

П. С. ШКУРИНОВ

**Философия
России
XVIII
века**

П. С. ШКУРИНОВ

**Философия
России
XVIII
века**



МОСКВА «ВЫСШАЯ ШКОЛА» 1992

ББК 87.3
Ш 67

Рецензент:
доктор философских наук, профессор В.В. Богданов

*Рекомендовано учебно-методическим управлением
Комитета по высшей школе Министерства науки, высшей школы
и технической политики Российской Федерации
в качестве учебного пособия для студентов вузов
по курсу «История философии»*

Шкуринов П.С.

Ш 67 Философия России XVIII века: Учеб. пособие для вузов. —
М.: Высш. шк., 1992. — 256 с.
ISBN 5-06-000561-5

В книге представлены основные течения и направления идейной борьбы ранней эпохи российского Просвещения. Большое место уделяется взглядам Ф. Прокоповича, С. Яворского, М. Ломоносова, Г. Сковороды, А. Радищева; дается представление о сектантской, анонимной и переводной литературе, а также о воззрениях масонов, спиритуалистов и мистиков XVIII в.

0301030000(4309000000)-217
Ш 001(01)-92 КБ-21 —17-92

ББК 87.3
10

ISBN 5-06-000561-5

©П.С. Шкуринов, 1992

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня невозможно обойтись без углубленного изучения истории национального самосознания. Без прошлого нельзя понять настоящего. История философии, как никогда прежде, ныне способствует накоплению интеллектуальных ценностей, важных для решения задач, возникающих в наше время. Генезис духовной культуры человечества связан с анализом национальных и региональных проблем, удаленных на десятилетия и века. Обращение к интеллектуальной истории учит правильно осмыслению не только прошлого, настоящего, но и будущего, учит тому, как надлежит в жизни делать выбор, какими средствами достигать поставленной цели.

В свете сказанного наше внимание к духовной культуре России XVIII в. обусловлено многими причинами, и не только учебного свойства. Интерес этот определяется в первую очередь тем, что триста лет тому назад сложилось как мировое то явление, которое, войдя в сферу человеческой духовности, до сих пор оказывает мощное влияние на общественную жизнь людей и народов. Благоприятность этого влияния неизмерима и для всеобщей, и для отечественной истории, а следовательно, для каждого из нас.

Процесс обновления затрагивает и историко-философскую мысль, требуя глубокого анализа новых и переосмысления добытых прежде знаний, и тех, что «укладывались», и тех, которые не «укладывались» в прокрустово ложе идеологий. Опираясь на достоверные научные результаты, важно решать новые задачи, сколько можно решительнее продвигаться вперед. Обновление всех сфер нашей жизни создает предпосылки для осмысления слабо освещавшихся периодов отечественной истории, ранее закрытых архивных материалов, замалчиваемых имен. Дальнейшее совершенствование методологии исследовательской деятельности становится предельно актуальным. Наличие обширной, но разнородной литературы, претендующей на роль общетеоретической базы историко-философского исследования, требует ее тщательного анализа, тем более что весьма мало обобщающих работ, посвященных истории духовной культуры России XVIII в.¹

Продолжает быть в центре дискуссий широкий круг вопросов о характере российского Просвещения, его специфике и философском содержании. Высказано немало суждений, заслуживающих дополнительного изучения. До сих пор внимание исследователей концентрировалось на исторических процессах развития западноев-

ропейского Просвещения, чаще всего ограничиваясь Францией или Германией. Огромные регионы Южной и Северной Америки, Африки и Австралии, стран Востока, а в Западной Европе — Голландии, Италии, Швейцарии, Испании оставались вне сравнительно-исторического анализа связей их духовной культуры с Просвещением России.

