматривались ректором и преподавателем гомилетики. И только после этого произносились или в академической церкви, или в соборе Александро-Невской Лавры.

Уже на третьем курсе П. Н. Жукович выбрал тему курсовой работы — «Кардинал Гозий и польская церковь его времени». На четвёртом курсе она переросла в кандидатскую диссертацию, которую П. Н. Жукович защитил в 1881 г., получив степень кандидата богословия по церковно-историческому отделению. После окончания академии он был назначен преподавателем арифметики и географии в Полоцкое духовное училище, где работал с 1881 по 1883 гг. [14, с. 251]. Однако сын православного священника не пошёл по стезе своего отца, не принял священнический сан, а посвятил свою жизнь научной и преподавательской деятельности.

В Полоцком Духовном Училище давалось среднее образование детям духовенства в основном Полоцкой епархии. Поэтому его содержание зависело от благосостояния как каждого прихода в отдельности, так и епархии в целом. Оклад преподавательскому составу выплачивался согласно имеющейся учёной степени, поэтому материальное положение П. Н. Жуковича было вполне удовлетворительным. Несмотря на то, что духовенство епархии не особенно бедствовало, само училище находилось в плачевном состоянии. Слухи о плохом содержании учащихся ходили по всему Полоцку и его окрестностям. Не желая мириться с таким положением, 14 января 1883 г. на ежегодном собрании духовенства была составлена специальная ревизионная комиссия для осмотра зданий училища. В присутствии смотрителя училища Ивана Блажевича по поручению съезда был произведён осмотр здания. Состояние училищного корпуса было очень плохим из-за небрежного и бесхозяйственного ведения. Во всех хозяйственных и жилых помещениях была «возмутительная грязь, нечистота и безобразие», — говорилось в отчёте комиссии. В училищной больнице все спальные принадлежности были очень ветхими и легко рвались при малейшем усилии. Не было сиделки, так что если какой-либо мальчик заболел и попадал сюда, он оставался в совершенном одиночестве, не считая посещений фельдшером. По углам всех помещений лежал мусор. Кухня и хлебопекарня находились в подобном же положении. Сто-

лы не покрывались скатертями, из-за чего на них образовался слой грязи. Более того, во многих помещениях был проломан пол. Спальня была без вентиляции, не было даже форточек, от чего воздух в комнатах зимой к полудню становился удушливым и спёртым. Но самой главной бедой было состояние ретирад⁴, которые находились в самом здании. Духовенство неоднократно требовало от Правления Училища привести в порядок здание. Но все воззвания оставались тщетными.

Для изменения подобной ситуации высказывались различные мнения. Одни предлагали обратиться к епископу Преосвященному Макарию с ходатайством, чтобы тот взял училище под личную опеку. Высказывалось мнение о замене всего наличного персонала училища. Но такового замещения не произошло. Во-первых, потому что устав училища не давал подобным действиям правомерности, а во-вторых, смотритель Иван Блажевич обязался всё исправить. Создавшееся положение смотритель оправдывал недостаточностью средств на ремонт зданий. В резолюции епископа Макария по этому поводу говорилось: «...крайнее небрежение, неряшливость и грязность» не являются следствием малочисленности денежных поступлений, а идут от бесхозяйственности Правления в целом и смотрителя в частности [23].

В общем, картина представляется довольно ясной. Смотритель мало заботился как о хозяйственных, так и об учебных нуждах вверенного ему Училища. Безразличие и отсутствие крепкой хозяйской руки отзывалось и на общем ходе учебного процесса. Из таблиц успеваемости видно, что успехи большей части учеников не превышали удовлетворительной оценки.

Но, как показывают журналы заседаний Правления Училища, дух безразличия, царивший в школе, не коснулся всего преподавательского состава, в частности, П. Н. Жуковича. Проработав год, он вошёл в состав Правления Училища и стал его делопроизводителем.

В Училище существовала практика, стимулирующая преподавателей к лучшему исполнению своих обязанностей. Из наличного денежного фонда училища выделялась сумма, которая ежегодно распределялась между теми преподавателями, по предметам которых уровень знания учащихся в конце учебного года признавался лучшим.

В конце 1882 учебного года на основании годичных испытаний было выявлено, что лучшие ответы были у преподавателей Савицкого, Жуковича и Короткевича. Премия в размере 110 рублей серебром была распределена между ними [24]. Таким образом, П. Н. Жукович с самого начала проявил себя как талантливый и ответственный преподаватель.

⁴ Отхожее место.

Занимаясь преподавательской деятельностью, историк не оставлял исследование прежней темы. В 1882 г. он издал книгу «Кардинал Гозий и польская церковь его времени», дополнив её новым материалом, а 16 января 1883 г. защитил магистерскую диссертацию [15, с. 149–150].

«Кардинал Гозий» был первой монографической работой П. Н. Жуковича [4]. Тема исследования, подсказанная его научным руководителем М. О. Кояловичем, определялась, прежде всего, её полной неизученностью как в российской, так и польской историографии. По словам самого П. Н. Жуковича, он явился первым «...по времени русским исследователем польской церковной истории реформационного периода» [3, с. 471]. Историк не только анализирует состояние католической церкви Польши середины XVI в., когда её существованию был нанесён серьёзный удар успехами реформации, но и даёт оценку личности, а также церковной деятельности кардинала Гозия, отбрасывая конфессиональное пристрастие, при котором неизбежно, по мнению историка, происходит «...увлечение светлыми сторонами истории своего исповедания, игнорирование или слабое освещение темных её сторон, ступёвывание светлых черт истории иноверных религиозных партий, раздувание единичных тёмных фактов их истории в общие явления их жизни и т. п.» [3, с. 12]. Заслуга П. Н. Жуковича состоит в том, что Станислав Гозий предстает перед читателем не только как выдающийся деятель католической церкви, но и как «...живой образ, прослеженный в важнейших моментах развития от колыбели до могилы и производящий впечатление живого человека» [15, с. 151]. Неслучайно, в отзыве на работу его оппонента проф. И. Е. Троицкого отмечалась научная зрелость автора, выполнившего исследование «по всем правилам исторической науки». Неслучайно как лучшего специалиста именно П. Н. Жуковича пригласили в число сотрудников «Энциклопедического словаря» Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона, для которого историк подготовил статью «Гозий (Станислав)» [5, с. 36–37].

После защиты диссертации П. Н. Жуковичу было сделано предложение возглавить одну из кафедр в Киевской духовной академии. Однако учёный вернулся на место своей прежней работы, где оставался до ноября 1883 г., когда указом св. Синода был переведён на должность смотрителя мужского Виленского духовного училища, а в 1884 г. — преподавателя церковной истории в Литовскую духовную семинарию по кафедре церковной истории. Причина выбора места работы определялась, прежде всего, наличием исторического архива в Вильно, дававшего возможность исследователю заниматься «местной историей» и печататься «в местных» периодических изданиях. Привлекала ученого и близость alma mater с академическим изданием «Христианское чтение» [28, с. 375]. На стра-

ницах этого периодического издания им в 1885 г. была опубликована статья: «Христианское исповедание католической веры, изданное от имени Петриковского синода 1551 г.» [6, Ч. I, с. 642–669; Ч. II, с. 50–81], посвящённая анализу «исповедания веры» кардинала Гозия, а также деятельности иерарха, направленной «на поддержание единодушия и ревности» в борьбе с протестантами.

«Виленский период» в научной жизни П. Н. Жуковича ознаменовался разработкой новой для него проблематики, связанной с изучением влияния католического образования на состояние духовной жизни Беларуси первой четверти XIX в. Этой теме историк посвятил серию статей: «Об основании и устройстве главной духовной семинарии при Виленском университете 1803–1832 гг.» [7, с. 237–286], «О профессорах богословского факультета Виленского университета в настоящем столетии» [8, с. 367–409; с. 556–595], «Сенатор Новосильцев и Виленский профессор Голуховский» [9, с. 603–619] и «Попечитель Новосильцев в сетях базилианской интриги» [10, с. 333–334].

В 1891 г. после кончины М. О. Кояловича на вакантную кафедру русской гражданской истории советом Духовной академии был избран магистр богословия П. Н. Жукович, ученик покойного [24]. При этом учитывалось то обстоятельство, что ещё во время магистерского диспута Жуковича именно М. О. Коялович заметил, что «ввиду высоких дарований господина Жуковича, его непременно ожидает в будущем профессорская кафедра» [32, с. 301–302].

Так завершился «белорусско-литовский» период в жизни П. Н. Жуковича, который можно назвать временем становления историка. С переездом в Петербург в его жизни начался новый этап, который явился временем расцвета его научного творчества.

Именно в это время были созданы лучшие работы исследователя. Все они связаны с историей Беларуси, интерес к судьбе которой никогда не покидал историка. Вершиной научного творчества П. Н. Жуковича стало его фундаментальное исследование «Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)» [12]. Посвящённая изучению «парламентских» методов борьбы против введения Брестской церковной унии, работа стала комплексным исследованием всего круга проблем, связанных с подготовкой и принятием унии. П. Н. Жукович вводит в научный оборот новые документы, неизвестные его предшественникам М. О. Кояловичу, м-ту Макарию (Булгакову) [17, с. 473 и далее], Э. Ликовскому. В частности, анализируя ход переговоров о церковной унии, историк впервые фиксирует момент, когда в переговорах о заключении унии был поднят вопрос не только об изменениях дог-

матики, но и обрядности православной церкви, когда становилось ясно, что уния вряд ли ограничится формальным признанием авторитета папы. В 1904–1912 гг. вышло еще 5 выпусков «Сеймовой борьбы», в которых П. Н. Жукович исследовал международное положение Речи Посполитой, её отношения с Россией, Швецией, Османской империей, монархией Габсбургов, позицию белорусско-украинской и польско-литовской шляхты, запорожского казачества, протестантов, крестьян и горожан начиная с 1587 г. Таким образом, «сеймовая борьба» дана в контексте не только церковных, но внутрисоциальных и международных взаимоотношений стран Восточной и Западной Европы в XVI — первой трети XVII в.

Если бы учёный ничего не создал, кроме этого исследования, он вошёл бы в число крупнейших историков второй половины XIX — начала XX в. «Это, наверно, наивысший труд, который появился в российской литературе за последнее десятилетие по истории украинской и белорусской жизни того времени», — писал о вышедшей книге украинский историк М. Г. Грушевский [27, с. 6]. Монография получила ряд самых престижных премий, присуждаемых за исследования по истории церкви: митрополита Макария (Булгакова), П. Н. Батюшкова, Л. П. Стаховского, Марии и Василия Чубинских.

«Сеймовая борьба» легла в основу докторской диссертации П. Н. Жуковича, которую он защитил 13 апреля 1901 г. Параллельно с работой над монографией П. Н. Жукович ведёт публикацию источников, которые вошли в исследование, но не были известны историкам унии. Важнейшими из них были: «Письмо» Яна Абрамовича к Виленскому воеводе Христиану Радзивиллу 10-го декабря 1593 г., «Грамота», содержащая решения Брестского церковного собора 1591 г.; «Жизнеописание митрополита Иосифа Вельямина Рутского», составленное митрополитом Михаилом Корсаком; «Протестация» митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 г.

Вместе с работой над основным трудом своей жизни историк с увлечением принимал участие и в других учёных начинаниях. Так, в 1901 г. он сотрудничает с Православной Богословской Энциклопедией. К 200-летию Полтавской битвы подготовил публикацию обнаруженного им в Петербургской Публичной Библиотеке сеймового дневника за 1710 г. (*Diariusz Rady walney Warszawskiej in anno 1710*), который раскрывает политическую обстановку, сложившуюся в Речи Посполитой после поражения шведов в 1708 г. В 1899 и 1901 гг. историк получил золотые медали за отзывы о работах Г. Киприановича «Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского» [20; 32] и К. В. Харламповича «Западнорусские Православные школы XVI и нач. XVIII века» [33, с. 479].

В 1901 г. Платон Николаевич был избран пожизненным членом Владимирской Губернской Учёной Архивной Комиссии [34, с. 359]. В 1902 и 1907 гг. Советом Академии он назначается на должность члена Правления Академии вместо вышедшего в отставку профессора Т. В. Барсова [31, с. 491].

Важной стороной научно-педагогической деятельности П. Н. Жуковича была его работа по воспитанию молодых исследователей. Он оказал существенное влияние на становление исторических взглядов Б. В. Титлинова, К. В. Харламповича, А. В. Ярушевича, А. В. Карташова и многих других воспитанников Санкт-Петербургской духовной академии. Как научный руководитель П. Н. Жукович отличался демократизмом и простотой. Он всегда был готов помочь не только советом, но и необходимой для работы книгой, а иногда архивной цитатой или библиографическими разысканиями. Соискатели, которые писали у него диссертации, тепло вспоминали сердечную щедрость своего научного руководителя [26]. Наиболее близкий ему по убеждениям К. В. Харлампович оставил такие строки о своем наставнике: «...Платон Николаевич был человеком дивной душевной красоты, покладистый, добрый и оптимистичный. Он не только мог спокойно ждать, когда к лучшему повернутся его личные обстоятельства жизни и жизни России, но он умел легко находить позитивные черты в каждом человеке. Скромный, мягкий и покладистый человек, Платон Николаевич не был способен кого-нибудь обидеть, хотя при этом мог подчеркнуть свою человеческую годность и умел соответственно реагировать на личную обиду. Гостеприимство Платона Николаевича не раз приятно испытывали на себе не только близкие ему люди, но и земляки, которым по разным делам доводилось заезжать к Платону Николаевичу, ища у него совета или помощи» [30, с. 149–150].

Однако жизненную позицию историка всегда определяла научно-исследовательская работа. Свои многочисленные статьи П. Н. Жукович публиковал в церковной периодической печати начала XX в. Многие из них ещё не выявлены исследователями. Среди крупных исследований этого времени следует выделить: «Неизданное русское сказание о Жировицкой иконе Божией Матери (в связи с историей русского дворянского рода Солтанов Жировицких)», «Взгляд профессора протоиерея М. К. Бобровского на общий ход униатского вопроса в XIX веке» [11, с. 768], «Русское землевладение в Северо-Западном крае со времени его присоединения к России» и «Западная Россия в царствование Павла».

В 1911 г. в связи с выслугой 30-летнего срока П. Н. Жукович передал кафедру своему ученику Д. А. Зинчуку, оставаясь профессором академии. К этому времени учёный состоял почетным членом Императорского Археологического Института, Владимирской Губернской Ученой Архивной Ко-

миссии и Русского Библиографического Общества. Помимо научной деятельности в тревожные годы начала XX в. П. Н. Жукович много времени уделяет работе в канонической подкомиссии Предсоборного присутствия, готова вопросы, подлежащие рассмотрению будущего Поместного Собора Русской Православной Церкви, делегатом которого он был в 1917–18 гг.

1918 г. стал роковым для Петроградской Духовной академии. Новое правительство приняло решение о её закрытии. Оставшись без средств к существованию, П. Н. Жукович был вынужден поступить на службу сначала в Синодальный архив, а затем — в публичную библиотеку. После создания в Петрограде 1918 г. Белорусского вольно-экономического общества, задачей которого было объединение белорусской интеллигенции вокруг новой власти, историк с энтузиазмом погрузился в работу новой общественно-политической организации. Занимая должность секретаря Правления, учёный проявлял заботу о беженцах, содействовал развитию просвещения и науки. Устав общества содержал идею объединения культурных сил Беларуси и всестороннего изучения её истории. На своём заседании 22 октября 1918 г. общество постановило издавать журнал «Белоруссия». Усилиями членов общества была создана библиотека белорусской школы, в которой предполагалась концентрировать архивы по белорусоведению. П. Н. Жукович передал часть своих книг в фонд этой библиотеки. Остальная часть библиотеки историка была приобретена библиотекой Института Белорусской Культуры и библиотекой им. В. И. Ленина (ныне Национальная библиотека РБ) [36, с. 52–53].

Книги библиотеки П. Н. Жуковича являются в основном изданиями, связанными с историей Беларуси. Среди них — монографические труды и небольшие брошюры. Иногда попадаются извлечения из различных журналов, переплетённые кустарно. Многие книги содержат дарственные надписи С. Г. Рункевича, П. О. Бобровского, К. В. Харламповича, А. Ельского и др. Как правило, книги обозначены подписями «Библ. проф. Пл. Н. Жуковича» или буквами «ПЖ» фиолетовым или синим карандашом, но всегда одним почерком. Часто на них, наряду с личными подписями, попадает печать библиотеки Белорусского вольно-экономического общества. Согласно старым ещё довоенным инвентарным номерам, которые сохранились во многих найденных книгах, можно предположить, что библиотека П. Н. Жуковича была очень большой, не менее 3000 книг.

Учитывая активную научную и общественную деятельность, 8 ноября 1918 г. П. Н. Жукович был избран членом-корреспондентом Российской Академии Наук. Последние месяцы своей жизни П. Н. Жукович посвятил составлению библиографии по истории Беларуси, закончив свои выписки в тот самый вечер, когда его постепенно ослабев сердце перестало биться.

Весть о смерти Платона Николаевича облетела всю бывшую академическую среду. Узнал о ней и Патриарх Тихон (Белавин). О скорбном событии он был уведомлён письмом соратника покойного проф. И. С. Пальмова от 6-го декабря 1919 г. Будучи воспитанником Петербургской духовной академии, Святейший со скорбью принял эту весть. В своём ответе он писал: «...На днях у меня был владыка митрополит и мы вспоминали Вас и Платона Николаевича. Царство Небесное кроткой и мирной душе его!» [27, с. 464].

В настоящее время труды историка, к сожалению, не переиздаются. Но хочется надеяться, что беда эта будет исправлена. Так же как должна быть исправлена и другая несправедливость. В Беларуси, где родился учёный и с которой связана вся его научная деятельность, до сих пор нет ни улицы его имени, ни памятника, ни одной мемориальной доски. И пора бы уже вспомнить об этом и выразить, наконец, своё уважение и благодарность деятелю отечественной истории.

Литература

1. Пятидесятилетний юбилей Православной Литовской Духовной Семинарии 7 октября 1878 года. — Вильно: Тип. Губернского правления, 1878.
2. *Гомолицкий, И.*, свящ. 50-летний юбилей протоиерея Николая Жуковича // ЛЕВ. — 1900. — № 1–2.
3. *Жукович, П. Н.* О реформации в Польше / Речь перед защитой магистерской диссертации «Кардинал Гозий и польская церковь его времени» / П. Н. Жукович // Христианское чтение. — 1883. — Ч. I.
4. *Жукович, П. Н.* Кардинал Гозий и польская церковь его времени / П. Н. Жукович. — СПб.: Синодальная типография, 1882.
5. *Жукович, П. Н.* Гозий / П. Н. Жукович // Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон: в 82 т.; — репринтное изд. — Ярославль, 1991. — Т. 17.
6. Христианское чтение. — 1885. — Ч. I–II.
7. Христианское чтение. — 1887. — Ч. I.
8. Христианское чтение. — 1888. — Ч. I.
9. Исторический вестник. — 1887. — № 9.
10. ЛЕВ. — 1888. — № 39.
11. Христианское чтение. — 1907. — Ч. I.
12. *Жукович П. [Н].* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией: вып. 1–6 / П. [Н]. Жукович. — СПб., I-й вып. Тип. Гл. упр. уделов; другие вып.-тип. М. Меркушева, 1901–1912.
13. Журнал Педагогического собрания правления Литовской духовной семинарии от 17-го июня 1877 г. Результаты годичных испытаний в Литовской духовной семинарии. Справка № 1 // ЛЕВ. — 1877. — № 28.
14. Журналы обыкновенного собрания Совета Академии // Христианское чтение. — 1878. — Ч. II. — С. 251.
15. Журналы заседаний учёного совета СПбДА за 1882/3 гг. // Христианское чтение. — 1883. — Ч. II.

16. *Извеков, Н.*, свящ. История Литовской Духовной Семинарии / Н. Извеков. — Вильно: Тип. И. Блюмовича, 1892.
17. *Макарий (Булгаков)*, архиепископ. История Русской Церкви: в 9 кн. / Макарий (Булгаков) // Смолитч, И. К. История Русской Церкви (1700–1917) / И. К. Смолитч. — М., 1996. — Кн. 5, Кн. 9, Ч. I.
18. Результаты годичных испытаний в Литовской духовной семинарии. Справ-ка № 1 // ЛЕВ. — 1877. — № 28.
19. *Катанский, А. Л.* Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.) / А. Л. Катанский // Христианское чтение. — 1919. — Ч. I.
20. *Киприанович, Г.* «Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского» / Г. Киприанович. — Вильно: Тип. И. Блюмовича, 1897.
21. ЛЕВ. — 1888. — № 11; 1891. — № 36.
22. *Недельский, Н.*, священник. Памяти протоиерея Николая Жуковича / Н. Недельский // Гродненские Епархиальные Ведомости. — 1906. — № 35.
23. НИАБ. — Ф. 2612. Правление Полоцкого духовного училища. — Оп. 1. — Д. 4. — Л. 20.
24. НИАБ. — Ф. 2612. Правление Полоцкого духовного училища. — Оп. 1. — Д. 4. — Л. 72 об.
25. *Пальмов, И. С.* Записка об учёных трудах проф. П. Н. Жуковича / И. С. Пальмов // Известия Российской Академии наук. — Серия 6, 1919. — № 1. — С. 6–7.
26. *Предтечевский, Н.* Литовская Духовная Семинария по учебной части за последние 25 лет / Н. Предтечевский // ЛЕВ. — 1903. — № 44; 45.
27. Проводы Платона Николаевича Жуковича / Отдельный оттиск из ЛЕВ за 1891 г. — Вильно: Губернская типография, 1891.
28. *Тураева, Е. Ф.* П. Н. Жукович (Некролог) / Е. Ф. Тураева // Дела и дни. — 1920. — Кн. 1. — С. 597–599.
29. Сосуд избранный: сб. документов по истории Русской Православной Церкви / сост. Марина Склярова. — СПб.: Изд. «Борей», 1994.
30. *Харлампович, К.* Платон Николаевич Жукович (Биографічний нарис) / К. Харлампович // Записки Историко-Филологического отделения Украинской Академии Наук. — 1925. — № 1.
31. Христианское чтение. — 1878. — Ч. II.
32. Отчёт СПбДА за 1898 год // Христианское чтение. — 1899. — Ч. I.
33. Отчёт СПбДА за 1900/01 год // Христианское чтение. — 1901. — Ч. I.
34. Отчёт СПбДА за 1902/03 год // Христианское чтение. — 1903. — Ч. I.
35. Отчёт СПбДА за 1891 год // Христианское чтение. — 1892. — Ч. I.
36. О библиотеке Белорусского Университета // Библиотечное дело в БССР. Документы и материалы 1918–1941 гг. — Минск, 1978.

Б. М. Лепешко,
доктор исторических наук, профессор
(г. Брест, Республика Беларусь)

ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ: АНТИНОМИИ, СЕМЬЯ, ИСТОРИЯ

Уже привычно читать, слышать, что творчество Розанова — *антиномично* по своей сути. Об этом, видимо, впервые, сказал его ранний биограф Э. Голлербах, который писал: «Вовсе не беллетрист по роду своих писаний, он являлся, однако, оригинальным стилистом, тонким художником слова: чуждый всякому морализированию, бесстрашный отрицатель общепринятых этических принципов, он создал тем не менее целое религиозно-нравственное учение, новое не только по содержанию, но и по форме; наконец, совершённая им “переоценка ценностей” открывает неведомые доселе возможности сближения Запада и Востока на почве религиозного возрождения» [1, с. 835–836].

Но ещё задолго до того, как появились исследователи творчества русского мыслителя, соответствующие работы, современники заметили эту определяющую черту его творчества. Особенную их неприязнь вызывали те тексты писателя, в которых он мог излагать противоположные взгляды на один и тот же предмет и публиковать такого рода откровения в изданиях, стоящих на разных идейных позициях. В этом случае говорили не столько об антиномиях, сколько об отсутствии мировоззренческой позиции, интеллектуальной всеядности, беспринципности и т. п. вещах. Стоит упомянуть в этом аспекте мнение П. Струве, который написал о Розанове специальную статью «Большой писатель с органическим пороком». В статье приводились примеры (построчные) различных (полярных) мнений, мало того, она была переполнена достаточно жёсткими характеристиками. Скажем, П. Б. Струве писал о том, что перед нами, «С одной стороны, ясновидец, несравненный художник-публицист, с другой — писатель, совершенно лишённый признаков нравственной личности, морального единства и его выражения, стыда». Пожалуй, именно тогда возникло мнение об аморализме В. Розанова, поскольку «бесстыдство есть органическое существо его художественной природы» [2, с. 276–277].

Действительно, В. Розанов мог публиковаться и в консервативном петербургском «Новом времени», и в либеральной газете «Русское слово», и в «околореволюционных» изданиях и при этом совершенно искренне говорить: «Мне равно наплевать, какие писать статьи, “направо” или

«налево». Всё это ерунда и не имеет никакого значения». И обоснование такому подходу было. Скажем, в «Уединённом» писатель отмечал, что предмет его особенной гордости в том, что «у меня за стол садится 10 человек, — с прислугой». Всё дело в том, что материальный достаток — это нечто реальное. А мысли — что ж, «мысли бывают разные».

Правда, далеко не все исследователи разделяли это мнение — об определяющем характере антиномий в творчестве мыслителя. Такой крупный советский философ, как В. А. Кувакин, отмечал, что воззрения Василия Розанова с трудом поддаются систематизации вовсе не потому, что они антиномичны. Дело в другом: «В данном случае мы сталкиваемся с явно извращённым сознанием, выразившим сочувствие и самосознание тех слоёв эксплуататорских классов, которые накануне социальных революций в России находились в состоянии глубокого разложения и гибели» [3, с. 72]. Но, пожалуй, мы не погрешим против истины, если признаем: такая оценка во многом определялась пресловутой «партийностью» позиции исследователя, нежели иными марксистскими требованиями к трудам по истории философии, в частности, требованием объективности.

В. В. Розанов действительно находился в своеобразном плену у антиномий, причём об этом свидетельствуют и его многочисленные самооценки. Скажем, он мог заметить: «Два ангела сидят у меня на плечах — ангел смеха и ангел слёз. И их вечное пререкание — моя жизнь» [4, с. 411]. Из того же контекста: «Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их. Но почему я ненавижу всякого, кто их ругает?» [4, с. 424]. Но дело было не только в самооценках. Философ мог опубликовать материал, в котором «радовался» убийству эсерами министра внутренних дел Плеве и одновременно статью, где искренне обличал русскую революцию, её героев, тех же Н. Г. Чернышевского, Салтыкова-Щедрина (которого он, в купе с Гоголем, особенно не любил. Вспомним: «Как матёрый волк, он наелся русской крови и сытый отвалился в могилу» — это о Салтыкове-Щедрине).

Розанов осознанно говорил и думал о возможности множественности истин, множественности правд, и в этом смысле авторы, приверженцы постмодернистской методологии, сегодня могут считать его одним из своих теоретических предтеч. Однако «постмодернизм» В. Розанова условный, он является, если можно так выразиться, неклассическим, поскольку в его основе желание «примирить непримиримое», «разбить все яйца и приготовить яичницу», добиться некоего синтеза, суть которого в «в полноте всех мыслей, разом, в колебании». То есть, даже в желании «примирить» всегда присутствует некое «колебание». В этом смысле нельзя говорить о близости идеи «всеединства» Владимира Соловьёва (например) и данным «синтезом» Василия Розанова. У Соловьёва налицо си-

стема, желание видеть во всех умпостроениях «строгую триадичность», у Розанова «синтез», который беспрерывно «колеблется». Мысль же о методологии постмодернизма возникла вот в каком контексте. Василий Розанов всё делал искренне: скажем, искренне обличал революционеров, говорил о необходимости «вывести из комнаты» Н. Г. Чернышевского как «навонявшего конюха». Искренне обличал церковь, «попиков», выходящих к посетителю с неопределённым выражением лица: вам свадьбу или похоронить? Искренне полагал возможным поместить новобрачных в алтарь на первую брачную ночь, словом, было что-то от ребёнка в немыслимой писательской убедительности его текстов. Но получалось в итоге совсем не детское противоречие, которое логическими средствами разрешить было трудно, даже невозможно, поскольку автор, что-то утверждая, мгновенно это «что-то» опровергал. Парадокс же ситуации заключался в том, что результатом этой антиномичности был действительно реальный синтез, реальный в том смысле, что он мог быть принят, даже востребован с точки зрения если не аристотелевской логики, то обыденного мышления, не говоря уже о мышлении художественном, культурном. То есть, писатель убеждал в своей правоте даже тогда, когда излагал позиции противоречивые, даже когда путал факты, цифры — потому что существовала некая метафизическая правота его откровений. Вот, скажем, выборы в Государственную Думу и диалог, приведённый В. Розановым в одном из своих текстов: «— Подавайте, Василий Васильевич, за октябристов, — кричал Боря, попыхивая трубочкой. — Твои октябристы, Боря, болваны; но так как у жены твоей удивительные плечи, а сестра твоя целомудренная и неприступна, то я подам за октябристов» [4, с. 429]. Если попробовать проанализировать приведённую мотивацию в привычных формально-логических категориях, то итог будет печальным: никакого вразумительного итога. Но в том случае, когда на первое место будет поставлен дух, философия мысли, писательский талант, основанный на парадоксальности и метафизических поисках сущности, то всё встанет на свои места. То есть, Розанова понять (принять) можно исключительно в его цельности, цельности и как мыслителя, и как писателя. Розанова не надо «анатомировать» так, как мы, к примеру, «анатомируем» Владимира Соловьёва. Вот этика, вот эстетика, вот «философские начала цельного знания», а вот теократия и всеединство... У Соловьёва могут быть «этапы» в творчестве, может быть «генезис идей», а Розанов целен, хотя, конечно, мы понимаем, что тот молодой человек, который писал философский трактат «О понимании» и тот, кто сотрудничал с Сувориным в «Новом времени» — это разные люди. Здесь нет противоречия. Противоречив ли И. Кант в рамках его антиномий? Противоречив ли Гегель в рамках его

диалектики? Тот же подход мы можем и должны применить к Василию Розанову: его творчество, вне сомнений, антиномично, но это те антиномии, которые позволяют оценить идеи мыслителя в системе категорий не только особенного, но и общего.

Проследим эту констатацию на примере рассуждений писателя относительно исторических судеб христианства, точнее, судьбы богочеловека, Иисуса Христа. Итак, первый тезис выглядит так: Христос пришёл и умер за людей, но стали ли они, люди, бессмертны? Отрицательный ответ очевиден. Эмпирическое опровержение Голгофы в том-то и заключается, что мы продолжаем грешить и продолжаем умирать. Розанов далее пишет: «Решительно ничего нового, метафизически нового, бытийственно нового Христос не принёс, кроме нравственных правил» [5, с. 24–25]. Антитезис в этом контексте может выглядеть так: Бог простил все грехи человечества (вероломство, ложь, убийства) именно за то, что люди (человечество) убили Бога. Очевидно, парадоксальный посыл, парадоксальный вывод. Заключение же из всего сказанного таково: суть появления Иисуса не в том, что он пришёл и умер за людей, не в том, что он и человек, и бог, а в том, что именно таков, каков есть, т. е., «Существо», «Сверхъестественное Существо». И Розанов замечает: вымыслить такое существо нельзя. Можно придумать некую «фигуру», её жизненный путь, но как «придумать» евангелие, как «придумать» нравственный кодекс Христа?

Если задуматься над приведённым рассуждением, то хочется воскликнуть: ересиарх, и только. Но такой констатации для нас будет мало. Да, ересиарх в рамках официального богословия, но в рамках собственных антиномических постулатов философ последователен и логичен. Вспомним доклад «Об Иисусе Сладчайшем», после прочтения которого мыслитель был исключён из Религиозно-Философского общества: те же мотивы, тот же сюжет. Почему Христос никогда не смеялся? Да потому, что он пришёл в мир, чтобы умереть, христианство — это религия смерти и отсутствие оптимистических ценностей (семья, пол) — его характерная черта. Эти мысли — цельное мировоззрение, связанное именно с розановской концепцией мира, роли в этом мире религии, церкви, государства, нравственности.

Когда мы говорим о розановских антиномиях, о попытках совместить несовместимое, о невозможности рационального «прочтения» его текстов в их полноте, то обращает на себя внимание одна важная деталь. Вот, скажем, К. Чуковский, опубликовавший в 1910 г. в газете «Русское слово» «Открытое письмо Розанову», полагает, что понял писателя, понял именно его антиномии. Понял, например, как «сопрячь» воедино и оценки революции как «недостижимой святой Евхаристии», и — одновременно — как «мордобой» и «садизм». К. Чуковский пишет: речь идёт

о многоликости Розанова, о том, что в его книгах «как будто не одно, а тысячи сердец, и каждое полно каким-то горячим вином, в каждом — этот изумительный “зелёный шум, весенний шум” [6, с. 5]. Обращает на себя внимание то, что оценки творчества Розанова даются в метафорической форме, что вместо ясных рациональных формул нам предлагается «жар сердец» и «зелёный шум». И это закономерно, так как за пределами метафор, в случае если мы применим инструментарий логики, нам творчество Розанова понять сложно. Далеко, кстати, не случайно, что в двух самых известных работах русских историков философии В. В. Зеньковского («История русской философии») и Н. О. Лосского под тем же названием о Розанове фактически не говорится ничего. Протоиерей Зеньковский сделал упор на чрезвычайно краткий анализ духовной эволюции писателя, а Н. Лосский посвятил мыслителю ровно три страницы, из которых одна — биография. И опять-таки это связано с тем, что Розанов рассматривается ими больше как писатель, как художественный деятель, культуролог, предпочитающий полутона, метафоры, противоречия там, где требуются логически выверенные формулы, допускающие возможность хотя бы формальной верификации.

Показательными в этой связи являются рассуждения мыслителя о проблеме цели и средств в истории. В. Розанов полагал, что между пониманием цели в истории и «набором» средств для достижения этой цели существует дисгармония. Человек постоянно воспринимается как средство, но это слишком высокая цена для достижения каких бы то ни было цивилизационных преимуществ. В частности, все разговоры о «жертвенности» со стороны нынешнего поколения для блага существования поколения будущего аморальны. Причём протестовать против подобного положения вещей сложно, так как история часто носит иррациональный характер, люди могут сознательно предпочесть хаос порядку и не объяснить, почему они делают так, а не иначе. Безрассудство — такая же характерная черта человеческой природы, как и рассудочность его поведения. В этом смысле революционные события, накатывающиеся на Россию, не только несли в себе «правду», но и были следствием проявления в человеке неподвластных ему тёмных сил. Позитивным в этих рассуждениях было то, что человек никогда не рассматривался мыслителем как цель, никогда не исследовался в качестве некоего социального механизма. Да, мистическое начало может преобладать, да, рациональность уходит на задворки социума, да, «чёрное» может иметь приоритет перед «светлым», но человек — это и важнейшая предпосылка исправления такого рода положения.

Как оценивать «альтернативное мышление» Василия Розанова? Как специфическую форму философствования, специфическую форму мышле-

ния, как тот инструмент, благодаря которому он смог выразить себя, заявить массу небывало острых, оригинальных тем. Но мало того — «заявить». Именно такой способ раскрытия темы, такая обрисовка проблемы позволили ему прийти к оригинальным выводам, поставить те вопросы, на которые мы и сегодня ищем ответы. Розанов — вне концепции. Но что концепция — самоцель? Среди важнейших «розановских» тем и тема нравственности, тема семьи — наверное, самое спорная часть наследия великого мыслителя.

Семья. Начать, видимо, надо с констатации переплетения, взаимосвязи нескольких категорий, имеющих первоочередное значение для раскрытия нашей темы. Это — пол, интимное, семья, нравственность. И здесь принципиальными, на наш взгляд, будут следующие констатации.

Первая: семья, содержание семьи — важнейшая обязанность человека, гражданина, это, можно сказать, должно быть сутью всей его жизненной философии. Известен и часто цитируется пассаж из книги «Опавшие листья» мыслителя, где он сопоставляет свою кухонно-расходную книжку с письмами Тургенева к Виардо: «Это такая же ось мира и в сущности такая же поэзия. Сколько усилий! Бережливости! Страху не переступить черты — и удовлетворения, когда “к 1-му числу” сошлись концы с концами» [4, с. 523]. Хотелось бы обратить внимание на эти слова — «ось мира» и «поэзия». Это — и о семье тоже. Ось мира, так как литературное творчество тогда чего-то стоит, когда оно «кормит», когда вокруг «текстов» собирается в столовой семья, когда есть возможность собрать вместе в прихожей «галошики», восемь, десять пар «галошиков» — как символ всё той же семьи. Поэзия — так как семья, как это очевидно, не только «материальное», это и «интимное». Как писал сам мыслитель, «Мой Бог — бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность» [7, с. 57]. Но это — непонятно. Чтобы понять интимность в том виде, как её сформулировал, понимал сам Розанов, надо привыкнуть к мысли, что это слово полисеманлично. И это — вторая важнейшая констатация.

Скажем, читаем в «Уединённом» диалог, как всегда блестящий, где речь идёт о «новой истине», доселе неизвестной никому. Передадим его суть:

— Народы, хотите знать громовую истину, каковую доселе не говорил никто из пророков? — Ну-ну... — Так вот, эта истина: частная жизнь превыше всего. — Ха-ха... — Да, именно так: надо просто сидеть дома и хотя бы ковырять в носу и смотреть на закат солнца. Все религии пройдут, а это останется: просто сидеть на стуле и смотреть вдаль [4, с. 431].

Перед нами именно интимность, но возведённая в абсолют, интимность как своего рода мировоззренческий догмат, интимность как суть миропонимания. Частная жизнь в данном случае — парафраз интимности, поскольку именно частная жизнь («ковырять в носу») есть выражение главной цен-

ности, которую только может иметь человек. Эта ценность — он сам, человек, погружённый в себя и осознающий свою ценность. К слову, такого рода признаниями переполнены тексты Василия Розанова. Вот он рассуждает, допустим, о техническом прогрессе и замечает, что «железо» — не суть, суть — «травинка», потому что «железо» мертво, а «травинка» жива. И далее: «железо» можно создать, можно уничтожить, а вот «травинку» надо именно «родить», и это «родить» определяет приоритет, так как живое — приоритетно, ценнее в миллион раз, нежели мёртвое. «Нежная идея» вне сомнений переживёт «железные идеи», так как «порвутся рельсы, поломаются машины», а вот человеку «плачется» всегда, и этот плач — отражение родовой его сущности и предпосылка его бессмертия.

И это замечание Василия Васильевича напоминает нам известное четверостишие Фёдора Тютчева, где «железу» противопоставлялась «любовь». Речь, как помните, шла об известном замечании Бисмарка: объединить страну можно лишь «железом и кровью». Тютчев ответил: «Единство — возвестил оракул наших дней / Быть может спасено железом лишь и кровью... / Но мы попробуем спаять его любовью, / А там посмотрим, что прочней...» Розанов же противопоставлял «железу» именно «интимное». Но интимность не абстрактную, а ту интимность, «от которой рождаются дети». Это связано с тем, что «genitalia в нас важнее мозга» [4, с. 445]. Комментируя эту мысль, мыслитель замечает, что «мозг — это капитан», однако он правит до определённых пределов. Возможности мозга ограничены, причём главную роль в этом ограничении и играет пол, инстинкт продолжения рода. Родители «привязаны» к ребёнку, ребёнок «привязан» к родителю, и это та связь, которую никто не в силах разорвать. Человек может преодолеть неисчислимые страдания во имя семьи, готов идти на любые жертвы, и эта констатация выводит проблему семьи из той традиционной схемы, которую навязывает обществу, например, церковь.

Мыслитель резко протестовал против самого термина «незаконнорождённые дети», против формальной тяжести разводов, пожизненных страданий детей, рождённых вне церковного брака, невозможности супругов прервать брак в том случае, когда он не сложился. Дети, их судьбы всегда были в размышлениях писателя на первом месте, семья была, очевидно, приоритетней любых формальных требований по её укреплению, хотя, конечно, не все понимали и принимали некоторые парадоксальные призывы писателя к революционному изменению статус-кво. Скажем, известна идея Розанова помещать новобрачных не только на первую брачную ночь, но и в последующие дни и ночи в церковь, и не просто в церковь, а в алтарь, так как речь идёт о будущих жизнях, а что может быть священнее будущих жизней? Неправильно не то, что первая брачная ночь может быть и должна быть

в церкви, а то, что семья может быть бесплодной и то, что некоторые теоретики говорят об «идеальности» именно такой семьи. Так, «по поступок» Льва Толстого, «бросившего» Анну Каренину под поезд, заслуживает порицания вовсе не за грех прелюбодеяния, а за то, что Лев Николаевич навсегда закрыл возможность для Анны иметь настоящую семью, детей. «Чувственность» Анны есть высокая нравственность, потому что все мы появились на свет вследствие пресловутой «чувственности». По этим же соображениям осуждается и философия известного романа в стихах А. Пушкина, философия «Евгения Онегина». Посмотрите, говорит Розанов, мы заботимся о покое старого генерала, который женился на Татьяне: «лучшая поэма нации написана в защиту его немощных прав, а Достоевский сказал ему оду в своей Пушкинской речи. Поистине, дохлое мы храним, а юное режем».

Не была принята обществом и известная книга Василия Розанова «Люди лунного света», вышедшая несколькими изданиями до революции и впервые переизданная (репринт) в 1990 г. Размышления писателя о «бородатых Венерах» древности, содомии, в том числе и духовной, «колеблющемся напряжении пола» вызвали большой интерес, но говорили об этом так, как говорят в обществе о чём-то стыдливом, ненужном — в рамках привычной общественной нравственности. А ведь подзаголовок этой работы мыслителя имел такой вид: «Метафизика христианства». «Сладенькое», «запретное» в этой работе — это второй план, точно так же многочисленные эпатирующие примеры по отношению к главному, т. е. философии, нравственности, связанной с проблемой пола. В. Розанов, несмотря на критику, не отрёкся от этой книги даже на пороге смерти. Об этом его спрашивала дочь, и писатель отказался это сделать, заметив, что в ней есть «дельные мысли».

Сложно сказать сегодня, что конкретно имел в виду мыслитель, но, может, свою известную мысль о том, что если бог творил человека по образу и подобию нашему, то непонятно, почему на всех иконописных портретах — мужчины? «Не останется ли тогда Бог без сущности? Во всяком случае, на иконах Православия изображается в виде старца, то есть в определённо-мужском образе» [8, с. 113]. Это, как известно, неслучайные вопросы, поскольку позиция Василия Розанова заключалась и в идее «недостаточной совместимости» христианства и нравственности, христианства и любви. Точнее, так: христианство в его официально-догматическом виде не может претендовать на нравственное откровение. Он любил ставить эпатирующие вопросы. Скажем, такой: вы можете представить себе влюблённого апостола? Нет? А почему? Разве без любви возможен мир, возможно развитие, возможны дети? Христианство «бесполо», а нужно внести пол в христианство.

Василий Васильевич Розанов шокировал современников многими вопросами, постановкой небывалых для религиозного, философского сознания проблем. Но эти проблемы — именно проявление его метафизики, именно проявление его понимания сути вещей и процессов, а не болезненное желание «заглянуть в щёлку», что-либо подсмотреть. Вспомним в этой связи лишь один пример. Н. О. Лосский, говоря именно об этой черте автора «Лунного света», вспоминает следующий факт: В. В. Розанов часто приходил к нему домой. «Стоило мне сказать “войдите” в ответ на его стук в дверь, как он быстро входил в кабинет, подбегал к столу, на котором лежали открытые книги, и пытался подсмотреть, что я читаю. Быть может, он пытался настичь каждого внезапно таким образом, чтобы изучить действительные интересы людей» [9, с. 397]. Полагаю, что самым лучшим «оправданием» мыслителя (хотя он в этом и не нуждается) может служить его личная семейная жизнь, в которой не было ни «излишеств», ни «гетеросексуальности», а была та патриархальность, то уважение друг к другу, то внимание и любовь в семье, которые лучше всего квалифицируют характер личности писателя, его приоритеты. Здесь стоит оговориться и вот ещё в каком смысле. Розанов создал себе (или семья сама создала) подлинно дружелюбную, подлинно уважительную среду обитания. Жена — «волнующая дорическая колонна», как он о ней писал, была смыслом его жизни: «Если бы не любовь “друга” и вся история этой любви — как обеднилась бы моя жизнь и личность. Всё было бы пустой идеологией интеллигента». А ещё были добрые, весёлые дети, три девочки и сын, словом, это как раз тот случай, когда в семье «тепло», когда весь «холод» — на улице, когда будущее беспечно и оптимистично. А ведь как революция вмиг сломала этот счастливый быт и как погубила семью! Вот это — подлинная трагедия, а мысли по этому поводу — что ж, как сказал бы сам Василий Васильевич, «мысли могут быть разные».

«Я постоянно хотел видеть мир беременным», — говорил мыслитель. Его понимание нравственности основано не на христианском символе веры, а именно на «беременности». Нравственно всегда и то, что «беременно». И, соответственно, безнравственно обратное. Вот священник, его жена после восьми лет брака стала беременною, а он не радуется, он пишет всем сконфуженные письма: дескать, жена заболела, приходите позже. А жена умерла, и он написал в письме тем же знакомым: «Там ей лучше, царство ей небесное» [4, с. 487]. Для Розанова это — неприемлемо, как неприемлемы «священные старцы», «которые жуют кашку и улыбаются: мы ни на что не посягаем». Да и как «посягать», когда у старцев «не поднимается голова, не поднимаются руки, вообще “ничего не поднимается” и не шевелятся челюсти». Но значит ли это, что «физиология» — «выше

всего», а «более высокого» вообще нет? Да в том-то и дело, что «физиология» есть сердцевина того, что мы называем нравственностью, что нравственность не сводима, конечно, к физиологии, но и без неё она — никак. И в этом — протест против общественного лицемерия. Отвечая своим многочисленным критикам, мыслитель писал в «Опавших листьях»: «Да не воображайте, что вы “нравственнее” меня. Вы и не нравственны и не безнравственны. Вы просто сделанные вещи. Магазин сделанных вещей. Вот я возьму палку и разобью эти вещи. Нравственна или безнравственная фарфоровая чашка? Можно сказать, что она чиста, что хорошо расписана... Но мне больше нравится Шарик в конуре. И как он ни грязен, в сору — я, однако, пойду играть с ним. А с вами — никогда» [4, с. 507]. Данная ремарка приведена в ответ на высказывание одного из современников, который заявил, что перестал бывать в доме писателя в связи с его аморальностью.

Аморально как раз «забвение семьи», «аскетизм» во всех его проявлениях, «выдавливание» семейного начала некими рассуждениями. Так, вспоминая известный трагический эпизод в жизни Герцена, когда у него утонули жена и сын, Розанов замечает: вот подлинная трагедия, а у Герцена в душе трагедии нет. Почему? Да ведь можно с ума от горя сойти, забыть, где чернильница. А «он написал только трагическое письмо к Прудону».

Семья, пол, интимное — это добро. Но это «добро» существует, развивается неабстрактно. Оно существует, развивается — в стране, в России, в государстве, в истории.

История. Какие труды Василия Розанова можно назвать историческими? Наверное, нет таких работ. Неслучайно автор значительной работы о мыслителе в серии «Жизнь замечательных людей» А. Николюкин не нашёл возможным написать главу, которая была бы посвящена его историческим трудам или историософии. Из исследователей, обращавшихся к этим проблемам, лишь В. В. Зеньковский высказал своё мнение — не об исторических взглядах, а об историософии мыслителя. Критик полагает, что взгляды Розанова можно квалифицировать как «историософский мистицизм», поскольку в писаниях мыслителя «человек не делает историю, он в ней живёт, блуждает, без всякого ведения, для чего, к чему» [10, с. 275]. В. Зеньковский полагает, что средоточие историософских идей В. Розанова заключено в понимание центральной идеи семьи, рождения детей. Другими словами, нравственность и историософия, как минимум, сопряжённые понятия — для нас это очень важная констатация. Так ли это? И какова связь между категориями нравственность, семья и история? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к текстам мыслителя.

Вспоминая свои гимназические годы, В. Розанов писал, что ему до тошноты были противны «Минин и Пожарский», поскольку они ведь так

и не написали книги, подобной «Истории цивилизации в Англии» Бокля. Собственно, ни они, ни другие. И тому есть причины: у них — реформация, а у нас — «нечёсанный поп Аввакум». Здесь уже заложена одна из важных мыслей: признание того, что длительное время страна в интеллектуальном плане мало что дала миру и известные слова Петра Чаадаева о нашей «немочи» являются абсолютно верными. Собственно, те же мысли преобладали и в университете. «Уважаю Герье и Сторожёнка, — писал Розанов в «Опавших листьях», — Ф. Е. Корша. Забавен был «П. Г. Виноградов», ходивший в чёрном фраке и цилиндре. Точно на бал, где центральной люстрой был он сам» [4, с. 593]. Заметная в этих словах ирония имела всё тот же смысловой подтекст: понимание отсталости, осознание того, что «Бокль» и «П. Г. Виноградов» — это фигуры разного масштаба.

Важна констатация следующего порядка: Розанова почти не интересовали «факты» истории, его всегда интересовали «идеи». Но назвать его «концептуалистом» тоже нельзя, поскольку цельной, внятной рационалистической концепции исторического процесса он не представил. Суть его историософии — в мысли «об идее», «О Петре Великом», «О России», «о государстве», «о революции» и т. д. Он стремился придать рациональным понятиям чувственный характер. Можно ли сказать, что перед нами своего рода «поток сознания», плохо укладывающийся в рациональные берега? В каком-то смысле, да, можно, так как налицо противоречивость сентенций, взаимоисключающие мнения, оборванные, незаконченные мысли, суть которых — уловить дух истории, а значит, и её характерные черты. Замечательно об этом сказал сам писатель, вспоминая годы своего студенчества на историко-филологическом факультете Московского университета. Посещая лекции, он не столько запоминал фактическую канву, то, что мы сегодня называем методологией, методикой, сколько стилистические особенности преподавания у тех или иных профессоров. Вот профессор Герье и ремарка Василия Васильевича в «Уединённом»: для меня был важен не фактический материал, «меня заняло другое: строение мысли, строение фразы как словесного предложения». Что ж удивляться, что знакомство с блестящими лекциями В. О. Ключевского воодушевило В. Розанова не для занятий историей, сколько к призванию быть поэтом, писателем, мудрецом. Не пророком, заметим, как этого хотел, скажем, В. Соловьёв, а именно мудрецом. Вообще история воспринималась Розановым всё больше через литературу, через творчество крупнейших русских писателей (Лев Толстой, Фёдор Достоевский), история была по преимуществу «художественна», но никак не рациональна. Представить себе Василия Васильевича человеком, скрупулёзно классифицирующим исторические факты, упорно выстраивающим

некую иерархию исторических предпочтений, сложно, пожалуй, невозможно.

Но и ограничиться констатацией того, что перед нами, в творчестве мыслителя мы можем фиксировать исключительно «поток сознания», абсолютизацию «мимолётного», только лишь «историсофию», всё же нельзя. Для доказательства этого тезиса обратимся к сборнику статей «Религия и культура». Уже в первой статье, помещённой в сборнике «Место христианства в истории», мыслитель обращается к определению сути истории как науки. Он утверждает, что «история имеет преимущество общности и цельности», мало того, «история изучает все сферы человеческой деятельности в их живой связи». И причина такого положения вещей понятна. «Другие науки, как, например, право, мораль, изучают свой предмет без постоянной мысли о человеке; история же, стремясь уяснить для себя происхождение всего, рассматривая всё лишь в процессе образования, невольно должна восходить к тому, что служит общим источником и морали, и права, и всего другого подобного — к творческому духу человека» [11, с. 13]. Указание на творческий дух показательно, поскольку история — это не только «факт», но и «дух», «творчество». Мыслитель отмечает важность и прогностической функции истории, поскольку она, история, позволяет — на основе уяснения логики прошлого — говорить о возможных контурах будущего. В этом смысле В. Розанов считает возможным говорить о «плане истории» — не в провиденциальном, а в логическом смысле. Эти замечания — очевидно, методологического для мыслителя порядка и кладутся в основу рассмотрения феномена христианства. В этом контексте исследователь полагает важным заметить, что «Две идеи невольно остаются в нашем уме, когда, отрываясь от всех подробностей исследования, мы останавливаемся на общем его смысле, ищем главного из него вывода: это — идея целесообразности, которая господствует в ходе исторического развития, и идея христианской цивилизации, как завершения истории, как её окончания» [11, с. 30]. Традиционная для христианской историсофии мысль о том, что история собственно только началась с пришествием в мир богочеловека и завершается в ходе второго пришествия, дополняется идеей о целесообразности этого процесса, идеей телеологической по существу. Применительно к теме исследования В. Розанова, а именно, место христианства в истории, это означает, что христианство придаёт историческому процессу как смысл, так и его цель. Более того, христианская цивилизация — как цель исторического существования человечества — «снимает» противоречие между религией и наукой, ведь «печать религиозного освящения лежит на науке».

Методологически подход Василия Розанова к истории связан с пониманием борьбы двух начал: с одной стороны, форм, фактов, словом, рациональности и, с другой стороны, «чувства», «крови», «веры». Скажем, в статье «Психология русского раскола» мыслитель говорит о том, что всегда существовали две Руси, две России. Одна — эта та, о которой писали Карамзин, Соловьёв, Ключевский, та, которую «кодифицировал» Сперанский. Но есть и другая Россия, «святая Русь», «матушка Русь», «которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределёнными течениями, конец которой непредвидим, начало безвестно, Россия существенностей, живой крови, непечатой веры» [12, с. 33]. Понять Россию с точки зрения рациональности, конечно, можно. Однако есть в истории страны и такие страницы, которые можно адекватно сознать, привлекая вторую «основу», именно к таким страницам и относится раскол. Для того чтобы написать «Историю государства Российского», «Историю России с древнейших времён (Н. Карамзин, С. Соловьёв) нужна некоторая «сухость ума», полагает Розанов, нужен особого рода «эгоизм». Мы легко подставим под эти термины слово «рациональность» и попутно можем выразить сомнение: так ли уж «сух» и «эгоистичен» Николай Карамзин, как это представляется Василию Розанову? Но для В. В. Розанова важно подчеркнуть даже не «сухость» Карамзина, столько возможность иного «прочтения» русской истории.

Как пример — обращение к жизни и трудам известного историка М. Погодина. Вот он — противоположность Н. Карамзину, С. Соловьёву и противоположность эта в том, что «у него именно не было оглядки на свой след», «не было эгоистического анализа себя», он сгорел, не оставив после себя столь масштабного труда, какой оставил, например, великий Сергей Соловьёв, но это в нём и привлекает. Потому что жизнь историка ценна сама по себе. Ценен его нравственный выбор, следование этому нравственному выбору. М. П. Погодин — «тёплый», «живой», мы слышим типично розановские характеристики личности историка. Такие характеристики неслучайны, они связаны с пониманием специфики истории как науки. Рассуждая в одной из своих статей о жизни университетов, писатель вновь вспоминает профессоров, преподавателей, любимых и не очень, и проводит чёткую грань между наукой как «тщательно обработанным полем» и наукой, «полной глубокого свечения и благоухания гения». Вот замечательный профессор Грановский — он нёс в себе только «колорит науки». А вот профессор Буслаев — этот «действительно нёс науку» и здесь наука — это и «лицо профессора», и его чувства, и его нравственный выбор. Розанов протестует против понимания роли «профессорских трудов» как «груды фактов и цитат», для него приоритетна «жизнь», «лицо», «нравственность».

Закономерен далее вопрос: какова связь между «нравственностью» и «историей»? Нравственность, очевидно, имеет приоритет перед пониманием сути исторического, но здесь нужно сделать ряд важных оговорок. Во-первых, это не только «религиозная нравственность» при всей её важности, это и «личная нравственность», т. е. та нравственность, за которой всегда виден, ощущается «живой человек». А это не всегда совпадающие понятия. Во-вторых, если цель истории — в осуществлении идеалов «христианской цивилизации», то высший уровень нравственности задаётся церковью. При всей жёсткой критике, которой подверг В. Розанов церковь, он же стремился её и защитить, защитить, предложив новое понимание нравственности, находя примеры этой новой нравственности в истории. В «Опавших листьях», короб второй, есть замечательные страницы, из которых явственно следует, что «новая нравственность», кроме церкви, религии, коренится и в таком понятии, как «дело». Нравственность должна быть «деловой», «конкретной», иначе это не нравственность, а так, слова. Кто был нравственен в России? Тот, кто «строил», кто занимался делом. А кто строил? Правительство, Аракчеев, Скалозуб, Александр II и Клейнмихель, а вовсе не «вечно топырящийся Герцен», Белинский и Добролюбов с Чернышевским. «Да один Аракчеев есть гораздо более значащая и более творческая, а следовательно, и даже более либеральная (“движение вперёд”) личность, чем все ничтожества из 20-ти томов “Былого” [12, с. 423]. Имеется в виду, как ясно, работа А. Герцена «Былое и думы».

Надо признать, что наиболее острый интерес писателя, философа к исторической проблематике возник на излёте его дней, после катастрофических событий первой четверти XX в. Это не значит, что историческая проблематика занимала в его творчестве второстепенное место, это свидетельствует лишь о том, что постановка традиционных для философа вопросов во многом видоизменилась после наступления революционной поры. А пора действительно была катастрофической. Василий Розанов констатировал в «Апокалипсисе наших дней»: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. Даже “Новое время” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных. Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска. Что же осталось-то? Станным образом — буквально ничего. Остался подлый народ...» [12, с. 446]. Почему всё произошло так, а не иначе, кто виноват в произошедшей катастрофе, какие законы истории? Ответ такой: законы здесь не при чём, дело в том, что «мы шалили», мы сами виноваты в катастрофе, а наша литература была не «учителем», а «мерзостью». Мы привыкли писать о «лишних людях», «людях подполья», «ненужных людях», вот это и произошло, мы стали праздни-

ми и ненужными. «Россию убила литература». Народ рос «совершенно первобытно», начиная с эпохи Петра Великого, а литература — учитель жизни — учила лишь тому, «как они любили» и «о чём разговаривали». Далеко не случайно, что первой «развалилась» церковь — благие заветы не сопровождалось конкретным делом, конкретным участием. Переход от веры к атеизму совершился столь просто, как будто мужики «в баню сходили и омылись новой водой». Причина этого для мыслителя очевидна: неуважение самих себя, неуважение собственной истории. Вот отечественная история и закончилась: «Бог плюнул и задул свечку». Но в этом нет ничего страшного, поскольку «Солнце загорелось раньше христианства. И солнце не потухнет, если христианство и кончится».