Между тем эту задачу следует признать сверхактуальной из-за невероятной «запутанности» историко-философской проблематики России XVIII в., неизученности истории взаимодействия духовных явлений многих регионов мира. Важнейшей из задач остается выявление влияний и взаимовлияний этнокультурных процессов, «внешних» или «внутренних» для той или иной, в частности для нашей, страны. Связанный с этим комплекс проблем историко-философской квалификации типов и разновидностей направлений философской рефлексии требует такого решения, которое сделает невозможным механистическое противопоставление частного общему и наоборот. «Черно-белое мышление» — неприемлемо как одна из порочных форм культового, догматического мышления. Неминуем отказ и от противопоставления России — Византии, Европе, регионам Южной или Северной Америки или — шире — от противопоставления Востока Западу. Это первое условие методологии, утверждающейся и в историко-философской науке наших дней.

Подлинно творческое освещение истории философии исключает противопоставление национального интернациональному, проблем содержательных — структурным, «срезов» эмпирических (фактических) — теоретическому (методологическому) подходу. В труде историка философии эти компоненты должны составлять подвижное единство, подчиняться законам диалектического раскрытия реального исторического процесса. Это, скажем к примеру, означает, что относительно мыслителей (общественных деятелей) России XVIII в. определение специфики их воззрений возможно не только через призму «национального фактора» (что не исключено при изучении специфики конкретно-исторической, социально-психологической и т.д.), но и через аспекты общего, интернационального процесса. Нельзя выявить в полном объеме особенности духовной рефлексии Ф. Прокоповича, В. Татищева, А. Кантемира и М. Ломоносова, идейной платформы епископа Г. Конисского и митрополита Платона, воззрений Г. Сковороды и философских взглядов Н. Новикова, А. Радищева, Д. Фонвизина и Ф. Эмина, не подвергнув их сравнительно-историческому анализу и в национальном, и в мировом (или хотя бы европейском) измерениях. Ведь заслуги исторических деятелей определяются не тем, что они не сделали сравнительно с требованиями наших дней, а тем, что они дали нового в сравнении со своими предшественниками и современниками.

Исторический анализ такого комплексного характера позволил автору вычленить своеобразные «блоки» проблем, нуждавшиеся в освещении. Этими «блоками» проблем определяется структура книги, разделение которой на две части обусловлено этапами распространения Просвещения в России XVIII в.: первый этап охватывает первую половину столетия, а второй этап — вторую половину. Нет надобности останавливаться на вопросе о некоторой условности этого деления, хотя безусловны здесь качественные сдвиги в развитии производства, науки, образования, культуры середины «осмнадцатого века». Творческая деятельность М.В. Ломоносова, его исключительно яркое философское дарование своеобразной демаркационной линией разделило на две фазы развитие российского Просвещения.

В первой части книги помимо означенных в оглавлении персоналий автор весьма подробно рассмотрел воззрения П. Могилы, И. Гизеля, Н. Милеску-Спафария, С. Полоцкого, Е. Словенского, Ю. Крижанича, С. Медведева, патриарха Никона, С. Яворского, Ф. Лопатинского, Г. Бужинского, Д. Туптало, И. Белявского, П. Казачинского, Г. Лейбница, Хр. Вольфа, И. Туробойского и др. Особо выделяются философско-этические взгляды И. Посошкова, Ф. Прокоповича, А. Кантемира. Здесь исследуются и обильно цитируются важные источники философского значения: лекционные курсы братьев Лихудов, Ф. Лопатинского, Г. Бужинского, С. Яворского, читанные в Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академиях. Дан анализ работы Ф. Поликарпова «Лексикон трехязычный» (Москва, 1704), сочинения неизвестного автора «Ифика иерополитика, или Философия нравоучительная...» (Киев, 1712), «Риторики» Ф. Прокоповича, «Писем о природе и человеке» А. Кантемира и др.

Во второй части книги также даются характеристики целому ряду мыслителей XVIII в. А. Г. Баумгартен, К. Вольф, А. Брянцев, С. Крашенинников, Й. Прохазка, Каверзнев, Г. Теплое, И.Г. Гердер, Г. Лессинг, И. Кант, Н. Новиков, Д. Фонвизин, А. Кутузов, В. Золотницкий, Д. Сумароков, С. Зыбелин, Н. Карамзин — вот неполный их список. Здесь оцениваются многие философские произведения середины и второй половины XVIII в., в частности «Риторика» М. Ломоносова, сочинение Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии», проповеди Г. Конисского и митрополита Платона (Левшина), «Записки сенатора Лопухина», трактаты А. Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии», В. Малиновского «Рассуждение о мире и войне» и др.