И вместе с тем в произошедшем, в революции есть какая-то загадка. Если мир гармоничен, то почему Бог попускает такое? Может, сам Бог чего-то не знает, с тоской вопрошает В. Розанов. Как-то плохо сопрягаются понятия «всеблагость», «гармония» и «жестокость», «кровь». Здесь мыслитель не видит разгадки, указывая лишь на то, что всё в нашей истории получилось не по воле Бога, а «как-то иначе». А кто виноват в этом «иначе» — не знает никто. Вообще «во всей христианской истории лежит какое-то зло». И исторические аналогии здесь не помогут, потому что историческая аналогия основана всё же на факте, а что такое факт, что такое «история Меровингов» по сравнению с нашим сегодняшним голодом, голодом, нашими сегодняшними страданиями? Да и вообще, любой «факт», «любой счёт в применении к нравственному явлению я нахожу глупым» [12, с. 465]. История России трагична и главным образом потому, что «солнышка в ней было мало». Что ж тут удивляться тому, что «С лязгом, скрипом, визгом закрывается над Русскою Историею железный занавес. — Представление закончилось. Публика встала. — Пора одевать шубы и идти домой. Оглянулись. Но ни шуб, ни домов не оказалось».

Понимание катастрофизма происходящего для В. Розанова было «помещено» в более широкий контекст, контекст, связанный с судьбами христианства, судьбами всей цивилизации. Собственное, личное физическое умирание воспринималось трагично, но ещё более трагичным было непонимание того, почему же всё именно так произошло и кто виноват в произошедших событиях. Виновата абстрактная «история», позитивистские законы, столь нелюбимые Василием Васильевичем? Нет, позитивизм здесь не при чём, позитивизм вообще надо исключить из литературного, исторического оборота, так как это «мёртвый мавзолей» над человечеством. В позитивизме нет ничего живого, как нет ничего живого и в «законах». Имеет смысл лишь то, что живо, а что живо? Жив конкретный человек, болит именно ему, и вот здесь-то разгадка и нравственности,

и истории. Нравственно всё то, что способствует счастливой жизни человека (семья, половое влечение, дети, «новое» христианство, т. е. христианство без умирания, без пессимистически настроенного Иисуса Христа), а история — это лишь фон этой счастливой жизни, история обладает ценностью лишь тогда, когда нравственные усилия человека достигают в ней хоть какой-то цели.

Можно по-разному оценивать, интерпретировать и эти взгляды, и понимание этико-исторического феномена в целом. Но нельзя отрицать, что перед нами действительно глубокий, действительно сущностный взгляд на этико-историческую проблематику, причём взгляд гуманистический, взгляд истинно «русский», если под ним понимать всё ту же историю — правду, историю, «замешанную» на нравственных приоритетах. У философии Розанова, вне сомнений, большое теоретическое да и практическое будущее и потому именно, что она, пользуясь его же словами, «тёплая», «живая» философия, за ней жизнь и развитие, сам Розанов является «беременным» этой жизнью, за что честь ему и хвала.

Литература

1. Голлербах, Э. Ф. В. В. Розанов. Жизнь и творчество / Э. Ф. Голлербах // Розанов, В. В. Уединённое / В. В. Розанов. — М.: ЭКСМО, 2006. — 959 с.
2. Струве, П. Б. Patriotika. Политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве. — М.: Республика, 1997. — 527 с.
3. Кувакин, В. А. Религиозная философия в России / В. А. Кувакин. — М.: Мысль, 1980. — 310 с.
4. Розанов, В. В. Уединённое / В. В. Розанов. — М.: Эксмо, 2006. — 959 с.
5. Розанов, В. В. В тёмных религиозных лучах / В. В. Розанов. — М.: Республика, 1994. — 476 с.
6. Николюкин, А. Магия слова как философия / А. Николюкин // Розанов, В. В. Религия. Философия. Культура / В. В. Розанов. — М.: Республика, 1999. — 399 с.
7. Розанов, В. В. Сочинения / В. В. Розанов. — М.: Советская Россия, 1990. — 592 с.
8. Розанов, В. В. Люди лунного света / В. В. Розанов. — М.: Дружба народов, 1990. — 304 с.
9. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. — М.: Советский писатель, 1991. — 479 с.
10. Зеньковский, В. В. История русской философии: в 2 т. и 4 ч. / В. В. Зеньковский. — Л.: Эго, 1991. — 280 с. — Т. 1, ч. 2.
11. Розанов, В. В. Религия. Философия. Культура / В. В. Розанов. Религия. Философия. Культура. — М.: Республика, 1992. — 399 с.
12. Розанов, В. В. Избранное / В. В. Розанов. — Берлин: Нейманис, 1970. — 567 с.

Т. И. Адуло,
доктор философских наук, профессор
(г. Минск, Республика Беларусь)

СИНТЕЗ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ И СОЦИАЛЬНОГО ОПЫТА: НООСФЕРНЫЙ ПРОЕКТ В. И. ВЕРНАДСКОГО

В последние два десятилетия научные исследования в области истории русской философии посвящены, главным образом, мыслителям, оказавшимся в советскую эпоху в забвении. Но в забвении, вернее, в изгнании, т. е. вне духовно-культурного поля своего отечества, были не только философы. В забвении были и естествоиспытатели, особенно те, которые поднимались в своем индивидуальном сознании до осмысления глубинных вопросов бытия.

К таким мыслителям относится Владимир Иванович Вернадский — крупнейший учёный XX в., в научном и интеллектуальном творчестве которого воплотилось множество гениальных идей и открытий мирового уровня, значительно опередивших историческую эпоху, в которую жил и работал исследователь.

Внимание гуманитариев привлекает, в первую очередь, его учение о ноосфере. К настоящему времени сформировано ноосферное общество, есть Ноосферная конституция, принятая в Астане в 2010 г. на Всемирном форуме духовной культуры. Но, думается, не следует сводить всю многогранную деятельность учёного в области гуманитаристики лишь к ноосферизму. Ноосферное учение — важная, но отнюдь не единственная философско-теоретическая разработка мыслителя.

В своих научных разработках Вернадский постоянно выходил за рамки естествознания в область метафизики, особенно в тех случаях, когда работал над теорией «живого вещества». А над этой теорией учёный трудился всю свою жизнь. Кроме того, Вернадский ещё и активный общественный деятель, непосредственно и весьма энергично откликавшийся на происходящие в стране общественно-политические события. Он всесторонне их осмысливал и принимал в них личное участие. Представляется поэтому важным рассмотреть отношение Вернадского к гуманитарному знанию вообще и к философии в частности, науке как продукту мирового, коллективного разума и важнейшему социальному институту, различным формам мироустройства, мировым войнам, реальной практике преобразовательных процессов в своей стране.

Характеризуя жизненный путь Вернадского, нельзя не сказать хотя бы вкратце о той исторической эпохе, которая припала на его юные годы, и той психологической атмосфере, в которой проходило формирование его мировоззрения. Та эпоха оказалась динамичной и чрезмерно политизированной. Её можно назвать «протестной эпохой». Существующий в России политический режим более не устраивал очень многих. В общественном сознании Европы, а оно, несомненно, распространялось и на умы россиян, Россия представлялась не иначе, как её «жандарм». Но и в самой России практически вся интеллигенция не одобряла существующих порядков и выстраивала различные проекты политического преобразования государства. Они были совершенно разные. Над умами молодёжи в той или иной степени властвовали идеи анархизма, народолюбцев, революционных и либеральных народников, социал-демократов и т. д. Вернадский не мог быть сторонним наблюдателем происходящего. Он тоже активно включается в это протестное движение. При этом не стал ни анархистом, ни народолюбцем, ни социал-демократом. Он предложил свой собственный проект преобразования русского общества в гуманистическом направлении, суть которого сводилась к развитию науки, включая систему образования, публицистической деятельности и социальной практике. Таким образом, проект представлял собой синтез науки и социальной практики, а публицистическая деятельность выступала связующим звеном, своего рода «приводным ремнём» социальных действий больших масс людей. Субъектом исторического процесса, по Вернадскому, должен стать не рабочий класс, а учёные, вернее, мировое сообщество учёных. Учёные не только развивают научное знание, на базе которого строится гармоничная жизнь мирового сообщества, но и обеспечивают просвещение больших масс людей, т. е. активно наращивают их интеллект и тем самым увеличивают сферу Разума во Вселенной.

Поэтому ещё в юности Вернадский счёл нужным посвятить свою жизнь науке, общественной и публицистической деятельности с целью улучшения условий жизни человечества. В своем дневнике 27 мая 1882 г. он сделал такую запись: «Моя цель — познание всего, что возможно человеку в настоящее время сообразно его силам (и специально моим) и времени. Я хочу, однако, увеличить хоть отчасти запас сведений, улучшить хоть немного состояние человека. А улучшение это, к сожалению моему, в мое время зависит не только от научных знаний и приложения их к борьбе с природой, а ещё и к борьбе с людьми, к деятельности политической. Могущественным орудием тут является публицистика научная, неопровержимая, логичная» [1, с. 33]. Личное знание, постигающее тайны природы, служит человечеству, но, с другой стороны, считал юный

Вернадский, оно является важнейшим условием *личной власти*, вернее, *личной независимости*. И в своей жизни он этого добился: решения всегда принимал сам и редко к кому прислушивался.

Ратую за изменение общественного строя в России, его гуманизацию, Вернадский раскрыл сущность доминировавших в общественном сознании в ту историческую эпоху политических доктрин, всесторонне проанализировал возможные пути реализации назревших социальных преобразований в стране. В своих взглядах на будущее России он расходился как с идеологами т. н. охранительной доктрины, ориентированной на дальнейшее сохранение существующих порядков, так и с теоретиками социалистической революции, сделавшими ставку на радикальную ломку общественных устоев и диктатуру пролетариата. Вернадский был одним из теоретиков и организаторов конституционно-демократической партии. При этом он считал возможным и нужным наличие в политической жизни страны нескольких партий, их скоординированную совместную деятельность, направленную на построение гуманного общества, ибо «только при одновременном существовании и при борьбе различных ответов, даваемых разными политическими программами, выкуется в конце концов правильное решение» [2, с. 60].

Как поборник демократических преобразований в стране Вернадский критически высказывался в адрес тех граждан, которые совершенно безразлично относились к общественной жизни, жили «иностранцами в своём отечестве». Кризис, отмечал он, «который выпадает на долю народам и государствам только раз в тысячелетнюю их историю, сам по себе настоятельно требует от нас напряжения всех наших сил, нашего беззаветного участия в общественной жизни в данный момент, ибо мы сами, составляя плоть от плоти, кость от кости русского народа, не можем жить вне и отдельно от русской жизни. Наше участие в жизни мы должны и можем определять, исходя только из соображений нравственного долга, гражданской обязанности. Общее благо должно стоять впереди личных интересов и привычек» [2, с. 63–64].

Не являясь сторонником какого-либо насилия над личностью, Вернадский ратовал за амнистию всех участников русской революции 1905–1907 гг., решительно выступал за отмену смертной казни. «Человеческая личность, — отмечал он, — представляет самое драгоценное и неотъемлемое, что может быть найдено в мире. Она тесно связана с человеческим сознанием — всё лучшее и дорогое сосредоточено в ней. Никто не может и не должен посягать на её существование. В конце концов, ради её сохранения и её развития, идёт вся вековая работа человечества. Ужасно и не может быть оправдано никакими практическими соображениями

отдельное убийство, не имеет оправдания террор, но ещё ужаснее, когда формы государственной жизни легализируют убийство одним человеком другого человека» [2, с. 120]. Не приемля диктатуры в любой её форме, Вернадский, естественно, не мог позитивно воспринять и октябрьскую революцию 1917 г. В апреле 1918 г. он отметил в своём дневнике: «Нарушено правосознание, ухудшена культура и ничего не достигнуто в смысле общего улучшения жизни, уменьшения бедности. Жалкие результаты социалистической идеологии» [3, с. 70].

Вполне понятно, что осмысление актуальных антропологических проблем, как и вопросов общественного развития, непосредственное участие в общественно-политической деятельности требовало серьёзных философских знаний. Отметим сразу, что систематическим изучением философии Вернадский не занимался и его отношение к ней неоднозначно, оно постоянно менялось. С одной стороны, учёный признавал философию и её роль в развитии научной мысли. «Без философской работы, — утверждал он, — научная мысль не может действовать — не может интенсивно и глубоко идти углубление ни научных гипотез и теорий, ни космологических построений» [4, с. 314], с другой — категорически отвергал способность философии достигнуть «общеобязательности», идти «глубже науки в понимании окружающего» [5, с. 194], так же как и её способность к эмпирическим обобщениям. «Никогда, — писал он, — ни одно научно изучаемое явление, ни один научный эмпирический факт и ни одно научное эмпирическое обобщение не может быть выражено до конца, без остатка, в словесных образах, в логических построениях — в понятиях — в тех формах, в пределах которых только и идёт работа философской мысли, их синтезирующая, их анализирующая» [4, с. 308].

Безусловно, Вернадский верно подметил то, что философия посредством своих понятий (понятийно-категориального аппарата) действительно не может «выразить до конца» какой-либо эмпирический факт. Но ведь она на это и не претендует, она не может и не желает подменять собой естествознание. У неё другая роль: на основе анализа, систематизации и обобщения эмпирических фактов, полученных другими науками, она должна создать картину мира, выяснить место человека в этом мире, исторические формы взаимосвязи человека и природы. Как убеждает практика, сами естествоиспытатели решить эти задачи не в силах. В целом в этой периодически меняющейся оценке учёным философии явно обнаруживается общая позитивистская установка, характерная для подавляющей части естествоиспытателей.

И все же влияние философии на мировоззрение Вернадского несомненно, хотя он, как отмечалось выше, никогда не изучал философию

систематически. Независимо от своего отношения к философии Вернадский как учёный работавший в совершенно новых, неизвестных областях науки, вынужден был мыслить *диалектически*. И он так поступал. Поэтому с полным на то основанием можно утверждать о *диалектическом мировидении* Вернадского. Например, он считал нужным создать системную картину мира, хотя в своё время довольно критично отзывался о «Диалектике природы» Ф. Энгельса. Учёный сетовал: «Меня уже давно удивляет отсутствие стремления охватить Природу как целое в области эмпирического знания, где мы, однако, можем это сделать. Мы нередко даём простое собрание фактов и наблюдений там, где можем дать целое» [4, с. 411]. Вернадский диалектически трактует и саму науку как форму теоретического сознания. Он рассматривает ее как закономерно развивающийся продукт мирового, коллективного разума. Поэтому для её продвижения вперед нужны объединённые усилия учёных всех стран и наций. Всякие межи, границы, искусственные преграды чрезвычайно чувствительны как для самой научной мысли, так и для науки в целом, они основательно сковывают её естественный поступательный ход. В этом плане Вернадский интернационалист и по духу, и по своей практической деятельности. Он не только был членом ряда зарубежных академий, но и непосредственным организатором научных сообществ за рубежом, учредителем и первым президентом Украинской академии наук, ректором Таврического университета в Крыму. Вернадский надеялся, что «эта [вторая — Т. А.] мировая война явится началом новой эры — *в буре и в грозе рождается ноосфера*. Подготавливавшееся в течение тысячелетий новое состояние жизни на нашей планете, о котором мечтали утописты, станет реальностью, когда войны — то есть организованные убийства, когда голод и недоедание могут сравнительно быстро исчезнуть с нашей планеты» [6, с. 105]. Свою надежду на будущий всеобщий мир учёный связывал с народными массами как «политической сознательной силой». Но одновременно он понимал, что в условиях международной конфронтации, активного использования научных открытий для военных целей, достижения военного превосходства над своими противниками, а то и над соседями, что ярко продемонстрировали мировые войны, идея «открытости науки» пока не достижима. А ведь именно с этой идеей — идеей задействования коллективного мирового разума во имя гуманного будущего человечества учёным связывалась концепция ноосферного развития.

Ещё одна важная особенность *диалектического* мышления Вернадского — это видение событий и фактов в постоянном движении — становлении, развитии, борьбе противоположных тенденций. Так, в частности, он предвидел дальнейшую острую, бескомпромиссную борьбу между госу-

дарствами. Именно поэтому он призывал всемерно поддерживать и развивать науку. Важно отметить и то, что в своих опубликованных работах, рукописях, письмах и, в особенности, в дневниках, которые регулярно велись на протяжении всей жизни, Вернадский уже не как естествоиспытатель, а как философ детально и глубоко теоретически воспроизводил различные исторические этапы Российского государства, жизнь его различных социальных слоёв и, прежде всего, интеллигенции.

Поражает спектр научных интересов Вернадского в области гуманитарного познания — он широк и фундаментален, начиная от проблем морали, любви, брака, семьи, искусства и заканчивая проблемами общественно-политического устройства государств и мира. К этим вопросам мыслитель постоянно обращался в дневниках и письмах. И надо отдать должное учёному-энциклопедисту. Не только в естествознании, но и в социальных дисциплинах он был на высоте. Многие проблемы, которые ставил Вернадский перед учёными гуманитарного профиля, не решены до сих пор, отдельные из них — даже не упоминаются его биографами. Например, анализируя последствия первой мировой войны, он осмысливал сложные вопросы социальной психологии. Вернадский пришёл к важному выводу о том, что «война не только создала в короткий срок неисчислимые изменения материальной обстановки, вызвала едва мыслимые потрясения в области хозяйственных и государственных явлений, внесла ужасающую сумму страданий... Она не в меньшей степени проникла в духовную жизнь, глубочайшим образом повлияла на психику личностей, на понимание исторических процессов и духовных основ существующего порядка» [7, с. 56].

Вернадский проявлял глубокий интерес к национальному вопросу в России, прежде всего к украинскому вопросу, по причине его серьёзности и масштабности. Он считал, что «украинская (малорусская) народность выработалась в определённо очерченную этнографическую индивидуальность с национальным сознанием, благодаря которому старания близких и дальних родичей обратить её в простой этнографический материал для усиления господствующей народности оставались и остаются безуспешными» [2, с. 212]. Несмотря на активно проводимую Россией политику «централизма» и принимаемые ею конкретные меры, «национальная жизнь на Украине не исчезла». Этот факт надо признать. Как и тот факт, что «ни преследования со стороны правительства, ни отсутствие общественной поддержки не приостановит работы, которую несёт на себе, в интересах своего народа, украинская интеллигенция» [2, с. 218]. В этой ситуации важно на уровне правительства снять всякие установленные для украинцев ограничения в области литературы и культурной работы, возродить украинский язык и т. д.

В творчестве Вернадского получил освещение актуальный для России начала XX в. вопрос об автономии. Учёный не соглашался с официальной программой конституционных демократов по национальному вопросу, делавших ставку на центральную власть, выступающую, по их мнению, в качестве гаранта сохранения государственного единства России. Исходя из разных географических условий жизни в России, он считал нужным предоставить местным людям самим решать свои дела на основе местных законов. Конечно, эти местные законы не могут определять все условия жизни, они гораздо уже по сравнению с законами, принятыми парламентом, но тем не менее это нерушимые законы, которые должны неукоснительно соблюдаться. Благодаря этим законам, утверждаются местная автономия и свобода национальной жизни, поскольку «желательно, чтобы области провинциальной автономии совпадали с областями сплошного по возможности населения одной национальности» [2, с. 238].

Вернадский остро ощущал опасность для России центробежных сил. Чтобы ослабить влияние подобного рода разрушительных сил, он предложил на государственном уровне решить проблему изучения истории, языка, этнографии, литературы населяющих Россию народностей, т. е. предложил задействовать мощный потенциал науки и культуры. Эти идеи не потеряли своей актуальности и для современной России.

В поле зрения Вернадского были и другие важные проблемы общественного развития, социальной философии. Так, например, в дневниках учёного много глубоких записей посвящено осмыслению роли личности и народных масс в истории. Не отрицая общественных законов и огромной роли народных масс в человеческой истории, учёный в то же время не принижал роли личности и её мысли, т. е. видел диалектическую связь единичного (отдельного) и общего (всеобщего). В 1892 г., задолго до того как исторический материализм стал в СССР официальной философией, он писал: «Коллективной работой массы людей жизнь человеческих общин и самого человечества получает стройный характер — постоянно на этой жизни мы можем наблюдать проявление сознания, причём сами явления жизни получают характер непреложных *законов*, слагающихся как под влиянием сознания отдельной личности, так и *сознательной* однообразной работы массы мелких человек[еских] единиц. Такой законообразный характер сознательной работы народ[ной] жизни приводил многих к отрицанию влияния личности в истории, хотя в сущности мы видим во всей истории постоянную борьбу сознательных (т. е. «не естественных») укладов жизни против бессознательного строя мёртвых законов природы, и в этом напряжении сознания вся красота исторических явлений, их оригинальное положение среди остальных природных процессов» [4,

с. 402]. Он считал, что общество «тем сильнее, чем оно более сознательно» [2, с. 403]. Именно по этой причине ещё в дореволюционный период своей деятельности Вернадский ратовал за просвещение масс, организацию народных библиотек, создание сети учебных заведений. Но ещё в большей мере эту наиважнейшую работу он вёл в послереволюционный период.

К осмыслению вопроса о роли народных масс и личности в истории Вернадский возвратился в 1920-е гг. В письме к В. В. Водозазову он вновь подчеркнул роль народной, массовой жизни, представляющей из себя «нечто особенное, сильное, могучее», «какой-то отголосок космических сил» [4, с. 398–400], предложил проект здания новой науки в виде сооружения, в котором идёт непрерывная работа отдельных лиц, приобретающая с годами и столетиями стройный, упорядоченный вид.

Вернадский раскрыл процесс роста национального самосознания в русской жизни, показал историческую миссию М. В. Ломоносова в этом процессе, акцентировал внимание на том особом месте, которое занимает в национальном самосознании научная мысль и научное творчество, хотя «из всех форм культурной жизни только *наука* является единственным созданием человечества, не может иметь яркого национального облика или одновременно существовать в нескольких различных формах» [2, с. 183].

Вернадский очень высоко ценил научное знание. Именно с ним он связывал могущество государства. Он отмечал: «В этот век, в наше время, государственное могущество и государственная сила могут быть прочными лишь в тесном единении с наукой и знанием. В беспощадной борьбе государств и обществ побеждают и выигрывают те, на стороне которых стоит наука и знание, которые умеют пользоваться их указаниями, умеют создавать кадры работников, владеющих последними успехами техники и точного мышления» [2, с. 179].

Многогранная картина состояния науки, высшей школы, интеллекта нации в целом и путей их дальнейшего развития проанализирована и отражена в теоретическом наследии Вернадского с различных сторон. Мыслитель видел то тяжёлое положение, в котором находилась русская наука в начале XX в., он неоднократно призывал власть имущих изменить своё отношение к отечественной науке и в то же время всё более осознавал тщетность своих усилий. Он писал: «Едва ли есть сейчас культурная страна, которая бы, по сравнению с другими своими расходами, так мало тратила на задачи научной работы, как Россия» [2, с. 184]. И в этом плане Вернадский связывал будущее русской науки с преобразованием существующих общественных устоев.

В своей практической деятельности учёный всегда стремился отстаивать, защитить науку, «пробить» на её развитие государственные средства.

Он это делал и в дореволюционные, и в послереволюционные годы. Так, например, 16 декабря 1916 г., в весьма непростую для России пору, он выступил с докладом «О государственной сети исследовательских институтов» на заседании Комиссии по изучению естественных производительных сил России, в котором обосновал необходимость такой сети.

Большая наука требует серьёзных материальных затрат. Но такая наука обеспечивается не только материальными, но и другими не менее важными факторами. В этой связи большое место в рассуждениях Вернадского занимали проблемы этоса науки. Он считал, что «вопрос о моральной стороне науки — независимо от религиозного, государственного или философского проявления морали — для учёного становится на очередь дня. Он становится действенной силой, и с ним придётся всё больше и больше считаться» [4, с. 96]. Ратуя за развитие производительных сил России, Вернадский связывал этот процесс с развитием техники, науки и самого человека. Он подчёркивал, что «естественные производительные силы мертвы без оживляющего их человеческого труда и человеческой мысли. Они дадут свой благой результат только при полном расцвете обеих сторон производительных сил государства — даров природы и человеческого духа» [2, с. 234].

Проблема соотношения прикладных и фундаментальных исследований чрезвычайно актуальна в наши дни. Но не менее актуальной она была и в прошлом. Вернадский был сторонником фундаментальных исследований. Он считал, что «задачей государственной поддержки должна являться не прикладная научная техника, но свободное научное творчество, проникновение человечества в новые области неизвестного. Только при этих условиях мы будем находиться на уровне научных знаний и сможем подходить к созданию нового» [7, с. 60]. В 1917 г. Вернадский предполагал выступить в Научном институте с докладом, посвящённым задачам науки в связи с государственной политикой в России. В нём учёный определил три наиболее важные области научных исследований: естественные производительные силы России, особенности мирового положения страны и естественно-исторический и этнический состав русского государства [2, с. 244]. Как видим, две из трёх выдвинутых перед отечественной наукой задач относились к области социальных и гуманитарных наук. Вернадский был естествоиспытателем, но тем не менее он прекрасно понимал важность социально-гуманитарных исследований для обеспечения устойчивого развития государства, воспитания человека. При этом он был сторонником создания государственной сети исследовательских институтов.

Большое внимание Вернадский уделял высшей школе. Он выделил три основные задачи, которые призвана решать школа. По его мнению, высшая школа «должна учить подрастающее молодое поколение, сооб-

щать ему то, что добыто человеческой мыслью, приучать его научно мыслить и научно работать. Она должна являться очагом научного искания, быть центром самостоятельной научной работы. И наконец, она должна быть носителем просвещения в обществе и народе, оживлять в зрелом возрасте узанное и пережитое в молодости, распространять новые знания, новые приёмы работы и мышления» [2, с. 164].

Ратую за демократизацию вузовской жизни, Вернадский в то же время был противником студенческих забастовок как одной из форм протестного движения. «Забастовка, — отмечал он, — самая дикая и самая ужасная форма студенческих беспорядков. Её легче провести, так как она — форма *пассивная* и имеет ореол успеха. <...> Она не только разрушает всю учебную жизнь школы, но пагубно отражается на молодёжи, приучая её к безделью и внося в неё разврат» [2, с. 192].

Не только наука, промышленность, но и сельское хозяйство не были обойдены вниманием Вернадского. Работая над аграрной программой конституционно-демократической партии, учёный высказался за интенсивное развитие сельскохозяйственной промышленности, повышение производительности труда, орошение земель, более рациональное использование имеющихся плодородных земель, как и озёр, на базе которых можно организовать рыбное производство. Он сетовал на то, что образованные люди «поразительно невежественны» в сельскохозяйственных вопросах, а «в помещичьей среде очень низок уровень понимания сельскохозяйственной техники» [2, с. 208]. «Мне кажется, — отмечал он, — что и в зерновом хозяйстве вполне может быть согласован принцип демократического землевладения или землепользования с интенсификацией хозяйства при широкой постановке государственных и общественных мероприятий в виде опытных хозяйств, опытных полей, исследовательских институтов, питомников, семенных станций и т. п. и широкого развития кооперативов разного рода» [2, с. 210].

Еще одна важная особенность Вернадского, характеризующая масштабность личности, — это его удивительная способность прогнозирования будущего. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с его «Записками об организации научной работы» — документом, подготовленным в 1942 г., но определившим перспективу развития советской науки на многие десятилетия.

В этом документе Вернадский выдвинул в качестве программных четыре главные задачи, которые, как он считал, обеспечат отечественной науке успех и поставят страну в этой области в равное положение с США, Великобританией и Японией: *во-первых*, предстоит создать новые формы научной организации — в стране должна быть восстановлена «более *демократиче-*

ская форма научной организации» в виде Ассоциации советских научных работников — учёных, врачей и инженеров, которой предстоит собираться каждый год; *во-вторых*, создать современную мощную научно-исследовательскую базу; *в-третьих*, обеспечить быстрый доступ к иностранным книгам и журналам; наконец, *в-четвёртых*, «серьёзно и широко поставить разработки атомной энергии актин-урана» [6, с. 105–108]. Надо сказать, что все эти задачи советской наукой в 1950–1970-е гг. в той или иной степени были решены, благодаря чему она и вышла на мировой уровень.

Или такой пример. В далёком 1922 г., задолго до создания атомной бомбы, Вернадский был уверен в том, что человечество в ближайшее время или через столетие станет обладателем атомной энергии, а потому посчитал своим долгом предупредить учёных об их ответственности при проведении научных разработок, связанных со столь мощным источником силы. Он сомневался в том, что человек, воспользовавшись этой силой, направит её на добро, и в этой связи ставил жёсткий вопрос: «Дороги ли он [человек — Т. А.] до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?» [4, с. 395]. И, опять же, Вернадский оказался прав: атомная энергия впервые была использована не на созидательные, а, наоборот, на разрушительные проекты — японские города Хиросима и Нагасаки стали первыми жертвами новейшего открытия физиков.

Один из объектов ежедневных наблюдений и мучительных размышлений Вернадского — советская реальность. В дневниках учёного дана всесторонняя характеристика масштабной и трагической эпохи 1920–1930-х гг., когда СССР пытался в одиночку вырваться из «царства необходимости» в «царство свободы». Вернадский видел расхождение должного и сущего — серьёзнейшие противоречия и негативы реальной практики социалистического строительства. Как убеждённый сторонник и решительный защитник либеральных идей и ценностей, один из организаторов и руководителей партии конституционных демократов, последовательно и до конца отстаивавший её линию, наконец, Вернадский как товарищ (заместитель) министра народного просвещения, поставивший 16 ноября 1917 г. свою подпись под обращением Временного правительства к гражданам России с призывом «перед лицом смертельной опасности для страны и её целостности... сплотиться вокруг Учредительного собрания» [2, с. 301], категорически не воспринимал «практику большевизма». В 1930-е гг., в отличие от 1920-х гг., он не выступал открыто с её критикой. Но зато в дневниках давал полную свободу своим оценкам и чувствам. «До какой степени мало изменилась эта сторона жизни — гнёт, — сетовал учёный в 1935 г. — Вместо жандармов — ППУ. ...Особенно это чувствуется здесь в Ленинграде, как и в Старом Петербурге кор[оленковского] време-

ни. Здесь старое переплелось с новым, и живым, и важным и его гноит» [8, с. 17]. А 16 июня 1941 г. учёный сделал такую запись: «Невольно мысль направляется к необходимости *свободы мысли*, как основной структуры социального строя, в котором личность не является распорядителем орудий производства. Равенство всех без этого невозможно. Но оно невозможно и без свободы мысли. Наш строй это ярко показывает, когда миллионы людей превращены — “на время” — в заключённых — своего рода рабство» [9, с. 258]. Вернадский видел и другие серьёзные негативы реальной практики социалистического строительства в стране. Он отмечал некомпетентный подбор кадров в науке и в целом по стране: «Подбор людей (и молодёжи) в партии ниже среднего уровня — и морально, и умственно, и по силе воли. Процесс заставляет смотреть с тревогой в будущее, больше, чем мне это раньше казалось надо было» [9, с. 256]. А ведь в начале XX в. Вернадский давал совершенно иную оценку социализму. Он считал, что «социализм явился прямым и необходимым результатом роста научного мировоззрения; он представляет из себя, может быть, самую глубокую и могучую форму влияния научной мысли на ход общественной жизни, какая только наблюдалась до сих пор в истории человечества» [4, с. 409].

И всё же Вернадский не был сторонником охаивания всей советской действительности. Не из-за боязни быть репрессированным: в ежедневно заполняемых мыслями и произошедшими событиями страницах дневников он открыто выражал свои взгляды на волновавшие его проблемы. Причина в ином. Вернадский осознавал необходимость социальных преобразований и, сравнивая дооктябрьскую и послеоктябрьскую Россию, он не мог не замечать тех, хотя и немногих, как ему казалось, позитивных изменений, которые постепенно происходили в стране, особенно в области науки. В конце жизни, в 1941 г., он констатировал: «Сейчас исторически ясно, что, несмотря на многие грехи и ненужные — их разлагающие — жестокости, в среднем они [большевики] вывели Россию на новый путь» [10, с. 601]. А годом раньше, в письме к Б. Л. Личкову, он высказал такое предположение: «Я мало знаю Маркса, но думаю, что ноосфера всецело будет созвучна его основным выводам» [11, с. 40].

«Делом всей своей жизни» Вернадский считал разработку теории «живого вещества» — пожалуй, больше всего усилий и времени исследователь затратил именно на эту теорию. Об этом свидетельствуют многочисленные записи в дневниках ученого. Работа над новой теорией была постоянной, напряжённой и мучительной. Казалось бы, уже виден научный результат, конечная цель, но исследователя в который раз, вновь и вновь одолевали сомнения, и работа над проблемой продолжалась. И так на протяжении многих десятилетий — до самой кончины учёного.

Вот лишь отдельные дневниковые записи, свидетельствующие о том, сколь масштабен, сложен и важен был задуманный исследователем проект. Запись в дневнике от 2/15 марта 1918 г. гласит: «Работал над жив[ым] вещ[еством]. По мере углубления в вопрос являются всё новые и новые задачи, новые трудности и сомнения. Иногда мне кажется, что обхват и углубление темы не по силам» [3, с. 58]. Через неполные две недели, 18/31 марта 1918 г., в дневнике примерно такая же запись: «Работал над жив[ым] вещ[еством]. Подкладку к последней — XII главе. Вернее весь остов книги кончен. Но это только черновой набросок, который потребует огромного труда. Я знаю, что я даю здесь много новых концепций и нового понимания природы — но сумею ли сделать это понятным современникам. И ужасно ярко чувствую недостаточность собственного знания даже в области, уже доступной человечеству» [3, с. 66]. Через несколько месяцев напряжённого труда над проблемой вновь привычная запись: «Вчера работал над жив[ым] вещ[еством]. — Продвигается медленно и как-то всё больше и больше расширяется и сама тема, и появляются всё новые вопросы. Как-то иногда берёт некоторое смущение — не даю ли я материал, по существу, известный и который должен показаться специалистам слабо обработанным» [3, с. 117].

Естественно, возникает вопрос: «Почему столь важной для Вернадского оказалась теория живого вещества»? Для обеспечения личного физического бессмертия эта теория не имела какого-либо значения, так как Вернадский не боялся смерти и относился к ней совершенно спокойно. «Смерть, — писал он, — не представляется мне сколько-нибудь страшной и я не ищущу её разгадки. Все решения вопроса о её сущности — религиозные или философские, признающие загробное существование или его отрицающие, представляются мне детским лепетом, далёким бесконечно от реального» [3, с. 206]. Так размышлял Вернадский задолго до своей смерти. Но и на склоне своей жизни 27 декабря 1942 г. он воспроизвёл те же слова: «Готовлюсь к уходу из жизни. Никакого страха. Распадусь на атомы и молекулы» [10, с. 608].

Всяких почестей и личной славы Вернадский не признавал, никогда к ним не стремился и ради них, так же как и ради наслаждения, никогда не работал. В научной работе он «наслаждения» не испытывал. «Даже научные достижения очень крупные, мне кажется, которые выпали мне на долю, не дают мне испытывать то, что испытывают, как мне кажется, другие» [3, с. 206], — отмечал он.

Так ради чего всё-таки В. И. Вернадский столь самоотверженно и столь упорно работал? С какой целью он отдал всего себя, свою жизнь науке? На этот вопрос, поставленный, кстати, самому себе в конце жизни, Вер-

надский ответил таким образом. «Мне, — писал он, — хочется знать, но не радоваться или наслаждаться достижениями знания...» [3, с. 206]. В этом признании, скорее всего, содержится лишь часть ответа на поставленный вопрос, не более. Безусловно, потребность знать сущность того или иного явления — основа мотивации деятельности учёного. Вернадский как учёный, несомненно, хотел знать не только явления природы, но и явления жизни. И не только тайну «живого вещества», но и тайну социального бытия, о чём говорилось выше. Несмотря на отдельные высказывания, напоминающие порой размышления стоиков, Вернадский никогда не был стоиком по своей сущности и тем более не был беспристрастным созерцателем окружающего мира. Иначе совершенно необъяснимой оказалась бы его активная практическая деятельность по переустройству этого не совсем разумного, как ему представлялось, мира. Вернадский — не только учёный, не только организатор науки. Он, наряду с этим, ещё и активный участник политической жизни — во всяком случае, как один из лидеров партии конституционных демократов. Думается, исходя из этого, надо оценивать работу учёного и над «живым веществом». Выдвинем такую гипотезу.

Вернадский постоянно ощущал неразумность существующего мира — как дореволюционного, так и послереволюционного. Он желал устранить эту наличную «неразумность», сделать мир разумным, т. е. гуманным. Каким путём? В могущество сверхъестественных сил он, как учёный, не верил. В эффективность деятельности политиков — тоже. Он давно разочаровался в искренности, честности и интеллектуальной способности многих политиков. Философия, которую он уважал, но явно недооценивал её роль в общественной жизни, тоже не способна была решить существующие проблемы, устранить социальное зло. И только наука могла прийти на помощь человеку. «Настоящее содержание науки — научное фактическое описание картины природы. Только она достигает всеобщности» [3, с. 203] — к такому окончательному выводу приходит учёный. Неудивительно поэтому, что только на Разум сделана ставка исследователем. Причём, не на индивидуальный, а на коллективный земной Разум.

Согласно концепции Вернадского, Космос наполнен жизнью, т. е. живым веществом в его самых разнообразных видах. Границы живого вещества, а следовательно, и разумного вещества, подвижны. Чтобы преодолеть на Земле зло, необходимо расширить сферу разума. Именно отсюда проистекает идея ноосферы. Но решить проблему построения ноосферного мира не представляется возможным без решения проблемы живого вещества, являющегося носителем разума. Именно поэтому столь много усилий было направлено учёным на разгадку тайны живого вещества. Решая эту архисложную задачу, Вернадский считал, что он делает «нужное

дело». К сожалению, данный проект оказался не только сверхмасштабным, но и практически не реализуемым. Почему?

В ту историческую эпоху учёные были лишь на начальной ступени исследования жизни как таковой (имеется в виду уровень генетики как научной дисциплины). Вернадскому, конечно же, были известны многие разработки учёных, но их было явно недостаточно для решения проблемы живого вещества. Кроме того, космические исследования тоже не достигли современного уровня. Словом, тот уровень научных знаний не позволял учёному раскрыть механизм образования ноосферы, как и механизм образования жизни. Что оставалось в этой связи делать исследователю? Оставалось одно: выйти за рамки естественнонаучного познания и обратиться к философско-теоретической рефлексии. Ноосферная модель мира, представленная Вернадским, — это, как нам представляется, не естественнонаучная картина мироздания, а лишь философско-теоретическая картина, некая идеальная конструкция, охватывающая различные общественные сферы, начиная от экономики и заканчивая проблемами образования. Она не подкреплена естественнонаучными фактами и, следовательно, с мировоззренческой позиции самого Вернадского, не реализуема, поскольку «основное различие между основами научной работы и построениями философии заключается в том, что построения последней покоятся на базисе, неизбежно отличающемся от реальности» [3, с. 203].

Этим суждением мы несколько не хотим понизить масштабность фигуры Вернадского как мыслителя или же преуменьшить его вклад в мировую гуманитарную науку, в том числе в философию. Наоборот, считаем, что своим учением о ноосфере Вернадский сделал важный вклад в осмысление земной цивилизации, дал оперативный простор для целого поколения исследователей, принадлежащих к направлению «русского космизма».

В целом, можно прийти к такому заключению: разрабатывая теорию живого вещества, Вернадский выступал как представитель естествознания, работая же над проектом ноосферы, он выступал уже в качестве философа, возможно, даже этого не осознавая или же осознавая, но постоянно сдерживая свои философские (метафизические) устремления. Во всяком случае, учение Вернадского о ноосфере осталось незавершённым и не подтверждённым экспериментально, к чему всегда стремился исследователь. Тем не менее это учение дало мощный толчок теоретическому мышлению и даже в наши дни по-прежнему служит делу активного поиска различных гуманных социальных проектов. Таким образом, индивидуальный разум Вернадского не только воспроизвёл свою историческую эпоху во всём её многообразии и противоречивости, но и опере-

дил её на многие десятилетия, создав огромный интеллектуальный задел и оперативный простор для мысли будущих поколений.

Вернадский по своей природе — человек будущего. Даже в глубокой старости он ничуть не походил на старика, думал не о прошлом, а о предстоящем гуманном будущем, о чём свидетельствуют подготовленные им в конце жизни документы, касающиеся перспектив развития науки и цивилизации. Ему импонировали идеи равенства и коллективного труда, которые, по замыслу теоретиков социализма, должны были восторжествовать в новой России. Социальная практика оказалась иной. Вернадский это осознавал. И всё-таки, несмотря на все коллизии той исторической эпохи, он верил в великую науку, верил в построение идеального, основанного на Разуме общества, которое он называл ноосферой.

Литература

1. Страницы автобиографии В. И. Вернадского. — М.: Наука, 1981. — 349 с.
2. *Вернадский, В. И.* Публицистические статьи / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1995. — 313 с.
3. *Вернадский, В. И.* Дневники. 1917–1921. Октябрь 1917 — январь 1920 / В. И. Вернадский. — Киев: Наукова думка, 1994. — 271 с.
4. *Вернадский, В. И.* Философские мысли натуралиста / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — 520 с.
5. *Вернадский, В. И.* Дневники. 1926–1934 / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 2001. — 456 с.
6. *Вернадский, В. И.* Несколько слов о ноосфере / В. И. Вернадский // Вернадский, В. И. Грёзы о Земле и небе: Антология рус. космизма / В. И. Вернадский. — СПб.: Худож. лит., 1995. — С. 104–115.
7. *Вернадский, В. И.* О науке: в 2 т. / В. И. Вернадский. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. — Т. 2. — 600 с.
8. *Вернадский, В. И.* Дневники. 1935–1941: в 2 кн. / В. И. Вернадский; сост. В. П. Волков. — М.: Наука, 2006. — Кн. 1: 1935–1938. — 444 с.
9. *Вернадский, В. И.* Дневники. 1935–1941: в 2 кн. / В. И. Вернадский; сост. В. П. Волков. — М.: Наука, 2006. — Кн. 2: 1939–1941. — 295 с.
10. *Вернадский, В. И.* Начало и вечность жизни / В. И. Вернадский. — М.: Сов. Россия, 1989. — 704 с.
11. Переписка В. И. Вернадского с Б. Л. Личковым. 1940–1944 / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1980. — 224 с.

И. А. Чарота,
доктор филологических наук, профессор, академик Сербской академии наук
(г. Минск, Республика Беларусь)

**РУССКАЯ МЫСЛЬ И РУССКИЙ ДУХ
В ВОСПРИЯТИИ БОГОМУДРОГО СЕРБА**
(Иустин (Попович) о Ф. М. Достоевском)

Не принадлежа к кругу учёных-философов, но получив шанс как-то приобщиться к нему, автор данного выступления дерзает взять на себя роль «связника» — между словесностью, богословием и любомудрием, а также между Россией, Беларусью и Сербией. Ну а побудил к этому не кто иной, как Фёдор Михайлович Достоевский, корнями рода своего связанный с Беларусью/Литвой и конкретно с родным моим Полесьем, где в селении Достоево трепетно хранят память об этом великом русском писателе и мыслителе.

В таком кругу, как собравшийся здесь, конечно же, нет никакой нужды обмениваться общими фразами по поводу значения Ф. М. Достоевского для русской и мировой литературы. Да и для философии тоже. А вот обратить внимание на то, как его интеллектуальное и художественное творчество соотносится с духовным развитием человечества минувшей и современной эпох, всё-таки не лишне. Ибо не исчезает потребность должным образом оценить Ф. М. Достоевского как необычайно прозорливого мыслителя, во многих аспектах — настоящего провидца и тайновидца. Так или иначе, нужно осмыслить сущность такого дара — по вере! — и, насколько возможно, понять, что он предлагал своему народу и миру для спасения.

Постепенно мы смиряемся-таки с неизбежностью различных мнений по всем поводам. Соответственно, нет у нас, как это было в недавние времена, единства во взглядах на природу и функции философии. Но при всём этом вряд ли кто-то сейчас возьмётся оправдывать богоборчество, которое было едва ли не краеугольным камнем господствовавшей идеологии. Понятно, как следует разобраться в его реальных причинах, проявлениях и результатах, а тем более преодолеть последствия — отнюдь не простая задача, ибо всё ещё дают о себе знать и продолжающий бродить «призрак коммунизма», и возводимый в абсолют вульгарный материализм. И в соответствии с вульгарно-материалистическими установками нам по-прежнему внушается, что религия препятствует формированию не только «передового», но даже «нормального» мировоззрения да и во-

обще мешает «прогрессивному» развитию общества, государства. А посему, дескать, она допустима лишь как дело сугубо личное; за пределы же личного распространяться никак не должна. Носители таких взглядов, а тем более официальных установок, либо лукавят, либо опасно заблуждаются, игнорируя опыт обозримой истории, убедительно свидетельствующей, что вера всегда (причём разнопланово и разноуровнево) влияла и влияет на отношение к «базису и надстройке», к государству, обществу и семье, к человечеству вообще и конкретному человеку...

Неслучайно воинственные безбожники, устроители рая на земле с открытой враждебностью относились к Ф. М. Достоевскому. Стоит вспомнить, например, одно из выступлений на Первом съезде советских писателей с таким вот содержанием: «Я сегодня чувствую, как разгорается съезд, и, я думаю, мы должны чувствовать, что если бы сюда пришёл Фёдор Михайлович, то мы могли бы его судить как наследники человечества, как люди, которые судят изменника, как люди, которые сегодня отвечают за будущее мира. Ф. М. Достоевского нельзя понять вне революции и нельзя понять иначе как изменника» [1, с. 154].

Кстати, мнение о том, что «Ф. М. Достоевского нельзя понять вне революции» имеет смысл, однако, принципиально отличающийся от высказанного передовым советским писателем, предполагающий вот какое продолжение фразы: «... и нельзя понять иначе как провидца и пророка». Во-первых, потому, что он намного более, чем Л. Н. Толстой, был «зеркалом русской революции»; во-вторых, негативный опыт трёх «русских революций» и «перестройки» подтвердил справедливость его прозрений; а всё это вместе неизменно стимулировало и стимулирует особый интерес к Ф. М. Достоевскому, обуславливало и обуславливает его мировое признание. Исключительно ярким и ценным примером того, как постигается истинная значимость его литературного, интеллектуального и духовного наследия и для России, и для всего мира, является выполненное сербом Иустином (Поповичем) фундаментальное исследование «Философия и религия Ф. М. Достоевского» [2].

Ваш слуга покорный в качестве переводчика имел честь впервые представить русскому (и русскоязычному) читателю ряд трудов преподобного Иустина, включая и этот, в котором с поразительной глубиной, убедительностью и ясностью отражено свойственное русскому писателю-мыслителю Ф. М. Достоевскому глубоко православное понимание места человека на брэнной земле, отношений его с Богом и себе подобными в конкретных исторических условиях и в вечности. Достоевсковедческих исследований такой глубины мы, пожалуй, не знали. Да они, собственно, и возможны лишь в тех редчайших случаях, когда появляются такие исследователи, как этот богомудрый серб.

Иустин Попович (1894–1979) заслуженно считается одним из самых значительных православных богословов и философов XX в. Он — профессор духовных школ и Белградского университета, один из основателей Сербского философского общества (1938 г.), автор получивших вселенское признание «Догматики Православной Церкви» и фундаментального свода «Житий святых», книг «Основное богословие», «Гносеология св. Исаака Сирина», «На богочеловеческом пути», «Святосаввие как философия жизни», «Философские стремнины»... Поражает сам по себе объём его богословско-научного наследия: пятнадцать лет назад вышел в свет первый объёмистый том собрания его сочинений, запланированного как 30-томное [3], однако уже через три года выяснилось, что собрание не влезет и в 40 томов... Ещё более важно то, что архимандрита Иустина чтят за Богом дарованную мудрость и священно-монашеский подвиг как в родной его Сербии, так и во всём православном мире; 16/29 апреля 2010 г. Священный Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви причислил преподобного Иустина к лику святых; литургическое поминовение его определено на 1/14 июня.

Вопрос «Иустин Попович и Фёдор Достоевский» представляет интерес во многих планах. При том что восприятие Ф. М. Достоевского в Сербии вообще представляет собой явление уникальное. Чтобы избежать голословности, укажем на несколько фактов: когда в советской России Фёдор Михайлович оказался под запретом, в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев вышло около трёх десятков его произведений отдельными изданиями; а в начале 1930-х было издано 35-томное собрание сочинений [4], к подготовке которого были привлечены, как принято говорить, лучшие силы всей страны; к тому же как отдельные книги, так и разных форматов собрания сочинений этого русского писателя издавались неоднократно вплоть до последних лет [5].

Не менее существенно и то, что международного признания заслуживает сербская школа достоевковедения, которая сформировалась благодаря совместным стараниям высокоавторитетных богословов — наряду с преподобным Иустином, у которого особая роль, это святитель Николай Жичский (Велимирович), епископ Афанасий (Евтич), митрополит Амфилохий (Радович), протоиерей Александр Средоевич, а также светские учёные, литературные критики и писатели — Драгиша Васич, Момчило Настасиевич, Исидора Секулич, Десанка Максимович, Добрица Чосич, Станислав Винавер, Миленко Видович, Милош Джурич, Владимир Дворникович, Марко Маркович, Милосав Бабович, Миливое Ёванович, Драган Стоянович, Владета Еротич, Савва Пенчич, Никола Милошевич, Милорад Блечич, Предраг Драгич Киюк, Владимир Меденица... Кстати, и в последние годы сербы издают посвящённые Ф. М. Достоевскому сборники, альманахи, специальные номера журналов [6].

Чтобы составить максимально адекватное представление о рецепции творчества Ф. М. Достоевского в Сербии, приведём и совершенно феноменальный факт, о котором поведал знаменитый сербский писатель Добрица Чосич: «Не знаю, сколько сербов прочитало собрание сочинений Достоевского, но знаю, что его в своей библиотеке имеет Неша, крестьянин из Мияйловца, и что его прочитал, некоторые книги даже по несколько раз. А помимо книг, написанных Ф. М. Достоевским, он прочитал и то, что о Ф. М. Достоевском думают Бердяев, Мережковский, Шестов, Бахтин, Цвейг, Драган Недељкович, Никола Милошевич, Иустин Попович, Джонс Стейнер, Милосав Бабович...»; «Есть много больших писателей, — утверждает Неша, — но Достоевский-то один» [7].

Примечательно, что важнейшей объективной предпосылкой этого феномена стало влияние русских эмигрантов, после революций и гражданской войны нашедших пристанище на сербской земле — в частности, А. Погодина [8], А. Елачича, И. Голенищева-Кутузова, П. Митропана, Р. Плетнева, Е. Спекторского, А. Сердюковой, а также поддерживавших отношения с Белградом как значительным центром русской эмиграции В. Зеньковского, В. Волошинова, Н. Бердяева, Н. Лосского, Е. Ляцкого. Особенно же следует подчеркнуть роль главы сформировавшейся в сербском городе Сремские Карловцы Русской Православной Церкви за рубежом митрополита Антония (Храповицкого), автора известного «Словаря к творениям Достоевского» (1921 г.), ряда соответствующей тематики публичных выступлений в сербской среде — например, доклада «Религиозное и моральное мировоззрение Ф. М. Достоевского», который был прочитан на заседании общества «Русская матица» (1928 г., сербский город Нови Сад).

Иустин Попович был лично знаком с владыкой Антонием, а также со многими русскими учёными-гуманитариями, которые пребывали в Сербии как изгнанники. Хотя глубокий интерес к Ф. М. Достоевскому у него проявился значительно раньше. Исследование «Философия и религия Ф. М. Достоевского» осуществлено было в 1918–19 гг. в Англии. Это докторская диссертация, которую предполагалось защитить в Кембриджском университете, но которая — из-за убеждений, отстаиваемых автором, — не была принята к защите, а спустя четыре года увидела свет в белградском журнале «Христианская жизнь». Впоследствии (в 1940 г.) профессор Иустин Попович опубликовал ещё две тематически близкие работы: «Достоевский о Европе и славянстве» и «Достоевский как пророк и апостол православного реализма».

А несколько ранее появилась ещё одна публикация этого философа-богослова — «О рае русской души». Это работа совсем скромная по объёму, но весьма примечательная и самым непосредственным образом соотносящаяся с темой разговора, который мы повели. Она, собственно,

о праведном Иоанне Кронштадтском как «рае русской души». Но сейчас для нас важно другое — что в ней утверждается: «Русская душа имеет свой рай и свой ад. Нигде нет более страшного ада и нигде нет более дивного рая, чем в душе русской. Ни один человек не падает так глубоко, до последнего зла, как русский человек; но точно так же, ни один человек не достигает таких высот, вершин над вершинами, как русский человек. История свидетельствует: русская душа движется между самым мрачным адом и самым светлым раем. Мне кажется, из всех душ на земле русская душа имеет наиужаснейший ад и наидивнейший рай. В драме русской души участвуют не только все ангелы неба, но и все диаволы ада. Русская душа — самое драматичное поприще, на котором беспощадно борются ангелы и диаволы. За русскую душу ревниво сражаются миры, сражаются вечности, сражаются сам Бог и сам сатана» [9]. И мы, намереваясь осмыслить подход Иустина Поповича к Фёдору Достоевскому, пожалуй, не ошибёмся, если возьмём это суждение в качестве опорного.

Не менее значимы в связи с этим и начальные фразы публикации «Достоевский как пророк и апостол православного реализма», которая упомянута выше: «Я знаю Достоевского как пророка, как апостола, как мученика, как поэта, как философа. Многогранность его гения поражает. Всечеловечески широкий и глубокий, он принадлежит всем, но и все принадлежат ему. Он настолько человек, настолько всечеловек, что всем родственен — родственен сербам, родственен болгарам, родственен грекам, родственен немцам, родственен всем людям на всех континентах. В нём есть каждый из нас, и каждый может найти себя в нём. Своей всечеловеческой сочувственностью и любовью он для всех свой» [9, с. 14].

Что же касается содержания книги «Философия и религия Ф. М. Достоевского», то оно в определяющей степени передано заглавиями разделов: «Борьба за личность», «Неприятие мира», «Творцы человеко-бога», «Неприятие Христа», «Тайна атеистической философии и анархической этики», «Достоевский — легион», «Единственное утешение человечества», «Философия любви», «Наивысший синтез жизни», «Тайна Европы и России». Здесь, как видим, широкий диапазон проблем, извечно актуальных, а в наше время по-особому актуализирующихся. И преподобный Иустин помогает разобраться в их сути — чтобы решать эти проблемы во славу Богу и во благо человеку.

А весьма важна та общая оценка, которую Иустин даёт исходно, а priori, Ф. М. Достоевскому:

«Достоевский не всегда был современным, но всегда — со-вечным. Он со-вечен, когда размышляет о человеке, когда бьётся над проблемой человека, ибо страстно бросается в неизмеримые глубины его и настойчиво

ищет всё то, что бессмертно и вечно в нём; он со-вечен, когда решает проблему зла и добра, ибо не удовлетворяется решением поверхностным, покровным, а ищет решение сущностное, объясняющее вечную, метафизическую сущность проблемы; он со-вечен, когда мудрствует о твари, о всякой твари, ибо спускается к корням, которыми тварь невидимо укореняется в глубинах вечности; он со-вечен, когда исступлённо бьётся над проблемой страдания, когда беспокойной душой проходит по всей истории и переживает её трагизм, ибо останавливается не на зыбком человеческом решении проблем, а на вечном, божественном, абсолютном; он со-вечен, когда по-мученически исследует смысл истории, когда продирается сквозь бессмысленный хаос её, ибо отвергает любой временный, преходящий смысл истории, а принимает бессмертный, вечный, бого-человеческий» [2, с. 6].

Последние из процитированных слов у преподобного Иустина по отношению к Ф. М. Достоевскому являются ключевыми: «Для него Богочеловек — смысл и цель истории; но не всечеловек, составленный из отходов всех религий, а всечеловек = Богочеловек» (уточним, что в этой системе Богочеловеку противостоит «человеко-Бог», он же — «человеко-мышь» и «человеко-дьявол»).

Жанр данного выступления не позволяет представить идеи преподобного Иустина во всей полноте. Поэтому остановимся лишь на некоторых моментах. Прежде всего возьмём то, что имеет прямое отношение к профессиональным интересам участников нашего «круглого стола» — выдержки из главы «Философия любви»: «Любовь есть Божия философия; Бог любовью «философствует»; Бог любовью божествует-владевает, поэтому в христианстве любовь является единственной силой, которая создаёт истинных философов, которая полностью решает вечные проблемы» [2, с. 196]; «По природе своей любовь — вселенская, соборная и собирающая сила. Она — центростремительная сила, которая всю душу вселенной притягивает к Богу, этому вечному центру великой тайны жизни» [2, с. 193].

А теперь это — по отношению конкретно к Ф. М. Достоевскому: «Любовь Достоевского к человечеству и многострадальной твари есть только проекция и ответ любви Достоевского ко Христу. Каждое ощущение любви, и мысль, и слово, каждый подвиг любви в произведениях Достоевского имеет христоликий характер, доносит благовоние души Христовой» [2, с. 192].

Никак нельзя пропустить вот какое, актуальное в наших сегодняшних условиях, мнение: «Тысячеокой душой своей Достоевский разглядел трагическую преходящность и бессмысленность любви европейского типа, поэтому по-апостольски решительно и пламенно проповедует любовь богочеловеческую, любовь православную» [2, с. 203].

Очень глубока по смыслу и убедительна оценка того, как Фёдор Михайлович осуществил «высший синтез»: «Достоевский, самый отчаянный бунтовщик и богоборец, принял мир, достиг наивысшего синтеза жизни. Все возбуждения, все дикие сомнения, все самоубийственно-отчаянные настроения прошли, перешли в некое высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды» [2, с. 247].

Но самое главное — то, как сербский мыслитель оценивает русскую и руссоведческую суть мировоззрения нашего соотечественника: «Достоевский никогда не закрывает глаза на грехи, порочность и варварство русского народа. Он не преувеличивает положительные черты, заглушённая отрицательные, а как великий и прозорливый различатель духов точно выделяет их и отделяет одни от других» [2, с. 277]; «...Россия христустремлённая и христоносная — вот жизненный идеал Достоевского, идеал личный и общественный» [2, с. 287]; «Через него, как через пламенный язык свой высказалась вся русская душа: все её устремления, все её чаяния, все её грехи, все её добродетели, все её идеалы. Достоевский — самое высокое и самое глубокое выражение русского национального самосознания» [2, с. 307].

Так оценивая Фёдора Достоевского, Иустин Попович его отнюдь не идеализировал. Он без обиняков говорил о нём как учителе и мучителе. Уже потому, что «...Достоевский по праву может быть назван апокалиптическим именем: Авадон — «царь бездн», который ключом духа своего отворил бездны ада, и пошёл дым, и почернели над человеком и солнце, и небо от дыма адского» [2, с. 304].

А при этом напоминает и предостерегает: «Благодаря всечеловеческой глубине и широте, всечеловеческой многосторонности и чувствительности своего гения Достоевский был камнем преткновения для всех критиков, которые мерили его меркой человеческой, а не всечеловеческой, которые его мерили рациональной мерой своего жалкого, немощного и бесконечно малого эвклидовского ума, которые мерили его собой, своим разумом человеческим — мерили его, который был «олицетворённым противоречием здравому разуму человеческому (personifizierter Widerspruch gegen den den gesund Menschenverstand)» [2, с. 309–310].