В книге ряд разделов посвящен вопросам истории религиозной философии России XVIII в. И здесь следует отметить, что разговор о духовенстве и его роли в нашей истории может не только связываться с задачами установления исторической правды, достоверности, но и находиться в единстве с этическим аспектом нашего

«прочтения» тех или иных страниц истории: нам, потомкам, надлежит уважать и веру, и заблуждения наших предков, разделять с ними ответственность за прошлое, которое только в таком случае может быть для всех нас настоящим уроком. Речь, конечно, может идти об уроке подлинного благородства в его единстве с исторической памятью, историческим сознанием, которые всегда требовали от людей совести бережливого отношения к «неприкосновенности прошлого».

В анализе истории духовной культуры особо важно избегать изживших себя вульгарного социологизма и классово-идеологического редукционизма. Известно, что содержание той или иной философской системы зачастую зависит от уровня развития науки, культуры, политических, правовых, эстетических, религиозных или этических взглядов общества. Любая философская система опирается на предшествующие учения, на определенный мыслительный материал, наследуемый от предшественников. В значительной степени этот материал определяет относительную самостоятельность конкретной философии. И чем значительнее, богаче этот материал, совокупность идей предшественников, тем большие перспективы открывались для последующего развития мысли.

Здесь недопустима национальная, сектантская узость. С самого начала своего существования русская философия была связана с мировым процессом развития общечеловеческой мысли, заимствуя идеи и от Запада, и от Востока. В этом и проявлялось своеобразие нашей философии, задолго до «паломничества» Запада на Восток активно вбиравшей в себя все достижения мысли народов Ближнего, Среднего и Дальнего Востока. Даже по своей форме русская философия выражалась не только на языке русского народа, но существовала в рамках лекционных курсов, читавшихся на латинском, старославянском, древнегреческом языках, находила выражение в переводной философской литературе, и не только в виде ремарок, но и в характере выбора, в истолковании различных проблем.

Как форма философского отражения действительности и национального самосознания, философия России XVIII в. была преимущественно русской, хотя получала развитие в трудах людей не только русской национальности (Д. Кантемир, Ф. Прокопович, Г. Сковорода, Г. Конисский, А. Байбаков, П. Сохацкий и др.).

Историко-философский анализ духовных явлений XVIII в., на наш взгляд, требует в методологическом плане глубокого осмысления принципа плюрализма и сознательного его использования в историко-философском исследовании. Длительное изучение автором настоящей работы проблематики плюрализма как формы социального и идейного выражения действительности позволяет ему высказать предостережение: «плюралистический подход» вне связи с диалектикой и

конкретно-историческим методом может превратиться в пустую идеологему. Верность этого положения подтверждается небрежным или преднамеренным искажением понятия «социалистический плюрализм» в условиях острых идейно-политических дискуссий 1988—1990 гг., когда смысл этого термина отдельными участниками дискуссий механически сводился к представлению о равнозначном и одинаково истинном содержании любой точки зрения относительно одного и того же явления, а точнее — его сущности. Представление о многофакторности причинного действия нисколько не отрицает, но, напротив, обуславливает необходимость выявления «главного звена» всего комплекса гносеологических (методологических, диалектико-материалистических) связей. В анализе историко-философского процесса это требование неотделимо от требования учитывать противоречивую целостность и многообразное единство духовных явлений. На любом из этапов развития человечества имеет место преобладание какой-то из тенденций, выражающих сущность («главное звено») всего философского процесса данного отрезка исторического времени .

Важной стороной авторской ориентации является адресованность книги как учебного пособия к студентам старших курсов и аспирантам гуманитарных факультетов университетов и педагогических вузов. Не исключено, что она привлечет внимание более широкого круга читателей, интересующихся историей отечественной духовной культуры. И здесь определенное значение могут иметь главы и подразделы, ставящие вопросы, слабо или вовсе не освещавшиеся в нашей историко-философской литературе. Это один из первых опытов изложения истории философии нашей страны в пределах отдельного века, в целостности всех его течений и школ. Поэтому можно было бы сказать, что настоящая работа — это очерки философии России XVIII в., не претендующие на полноту и завершенность высказанноеTM всего того, что хотелось сказать самому автору. Желаемое опасно выдавать за действительное. Пока еще нет возможностей для создания учебника по истории российского Просвещения. Не отвечают многим требованиям учебника вышедшие в свет еще в 1967—1968 гг. первые два тома «Истории философии в СССР», посвященные этому периоду развития отечественной мысли. Раздел о философии XVIII в. здесь явно недоработан. Недавно изданная книга «Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века» при всех ее высоких достоинствах не может восполнить имеющийся пробел в учебных пособиях вузовского типа . Не претендует на такую роль и книга А.Д. Сухова «Русская философия. Пути развития» . Идет процесс активного накопления опыта, и, видимо, должно приветствоваться любое сколько-нибудь значимое начинание .

Предлагаемое пособие является обработкой автором лекций, прочитанных в аудиториях Московского государственного университета. Часть ее разделов написана в последнее время, хотя пособие в целом — результат долгих раздумий.

Тема «Философия России XVIII в.» потребовала обращения к работам как советских историков философии и общественно-политической мысли (С. Аверинцева, М. Громова, М. Иовчука, В. Андрушко, И. Захара, Г. Моисеевой, В. Ничик, А. Клибанова, В. Литвинова, Я. Стратий, Н. Зырянова, М. Маслина, А. Сухова, А. Галактионова, Н. Никандрова, Н. Козлова, Н. Уткиной, И. Щипанова и др.), так и зарубежных исследователей русской философии (Винклера, Витковского, Гексельпнейдера, Коплстона, Лауха, Сиракуры, Стенлена, Хагемейстера, К. Шмидта и др.). Не забыты при этом и работы русских авторов, печатавших свои книги в России или за рубежом: Е. Аничкова, Н. Бердяева, Е. Боброва, А. Введенского, архм. Гавриила, Е. Ершова, Иванова-Разумника, Я. Колубовского, П. Милокова, Э. Радлова, В. Зеньковского, М. Филиппова, Г. Шпета, Г. Флоровского, Б. Яковенко и др.

Использовались автором и дискуссионные материалы журналов «Вопросы философии» и «Философские науки» последнего десятилетия, особенно те, которые относятся к вопросам методологии и метода историко-философского исследования. Разработка проблем методологии историко-философского исследования стимулирует наши усилия по созданию фундированных учебных пособий по всем подразделам истории духовной культуры России.

«Без достижений древних цивилизаций наш мир немислим ни в одном своем звене». Эта мысль, высказанная в наше время, осознавалась еще в XVIII в., когда остро проявлялся интерес к древней, античной культуре, к истории позднего средневековья и начала нового времени. Закономерно, что солидным подспорьем автору в его работе над книгой являлись такие совсем недавно вышедшие в свет труды, как «Древние цивилизации», «Культура Византии», «Русская философская мысль X—XVII веков», «Очерки русской культуры XVIII века», «Язычество Древней Руси», «1000-летие русской художественной культуры». Из классиков русской историографии, на наш взгляд, особое и не только методологическое значение имеют труды Н.М. Карамзина, С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, в которых даются многоплановые характеристики интересующего нас века.

Немало ценных историографических работ публиковалось в дореволюционных журнально-книжных изданиях. Их обработка — дело всего цеха историков философии. Несмотря на трудности первичного истолкования малодоступных и архивных текстов, следует заметить, что именно такого рода занятия способны стимулировать творческий подъем.