Как известно, «русская идея», «русский дух» и «русское дело» да и патриотизм вообще воспринимаются не только апологетически. Но стоит отметить: Иустин Попович пронизательно заметил, выразительно обозначил и убедительно показал, что Фёдор Достоевский является носителем патриотизма особого — проявляющегося не в поверхностной патетичности, которая служит обычно либо самовосхвалению, либо самоуспокоению, а в трезво аналитичной и конструктивной критичности,

которая предполагает прежде всего самокритичность как непреходящую составляющую здравого национального самосознания.

Вероятно, поэтому сербский мыслитель разделяет взгляды Ф. М. Достоевского на ключевые события истории России, славянства, Европы и всего мира, хотя эти взгляды с неизменной последовательностью «руссоцентричны». Само собой понятно, что более всего это касается проблем, которые Сербия извела в той же или близкой степени, что и Россия: уход от веры, изъятие просвещения, увлечение «передовыми» европейскими идеями, а как следствие — заимствованная устремлённость к «прогрессу» через революцию.

А подводя итог сказанного, хочется выразить надежду, что мы всё-таки пожелаем и сможем обогащаться мудростью великого русского писателя-мыслителя, которую глубоко постиг великий сербский богослов.

Литература

1. Первый всесоюзный съезд советских писателей. 1934: стенограф. отчёт (Выступление В. Б. Шкловского). — М.: Сов. писатель, 1990. — С. 154.
2. *Преподобный Иустин (Попович)*. Философия и религия Ф. М. Достоевского / пер. И. А. Чароты. — Минск: Издатель Д. В. Харченко, 2007; То же — 2008.
3. Сабрана дела светог Јустина Новог.: у 30 књига. — Београд-Ваљево, 1998.
4. *Достојевски, Ф. М.* Изабрана дела. Књ. I—XXXV / Преводи Јован Максимовић, Косара Цветковић, Јелена Ђоровић, Исидора Секулић, Павле Стевановић, Никола Љуљка, Лудмила Михаиловић, Десанка Максимовић, Бранка Ковачевић, Софија С. Маринковић, Лубомир Ј. Максимовић, Милан Кашанин, Радивој Ј. Максимовић, Сергије Сластиков, Милош Ивковић, Милош Ђурић. — Београд: Народна просвета, 1933–1934. А на тот момент уже существовало девяти-томное загребское издание: Dostojevski, F. M. Sabrana djela. Knjiga 1–9 / prev. Iso Velikanović. — Zagreb: Hrvatski štamparski zavod, 1922–1923.
5. См.: *Достојевски, Ф. М.* Сабрана дела у 35 књига. — Ваљево: Глас Цркве, 1994; *Достојевски, Ф. М.* Сабрана дела у 35 књига. — Ваљево: Глас Цркве, Београд: Маб, 2009.
6. См., напр.: *Двери српске. Зборник 1 «Пророк и апостол православног реализма» (Београд)*. — 2001. — Број 11/12; *Сабраност* (Браничево / Пожаревац). — 2006. — Број 1 3–4; Светосавље (Бијелина). — 2007. — Број 1.
7. *Госић Добрица*. Пријатељи. — Београд: Филип Вишњић, 2005. — С. 328.
8. См., напр.: *Погодин, А.* Шта траже и шта налазе савремени људи код Достоевског. — Београд, Народни универзитет, 1929; *Погодин, А.* [О животу и делу Ф. М. Достоевског] // *Достојевски Ф. М. Изабрана дела*. — Књига XXIX. — Београд: Народна просвета, 1933. — С. 311–312; *Погодин, А. Л.* «Идиот» Достоевског и «Калисте» де-Шарьер. — Белград, 1935.
9. *Преп. Иустин Попович*. О рае русской души. Достоевский как пророк и апостол православного реализма / пер., послесл. и комментарии И. А. Чароты. — Минск: Лучи Софии, 2001. — С. 5–6.

Раздел III

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
И СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ
ПРАКТИКА**

Ч. С. Кирвель,
доктор философских наук, профессор
(г. Гродно, Республика Беларусь)

СЛАВЯНО-РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ «СВЕРХ-РАЦИОНАЛЬНОГО» И ГУМАНИСТИЧЕСКИХ НАЧАЛ БЫТИЯ

Философская картина мира, связанные с нею принципы и идеалы явно или неявно входят в социальные программы деятельности людей. Там, где достигается соответствие подобных программ системе социоприродных и межчеловеческих отношений, складывается особый тип философии. Поэтому философия всегда так или иначе выступает как форма национального самосознания, резюмирует черты индивидуальной истории того или иного народа. Образование интеллектуальной традиции (духа народа) — закономерный результат пространственно-временной дифференциации человеческих общностей под влиянием становления и развития национальности, «... этой естественной основы всякой живой жизни» (Г. В. Гегель). Это в полной мере касается восточнославянских народов и их культуры. Географически и исторически славянские народы занимали срединное положение между Западом и Востоком с их крайними формами социально-культурных традиций. Славянская культура не только пережила столкновение этих крайних традиций, но и синтезировала их. Отсюда «универсализм» и глубина выдающихся русских писателей и мыслителей, их стремление создать цельный образ мира, в котором основополагающими становятся идеи глубинной интеграции, вселенскость, связанность, гармоничность, органическое единство — всеединство, лад, мир.

Свою роль в формировании русской философской традиции сыграли также геополитические факторы, уникальная история, социальный и культурный контекст, а также ментальные структуры. Среди них проживание народа в северных широтах с суровым климатом, что требовало мобилизации больших усилий, позволяющих за короткое лето успеть вырастить и убрать урожай, обширные пространства с низкой плотностью населения, затруднявшие коммуникации и развитие инфраструктуры, слабая защищённость границ естественными преградами и постоянная военная угроза. Наконец, весьма длительный период вассальной зависимости от Золотой Орды. Всё это ограничивало контакты с Западом — в том числе и в сфере философии — и служило основой собственного миропонимания. Культурные образцы и ценностно нагруженные идеи,

к числу которых принадлежат и идеи философии, не могут без серьёзных изменений транслироваться из культуры в культуру. В итоге, при наличии преемственности с европейской традицией, русская философия приобретает свою самобытность и уникальность.

Нельзя поэтому согласиться со взглядами, ставящими под сомнение или отрицающими реальность славяно-русской философской традиции. Однако семьдесят четыре года (после 1917 г.) о славяно-русской философской традиции не было принято говорить. Даже и сейчас в некоторых исследованиях по истории философии считаются заслуживающими упоминания исключительно те философы, которые работали в русле западноевропейской философской традиции. В результате осуществления такой операции история славяно-русской философии изображается в виде последовательной смены каких-то периферийных, лишённых оригинальности попыток освоения уже созданного философского языка и уяснения уже решённых проблем, воспринимается как некий маргинальный вариант западноевропейской философии. Именно такое, глубоко ошибочное, а нередко и преднамеренно фабрикуемое понимание сути дела старательно внедрялось в сознание студентов и широкой публики нашими учебниками и исследованиями по философии, рисующими печальную картину тотального невежества и умственного оскудения общего тогда для восточнославянских народов отечества. Едва ли не 7–10 из сотен страниц их текстов содержали (и то наименее интересные) упоминания о революционно-демократической литературе XIX в. И о просветителях XVIII в. Поскольку необычайно многообразная и оригинальная по содержанию русская средневековая и религиозно-идеалистическая философия конца XIX — начала XX в. мало стыковалась с западноевропейской и, прежде всего, марксистской философией, то о ней предпочитали вообще умалчивать.

При рассмотрении славяно-русской философии необходимо иметь в виду одно чрезвычайно важное обстоятельство: любое общество может успешно развиваться только при наличии позитивной ценностной системы, консолидирующих целей и идеалов. Отсутствие данной системы ценностей превращает народ в неорганизованную толпу, разрозненное население. А между тем, бесспорным фактом является то, что главную роль в формировании гражданской позиции, ценностных установок и ориентаций играет социогуманитарное знание. Философия здесь как специфическая форма ценностного сознания (в том числе и как форма национального самосознания) занимает отнюдь не последнее место. Какое же сознание мы можем сформировать у студенческой молодёжи, нации, народа, если будем рассматривать его философскую культуру и мысль как «объедки» с западноевропейского «философского стола». Скорее всего,

мы таким образом лишь сформируем комплекс национальной неполноценности и уязвлённое историческое самосознание.

При этом здесь необходимо учесть, что мы живём в эпоху вселенского обмана и информационных войн. Эта ситуация в высшей степени актуализирует вопрос о формировании у молодёжи восточнославянских стран своего рода иммунитета к различного рода деструктивным информационным воздействиям, а точнее было бы сказать, актуализирует вопрос о формировании у подрастающего поколения элементарного патриотического сознания, веры в свои страны, их будущее. Это самое главное, без этого всё рассыплется, всё разрушится. Народ, потерявший веру в свою страну, испытывающий комплекс национальной неполноценности, не имеет будущего. Народ способен перенести всевозможные испытания, всякий натиск враждебной ему идеологии при условии, если ему присущи устойчивая идентичность, вера в своё призвание в мире, если он патриотичен. И, напротив, даже в условиях относительного материального благополучия народ деградирует, если поражён его центральный нерв — сознание своей идентичности и вера в свою страну. Вопрос о развитии русской философии принадлежит к числу классических примеров возникновения и живучести идеологических фикций. Он порождён сферой методологических иллюзий западноевропейского фундаментализма (западничества).

В действительности русская философия самобытна по источникам, характеризуется рядом специфических черт и образует вполне самостоятельную интеллектуальную традицию. Пожалуй, наиболее ярко это показал известный русский философ Арсений Гулыга. Вот что он пишет, в частности, относительно небывалого взлёта духовности, который переживала Россия в период, получивший название «русского религиозно-философского ренессанса»: «Начиная с семидесятых годов прошлого века (когда расцветал талант Ф. Достоевского и Л. Толстого, мужала мысль К. Леонтьева, Вл. Соловьёва, Н. Фёдорова) центр мирового философствования переместился в Россию. И так продолжилось до двадцатых годов столетия нынешнего (речь идёт о XX в. — *Авт.*), когда высла- ны были за границу крупнейшие наши мыслители, наша национальная гордость — С. Булгаков, Н. Бердяев, И. Ильин, Л. Карсавин, С. Франк, Н. Лосский, Б. Вышеславцев. Л. Шестов покинул Россию несколько ранее. С. Трубецкой умер до революции. В. Эрн, В. Розанов, Е. Трубецкой — в годы революции. Н. Флоренский и Г. Шпет — в заключении. А. Лосев прошёл сквозь лагеря и вынужден был молчать... К этому надо добавить десятки менее громких имён (А. Л. Чижевский, Б. Яковенко, Е. Спекторский, С. Левицкий, В. Зеньковский и др.) — профессоров и доцентов философии, богословов и публицистов, казнённых, замученных, изгнан-

ных... Жёсткая метла антирусского геноцида вымела отечественную философию из университетских аудиторий...» [1, с. 185].

Таким образом, углубленное исследование историко-философского процесса убеждает нас в том, что славяно-русская философия наряду с западной и восточной является самостоятельным геосоциокультурным типом с присущими ему парадигмального характера отличиями. Рассмотрение славяно-русской философии как самостоятельного геосоциокультурного типа теоретически очень важно, поскольку может служить методологическим основанием для исследования историко-философского процесса восточнославянских государств.

Восточнославяно-русская философская традиция, начиная по меньшей мере с Г. Сковороды, выявила принципиально отличное от западноевропейской отношение к познавательным возможностям разума (рацио), к проблеме рациональности в целом. Такие философы, как А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский и целая плеяда выдающихся представителей «Русского философского ренессанса» сумели избежать одностороннего рационализма и эгоистического антропоцентризма и смогли сформировать космобиокulturоцентрическое мирозерцание. Они стремились к цельному знанию, понимали необходимость дополнения рационального познания иррациональным, сверхрациональным. В ответ на некоторые негативные стороны западноевропейской цивилизации (бездуховный рационализм, механицизм, утилитаризм, раздробленность, разъединённость и т. д.) обосновали идею универсальной целостности бытия, попытались создать новый образ мира как живого целого, наделённого психизмом. Отсюда, кстати сказать, устойчивая тенденция русской философии к воплощению своих идей в художественной литературе (поэзии в том числе), искусстве, проповеди.

Русские философы поставили проблему, которую сегодня называют «интерсубъективностью», — проблему взаимосвязи действующих и переживающих человеческих индивидуумов. Поиски единства общего и единичного при сохранении полного богатства последнего, выдвижение и осмысление понятия соборности, путей достижения соборного единства народа, попытка связать разрозненные точки бытия в единый живой организм, постигаемый не только разумом, но и душой, сердцем, устремлённость к культурному универсализму и т. д. — всё это рельефно отличает русскую философию от западноевропейской, которая традиционно (начиная с Нового времени) преимущественно ориентировалась на разум (рацио) как основной принцип всего миропонимания. Если главное для русской философии заключалось в осмыслении нравственных оснований жизни, в стремлении к «всемирной любви» (К. Леонтьев), в способности к «всемирной отзывчивости» (Ф. До-

стоевский), в жажде «безусловной справедливости» (Вл. Соловьёв), в поиске «абсолютной правды» (Н. Бердяев), в искании «абсолютного добра» (Н. Лосский), то для западноевропейской философии всё это — глубокая периферия. Главное для неё состоит в поиске абсолютной истины, в исследовании проблем логики и гносеологии. Неудивительно поэтому, что такой фундаментальный для русской философии термин, как «соборность», вообще отсутствует в западноевропейской философии.

Русская философская мысль, прежде всего мысль религиозно-идеалистического толка, в конце XIX в. буквально упёрлась в сложный и весьма принципиальный вопрос — не оказалась ли современная им философия свидетельницей и соучастницей подмены разума мертвящей расчётливостью, мудрости — бездушным прагматизмом. Для русских философов неприятие традиционного классического рационализма было если не всеобщей, то весьма ярко выраженной чертой. Многие русские философы квалифицировали рационализм как ущербную форму философствования, как «умную хитрость», в отличие от подлинной философской мудрости. Так, Н. Бердяев считал, что «Малый разум» (ratio) встал над «Большим разумом», расчленил живую целостность бытия, остудив его теплоту. Подорвав доверие к живому опыту, надев на него «рационалистический намордник» и навязав бытию жёстко его детерминирующие категории и нормативы, «малый разум» тем самым явил собой откровенную попытку искусственного конструирования реальной действительности из логических категорий, возложив на себя при этом исключительно полицейские функции.

Характерное для рационализма возвышение интеллекта и полное пренебрежение духовными качествами, интерпретация истины как вненравственной ценности, ориентация исключительно на выгоду и расчёт давали основания русским религиозным философам упрекать рационализм в абсолютной нефилософичности, видеть в нём болезнь знания. Не принимая в целом значимости разума, русские философы тем не менее интерпретировали как ложные те концепции знания, в которых субъект тщетно пытается проникнуть во внерациональный объект с помощью рациональных средств. Отсюда — их обострённый интерес к «сверхрациональному» в постижении бытия, к интуиции и мистическому озарению. В принципе, если отвлечься от всяких методологических и логических просчётов, а также от полемической заострённости, идея «сверхрациональности» содержит в себе стремления к восстановлению духовного статуса разума, понимание того, что только одухотворённый разум, а не уверенный в своей самодостаточности инструментальный ум есть действительно высшая человеческая ценность. По большому счёту нельзя также оспорить убеждённость русских религиозных философов в том, что духовность выступает не только как основа, условие

социального бытия людей, но и как гарантия самосохранения человеческого рода и что только духовная жизнь как имманентное свойство человеческого бытия может быть действительно разумной. По сути дела, русские философы впервые в мировой общественной мысли содержательно и комплексно поставили вопрос о сбалансированности в жизни людей духовно-рационалистических начал, проблему глубинного синтеза чувств и разума, разума знающего и умеющего и разума осмысляющего и самого себя ограничивающего. Споры нет: в развитии философии Западной Европы также имела место иррационалистическая тенденция. Паскаль и Мальбранш, например, противопоставляли науке и возникшему на его основе рационализму Декарта веру, призывали жить верой в Бога, а Э. Шефтсбери и Ф. Хатчесон противопоставляли рационализму, «холодным построением рассудка» устремлённость к доброте и прекрасному, красоту и бескорыстие «высших чувств», а образом подлинного постижения сущности бытия считали не науку, а искусство.

Однако всё дело в том, что воззрения отмеченных мыслителей не оказывали какого-либо существенного влияния на магистральный путь развития западноевропейской философии, были явно маргинальны и не делали погоды в своём развитии ориентировалась на совершенно другие мысли и ценности. Впервые доминирующее положение рационализма в западноевропейском философствовании лишь в какой-то степени поколебали философский иррационализм Шопенгауэра и Ницше. При этом следует отметить, что идеи Шопенгауэра приобрели на Западе популярность только после его смерти. Шопенгауэр и Ницше противопоставили разуму волю.

Таким образом, западноевропейский иррационализм по преимуществу выступал в форме волюнтаризма, ставил на место разума волю. Русская же духовность обнаружила совсем другие ориентиры. Она противопоставила рациональному знанию и иррациональной воле (высшим, самым зрелым проявлениям европейского духа) «несвоевременные мысли», «архаические» понятия любви, стыда, совести, т. е. «философию сердца» [2, с. 11–12].

Н. Е. Покровский справедливо отмечает: «Русская культура, в том числе и культура межличностных отношений, сильнее западной сориентирована на “интимность”, задушевность, жертвенность и т. д. Это обстоятельство можно расценивать как свидетельство традиционности, даже определённой архаичности современной русской культуры, пребывающей в контексте первоначально индустриального общества. Правомерной, однако, могла бы быть и противоположная точка зрения, трактующая подобное качество российского общества как его ценное историческое достояние, сознательный отказ от которого был бы равносителен национально-культурному самоуничтожению» [3, с. 16].

В наше время лишь синтез «философии разума» и «философии сердца» может дать достойное человека отображение мира в его сознании, стать надёжной основой для поведения. Как у гармонически развитых людей рациональное и внелогическое восприятие реальности находятся в известном равновесии, так и в человеческом познании в целом оба эти источника знания должны органически сочетаться и дополнять друг друга.

Надо отметить, что наиболее выдающиеся представители русской религиозно-философской мысли с гениальной прозорливостью осмыслили опасность рационалистических притязаний на ускоренное преобразование социальной жизни, первыми в мировой общественной мысли ясно осознали всю катастрофичность попыток изменения человечества и человека посредством перевоссоздания «социальной среды» на основе заранее сконструированного умозрительного плана, проекта.

Ф. М. Достоевский, например, в ряде своих произведений с присущей ему глубиной показывает, что попытки сторонников преобразования социальной среды найти как можно более простую формулу — «табличку», которая позволит обеспечить человеческое счастье, в принципе несостоятельна: общественная жизнь не подвергается каким-либо заранее запланированным, мгновенным улучшениям, а постепенно совершенствуется, стихийно. Это происходит потому, что общество представляет собой организм, имеющий свою внутреннюю логику развития. Всякие произвольно-внешностные манипуляции с этой целостностью вредны и губительны. Попытки такого рода ассоциируются у Достоевского с «математикой», примитивной механикой, не принимающей во внимание сложность человеческого бытия, рассматриваются им как рациональная гордыня. А в своём знаменитом романе «Бесы» Достоевский с впечатляющей силой показал, как попытка привести жизнь в соответствие с требованиями абстрактного идеала с неизбежностью оборачивается «цигальевщиной» — системой, основанной на лжи, преступлении, доносительстве и насилии.

Русские философы показали, что зло может быть преодолено в душе человека изнутри. Не рациональные модели и внешние схемы, не стремление извне «осчастливить» других, а внутренний «подвиг», т. е. жизнь в соответствии со своей совестью и человеческой нравственностью, осознание собственной ответственности и собственного долга есть условие гуманизации и совершенствования социума. На этой точке зрения неизменно стояли наиболее выдающиеся умы русской философии — С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский и многие другие.

В целом русская философская мысль характеризуется гениальными как экологическими, так и культурологическими предвосхищениями. Это, прежде всего, завещанное ею предостережение миру об опасности

безудержного технологического активизма (индустриальное насилие над природой) и революционистских социально-утопических экспериментов (политическое насилие над жизнью человечества)⁵.

Русские философы, прежде всего философы-космисты, предвосхитили современную коэволюционную парадигму науки — идею соразвития человека, социума, природы и выдвинули свою социокультурную альтернативу западноевропейскому антропосоциоцентризму, отрывающему человека от природы, социум от космоса, западным принципам жизнеустройства, породившим эгоистически потребительское отношение к миру. Отстаивая идею мира как живого целого, они тем самым подготовили почву для утверждения в современной науке чрезвычайно перспективной гипотезы о самоорганизующемся космосе, выступающем не как мёртвый механизм, а живой организм. В этом их непреходящая заслуга.

Похоже, что человечеству сегодня как раз необходим такой поворот в мировосприятии, идейной предтечей которого явился русский космизм. Пришло время рассматривать нашу планету не как «мастерскую», а как единый одушевлённый организм. Также и обществу нужно рассматривать не технократически — как «мегамашину», управляемую из одного центра, а органическую целостность, произвольно-внешностные манипуляции с которой вредны и губительны. Представляется, что только при таком подходе к миру можно нащупать новые горизонты бытия и утвердить новые принципы жизнестроения, обеспечивающие необходимые условия для выживания человечества.

Философия русского космизма обосновала чрезвычайно плодотворный принцип онтологического равенства космоса и человека. И в этом смысле она не разделяла в чистом виде ни традиций восточной культуры, в рамках которой ценность природы доминирует над ценностью человека, а человеческая активность сориентирована почти исключительно вовнутрь, на самовоспитание и самоограничение с целью адаптации к внешней действительности, ни традиций западной культуры, где ценность человеческой личности доминирует над ценностью природы, а человеческая активность направлена вовне, на преобразование окружающего мира. Философия русского космизма также отвергла как мировоззренческие установки Востока на всеохватывающий коллективизм, так и установки

⁵ Революционно-демократическое направление в русской философии мы сознательно оставляем в стороне, поскольку оно хотя и оказало в силу ряда причин мощное воздействие на историческую судьбу России, в целом являло собой периферию западноевропейского философствования, было в основном результатом подражания и не определяло ту специфику и содержание русской философии, которые и сегодня обуславливают её значимость и вызывают к ней интерес.

западного сознания на эгоцентрический индивидуализм. «В ней, — как подчёркивает В. С. Степин, — была предпринята попытка проанализировать достаточно противоположные подходы и предложить идею корреляции двух различных векторов человеческой активности» [4, с. 12]. Русские философы отнюдь не отбрасывали западную культурную традицию, напротив, они всячески использовали её возможности, пытались органически включить европейские философские идеи в своё миропонимание, но при этом категорически настаивали на том, что чисто инструментально-потребительское отношение к природе опасно, имеет свои пределы. Так, стремясь преодолеть крайности восточной и западной культуры (в частности, крайности индивидуализма и коллективизма), русские философы не отрицали значение различных форм человеческой активности, но при этом пророчески предостерегали от широкомасштабной эксплуатации природы, предсказывали катастрофические последствия такой практики. И это происходило в начале века, когда безраздельно господствовала вера в безграничные возможности научно-технического прогресса («религия прогресса») и когда опасность экологического и других глобальных кризисов почти совсем ещё не просматривалась. Трагедия истории заключается в том, что победившие большевики-марксисты грубо и бесцеремонно пресекли линию духовного развития человечества, представленную самобытной славяно-русской религиозно-философской мыслью и вместе с тем установили жёсткие запреты на любые, даже самые незначительные попытки воссоздания духовной и реальной альтернативы техногенной цивилизации, её инструментально-потребительскому отношению к миру. Более того, сциентистско-технократический подход к окружающему миру большевики довели до логического конца, до абсурда (поворачивание рек, гигантомания, чисто технический подход к решению социальных проблем и т. д.). Сегодня «дело» подавления русского духа продолжают на новом витке истории биологические и идейные наследники большевиков — «демократы»-западники, бесконечно подражательные и эпигонствующие.

Чтобы освободиться, наконец, от всякого рода псевдоморфоз (термин О. Шпенглера), преодолеть ситуацию цивилизационного «пограничья», мучительной раздвоенности сознания восточнославянских народов, явно усилившуюся в начале XXI в., необходимо отказаться от иллюзорных надежд «войти» в чужой дом, будь то в западноевропейский или какой-либо другой и приступить к обустройству своего собственного дома, на своей собственной культурно-цивилизационной и природно-географической основе, стать полностью самостоятельной системой, обрести духовно-ценностную цельность и единство. Только на фундаменте своей собственной истории, географии и культуры можно сохранить себя и найти своё место в современной

геоструктуре мира, создать собственные формы жизни и творить своё историческое будущее. И такой фундамент у восточнославянских народов имеется.

Восточнославянским народам присущ целый ряд специфических черт, вытекающих из их геополитического положения, уникальности исторического пути развития, своеобразия духовно-ментальных структур и архетипов сознания, которые в условиях нарастающего экологического кризиса могут послужить исходным пунктом в формировании новой модели социокультурного развития человечества. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что многие особенности восточнославянского цивилизационного «Я», которые холодно-прагматическим европейцам представляются как проявления недоразвитости и отсталости, оказались поразительно созвучны духовно-экологическим ориентирам третьего тысячелетия. Они позволили славяно-русской культурной традиции, как это ни странно может показаться на первый взгляд, опередить своё время, выдвинуть целый ряд идей, адресованных постэкономической цивилизации XXI в. Это, прежде всего, идеи космизма, всечеловеческого единения, соборности, ненасилия и т. д.

Сегодня «универсализм», безусловно, может способствовать возрождению утраченного техногенной цивилизацией целостного восприятия мира, близости, родства человека и космоса, стать отправной точкой в утверждении нового пути социокультурного развития человечества в XIX в.

Восточные славяне относятся к тем народам, для которых ориентация на потребительство и материальное процветание никогда не выступали главной целью жизни. Они, скорее, более склонны вдохновляться великими идеями, способными преобразовать мир, их всегда мучили и томили вечные духовные вопросы. Им, в отличие от западноевропейских народов, в гораздо большей мере характерна всечеловечность и альтруистическая способность к самоограничению и самопожертвованию. Так, особенностью русского национального характера, как уже показано множеством выдающихся исследователей, является вера в возможность обеспечения всеобщего счастья людей (в этом и проявляется «всемирная отзывчивость» русской души); убеждённость, что Россия откроет путь всему человечеству к правде и справедливости (мессианизм) и готовность к невероятным усилиям для достижения этого в кратчайшие сроки (самопожертвование и максимализм). Именно на этих структурно-экзистенциальных особенностях национального характера народа базировалась знаменитая «русская идея».

Как известно, первым проявлением русской идеи явилась концепция монаха Филофея «Москва — Третий Рим», которая вовсе не сводилась, как обычно принято считать, к идеологическому обоснованию создания Великого российского государства, империи. Создание империи было средством,

целью же — сообщение всему человечеству света православного христианства в его русском понимании. Вторым весьма своеобразным и мощным воплощением русской идеи явился идеал построения мирового коммунизма. Большевикам удалось соединить западноевропейскую по своему происхождению демократическую идею всеобщей свободы со славянофильской идеей предназначенности России дать всему миру истину и счастье. В этом одна из причин их победы. Теперь, как не без основания полагают некоторые авторы, новой модификацией русской идеи может стать идеал построения эколого-безопасного общества — «соборной экологической державы», мессианский экологизм — стремление к спасению всей планеты от неизбежной технологической смерти, экологического апокалипсиса [5, с. 52–53].

Этот последний тезис, хотя и не бесспорен, но отнюдь не беспочвенен. Что бы мы не говорили, богатому Западу намного труднее будет пережить неизбежную ломку устоявшегося образа жизни (цивилизационную ломку), вызванную экологическим императивом и по необходимости связанную с утверждением этики самоограничения и аскезы. К такому повороту событий незападные, в частности восточнославянские, народы более готовы. Это, наряду с прочим, объясняется тем, что восточнославянские народы во многом продолжают жить в естественных условиях биосферы, в то время как народы западных стран, прежде всего народ США, практически уже полностью находятся во власти техносферы, почти целиком зависят от искусственно созданных условий жизнедеятельности. Восточнославянские страны в этом плане, по сравнению с развитыми странами, обладают явным преимуществом. И здесь нас не должно смущать то обстоятельство, что на сегодняшний день Беларусь, Россия, Украина не обладают мощным экологическим движением и значительно отстают от других стран в деле охраны природы. Разве, например, мог кто-либо подумать даже в конце XIX в., что Россия почти в течение всего будущего XX в. будет фанатично бороться за построение коммунизма в мировом масштабе. Но это произошло. Почему же тогда нельзя допустить, что мессианский экологизм, придающий экологии религиозную окраску, не станет доминирующим фактором российской истории XXI в.?

Вспомним, что в XVII в. только силой национального единства и соборного начала Россия преодолела смуту, выздоровела и стала могучей державой. Так должно быть и в наше время. Сегодня также спасти Россию может только национальное возрождение и сплочение. Именно так понимал русскую идею И. Ильин. Он указывал на актуальный патриотически мобилизующий её смысл в условиях современности. Ныне задача состоит в том, чтобы преодолеть, изжить русскому народу в своём сознании всякие элементы комплекса национальной неполноценности и исторической

уязвлённости, возродить единое самосознание и уверенность в своих силах, в способность самим устроить свою жизнь, сохраняя и развивая при этом свою самобытность. Чрезвычайно важно также укрепить государство, привести к власти новую элиту, способную успешно реализовать геополитические, социально-экономические и все другие интересы России и близкородственных ей народов. Сегодня России необходимо государство, способное аккумулировать волю нации, пробуждающую и организующую её духовные и материальные силы.

Русская идея должна сегодня пережить второе рождение, стать культурной реальностью нашего времени и вместе с тем философией будущего. Известный российский философ А. В. Гулыга пишет: «Русская идея — это предчувствие беды и мысль о всеобщем спасении... Русская идея имела целью объединить человечество в высокую общность, преобразовать в фактор космического развития. Сегодня русская идея (порой под другими именами) возрождается, наполняя особым смыслом наше потускневшее автомобильно-электронное бытие... Русская идея порождена духовной потребностью русского народа в самоопределении, в поиске собственного места в ансамбле других народов... Она представляет собой прежде всего духовно-культурную проблему, выражающую своеобразие и уникальность русского духовного опыта» [6, с. 22–23]. В своей действительности русская идея зовёт к спасению нравственности и возрождению человеческого в человеке. Русской идее внутренне, органично присущи те ценности, в которых сегодня больше всего нуждается человечество. В исторической перспективе она может оказаться в высшей степени соответствующей экологическому императиву, способной дать миру то, чего сегодня ему никто не предлагает. В ней содержатся такие высокие цели и смыслы, к которым, несомненно, обратится человечество для того, чтобы сохранить жизнь на нашей Земле.

Трудно не согласиться со словами патриарха Кирилла, сказанными им на X Всемирном русском народном соборе: «Мир скоро востребует свойственные русской цивилизации идеалы самоограничения, приоритета духовного — над материальным, жертвенности и долга — над потребительством и эгоизмом, любви и справедливости — над “правом сильного”». Востребует мир и российский опыт общежития разных культур и убеждений, разных религий. Русскому народу никогда не было свойственно стремление силой, храбростью или коварством переделывать другие нации. Будут востребованы энергия нашего народа, его верность в служении человечеству, корни которой в нашей истории, в духовности и культуре, в нашем служении Богу и истине его».

Вполне возможно, что после краха тоталитарной социалистической системы и в силу очевидной бесперспективности прозападных стратегий

развития уникальное «духовно-цивилизационное Я» восточнославянских народов сможет наиболее адекватно себя выразить на пути движения к духовно-экологической цивилизации третьего тысячелетия.

В любом случае, если люди хотят полноценно жить на этой земле, то им придётся опираться на такую духовность, которая ориентируется не только на объективно-научные знания, науку и технику как орудия покорения и преобразования мира, но и на нравственные нормы, органически включающие в себя понимание добра и красоты, уникальности природы и самоценности человеческой жизни.

В реальности только путём творческого синтеза импульсов Запада и Востока, Юга и Севера, а не механического заимствования ценностей лишь одного западноевропейского цивилизационного типа восточнославянским странам как «контактной зоне Восток—Запад» можно будет органично и в полной мере самоопределиться в мире. Возможно именно судьба «цивилизационного контактёра», каким, в силу своего географического положения и специфики истории, выступает восточнославянский регион, позволит ему на новом витке социокультурного развития человечества осуществить синтез противоположных начал, сыграть ведущую роль посредника между различными цивилизационными типами, преодолеть их односторонность и тем самым проторить дорогу в посттехногенное (эколого-безопасное) общество. Как раз именно то, что восточнославянские страны так и не вошли в машину западноевропейской цивилизации в качестве её прилаженного блока, не только не умаляет значимости и достоинств их исторического пути, но, напротив, открывает один из реальных шансов избежать человечеству техногенной смерти, таит в себе в наш кризисный век ещё не до конца раскрытые интенции и перспективы.

Сегодня имитаторско-плагиаторский тип истории для народов мира завершается. Подражательные модели развития оказались для большинства народов непомерно, трагически затратными. Ибо чем в большей степени пути развития тех или иных стран срисовывались с передового Запада, тем быстрее они скатывались в пропасть долговой кабалы, обесмысленной жизни и духовной пустоты, тем меньше оставалось у них потенциалов и возможностей к собственному историческому творчеству и историческому самоопределению. Поэтому грядёт время истории, основывающейся на собственном опыте и собственной традиции. Это в первую очередь касается восточнославянских народов, которые как ни какие другие пострадали от широкомасштабных экспериментов по внедрению западноевропейских стандартов жизни. Сегодня всё говорит о том, что «прозападная мутация» сознания восточнославянского общества вступает в завершающую фазу. В обозримом будущем наивно утопиче-

ские установки «жить, как на Западе» должны смениться возрождением Русской идеи в её наиболее широком понимании, включающей в своё содержание самобытнодуховные достижения и Белой Руси, и Украины.

России и близкородственным ей народам сегодня жизненно необходимо провозглашение русского цивилизационного проекта, практическая реализация которого позволит дать метафизический, экономический, политический и культурный ответ на целый ряд серьёзнейших вызовов современности, создать новую реальность, новое могущество и тем самым осуществить новый поворот в своём историческом пути.

Определённую уверенность в такого рода поворот событий придаёт то, что ориентация на служение идеалу коренится в глубинных пластах русского национального характера. Известный философ XX в. Л. Н. Карсавин, говоря о русском характере, писал: «Уже неоднократно отмечалось тяготение русского человека к абсолютному... Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем: усомнившись в идеале или в его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему» [7, с. 322]. Вот этот «образец неслыханного скотоподобия» или «мифического равнодушия ко всему» мы сейчас наблюдаем среди значительной части населения России, которое, полностью отказавшись от социалистического идеала, разуверилось во всём. Русский человек без служения великому идеалу теряет себя, испытывает сильный дискомфорт. Поэтому потребность в общезначимых идеях и интегрирующих идеалах быстро нарастает в российском обществе.

Кроме того, не следует забывать, что русский народ не только имеет склонность к выдвижению новых мессианских идей, но и обладает способностью к колоссальным выбросам энергии, способностью в критические моменты истории, когда встаёт вопрос о судьбах страны, к максимальной мобилизации всех национальных и духовных ресурсов во имя достижения общенациональных целей. Последний выброс такой энергии продолжался с 1917 г. до середины 50-х гг. [8, с. 43]. Наверное, неслучайно мировая история постоянно отработывает свои загадочные маршруты на «теле и плоти» России, время от времени превращая её в гигантскую экспериментальную лабораторию человечества. Поэтому не исключено, что скоро Россия вновь сможет осуществить свой очередной выброс энергии и продемонстрировать миру беспрецедентный эксперимент: прорыв к духовно-экологической цивилизации. Россия, даже будучи униженной, остаётся могучей, будучи разграбленной, остаётся богатой. При этом, похоже, глубинные нравственные устои и архетипы народного сознания сохраняют в России свою силу, хотя намеренно и извращаются определёнными политическими силами и средствами массовой информации. Даже сейчас,

в период небывалой подавленности, Россия по качеству фундаментальных разработок, по напряжённости творческого поиска, по количеству людей, склонных к углубленной умственной работе, является несомненным мировым лидером духовно-синтетических исканий. «В отличие от Запада она не потеряла способность к порождению стратегических идей и воли к будущему. Важно лишь поверить в собственные силы, избавиться от комплекса национальной неполноценности и сделать решительную ставку на теоретические модели и технологии будущего» [9, с. 18].

Вообще выживаемость русского народа, заселившего и ассимилировавшего огромные (по преимуществу северные) территории и создавшего самую крупную державу мира, не только поражает⁶, но и вселяет в душу

⁶ О жизнестойчивости русского этноса очень выпукло свидетельствует таблица сопоставления роста числа населения в России и ряда стран Западной Европы, приведённая в книге нашего знаменитого соотечественника И. Солоневича «Народная монархия». В ней автор показывает, что население России по сравнению с главнейшими европейскими государствами росло так (в миллионах):

	1480	1580	1680	1780	1880	1895
Россия (только европейская)	2,1	4,3	12,6	26,8	84,5	110,0
Австрия	9,5	6,5	14,0	20,2	37,8	44,8
Англия (без колоний)	3,7	4,6	5,5	9,6	35,0	39,3
Франция (без колоний)	18,6	14,3	18,8	25,1	37,4	38,4
Италия	9,2	10,4	11,5	12,2	28,9	31,2
Испания	8,8	8,2	9,2	10,0	16,3	19,0

[10, с. 153]

Кроме того, И. Солоневич подчёркивает, что «На протяжении тысячи лет Россия последовательно разгромила величайшие военные могущества, какие только появились на европейской территории: монголов, Польшу, Швецию, Францию и Германию. Параллельно с этим рядом ударов была ликвидирована Турецкая империя. В результате этого процесса Россия, которая к началу княжения Ивана III, в 1464 году, охватывала территорию в 550,000 кв. км, в год его смерти — 1505 — имела 2.225.000; в 1584 (год смерти Грозного) — 4.200.000; к концу царствования Фёдора — 7.100.000; в 1613 (воцарение Михаила) — 8.500.000; в 1645 г. — 12.300.000; до Петра — 15.500.000; к 1786 (год смерти Екатерины II) — 19.300.000 и к концу царствования Николая II — 21.800.000 кв. км» [10, с. 153].

А теперь, уважаемый читатель, скажите после всего изложенного, что у восточных славян слабая историческая корневая система, сформировавшаяся в своё время в Новгородско-Киевской Руси, и что у них есть хотя бы малейшие основания для уязвлённого исторического самосознания и комплекса неполноценности, которые столь последовательно и массивно стремятся им навязать определённые внутренние и международные политические силы и управляемые ими средства массовой информации. Приведённые здесь факты и цифры напрочь выбивают почву из-под ног тех, кто хотел бы говорить о русском народе как народе-рабе, о его некоем особом сервильном (рабелепном) комплексе. Эти аргументы, факты и цифры, как бы кому это не нравилось, говорят, скорее, об обратном, о том, что русский народ является народом-гигантом, народом-богатырём.

большие надежды на то, что после краха тоталитарной социалистической системы и в силу очевидной бесперспективности прозападных стратегий развития её уникальное «духовно цивилизационное Я» сможет наиболее адекватно себя выразить на пути движения к духовно-экологической цивилизации третьего тысячелетия.

Восточнославянским народам необходима **духовная мобилизация**. Данную необходимость диктует актуальный характер вызовов обществу, которые в своей действительности сегодня проистекают не только из прошлого, но и во всё возрастающей степени продуцируются будущим и требуют для адекватного ответа на них интеллектуальных прорывов и новых проектных решений, соответствующих реалиям современности. Восточнославянские мыслители, озабоченные состоянием своих стран, должны противопоставить бесперспективности идей западников, занятых лишь торгом вокруг наиболее выгодной траектории встраивания восточнославянских стран в западноевропейскую цивилизацию, мобилизационный «проект будущего» опережающего, а не догоняющего характера, выявляющего оптимальные пути развития восточнославянских народов на собственной культурно-цивилизационной основе, выдвинуть и обосновать собственную теорию, точнее, метатеорию, позволяющую сформировать принципы и направления движения Беларуси, России, Украины в сторону свободной, не занятой и не детерминированной другими странами и народами ниши существования в нынешнем противоречивом и сложном геополитическом пространстве. Их задача состоит в том, чтобы по возможности выявить в гуще ветвящихся дорог исторической эволюции те пути развития, которые в наибольшей степени соответствуют принципам гуманизма и справедливости и вместе с тем открывают для восточнославянской цивилизации длительную историческую перспективу.

При этом мы убеждены, что «вулкан истории» отнюдь не потух и способен к новым цивилизационным «выбросам». «Цветущее многообразие» (выражение К. Леонтьева) культур не оставлено навсегда позади, и «конец истории» ещё пока не наступил. Космогонические процессы образования новых миров (моделей) ещё, к счастью, продолжаются, и история остаётся открытой для творчества, для поисков новых, неизведанных путей развития. Всего за 30–40 послевоенных лет в мире появилась, наряду с атлантической, новая цивилизационная модель — Тихоокеанская. Нет поэтому никаких оснований с порога отрицать и возможность появления ещё одной модели — «евразийской», например. Евразийская модель — это специфическая цивилизационная общность, интегрирующая импульсы Запада и Востока, Севера и Юга и по-своему преломляющая, творчески синтезирующая их. Она должна быть направлена на изживание раскола

восточнославянских народов и внутрироссийского раскола, быть ориентированной на всемирность и всечеловечность. Иначе говоря, проблема состоит в том, чтобы разумно соединить лучшие черты многовекового опыта России и других восточнославянских народов, в том числе и опыта их недавнего советского прошлого, с достижениями стран Востока и современного постиндустриального общества Европы и Северной Америки, отсекая при этом всё то, что не соответствует историческим традициям и национальным интересам народов, составляющих эту общность, и ведёт к потере ими своей самоидентификации, своей осевой, центральной, смыслообразующей ценностной идеи.

Как свидетельствует история, возникновение новых цивилизаций всегда развёртывалось в сфере духа — в ходе формирования оригинальной системы ценностей и нового видения горизонтов бытия. Подражание не может быть источником вдохновения. Оно никогда не станет основой для формирования самобытной цивилизации. Его результаты всегда будут вторичны и неинтересны другим народам. «Не числом, а умением», силой духа формировались новые цивилизации. Например, никому не известное племя, поселившееся на левом заболоченном берегу Тибра, ведущее примитивное сельское хозяйство и по всем другим параметрам отстающее от богатых городов Средиземноморья, через несколько веков превратилось в могучую Римскую империю. Почему? Да потому, что Рим выработал принципиально новую социально-политическую модель развития. В силу той же способности к новаторским решениям слабые арабийские племена, постоянно теснимые соседями, создали грандиозную мир-империю — арабский халифат. Немногочисленные христианские общины, впервые в истории перенёвшие социальную борьбу в духовную сферу, вызвали к жизни самую влиятельную и многочисленную мировую религию и т. п. А это означает, что будущее зависит не только от объективно-исторических факторов (численности населения, размера территорий и т. п.), но и от адекватного исторического выбора и от способности к конструктивному проектированию, т. е. от субъективного фактора истории.

Сегодня восточнославянским странам нужны мыслители и практики с развитым чувством долга и чести, обладающие «длинной волей», способные силой мысли заглянуть за привычный горизонт событий. Именно они, используя свои творческие силы, могут выдвинуть и реализовать в ходе развернувшейся в нашем тесном земном мире битвы за будущее свой жизнеспособный проект восточнославянской цивилизации как регионального самодостаточного центра развития и силы. Противоречивость нынешней ситуации, растерянность общества могут быть преодолены лишь посредством той или иной формы подвижничества и интеллектуальной мобилизации.

Причём здесь важно иметь в виду одно обстоятельство: будущее в значительной степени станет таким, каким мы его увидим сегодня. В силу действия механизма «самоорганизующихся» и «самоосуществляющихся» пророчеств оно не в малой степени будет соответствовать тому, к чему мы будем стремиться и за что мы будем бороться. Это происходит потому, что люди узнают об ожидаемом их будущем, воздействующем на их дела «здесь и теперь», в сегодняшней жизни. Именно явные и скрытые бессознательные установки относительно будущего и определяют поведение человека сегодня. Стало быть, представление о будущем — это уже один из способов воздействия на него, путь формирования этого будущего. Поэтому мы можем и должны воздействовать на это будущее в желаемом для нас направлении.

Литература

1. *Гулыга, А. В.* Русский религиозно-философский Ренессанс / А. В. Гулыга // Наш современник. — 1990. — № 7.
2. *Философия* / под ред. В. П. Кохановского. — Ростов н/Д, 1995.
3. *Покровский, Н. Е.* Одиночество и аномия (Философские теоретико-социологические аспекты): автореф. дис. ... д-ра социолог. наук / Н. Е. Покровский. — М., 1996.
4. *Стёпин, В. С.* Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого / В. С. Стёпин // Вопросы философии. — 1997. — № 5.
5. *Горелов, А. А.* Экологическая идеология и будущее России / А. А. Горелов // Свободная мысль. — 1995. — № 1.
6. *Гулыга, А. В.* Русская идея как постсовременная проблема / А. В. Гулыга // Русская идея. — М., 2002.
7. *Русская идея.* — М., 1992.
8. *Российская ментальность (материалы «круглого стола»)* // Вопросы философии. — 1994. — № 1.
9. *Иванов, А. В.* Время великого размежевания: от техногенно-потребительской — к духовно-экологической цивилизации / А. В. Иванов, И. В. Фотиева, М. Ю. Шишин // Вести Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. — 1999. — № 6.
10. *Солоневич, И.* Народная монархия / И. Солоневич. — Буэнос-Айрос, 1973.

О. А. Романов,
кандидат философских наук, доцент
(г. Гродно, Республика Беларусь)

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОСНОВАНИЙ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

Вопрос о специфике русской философии стал сегодня, в эпоху бурных дискуссий о путях дальнейшего развития восточнославянского мира, одним из самых актуальных. Его злободневность определяется глубинной связью русской философии с общим строем отечественной культуры, её прошлым, настоящим и, самое главное, выбором достойного будущего. Перефразируя Гегеля, который писал, что «философия есть эпоха, схваченная в мысли», мы можем утверждать, что «философия есть нация, схваченная в мысли». Анализ национальной философии позволяет глубже осмыслить сущностные признаки народа, её создавшего, понять его мечты, надежды и идеалы, масштабней осознать специфику пройденного исторического пути. Национальная философия представляет собой концентрированное выражение духовного опыта нации, её творческого гения и созидательного интеллектуального потенциала, воплотившегося в разнообразии духовной и материальной культуры.

Нация, желающая занять достойное место в современном конкурентном и высокосложном мире, с необходимостью должна глубоко осознать свои культурные основания, иметь чётко определённую национальную идентичность и систему общезначимых ценностей. Решение этих судьбоносных для каждого народа задач невозможно без обращения к его философии, глубокой рефлексии над её важнейшими темами. Здесь принципиально важно отметить, что отказ от решения данных задач приводит к тому, что культурный опыт нации становится достоянием других заинтересованных субъектов, интерпретирующих его в выгодном для себя ключе. Сегодня мы являемся свидетелями того, как русская литература, история, философия стали объектом предвзятого небескорыстного прочтения, отрицающего их подлинную ценность и культурный смысл. Во многих псевдоисследованиях последних десятилетий активно муссируется мысль о рабской сущности восточнославянских народов, их тоталитарной истории и ученическом и вторичном характере культуры. Очевидно, что конечной целью таких атак является разрушение самобытной

восточнославянской цивилизации и вытеснение её за пределы мировой истории. По существу, в сфере полемики по поводу культурных оснований наших народов определяется вектор их дальнейшего развития. Поэтому теоретически глубокое и ценностно возвышенное осмысление русской философской мысли является не менее важной задачей, чем модернизация экономики и демократизация политического процесса.

Под русской философией в широком смысле мы понимаем всю совокупность философских идей, образов, концепций, присутствующих в целостном контексте отечественной культуры, начиная с возникновения и до сего дня. Их анализ, проведённый в историко-философских и культурологических исследованиях, показал, что русская философия обладает всеми необходимыми характеристиками для отнесения её к национальному типу. Русская философия самобытна по источникам, характеризуется рядом специфических черт и образует вполне самостоятельную интеллектуальную традицию. Как убедительно показал профессор В. И. Стрельченко, европейская философия едина по своему происхождению (Античный мир). Вместе с этим у истоков средневековья она распадается на два, хотя и сходных, но наряду с этим различных, сохраняющихся до настоящего времени направления — славяно-русское и западноевропейское. Западно-европейская философия сформировалась под влиянием духовной культуры Западной Римской империи, но в силу ряда причин подлинными воспитателями и учителями латинского средневековья были арабы. Причём арабские авторы (Авиценна и др.) были не только посредниками, познакомившими западноевропейское средневековье с произведениями древнегреческих философов и учёных, а именно учителями и воспитателями. До усвоения арабских инвестиций (с VIII по XI вв.) западноевропейское средневековье, согласно А. Койре, представляют собой эпоху политического, этнополитического и интеллектуального варварства [1, с. 41–42].

Славяно-русская философия генетически связана с эллинистическим Востоком, а точнее говоря, с так называемым «византизмом», особым типом духовной культуры, сформировавшимся в Восточной Римской империи, с духовным наследием восточных Отцов Церкви и др. Из этих источников были восприняты знания, наполненные наукой и философией античной Греции. Постепенно на основе синтеза автохтонного (самобытно-местного) и усвоенных византийских образцов выработался особый тип православной культуры и соответствующей ей философской мысли. Тем самым главные темы и основные способы их решения русская философия получила из рук православной культуры, и, следовательно, специфика русской философии детерминирована христианским вероисповеданием в его православной форме.

Важнейшей интенцией русской философии, несомненно, имеющей религиозное происхождение, является чистый и последовательный онтологизм, противостоящий всякому субъективизму. Для западноевропейской гносеологии, начиная с Декарта и Локка, подлинной, единственно данной реальностью является реальность познающего «Я». Бытие как таковое либо вообще непостижимо, замещаясь в сознании феноменологическими образами (Кант), либо к его постижению мы приходим путём анализа сознающего себя сознания. Широко известный тезис Декарта «*cogito ergo sum*» — это не продукт отвлечённого мышления, не абстрактная философская теория, но вербальное выражение какого-то спонтанного жизнеощущения. Западно-европейский человек воспринимает себя и своё сознание как подлинное бытие, всё же остальное — как условие этого бытия или его продукт. Русский философ С. Л. Франк, характеризуя это жизнеощущение, пишет, что «он (западно-европейский человек — *O. P.*) не чувствует себя укоренённым в бытии или находящимся в нём и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, т. е. он чувствует себя разведённым с бытием и может к нему пробиться только окольным путём сознательного познания» [2, с. 479].

Совершенно иные интуиции присущи русской культуре, и поэтому выражаются в сущностно иных философских конструкциях. Главной задачей русской философии было движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. Это проникновение осуществляется не идеально — через познание и мышление, но реально — через жизненный опыт. Вся русская онтология и теория познания последовательно проводят мысль, что бытие мира и Бога открыты человеку, он может постичь их своим сознанием, но только потому, что само сознание укоренено в бытии, от бытия исходит и наполняется его содержанием. Другими словами, непосредственное знание, что моё бытие, будучи индивидуальным, в то же самое время принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нём, что глубинное личностное бытие одновременно объективно и надличностно, есть выражение типично русского онтологизма. В этом смысле русскому человеку совершенно искусственным представляется путь от «мыслью» к «существую». Чтобы иметь мысль о бытии, необходимо в нём изначально пребывать, переживать его и через это непосредственное пребывание устанавливать идеальную связь с ним. Русская философия попыталась найти иной, в известной степени противоположный картезианскому, способ взаимодействия человека и мира, устанавливающий логику движения от «существую» к «мыслью». К слову сказать, поразительная проницательность и глубинный психологизм русской классической литературы обусловлен именно этой, казалось бы, сухо-теоретической иде-

ей. Для русских писателей человеческая душа — это таинственный мир потенциально бесконечных сил, внешне находящийся в малом объёме, но внутренне неисчерпаемых. Так, хорошо известно, что гениальный исследователь «глубин сатанинских и высот ангельских» Достоевский человека рассматривал в непосредственной связи с первопричинами и сущностями бытия. Человеческая душа для него не область социального, не эпифеномен внешнего мира, но сама целый мир, укоренённый в последних безднах бытия. В философской лирике Тютчева мы находим сходные мотивы: космический хаос, слышимый в вое ветра, отзывается в человеческом сердце потому, что оно чувствует единую сущность с космическими безднами, с господством хаоса первичных природных сил.

Огромное место в русской философии занимала тема самого бытия, мыслимого в терминах совершенства и полноты. Данную интуицию русская мысль раскрывала по преимуществу, на основе новозаветной символической характеристики цельного и совершенного бытийного устройства: «Да будет Бог всё во всем» (1 Кор 15, 28). Бытие мыслилось не как однородное и сплошное, но как многообразное в своих элементах, связанных и сообразованных друг с другом. Понимание мира как гармонического лада, в котором осуществлено тождество части целому, получило в русской философии название всеединства. Тема всеединства, как известно, развитая Соловьёвым и его последователями, восходит через славянофилов и Г. Сковороду к неоплатонизму и христианскому гнозису (Климент Александрийский, Николай Кузанский и др.). Тем самым русская метафизика, в которой «Всеединство выступает центральным онтологическим понятием, также включается в широкое русло христианского платонизма» [3, с. 78].

Такое понимание бытия выводило на проблему перехода земного мира к первоначальному всеединству. Эта проблема ставилась и решалась как тема «оправдания твари», унаследованная от святоотеческой мысли. При разработке этой темы русская философия обосновывала тезис о глубинной связи Бога и мира, абсолютного и относительного горизонтов бытия. Эта связь выражается в укоренённости здешнего мира в Божественном, в существовании «корней твари в Боге», через который здешнее причастует Абсолютному. Тем самым возникало понятие смысла как укоренённости, подлинности, причастности Абсолютному. Смысл рассматривался как внутренняя соотнесённость с Богом, его «идея» в терминах платоновской традиции⁷. Смысл — центральное измерение сущего, и любой отдельный

⁷ См. у В.Соловьёва: «Под смыслом какого-нибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь со всеобщей истиной» (В.Соловьёв. Смысл любви. Собр.соч., 1-е изд., Т. 6. С. 418).

предмет или процесс должен рассматривать в его смысловом значении, где раскрывается его связь с Абсолютом. Задачей же философии и является нахождение и раскрытие смысла, его рациональное постижение.

Этот мотив цельности бытия пронизывает собой все направления русской философии. Так, натурфилософские воззрения пронизаны святоотеческим антропоцентризмом, идеей человека — «возглавителя твари». Одной из важнейших целей человеческого бытия является задача «собрания твари» — космическая и теургическая миссия внесения порядка в мир. Живя и действуя в мире, человек должен преобразовать его в живое и стройное целое, причём не по умозрительному искусственному проекту, но органическим и любовным единением со всем сущим в мире. Человек должен содействовать раскрытию и высвобождению всех бытийных потенций, явному узрению той гармонии и света, которые сокрыты и существуют лишь потенциально. В плане исследования духовной жизни мы видим те же самые интенции. Изучение духовной жизни всегда рассматривалась как задача синтеза, а не анализа, собирания духа, а не его расчленения. Как пишет С. Хоружий, «русская философия обнаруживала неизменное тяготение к созданию широких синтезирующих схем, где преодолевалась бы разьединённость отдельных философских областей и подходов» [3, с. 80].

Чтобы избежать упреков в абстрактности и излишней отвлечённости суждений, замечу, что противопоставление себя бытию привело к ряду глубочайших противоречий социокультурного и социоприродного плана. В сущности, основные противоречия двух последних столетий мы можем рассматривать как следствие деонтологизации мира. Первое фундаментальное противоречие, блестяще описанное К. Марксом, связано с отрывом от вещно-материальной среды, от природы в целом. Маркс убедительно показывает, что деятельность капиталиста не нацелена на производство потребительных стоимостей, т. е. продуктов, удовлетворяющих реальные общественные потребности; его интересует производство меновых стоимостей, приносящих прибыль, безотносительно к их практическому смыслу. Логика капиталистического производства такова, что прибыль порождается лишь в процессе циркуляции меновых стоимостей. В первой главе «Капитала», где Маркс даёт анализ развития форм меновой стоимости, он отмечает, что материальный обмен с необходимостью предполагает абстрагирование от вещно-субстанциональной природы товара, от всего того, что делает данную вещь уникальной и невоспроизводимой как в смысле её материально-природной неповторимости, так и в смысле интимно-личной связи её с конкретным лицом-владельцем. На уровне полной, развёрнутой формы стоимости такой разрыв достигает абсолютного значения и проявляется в виде онтологического ниги-

лизма. И действительно, массовое производство, в полной мере воспроизводящее модель менового отношения к миру, уничтожает и космический статус вещей, ранее включённых в мировую гармонию, и чувство субъективной причастности людей этой гармонии. Тем самым разрушается механизм самоотождествления с бытием, аффективного саморастворения в космосе, исчезает чувство полноты погружения человека в лоно реальности. Закономерным следствием такого мироощущения является главная установка современной личности: чуждаться привязанности к миру и сопутствующей этому ответственности и представлять действительность в её сугубо абстрактных, обезличенных и взаимообмениваемых формах.

Второе крупнейшее противоречие современности, вызванное деонтологизацией мира, представлено в работах швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, который одновременно выступил и как исследователь, и как его апологет. Соссюр произвёл «коперниканский переворот» в лингвистике, отвергнув репрезентативную теорию языка, согласно которой знаки имеют свой референт (обозначаемое). Эта теория утверждает, что знаковая система всегда производна от какой-либо действительности, связана с ней и вне её бессмысленна. Соссюр утверждает противоположное: знаки совершенно автономны по отношению к действительности и могут вступать во взаимодействие безотносительно к тому, в каком реальном отношении находятся обозначаемые ими «референты». В «Трудах по языкознанию» он пишет следующее: «... означающее немотивировано, т. е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи» [4, с. 494].

Сегодня эти, казалось бы, частнонаучные положения получили статус общепhilosophической теории, объясняющей состояние современного социума. Так, духовное производство, в котором задействованы десятки миллионов человек — учёных, писателей, журналистов, имиджмейкеров и т. п. — всё чаще рассматривается как автономная, т. е. независимая от задач адекватного описания реальности или служения тем или иным общественным ценностям, система знаков. Для современной духовной элиты такие понятия, как «вызов среды» или «социальный заказ», являются обычно пустым звуком, ибо она стремится освободить себя от давления внешней объективной действительности или запросов социального окружения. Не надо думать, что здесь мы имеем дело с безобидным эстетством богемствующей интеллигенции. Социокультурные последствия этого переворота гораздо глубже и опаснее. Во-первых, он ведёт к глубокому откату назад в плане понимания смысла и ценности производительного материального труда. Рабовладельческая античность с презрением относилась к производительному труду и к людям, его ведущим. Сегодня

этот «псевдоаристократический» снобизм воспроизводится в новых формах. Всё более рельефно вырисовывается разделение общества на две неравные части: людей, занятых в материальном производстве, которое всё более становится уделом новых изгоев — представителей стран третьего мира, беженцев, мигрантов, и, с другой стороны, богемы, ведущей гедонистический образ жизни и претендующей на статус создателей «автономных» текстов. Весьма характерно, что отказ от реализации производительного смысла духовной деятельности сразу привёл к возрождению империалистических тенденций передела мира и подключения новых территорий и ресурсов ради удовлетворения растущих appetitов «потребительского общества». Там, где творческая свобода перестаёт служить прогрессу и накоплению, превращаясь в аристократически досужую «игру с текстами», возникает потребность в завоеваниях и в новом рабстве как основе процветания привилегированного меньшинства.

Во-вторых, освобождение знака от предмета порождает процессы «виртуализации» общественного и индивидуального сознания — подмены реального, а потому несовершенного, мира и опыта эфемерными и соблазнительными конструкциями виртуального мира. Провозглашённая и концептуально обособленная Сосюрмом автономия знаковых систем становится теоретико-методологическим основанием новых социальных технологий. Технологии прежнего типа, направленные на проникновение в тайны мироздания и преобразования его на основе использования научных открытий, заменяются манипулятивно-наркотическими технологиями, обеспечивающими изменение не самой реальности, но нашего восприятия её. Современная культурная элита занята не столько созданием новых идей и ценностей, сколько блестящих «видимостей» и «кажимостей» — симулякров, призванных стать заменителями внешней реальности. Причём это замещение эксплуатирует биологический уровень человеческого бытия, воздействуя на сферу бессознательных влечений и инстинктов. Смысл симулякра не в том, чтобы удовлетворить реальную потребность, но в том, чтобы заменить её «желанием». Материальные потребности грубо реалистичны в своей сущности: их нельзя удовлетворить «знаком хлеба». Но «желания» способны довольствоваться заменителями, смонтированными «текстами». Более того, разрушительные успехи современной «индустрии удовольствий» свидетельствуют о том, что симулякры дают нашим подавленным инстинктам куда большее удовлетворение, нежели сенсорика реального чувственного опыта. Человек, живущий в мире симулякров, способен испытывать субъективное чувство комфорта и удовольствия тогда, когда у него есть все основания для неудовлетворённости и протеста. Свои умозрительные рассуждения

подкреплю фактологически. Экономическая статистика свидетельствует о постоянном снижении инвестиций в промышленные технологии, обеспечивающие улучшение качества продукта, совершенствование тех его сторон, которые направлены на удовлетворение реальных общественных потребностей. И, напротив, возрастает удельный вес расходов на формирование привлекательного образа товара, удовлетворяющего не реальные, но бессознательные потребности «подавленной чувственности».

Подводя промежуточный итог, можно утверждать, что законы реальности, преломлённые в культуре, должны иметь под собой более глубокую основу, придающую им общезначимый статус. Материя, объективная реальность, необходимость — весь подобный набор, которым секулярная общественная мысль пыталась объяснить и обосновать порядок мира, теперь обнаружил свою несамодостаточность. Материалисты прежних эпох, включая Маркса, ещё могли утверждать, что материальный мир определяет собой реальность как таковую. В ситуации постмодерна люди обнаружили, что если за объективными законами материального мира не скрывается нечто высшее, не стоит Бог, то законы эти не стоят ломаного гроша. Поэтому известный принцип Достоевского — «если Бога нет, то всё позволено» — должен быть заново переосмыслен и актуализирован.

Тем самым можно утверждать, что деонтологизация, которую провела западноевропейская философия, не так безобидна и сугубо теоретична, как может показаться на первый взгляд. В социальном плане «выпадение» из бытия рождает «частичного», а потому и безответственного человека. Такого рода субъект оказывается непригодным к созданию социальных систем, способных к длительному историческому существованию. Этому претит субъективное чувство разлучённости с миром, ведущее к бессмысливанию и мира и себя в нём. Напротив, для устойчивости и подлинности исторического бытия требуется *elan vital* (жизненный порыв), заново сплавливающий распавшиеся части в органическую целостность, обретающую высший, а значит и объединительный смысл своего существования. Преодоление распада и атомизации, ведущей в конечном счёте к «войне всех против всех», к царству Танатоса, возможно лишь на пути укоренения всех сфер и элементов общественной жизни в высшем объединительном качестве. Другими словами, национальное общество лишь тогда получает устойчивость, когда приобретает самосознание «исторической системы». Особенно это касается тех исторических сообществ, которые претендуют на большие суперэтнические синтезы, в принципе невозможные вне большого исторического проекта. Вне рамок историзма современный социум держаться не может: либо совместное облагораживающее будущее, либо сиюминутность частных интересов, порождающая

логику нескончаемых дроблений и расколов. В этом контексте понятным и легко объяснимым является совпадение во времени теории «конца истории» (Ф. Фукуяма) и «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон).

Но принцип онтологизма имеет не только «социально обустроительный», но и высший духовный смысл. Русская философия, как и вся русская классическая культурная традиция, была фундаменталистской, т. е. постулирующей онтологическую укоренённость и неразрывное единство трёх основополагающих ценностей культуры — Истины, Добра и Красоты. Это означает, что связь науки, эстетики и морали должна носить не внешний и цензурирующий характер, но быть органичным и естественным способом их бытия. Опасность противопоставления этих сфер культуры продемонстрировало западное Новое время, разорвавшее связь науки и морали. Наука, переставшая быть вопрошанием о смысле и сущности, превратилась в сугубо инструментальную деятельность, отыскивающую в мире цепочки причинно-следственных связей — потенциальные рычаги нашего воздействия на мир. Тем самым наука от поисков гармонии и целостности перешла к технологическому «потрошению» природы. Затем в конце XIX в. художественная элита также порвала связи с моралью — возникла авангардистская эстетика.

Таким образом, можно утверждать, что деонтологизация оборачивается не чем иным, как субъективизмом — человеческим изгойством в мире, отпадением человека от него. Субъективизм — вот мироощущение человека модерна, ведущее к «негативной» свободе всевозможного произвола — технологического, морального, социального. Совсем не на пустом месте великий консерватор Запада М. Хайдеггер предложил проект возвращения к бытию, радикальной онтологизации нашего мышления. Но этот призыв на Западе не был услышан — западная культурная традиция, в которой гносеолого-методологические проблемы (те, что касаются средств овладения миром) всегда преобладали над онтологическими, не смогла дать должный «ответ» на него. Иное дело — русская философская традиция — она онтологична по существу. Оценивая перспективы этой интенции русской мысли, А. С. Панарин пишет, что «назревшая онтологическая революция, связанная с возвращением и нравственным увещанием человека как блудного сына мира, осознавшего пределы самонадеянного экспериментаторства, вероятнее всего будет иметь своим идейным центром Россию. Единство Истины, Добра и Красоты как великое завещание русской философской традиции даёт нам критерий общей оценки современности, в котором мы сегодня так нуждаемся» [5, с. 150].

Онтологическая доминанта русского мировоззрения находит своё продолжение и углубление в этикоцентрической направленности мыш-

ления и действия. Любое мировоззрение ищет способы синтеза теории и идеала, теоретического и практического разума (Кант), но именно русская философия довела стремление к действенному воплощению истины в жизнь до высшей точки напряжения. «Русское мировоззрение, — пишет С. Л. Франк, — можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано ... на улучшение мира, мировое благо и никогда — лишь на одно понимание мира» [2, с. 489].

Подтверждением нравственно-практической направленности русской мысли может служить повышенное значение категории «правда» в отечественной философии и культуре. Её особое место в числе ценностей русской культуры подчёркивал ещё Н. К. Михайловский: «Кажется, только по-русски, — говорил он, — правда-истина и правда-справедливость называется одним и тем же словом и как бы сливается в одно единое целое». Поиск правды как органичного единства истины, справедливости, морального и естественного права должен не только обустроить жизнь отдельного человека, но и дать основу для преобразования мира в целом, образуя круг лично-космической гармонии. В этом кругу, связывающем «родное и вселенское», сосредоточены нравственные искания, предпринимаемые русской мыслью. Важно отметить, что центральное положение категории «правда» определяет этическую направленность других понятий и категорий русской философии, порождая тот «панморализм», о котором писал В. В. Зеньковский. Идеал правды отражает представление, что совершенное состояние онтологически реально, оно может и должно быть реализовано в действительном порядке природных и социальных процессов. В сущности, русское слово «правда» отражает библейское понимание истины, которая есть «свет ..., который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн, I; 9), истины как Логоса, в котором жизнь преодолевает разрыв между теорией и практикой, между познанием и формой существования.

Важно отметить, что русская культура и философия всегда были нацелены не на пассивное ожидание правды, но на действенное её приближение — правдоискательство. Русские мыслители избегали отвлечённого теоретизирования, выступали против «бездельного знания», против построения систем ради самого конструирования. А. Ф. Лосев отмечал, что «русская философия остро недолюбливает логические построения как таковые, причём эта нелюбовь очень часто превращается в прямую и острейшую ненависть ко всякому отвлечённому построению и к самой тенденции отвлечённо мыслить... Все и всегда предпочитают в России теории практику, и если можно, то революционную. С этой стороны было ошибочно у старых исследователей их стремление видеть в русской

философии повсюду только западное заимствование. Западным здесь было то, что для русских писателей было наименее существенным. А существенным для них было то, что они сами вкладывали в эти внешние, попавшиеся им в западной литературе формы. Когда Белинский признавался, что он даже «фихтеизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови», то, очевидно, это не было влиянием Фихте, но подлинной русской философией. Когда Герцен в диалектике нашёл «алгебру революции», то это тоже не было влиянием Гегеля» [6, с. 511]. И далее Лосев подчёркивает, что все теории «философии для философии» и «искусства для искусства» решительно отвергаются русской мыслью, а в качестве основного ставится вопрос «Что делать?».

Тем самым русская философия отвергла модель «бездельного знания», тенденцию теоретизирования как такового. Духовное творчество русских философов направлено на совершенствование земной жизни. Изменить жизнь в соответствии с таким идеалом, который выражает её собственный внутренний смысл (при самом разном его понимании), стремились и религиозные мыслители, и революционные демократы, и славянофилы, и западники.

Таким образом, можно утверждать, что направленность на осмысление и реализацию конкретно-онтологической, живой истины приводит к тому, что русское философское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было «чистым познанием», бесстрастным теоретическим пониманием мира, а всегда было выражением религиозного поиска святости. Спинозовское «не плакать, не смеяться, не проклинать, но понимать» совершенно чуждо русскому духу, ищущему синтеза истины, добра и красоты. Причём ещё раз подчеркнём, что эта великая триада мыслится в русской философии не как абстрактная «норма» или отвлечённый идеал, но как живая онтологическая сущность мира, которую человек должен постигнуть и ей поклониться.

В завершение необходимо отметить актуальность отечественной философской мысли. Сегодня мировая цивилизация ищет пути и способы выхода из глубокого кризиса, поразившего все стороны её жизни. В решение этой проблемы может внести свой весомый вклад и русская философия. Человечество нуждается в восстановлении органических связей между людьми, социальными общностями, странами и народами, природой и обществом. Не менее важной задачей является наполнение жизни как отдельного человека, так и всего общества нравственно-гуманистическим содержанием. Русская философия, сделавшая поиск целостной мудрости целью своего существования, накопила огромный опыт анализа и разрешения указанных проблем. Особенно значим этот опыт в контек-

сте тенденций развития современной культуры, характеризующейся технократизмом и формальным рационализмом. Первостепенный интерес к человеческому существованию, поиск смысла исторического процесса, акцент на нравственном переживании бытия, практическая направленность — эти особенности отечественной мысли созвучны нашей эпохе.

Литература

1. *Стрельченко, В. И.* К вопросу о реальности славяно-русской философской традиции / В. И. Стрельченко // Традиция отечественной философии: мат выступлений и тезисов докладов на междунар. науч. конф. — Гродно. — 1991. — С. 40–43.
2. *Франк, С. Л.* Духовные основы общества / С. Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 511 с.
3. *Хоружий, С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия / С.С. Хоружий // О старом и новом. — М.: Алетейя, 2000. — 477 с.
4. *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию / Ф. Соссюр. — М.: Прогресс, 1977. — 695 с.
5. *Панарин А. С.* Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях / А. С. Панарин. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 352 с.
6. *Лосев, А. Ф.* Основные особенности русской философии / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — 524 с.

А. И. Лойко,
доктор философских наук, профессор
(г. Минск, Республика Беларусь)

РОЛЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОЗДАНИИ АТМОСФЕРЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В БЕЛАРУСИ

Русская философия рассматривается нами в евразийском контексте как региональная интеллектуальная культура, сопоставимая по задачам с западноевропейской, китайской, индийской. Она не является результатом деятельности представителей только одного народа. Русскую философию создавали мыслители евразийской семьи народов — белорусы, россияне, украинцы. Между ними возникали и исчезали государственные границы, их стали разделять границы национальных рынков, но с удивительной устойчивостью сохраняется единое пространство русской философии, в котором нет центра и периферии, а есть определённая специализация функций, обусловленная задачами межкультурного диалога. Речь идёт о том, что белорусская территория стала выражать интенции русской философии в аспекте транзитивного диалога собственно российской культуры с европейской культурой и философией. В силу этих особенностей на территории Беларуси приоритетную роль играла атмосфера мультикультурного диалога и синтеза различных религиозных и этнических групп населения на аутентичной основе коренного славянского населения. В этой атмосфере диалога участвовали балты, евреи, татары, поляки, русские, украинцы, белорусы. Возникла уникальная культура трансграничного сотрудничества, которая с XVIII столетия играет важную роль в инициированном Петром I диалоге России и Европы [1]. По поводу этого диалога между западниками и славянофилами идут постоянные дискуссии, которые на территории Беларуси получили актуальное звучание ещё в средние века в период существования Великого Княжества Литовского. Эти дискуссии закончились в XIX столетии, когда в рамках Российской империи было восстановлено пространство русской философии и речь лишь велась о том, как быстрее восстановить доминанту русской культуры в Беларуси с точки зрения социальной структуры общества, в которой кроме русских важную роль стали играть поляки и евреи.

По мере приобретения русским языком на территории Беларуси межкультурного статуса рос творческий потенциал российской культуры, позволивший ей активно присутствовать в Европе. В диалоге русской

и европейской культур города Беларуси сыграли важнейшую роль. Возникшие в них творческие лаборатории генерировали оригинальные решения традиционных проблем. В большинстве случаев у истоков таких лабораторий стояли выдающиеся русские художники, как И. Репин [2]. Они культивировали атмосферу межкультурного диалога, и это обстоятельство сыграло важную роль в вовлечении в пространство российской и европейской культур талантливой еврейской и татарской молодёжи. Речь идёт о насыщенных межкультурных ассимиляциях на территории Беларуси, фактически мало изученной теме конструктивной роли русской философии в создании атмосферы диалога в Беларуси.

Русская философия возникла в средние века под влиянием патристики и схоластики греко-византийского православия. Принятие 1025 лет назад жителями Киевской Руси православия имело ключевое значение для формирования региональной идентичности, цивилизационной общности, оказавшейся под растущим давлением Цивилизации Средневекового Запада. Для цивилизационной миссии восточным славянам была необходима устойчивая культурная география. Она была найдена в форме переселения славян на земли фино-угорских, балтских племён, где произошёл межкультурный синтез, который сформировал необходимую критическую массу и пассионарную основу для развития новой цивилизации. Её возможности стали большими после того, как в Поволжье на основе народного ополчения Минина и Пожарского была продемонстрирована общность интересов славянских, фино-угорских и тюркских народов. Это движение показало, что завершилось формирование российской нации, ставшей продуктом межкультурного диалога на основе конкретной культурной географии.

На фоне национальных доминант деятельности функционировало межкультурное пространство развития русской философии в пределах Беларуси, России, Украины. Его специфика обуславливалась влиянием западной культуры и связанных с ней эпох Возрождения, Нового времени, Просвещения.

В средние века Беларусь находилась в пространстве, в котором русская философия являлась единственной интеллектуальной и духовной традицией цивилизационного типа. Это обстоятельство сыграло важную роль в участии белорусов в разработке патристики и схоластики греко-православного христианства, адаптированного к традициям восточного славянства. Фактически до XIII столетия на эту единую интеллектуальную культуру влияли два важных фактора — наличие единого государства в виде Киевской Руси и общая православная культура, которая позволяла вести прямой диалог заинтересованным участникам, например, К. Туровскому и А. Боголюбскому. Диалогу способствовал церковнославянский язык.

Несколько столетий относительно спокойной автономной жизни создали условия для конституирования русской философии в региональную культуру, в пространстве которой формировались три нации, доминантную роль в структуре которых играла славянская и православная основа. Одной из первых трансформацию региональных условий развития испытала Беларусь, когда она вместе с балтами оказалась в прямом соприкосновении с цивилизацией католического Запада. Речь идёт о принципиально ином образе мышления и мировосприятия. В структуре этого мировосприятия заложена жёсткая установка на идентичность и, соответственно, ассимиляцию других культур и их носителей в структуру этой идентичности. Этот аспект столкновения цивилизаций детерминировал трансформацию русской философии и славянского мировосприятия в атмосфере противостояния политике крестовых походов. Поскольку белорусы и балты не хотели стать объектом прямой ассимиляции, то на основе ресурсов Великого Княжества Литовского они пытались адаптироваться к европейскому пространству и занять в нём своё место с тем, чтобы снять с себя статус нецивилизованных земель. При этом речь шла о сохранении православной основы белорусского населения. Балты приняли католическую веру, что способствовало их диалогу с католической Польшей, располагавшей большими людскими и военными ресурсами. Общими усилиями Королевство Польское и Великое Княжество Литовское остановили экспансию Тевтонского ордена на Восток в 1410 г. под Грюнвальдом.

В эпоху Возрождения Беларусь находилась в благоприятных условиях функционировавшего единого европейского пространства. Тысячи православных белорусов учились в европейских университетах, что позволило ввести в структуру русской философии светское направление рефлексии, связанное с философией права, философской антропологией, семиотикой, философией природы, философией межкультурных отношений. Важную роль в становлении этого направления сыграли Ф. Скорина, Н. Гусовский, А. Волан, М. Литвин, Л. Сапега. Распространению идей русской философии способствовали технологии книгопечатанья, освоенные белорусами.

Если на территории Беларуси русская философия в XIV–XVI вв. уже имела светскую и религиозно-ортодоксальную модификации, то на территории Московского государства в её содержании основную роль играла православная догматика. Эти различия создавали специфику интеллектуальных дискуссий на территории Беларуси между выходцами из Московского государства и белорусскими авторами. Важными в этом плане стали дискуссии между старцем Артемием и С. Будным, А. Курбским и И. Грозным. Активный диалог в пределах Беларуси шёл между сторонниками православной культуры и образования и носителями за-

падноевропейских религиозных практик, связанных с движением протестантских общин, католической культурой.

В Новое время атмосфера духовного и интеллектуального плюрализма в Беларуси была заменена властями Речи Посполитой на атмосферу преследования инакомыслия, притеснения духовных практик, в том числе православия, а вместе с ним и русской философии. Оплотом этой философии стали православные братства, на собственные средства поддерживавшие инфраструктуру, книгопечатанье. К концу XVII столетия основным носителем русской православной идентичности в Беларуси стало крестьянство, городские мещане, духовенство. Несколько легче к жёстким условиям Контрреформации было адаптироваться светской части русской философии, имевшей с европейской философией общую тематику естественного права, философии природы. Это общее пространство тематики обусловило мобильность уроженцев в пределах Европы и Нового света. Подобный фактор сыграл немалую роль в период петровских реформ, когда Пётр I, будучи в Голландии, попросил уроженца Беларуси И. Копиевича, сделать переводы книг по морскому делу и естествознанию для русских людей.

Значительная часть православных белорусов устремилась в пределы Московского государства, где они культивировали не только ортодоксальную, но и рациональную компоненты русской философии, тем самым ускоряя эволюцию русской философии в России к большей полноте тематики и форм рефлексии. Одним из проявлений этого феномена стала творческая деятельность С. Полоцкого, мигрировавшего в Московское государство в конце XVII столетия. Несмотря на особенности Контрреформации, гражданское общество Беларуси активно использовало потенциал сформировавшейся в структуре русской культуры философии межкультурных отношений. Концептуально эта философия была сформулирована М. Литвином в работе, посвящённой особенностям жизни русских, поляков и татар [3]. На уровне социальной практики стремление к путешествиям и их описаниям оформилось в культуру хождений [4]. Истоки этой культуры мы находим в путешествии Е. Полоцкой в Святую землю. С появлением книгопечатанья хождения приобрели издательскую основу с подробными картами, иллюстрациями, описаниями разных стран и народов. Так, Радзивилл Сиротка описал государства Европы, Ближнего Востока с точки зрения их природы, образа жизни, отношения к межкультурному диалогу. Соломея Пильштынова дала подробное описание Османской империи, где она зарабатывала на жизнь врачебной практикой [5].

Войны и связанное с ними массовое уничтожение населения обусловили политику властей Великого Княжества Литовского по восполнению трудовых ресурсов. С этой целью на территории Беларуси было предостав-

лено право еврейским, татарским, украинским, польским общинам, пруссам, старообрядцам из Московского государства. В результате на основе русской философии возникла уникальная атмосфера формирования белорусской нации посредством межкультурного диалога, толерантности. Каждая из этнических и религиозных групп прошла характерный для неё путь интеграции в локальное пространство Беларуси, её культурную географию.

Этническое и религиозное многообразие не разрушило пространство русской философии, способствовало его усилению по части творческих ресурсов, обеспечиваемых межкультурными контактами. Особенно ярко это обстоятельство проявилось в феномене витебской школы эстетики, сделавшей Беларусь местом встречи новейших творческих лабораторий, представивших художественные школы Санкт-Петербурга, Москвы [6]. Постепенно одним из центров этого кластера стал Париж, где усилиями С. Дягилева и Л. Бакста был создан центр русской европейской культуры, куда устремились российские и белорусские художники, философы, писатели.

Наряду с европейской, важную роль играет евразийская направленность философской рефлексии Беларуси и России [7]. Она сформировалась в рамках единого интеллектуального пространства Киевской Руси в период средневековья. Католическое христианство и латынь создали основу для формирования Цивилизации Средневекового Запада. Греко-византийское православие и церковнославянский язык создали предпосылки для становления евразийской цивилизации. Как и латынь, церковнославянский язык был наднациональным продуктом коммуникации. Выдающуюся роль сыграли усилия Е. Полоцкой, К. Смолятича, К. Туровского. Это информационное пространство в значительной степени было христианским, европейским. Однако отношения с католическим средневековым Западом не складывались по причине крестовых походов. Тем не менее именно длительный период взаимоотношений Беларуси и России с Западной Европой сыграл важную косвенную роль в формировании ценностей евразийской цивилизации. Диалог Восточной и Западной Европы стал возможен в эпоху Возрождения и Реформации, когда конфессиональные различия не играли принципиальной роли. Белорусы учились в европейских университетах. Они разрабатывали оригинальные социальные проекты для Беларуси в духе теорий естественного права, общественного договора, гуманизма. Речь идёт о конструктивной деятельности Ф. Скорины, А. Волана, М. Литвина, С. Будного, Л. Сапеги, Н. Гусовского. Важную роль играла белорусская новолатинская поэзия.

Давление католического Запада на православных жителей Беларуси и Украины в период Контрреформации инициировало евразийские настроения, связанные с особой ролью Москвы в защите верующих христианско-

го восточного обряда, поскольку Византийская империя к этому времени перестала существовать. Белорусы массово уезжали на территорию соседнего государства, которое претерпевало исторические перемены, связанные с определением своего статуса как самостоятельной цивилизации. Выбор в пользу этого статуса сделало народное ополчение Минина и Пожарского, сформировавшееся в Нижнем Новгороде, представленное славянами и тюрками Поволжья. В результате Москва стала столицей, а Волга — символом России. Основное ядро тюркских народов Поволжья формировали татары, которые имели на территории Евразии несколько государств, представленных Астраханским, Казанским, Сибирским ханствами. Их интегративный задел способствовал довольно быстрому проникновению России на огромные территории Урала, Сибири, Дальнего Востока, а затем и Центральной Азии. Семья Романовых обеспечивала преемственность власти в пределах новой цивилизации. Один из её представителей Пётр I понял по факту поражения в начальной стадии войны со Швецией, что в условиях соседства с европейской техногенной цивилизацией Россия не сможет сохранить самостоятельность, если не осуществит реформы по европейскому образцу. В результате было создано интеллектуальное, техническое пространство России, светская культура воспитания и образования. В возникшем обществе актуальной стала тема сохранения идентичности, границ заимствований.

В результате разделов Речи Посполитой территория Беларуси вошла в состав Российской империи, что создало условия для диалога интеллектуальных пространств двух стран на основе ценностей европейской культуры. Важную роль ускорителя этих процессов сыграла борьба российских властей с демократическими движениями. Ссылки создали уникальную атмосферу встречи белорусской, российской, казахской культур.

Для подобного диалога исторически сформировались условия на территории самого Казахстана. Во второй половине XIX столетия вошедшая в состав Российской империи территория стала местом для ссыльных, среди которых были представители российской, белорусской, польской интеллигенции, придерживавшиеся революционно-демократических ценностей, стратегии модернизации Евразии, реинтеграции Беларуси в европейское пространство.

В рамках работы в Семипалатинском статистическом комитете Абай проникся идеей модернизации казахстанского общества [8]. Для этого он поставил себе задачу перевода на казахский язык интеллектуального, литературного наследия Европы. Среди европейских авторов важное место он отвёл творчеству И. Гёте, А. Мицкевича. Впервые белорусская и казахская культуры встретились на уровне интеллектуального диалога. Выбор А. Мицкевича в числе наиболее ярких представителей европейской куль-

туры говорил о признании достижений белорусской культуры, её европейской сути. Эта позиция действительно имеет исторические основания, поскольку Беларусь с XIII по XVIII столетия включительно являлась частью единого европейского пространства. После вхождения в состав Российской империи её интеллектуальное пространство оставалось европейским, поскольку сама Россия европеизировалась в результате реформ Петра I. Европейские традиции присутствовали в системе высшего образования. Поэтому университеты были основным местом воспроизводства этой традиции. Речь идёт о Виленском университете, Полоцкой академии.

В конце 1817 — начале 1818 г. студенты Виленского университета создали общество филосоматов. Среди них были Я. Чачот, А. Мицкевич, Ф. Зан, И. Домейко. Члены общества активно изучали наследие европейской культуры, связанное с философией, экономикой, историей, литературой, античной культурой. Среди философов популярностью пользовался И. Кант, сформулировавший ключевые вопросы, касающиеся человека, познания, этики. А. Мицкевич 4 февраля 1819 г. выступил перед своими товарищами с сообщением о философии Канта. Он высоко оценил комплексный подход философа к человеку. Влияние Канта на интеллектуальную среду белорусского общества было обусловлено как географической, так и исторической близостью Кёнигсберга, где прожил всю жизнь философ. Он работал в местном университете. Под впечатлением его идей оказались многие выходцы из Беларуси ещё в XVIII столетии. Среди них были С. Маймон, А. Довгирд. Последний преподавал в учебных заведениях на территории Беларуси.

Сфера интересов И. Канта была представлена внешним и внутренним миром человека. Внешний мир формируется информацией, которая является человеку и воспринимается им исходя из приоритетов собственных интересов, оценок, критериев, принятых образцов. Поэтому индивид видит внешний мир не таким, каким он является на самом деле, а только как он себя являет для восприятия. Внутренняя часть мира остаётся из-за этого вне процессов отражения. Проблема даже не в том, что эта информация недоступна, а в том, что она не входит в интерес воспринимающего человека. Она доступна, но не представляет интереса для респондента. Во многом это определяется особенностями трансцендентального единства апперцепции.

Это очень важная часть мировосприятия культурной географии. А. Мицкевич прекрасно понимал, о чём идёт речь, когда в лекциях по славянским языкам говорил о невероятном богатстве и разработанности белорусского языка, но при этом продолжал пользоваться польским, подчёркивавшим его европейскость. Нужно заметить, что не он один формулировал такую позицию. Во многом это объясняется желанием иметь большие га-

рантии межкультурной коммуникации в европейском пространстве, чем довольствоваться локальными интересами. Если принимать во внимание конструктивную роль региональной креативной динамики, связанной с тем же романтизмом, то позиция становится понятной. Она позволила говорить о белорусской идентичности в контексте общей тенденции интереса к этническим аспектам культурной географии, социальной истории.

Дж. Г. Байрон, В. Гюго, Э. Т. А. Гофман, А. Дюма, У. Вордсварт, С. Т. Кольридж, Ф. Купер, Л. Стэрн, В. Скот, братья Грим, Г. Х. Андерсен, А. Пушкин, Н. Гоголь, Ш. Перо, А. Мицкевич создали контекст рациональности, противоположный механистическому рационализму. В этом контексте доминирует чувственность, любовь, интерес к живой природе и истории, эстетике, фантазиям, мужеству. Много внимания уделяется культурным традициям, достоинству и чести, патриотизму, свободе. Речь шла не только о теории. Имелась в виду реальная жизнь, в которой естественность доминировала над правильностью доводов разума. Человеком владела интенция. В её границах он боролся с соблазнами. Он с трудом справлялся с фактами событий, делал ошибки. Но при этом всегда была основа нравственного императива, которую никто не нарушал. Это подтверждает биография самого А. Мицкевича. Он родился на Новогрудчине. Здесь прошло его детство. В Тугановичах он встретил Марью Верещаку, в которую влюбился. Впечатления детства и юности сформировали творческий дух романтизма у поэта, который нашёл поддержку в общей традиции европейской культуры.

Важную роль сыграло общение А. Мицкевича с А. Пушкиным на юге Российской империи, где оба поэта находились в ссылке. У них очень близкие по тематике произведения. Можно выделить произведения лирического, любовного жанра. Есть группа произведений, акцентированных на истории. Есть блок патриотических произведений, что, кстати, было характерно и для М. Лермонтова. Важную роль играет фольклорная тематика.

А. Пушкин искал творческий контакт с различными социальными слоями российского общества. Это были декабристы, народные слои. Декабристы через политический заговор хотели ускорить модернизацию России. Их тактика потерпела поражение. А. Пушкин находился в южной ссылке под впечатлением этой неудачи. Он хотел покинуть Россию. Во время общения с А. Мицкевичем, находившимся в таком же трудном психологическом положении, поэт понял, что ему необходимо остаться в России и творить на русском языке. С глубоким чувством любви к родным местам строил свои творческие планы А. Мицкевич. Демократизм сблизил поэтов. Под впечатлением встреч А. Пушкин создал народную трагедию «Борис Годунов». В ней он высказал свою философию человека. Суть её заключается в выражении человеческой жизни в движении,

страсти, красоте и безобразии, душевной глубине, романтизме. Истоки человеческого мира заключены в его культурной и природной географии. Эти истоки питают творческие силы определёнными символами золотой осени, морозного солнечного дня. Поэт показывает нерешительность человека в достижении красоты, обусловленную эгоизмом. Он реализует это наблюдение в «Евгении Онегине». Он пишет о странной двойственности человека. Она заключена в стремлении к идеалу, находящемуся рядом с ним, и упускающему его. Все потому, что жизнь выглядит намного глубже и основательнее, чем просто фантазии. В этой динамике романтизма двух великих поэтов Европы видна традиция классической философии.

Филоматы инициировали создание организации «променистых», ставившей задачу изучать культурное наследие в контексте социального развития. Как только организация была закрыта ректором Виленского университета, появилось общество филаретов, сосредоточившее свою деятельность на нравственных задачах. Общество было запрещено в 1823 г. Более ста студентов было задержано. Многие из них были отправлены в ссылку в восточные регионы России.

Патриотизм содержит мощную ностальгическую основу. Важную тему составляют честь и достоинство семьи, верность мужа и жены друг другу. Отсутствуют темы насилия, вражды. Доминирует интерес к этнической истории народов, их культурной географии. Этот интерес стал основным в адаптации ссыльной белорусской польскоговорящей студенческой молодёжи к трудным условиям Сибири, Центральной Азии. Эти люди активно изучали местные народы, их быт, язык, историю. Они создали институциональные структуры межкультурной коммуникации в виде комитетов, координировавших общую работу. Многие из этих людей вернулись на родину, где продолжили уже на местной этнической основе свои исследования. К их удивлению, оказалось, что даже в Европе существуют неисследованные миры культурной географии.

Во второй половине XIX столетия наблюдался устойчивый интерес местных и российских исследователей к различным аспектам жизни белорусов. В результате инициированная А. Мицкевичем историческая культурная география дополнилась актуальной — этнографической. Эта традиция была максимально реализована Е. Ф. Карским в виде многолетнего исследования «Белорусы».

Демократическое направление трансформировало евразийство в уникальный механизм трансляции достижений европейской, российской технологических культур в регион Центральной Азии, что способствовало формированию у тюркских народов Туркестана доминанты евразийских ценностей, несмотря на значительное влияние ислама, арабоязычной культуры.

Российские власти в условиях растущей популярности европейских демократических ценностей, особенно марксизма, пытались создать на базе консервативных сил общества собственную программу евразийской стратегии деятельности. Однако до 1917 г. сделать это на основе славянофильской идеологии, выполнявшей функции их оплота, не удалось. Эту задачу славянофилы уже решали в миграции на территории Болгарии в двадцатых годах XX столетия. Пришедшие к власти в России марксисты сделали евразийскую стратегию ключевой в консолидации национальных окраин бывшей империи. Был реализован проект федеративного Советского Союза. Большую роль в его обосновании сыграли работы В. И. Ленина по вопросам национальных отношений и национальной политики. Им был проанализирован опыт европейского региона, национальный состав бывшей Российской империи. В условиях XX столетия это решение сыграло ключевую роль в расстановке геополитических сил, укреплении союза Беларуси и России. Дело в том, что территория Беларуси оказалась в эпицентре двух мировых войн. Эти трагические события ускорили поиск евразийскими народами противовеса кризисному европейскому сознанию, подверженному постоянным конфликтам, массовым разрушениям, убийству миллионов людей.

Одной из первых исторических модификаций евразийской техногенной цивилизации стал советский этатизм. Он объединил ресурсы Евразии и сделал её конкурентоспособной в глобальном пространстве. Политическая и институциональная модификация имела издержки, которые подорвали её жизнеспособность. Но за относительно короткое время эта модификация позволила создать общерегиональную основу государств, обеспечивающую решение задач модернизации евразийского региона [9]. При этом евразийская модель выгодно отличается от европейской тем, что она акцентирована не на патернализме, потребительстве, социальном иждивенчестве, долговой зависимости, а на конструктивных задачах индустриализации, взаимной дополняемости человеческого и природного факторов деятельности.

На современном этапе евразийской консолидации нужен диалог на уровне не только коммерческих интересов, но и гуманитарных. Новому региональному сообществу необходима интегрированная философская картина культурной географии. Это должно найти отражение в образовании, функционировании центров. Одним из таких стал центр Абая в Белорусском национальном техническом университете. Благодаря этому центру актуализируется задача не только формирования креативной сущности евразийской культуры, но и её достойного представления в европейском культурном пространстве. Беларусь располагает большим опытом подобной деятельности, который востребован всеми участниками евразийского культурного пространства. Это достаточно наглядно видно

на примере креативной деятельности уроженца Беларуси Л. С. Бакста. Он получил художественное образование в Академии художеств Санкт-Петербурга. В конце XIX столетия художник находился в Париже. Он занимался в студиях Ж. Л. Жерома и Р. Жюльена, А. Эдельфельта.

В Париже белорус познакомился с А. Бенуа и его коллегами. Ими был инициирован кружок самообразования, в который вошли Д. Философов, В. Нувель, К. Сомов, А. Нурок, Е. Лансере, С. Дягилев, Л. Бакст. Постепенно в этом кружке росло значение российских художников. Оно во многом определило его эволюцию в направлении искусства северных стран, ближайших соседей России, в первую очередь речь идёт о выставке русских и финских художников. Большую роль в выставочной деятельности молодых энтузиастов играл Сергей Дягилев. Он был организатором. Л. Бакст выполнял задачи оформительские. Их творческий союз приобрёл решающее значение в представлении российской культуры европейскому обществу. Особенно ярко это проявилось в создании «Русских балетов» в Париже. В успехе этого проекта ключевую роль сыграла культура романтизма, которая доминировала в белорусском обществе XIX столетия. В условиях начала XX в. она трансформировалась в неоромантизм. Л. Бакст как уроженец города Гродно прекрасно владел этой философией, поскольку речь идёт о регионе, в котором молодёжь формировалась традициями Виленского университета, А. Мицкевич был литературным воплощением этого влияния.

Эскизы костюмов, созданных Л. Бакстом, для спектаклей «Русских балетов» во многом обеспечили успех проекта. Это было обусловлено тем, что художник признаки времени выражал достоверно и с любовью. Одежда персонажей отличается точностью. Такой же подход выдержан к вывескам, лавкам, переполненным игрушками. Неисчерпаемая фантазия художника поражала современников. Мастер увлёкся темой античности. С этой целью он посетил Грецию, остров Крит. Он увлёкся компаративистикой под впечатлением увиденного материала. В своих размышлениях он ищет родство Греции на уровне идентичности с Востоком. В результате создаёт эскизы костюмов к балету «Шехерезада». Однако разовые подходы к театральной деятельности не удовлетворяли ни С. Дягилева, ни Л. Бакста. Они хотели представить европейскому слушателю и зрителю русское искусство в многообразии жанров. Для этого они приобрели необходимый опыт в виде организации художественных выставок, концертов. В 1907 г. в Париже были организованы пять исторических концертов с участием Ф. Шаляпина и С. Рахманинова. Звучала музыка М. И. Глинки, А. Н. Скрябина.

В 1908 г. в «Гранд-Опера» был поставлен «Борис Годунов» М. П. Мусоргского. Основную сольную партию исполнил Ф. Шаляпин. Композитор, исполнитель, оформитель костюмов были разными творческими людьми,

но им удалось представить европейскому зрителю сложнейшее произведение А. Пушкина. Сложность обусловлена его национальным характером. Основной герой произведения — русский народ. Он был представлен на сцене в образах народных хоров в прологе и сцене у собора Василия Блаженного. Он же на подъёме своей силы присутствует в сцене под Кромами. Его зритель видел в фигурах Пимена, Варлаама, Мисаила, Юродивого.

Под впечатлением романтизма А. Пушкина находилось творчество П. И. Чайковского, соединившего евразийскую культуру с европейской. Во многом этому способствовало то, что родился композитор на Урале, богатом традициями народной музыки и фольклора. Но европейскому зрителю это нужно было показать и представить для слушания. Речь шла об операх, уникальных балетах, классической музыке. В 1909 г. в Париже состоялся первый «Русский сезон». Слаженность музыки, хореографии, живописи обеспечила спектаклям успех. Регулярность «Русских сезонов» выразилась в 1913 г. в «Русском балете». Основным живописцем, определившим их содержание, был Л. Бакст. Его значимость очевидна на фоне, работавших с С. Дягилевым К. Дебюсси, Р. Штрауса, М. Равеля, Э. Сати, О. Респиги, М. де Фалья, Ж. Орика, П. Пикассо, А. Дерена, М. Лорансена.

Л. Бакст чётко определился с ракурсом философской компаративистики в живописи. Он был акцентирован на восточном контексте. Он реализовал идею введения восточной культуры в современное искусство. Таким путём он создавал атмосферу конструктивной направленности искусства. Многоцветные композиции поражали зрителей. Они демонстрировали оптимизм на фоне кризисного европейского общественного сознания и литературы.

Профессионализм и тактичность Л. Бакста заключались в том, что он не создавал своего видения Востока. Он лишь эстетически демонстрировал его сущность. За пять лет художник оформил двенадцать спектаклей. В 1914 г. он был награждён орденом Почётного легиона. Затем его интересы сосредоточились на реализации методологии креативной индустрии. Он стал активно сотрудничать с домами парижской моды, выполнять заказы на эскизы костюмов. В Восточной Европе эта индустрия не была востребована, поэтому художник остался в Париже. Ещё во время его интенсивного сотрудничества с С. Дягилевым Беларусь генерировала еще одну традицию, представленную витебской художественной школой. Эта школа возникла под влиянием творческой деятельности в окрестностях Витебска И. Репина. Непосредственным организатором творческой лаборатории в городе в виде художественной школы стал Пэн. В этой школе обучалось не одно поколение талантливых учеников, в том числе М. Шагал. Он продолжил поиск синтеза различных культур и волею судеб оказался в Париже, где продолжил миссию пропаганды евразийского культурно-

го пространства. Его неоромантизм в живописи во всём богатстве красок представил городскую культуру Беларуси, сделал её частью креативного пространства. Короткое по времени пребывание в Витебске К. Малевича стало важным в формировании концепции эстетики постмодернизма.

Философия благодаря эстетике осуществляет межкультурную коммуникацию посредством различных символических языков и жанров. Она использует художественные формы для того, чтобы найти эмоциональный контакт в диалоге, затрагивающий чувства, пробуждающий интерес к судьбам, культурной географии. В данном случае важен факт интенции на диалог. Если он читателем улавливается, то он сам по себе формирует интерес к формам реализации диалога в транзитивном пространстве культуры. Одной из визуальных форм реализации диалога европейской и евразийской культурных географий является архитектура Беларуси. В ней обнаруживаются три основных участника общения. Белорусы исторически прочитали их философское мировоззрение в форме урбанизированного пространства городов. В этом пространстве присутствует лжеготика, барокко, ампир, классика, романтизм, купольный храмовый стиль, шатровый стиль. Основные участники диалога — западноевропейская культура, православная культура, кочевая культура шатрового стиля.

Консолидация евразийских наций важна на фоне постоянно растущих рисков нестабильности в европейском регионе. В условиях XX–XXI вв. техногенная цивилизация трансформировалась во множество партикулярных структур, обладающих культурной спецификой, экономической самодостаточностью [10]. Эти структуры демонстрируют экономический рост. При этом Евросоюз стал источником негативной информации о техногенной цивилизации как перманентном пространстве кризиса.

В XX столетии в российской философии усилилась роль географических факторов в анализе цивилизационной динамики. Это во многом было обусловлено невероятной популярностью концепции ноосферы, адаптированной к естественнонаучной проблематике В. И. Вернадским. Работы учёного стали продолжением традиций русского космизма.

Л. Н. Гумилёв трактует статус евразийской цивилизации как порождённой спецификой природно-ландшафтного космического комплекса социальной реальности, функции пассионарного начала в которой выполняет конкретный культурно-исторический тип людей, в своей эволюции способный доходить до суперэтнуса, интегрирующего совместимые по доминантам и ценностям народы [11]. В рамках развития ноосферного подхода актуальным для евразийского региона стала тема коэволюции природных и социальных систем. Она активно разрабатывается белорусскими и российскими научными школами [12]. Ключевую роль сыграли работы

Н. Н. Моисеева, Н. В. Тимофеева-Ресовского. Ещё одной общей темой евразийской философии стал поиск эффективных способов модернизации общества, адаптированных к возможностям и особенностям региональной идентичности. Белорусские и российские философы на уровне практических и теоретических исследований наработали значительный материал, который свидетельствует о том, что интеллектуальное и духовное пространство, созданное русской философией, функционирует в новых условиях доминирования партикулярных структур. При этом бурное развитие социальных сетей выявило новые угрозы идентичности, связанные с манипулированием общественным и индивидуальным сознанием, их вестернизацией. В связи с этим актуальными стали задачи сохранения аутентичной нравственной атмосферы модернизации общества и ценностей региональной идентичности [13]. Таким путём будет актуализирована конструктивная роль русской философии как доминанты информационного пространства Беларуси, не только сохранён, но и усилен её потенциал.

Литература

1. *Лойко, А. И.* Славянский мир и философия трансграничного сотрудничества / А. И. Лойко // Россия и славянский мир в интеллектуальном контексте времени. — Славянск-на-Кубани, 2012. — Ч. 1. — С. 191–195.
2. *Косарева, С. Г.* Особенности межэтнического взаимодействия в социокультурном пространстве городов во второй половине XIX — начале XX в. (на примере Витебска) / С. Г. Косарева // Актуальные проблемы регионоведения. — Славянск-на-Кубани, 2011. — Ч. 1. — С. 106–111.
3. *Литвин, М.* О нравах татар, литовцев и москвитян / М. Литвин. — М., 1994.
4. *Кніга жыццй і хаджэняў.* — Мінск, 1994.
5. *Пільштынова, С.* Авантуры майго жыцця / С. Пільштынова. — Мінск, 1993.
6. *Русецкий, А. В.* Художественная культура Витебщины: Поозёрье, Подвинье, Верхнее Поднепровье (в контексте восточно-славянских и западно-европейских культурных процессов): монография / А. В. Русецкий, Ю. А. Русецкий. — Витебск, 2008.
7. *Лойко, А. И.* Евразийский вектор в отношениях Беларуси и России / А. И. Лойко. — Saarbruken, 2012.
8. *Абай.* Книга слов. Шакарим. Записки Забытого / Абай. — Алматы, 1993.
9. *Лойко, А. И.* Эффективное использование потенциала модернизации / А. И. Лойко, В. И. Канарская, Э. А. Фонотова. — Минск, 2011.
10. *Лойко, А. И.* Социальная динамика партикулярных структур и методология кластерного подхода / А. И. Лойко // Вестник Пермского университета. Сер. Философия. Психология. Социология. — 2012. — № 2 (10). — С. 151–158.
11. *Гумилёв, Л. Н.* Сочинения / Л. Н. Гумилёв. — М., 2012.
12. *Козволюционная динамика и стратегии инновационного развития Республики Беларусь / А. И. Лойко [и др.].* — Минск, 2010.
13. *Лойко, А. И.* Нравственная атмосфера модернизации общества и ценности региональной идентичности / А. И. Лойко // Философские традиции и современность: ежегодник. — Тамбов, 2012. — № 2. — С. 23–29.

Заключение

Ещё не так давно белорусская философия и русская философия представляли собой два сегмента единой советской философии, в силу чего взаимосвязь учёных и научно-исследовательских институтов была органичной и прочной. Сейчас — дело иное. Как суверенные государства, Россия и Беларусь избрали собственную стратегию развития. Собственным путем идёт и гуманитарная наука. Научные связи между учёными двух государств заметно ослабли. Но всем известно: ни наука, ни национальная культура не могут успешно развиваться вне контактов с научными школами и культурами других наций, т. е. находясь в своём сугубо замкнутом национальном пространстве. Любой культуре нужна «подпитка» извне. Эта «подпитка» понимается не в прямом смысле, не в виде прямого заимствования чего-то, а как определённые импульсы, подталкивающие мысль учёного, деятеля культуры к углублению собственных разработок, поиску новых идей. Такого рода интеллектуальные импульсы чаще всего возникают в процессе непосредственных контактов учёных и деятелей культуры на научных конференциях и круглых столах. Именно там учёные выносят на суд коллег собственные научные разработки с целью их апробации, именно там возникают творческие дискуссии, которые и становятся, в конечном счёте, интеллектуальным импульсом для дальнейших творческих поисков.

Один из таких круглых столов под названием «Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность» при финансовой поддержке фонда «Русский мир» проведён 20 сентября 2013 г. Институтом философии Национальной академии наук Беларуси. Целью данного научного мероприятия было не только более детальное раскрытие исторической взаимосвязи русской и белорусской культур на примере философии, обсуждение перспективы возможного дальнейшего сотрудничества учёных-гуманитариев двух стран, но и осмысление современного состояния философии, её будущего.

Масштабность русской философии и степень её влияния на мировую культуру неоспоримы. Русская философия оказала определённое воздействие и на духовную культуру белорусов. С другой стороны, и белорусские мыслители оказывали позитивное влияние на русскую культуру, активно участвовали в её развитии. Можно назвать таких крупных мыслителей,

выходцев из Беларуси, как Симеон Полоцкий, Н. О. Лосский, А. А. Богданов (Малиновский) и многих других. Между тем ни в Беларуси, ни в России пока нет специальных исследований на эту тему. Организованный круглый стол должен был в какой-то мере восполнить этот пробел.

В научных докладах, с которыми выступили на круглом столе известные российские и белорусские учёные, охвачен достаточно широкий круг актуальных вопросов, связанных с осмыслением процесса зарождения историко-философской науки в России, преемственности русской философии, её органичной взаимосвязи с православной традицией. Важное место заняли доклады, в которых раскрывалось место русской культуры в славянском мире, осмысливались основания и система её ценностей, позволяющие ей занимать особое место среди других культур, обосновывалась значимость русской философии для формирования духовных устоев современного общества, нравственной культуры, преобразования современного мира на гуманистических основаниях. В целом, в докладах раскрыто место русской философии в духовной культуре и духовной жизни общества в различные исторические эпохи, показано её реальное состояние на рубеже XX–XXI вв., намечены пути её дальнейшего развития. Все научные доклады, несмотря на высказанное в них различное видение решения конкретных проблем, пронизаны духом уважительного отношения к богатому духовно-культурному наследию России и Беларуси, ориентируют на системное его изучение, а главное, более активное его практическое использование в плане утверждения духовных устоев нашего общества, укрепления взаимосвязей русского и белорусского народов на всех уровнях.

Ограниченный формат данного мероприятия позволил охватить лишь небольшую часть проблематики русской философии. В центре внимания оказались те пласты многогранного русского наследия, которые в советское время либо принижались, либо замалчивались, либо и вовсе подпадали под запрет, обретая свою вторую жизнь в спецхранах. С другой стороны, в последние десятилетия мы наблюдаем иную, тоже не совсем оправданную, как мне представляется, установку, когда под такой же «запрет», правда, уже с молчаливого согласия самих исследователей, подпадает теоретическое наследие философов-материалистов — В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, П. Л. Лаврова, М. А. Бакунина и др. В силу этого формируется односторонняя оценка истории философской мысли, искажается сам процесс функционирования национальной философии в различные исторические эпохи. Несомненно, все эти мыслители впитали западноевропейскую философскую культуру, отталкивались в процессе построения своих систем от классической немецкой философии, критически перерабатывали её, и многие из них, не зная лично К. Маркса и Ф. Энгельса и не чи-

тая их трудов, как, например, Н. Г. Чернышевский, в своём теоретическом развитии шли параллельным с ними курсом, несмотря на то, что в России ещё не вызрели ни экономические, ни духовные основы для столь революционных преобразований страны. Не находят освещения в современной историко-философской литературе и великие русские естествоиспытатели, ставшие столь же великими и в области постижения тайн человеческого бытия — И. П. Павлов, Д. И. Менделеев, К. А. Тимирязев и др.

По сравнению с русской философией иная судьба была уготована историей белорусской философии. Беларусь ещё в эпоху ВКЛ через Польшу активно включилась в духовно-культурное пространство Западной Европы. Поэтому западноевропейская философия не была чем-то чуждым для белорусов, обучавшихся в европейских университетах. Не была она чуждой и для белорусов, обучавшихся в ВКЛ — коллегиях в Вильно, Гродно, Полоцке, Могилёве, Орше, Пинске. В этих учебных заведения читались курсы той же схоластизированной европейской философии, теми же европейскими профессорами, по тем же, как бы сейчас сказали, «жёлтым конспектам», не подлежащим какой-либо правке. Лекции, которые читались в коллегиях, были жёстко регламентированы, абсолютно не допускались какие-либо вольности как со стороны преподавателей, так и со стороны обучаемых. Не допускались вольности и в мышлении. За такие вольности известный белорусский атеист К. Лыщинский в 1689 г. поплатился жизнью — как еретик был обезглавлен и сожжён на костре. В Беларуси внедрялись западноевропейские стандарты философского мышления. Именно поэтому столь трудно исследователям отыскать в белорусской философии той исторической эпохи национально-самобытное. Оно, несомненно, есть, но его надо отыскать.

Ещё в середине XX в. между белорусскими, польскими, украинскими и литовскими историками философии велись острые дискуссии относительно критериев отнесения того или иного мыслителя к белорусской или же польской, литовской философии. В Беларуси восторжествовал так называемый «территориальный принцип», предложенный А. А. Бирало, согласно которому к белорусским философам следует относить всех философов, родившихся в границах современной Беларуси. Критерий далеко не безупречен: ведь территория Беларуси исторически изменялась, причём весьма существенно, а границы современной Беларуси были окончательно утверждены лишь после окончания Второй мировой войны. Для того чтобы избежать подобных упреков и доказать существование собственно белорусской философии, необходимо показать, что белорусы взяли из европейской философии, как всё это осмыслили и переработали, как эти идеи преломились в самосознании белорусов, наконец, показать,

какие конкретно идеи привнесены ими в западную философию. Ведь не может же сознание народа (а оно оставалось в эпоху ВКЛ отчасти еще языческим), обладающее собственными потенциями, воспринять и в чистом виде усвоить чуждые ему идеи и ценности, воплощённые в философии.

Современный мир чрезмерно динамичен и противоречив. Глобализация, помимо того что сметает межгосударственные границы, готова разрушить и национальные традиции, национальные основы жизни. Защищать их можно совместными усилиями. В этом плане белорусам и русским, имеющим общую историю и общие ценности, очень важно противостоять глобалистской экспансии и совместными усилиями охранять свои национальные устои, национальную культуру.

Беларусь исторически оказалась на территории, непосредственно соприкасающейся с территориями сильных и постоянно соперничающих друг с другом мощных государств. Её активно втягивали в политические споры, и часто выяснение таких споров противников происходило именно на её территории, что неизбежно вело к разрушению материальных и культурных ценностей белорусского народа. Беларусь, наученная горьким опытом прошлых эпох, способна на равных условиях со своими партнёрами, и в первую очередь с Россией, отстаивать общие интересы в условиях каких-либо геополитических коллизий. Это и станет прочной основой доверительных союзнических отношений в различных сферах общественной жизни.

В современную — не столь стабильную, как хотелось бы — эпоху более активную жизненную позицию должны занимать философы. Характерное для последних десятилетий равнодушное отношение общественности к философии, сокращение её учебных курсов в вузах, предпринимаемые попытки заменить её другими гуманитарными дисциплинами и т. п. неотвратимо ведут к снижению культуры мышления, глубины осмысления социальной реальности, состояния человека и, в конечном счёте, препятствуют выработке эффективных программ реформирования общества в гуманистическом направлении, поиску оптимальных путей разрешения возникающих кризисных ситуаций.

Не так давно состоявшийся в Афинах 23-й Всемирный философский конгресс прошёл под девизом «Философия как познание и образ жизни». Он заострил внимание на познавательной функции философии — функции, в общем-то, чуть ли забытой в последние годы. Философия не должна быть отстранённой от реальной жизни дисциплиной. Она обязана постигать сущность бытия и, помимо этого, предлагать конкретные решения существующих в обществе проблем, коих в нашу эпоху немало.

Что касается второй составляющей девиза, то она, надо полагать, ориентирована не только на изменение в гуманном направлении образа

жизни больших и малых групп людей. Не в меньшей степени она касается образа жизни самих философов — призывает их более требовательно относиться к своей профессиональной деятельности. На Афинском конгрессе справедливо звучали призывы обратиться к истокам европейской философии, к ценностям, пропагандируемым древними греками, к их образу жизни, их устремлённости к идеалу в различных областях человеческого существования.

Ровно год прошёл с момента подачи заявки в фонд «Русский мир». Всё это время мы работали над проектом и в теоретическом, и в организационном плане. Возможно, не всё сложилось так, как задумывалось. Тем не менее мероприятие состоялось. Оно вызвало неподдельный интерес у белорусских и российских гуманитариев. В силу ограниченного формата круглого стола мы не смогли пригласить всех, выразивших своё искренне желание принять в нём участие. Думается, подобного рода мероприятия, ориентированные на сотворчество белорусских и российских философов, должны организовываться и впредь. Издание отдельной книгой научных докладов позволит учёным двух государств ознакомиться с разработками своих коллег, а возможно, станет важной вехой для дальнейших совместных научных проектов.

В заключение хочу высказать искреннюю признательность и благодарность фонду «Русский мир», поддержавшему данный проект и частично покрывшему затраты на его реализацию, Посольству Российской Федерации в Республике Беларусь и Представительству Государственного бюджетного учреждения «Дом Москвы» в Республике Беларусь, оказывавшим всяческое содействие в проведении круглого стола, российским и белорусским учёным, представившим содержательные доклады, и всем участникам этого научного форума, рецензентам изданной книги — заведующему сектором истории русской философии Института философии Российской академии наук доктору философских наук, профессору Н. М. Громову и главному научному сотруднику Института философии Национальной академии наук Беларуси доктору философских наук, профессору, члену-корреспонденту НАН Беларуси Л. Ф. Евменову, руководству Института философии НАН Беларуси. Особая благодарность младшим научным сотрудникам института Т. Е. Новицкой и Ю. П. Серede, принявшим на себя нелёгкую и ответственную ношу координаторов данного мероприятия.

Руководитель проекта — заведующий Центром социально-философских и антропологических исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси доктор философских наук, профессор Т. И. Адуло

Сведения об авторах

1. АДУЛО Тадеуш Иванович, *доктор философских наук, профессор, заведующий Центром социально-философских и антропологических исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси.*
2. БАБОСОВ Евгений Михайлович, *доктор философских наук, профессор, академик Национальной академии наук Беларуси, главный научный сотрудник Института социологии НАН Беларуси.*
3. БАЗУРИНА Елена Николаевна, *кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и политологии Нижегородского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.*
4. БЕНЕДИКТОВ Николай Анатольевич, *доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского.*
5. ВАНЧУГОВ Василий Викторович, *доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.*
6. КИРВЕЛЬ Чеслав Станиславович, *доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.*
7. КОРОТКАЯ Татьяна Петровна, *доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета.*
8. ЛЕПЕШКО Борис Михайлович, *доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры философии Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина.*
9. ЛОЙКО Александр Иванович, *доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета.*
10. МАСЛИН Михаил Александрович, *доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.*
11. РОМАНОВ Олег Александрович, *кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.*
12. ТЕПЛОВА Валентина Анатольевна, *кандидат исторических наук, профессор, профессор кафедры истории Беларуси Белорусского государственного университета.*
13. ЧАРОТА Иван Алексеевич, *доктор филологических наук, профессор, академик Сербской академии наук, заведующий кафедрой славянских литератур Белорусского государственного университета.*
14. ЧЕРНЯЕВ Анатолий Владимирович, *кандидат философских наук, заместитель заведующего сектором истории русской философии Института философии Российской академии наук.*
15. ШАПОШНИКОВ Лев Евгеньевич, *доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, президент Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина.*

Научное издание

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы Международного круглого стола
(г. Минск, 20 сентября 2013 г.)

Ответственный за выпуск *Т. Е. Новицкая*
Редактор *Т. И. Адуло*
Компьютерный дизайн, верстка *И. И. Галицкого*
Дизайн обложки *С. А. Мякчило*
Корректор *Ю. Ирхина*

Подписано в печать 21.11.2013. Формат 60×84 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 11,6. Уч.-изд. л. 14,4. Тираж 150 экз. Заказ 3310.

Издатель и полиграфическое исполнение:
общество с ограниченной ответственностью «Медисонт».
ЛИ № 02330/413 от 09.07.2009.
ЛП № 02330/0552782 от 01.10.2010.
Ул. Тимирязева, 9, 220004, Минск.