В целом следует признать, что к изучению духовной культуры XVIII в. пока недостаточно усилий прилагали советские социологи, историки, праведы, психологи, историки философии. Представляется, что полезной была бы общая программа интеграции исследований этого направления. Необходим и координационный центр или несколько центров его осуществления. Следует (как это сделал Институт философии АН Украины при изучении архивов Киево-Могилянской академии XVII—XVIII вв.) прежде всего систематизировать источники, перевести многие из них с латинского, древне-греческого и старославянского языков на язык русский. Такую же работу следует сделать по источникам на языках стран СНГ, а также европейских, восточных и других народов мира: все неизвестное, что связано с историей отечественной духовной культуры, историей российского Просвещения, должно стать достоянием науки.

В книге нередко указывается на разночтения текстов или их различное толкование. Местами оказывалось неизбежным изложение дискуссионных вопросов (о характере российского Просвещения и его периодизации, разнообразии религиозных течений времени, структуре подразделов, о периодизации и типизации основных направлений или оценке главных персоналий и т.п.). Большой объем источников побуждал к отбору «самых главных». Местами вполне оправданными становились гипотетические суждения и выводы, что, на наш взгляд, не исключается в учебных пособиях. Предположения такого рода способны привлекать новые силы к разработке актуальной проблематики истории духовной культуры России. Если только это явится результатом знакомства читателя с настоящей книгой, автор будет считать ее вполне удавшейся: не сделанное им будет сделано другими исследователями.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.

Россия XVIII столетия представляла собой противоречивый, во многом своеобразный и весьма поучительный пример социального развития. Формирование материальной и духовной культуры в это время охватывало все стороны общественной жизни. Многие важные процессы, происходившие в стране, зарождались, а подчас и наличествовали в зрелой форме еще в условиях «старого времени Петра Первого и Екатерины Второй». Следует проследить истоки тех или иных событий нашей истории, нередко таящиеся в сложных узлах и разрывах общественной жизни XVIII в. Именно поэтому, изучая Россию этого периода, мы стараемся находить побудительные причины динамики ее бытия в реальных процессах эпохи, учимся понимать, что непосредственно, а что опосредованно определяло ее своеобразие и основные черты.

Особенностью России XVIII столетия являлось то, что ее развитие осуществлялось на социокультурной основе, по своему характеру близкой западноевропейской. Связь российской истории с европейской цивилизацией является поныне проблемой только для тех, кто непреодолимой пропастью разделяет мир на «Восток» и «Запад», создавая искусственную демаркационную линию. При этом у сторонников такого подхода славянские народы вопреки всякой логике оказываются расквартированными на окраинах мировых цивилизаций. Ученые, прежде всего этнологи, историки, экономисты, географы, не случайно считают Европой материк, простирающийся до Уральского хребта. Впрочем, эта истина известна и тем, кто продолжает утверждать, что русский император Петр I на протяжении всего царствования только то и делал, что «рубил окно в Европу», алчно захватывая «чужие земли».

Судьбы народов Старого Света многие столетия были связаны с Россией, которую даже самым внушительным силам не удавалось превратить в «отторгнутый ломоть» европейского целого. Стремление сделать это возбуждало резкое противодействие, а то и отпор. Выражение «Петр I прорубил окно в Европу» означало поражение в России в первой четверти XVIII в. сил корпоративности, изоляционизма и замкнутости, победу сторонников широких мировых связей, для которых Европейский материк — это общий дом большой семьи миролюбивых народов.

Одновременно Россия стремилась закрепить свое экономическое и политическое положение на Востоке за пределами Урала, на широких просторах Сибири, Забайкалья и Тихоокеанского Приморья.

Да, это был Азиатский материк с его огромным населением, многовековой историей и громадной самобытной духовной культурой, издавна тысячами нитей связанный с Россией. Известно, что П. Чаадаев определял это положение родной страны как двойственное: «...одним локтем в Европе, другим — в Азии». Процесс объединения был трудным. Нелегкая доля выпала прежде всего русскому народу, а также и другим народам Российской Империи, формировавшимся в новую социальную общность. Эта «общность» была не какой-нибудь «геополитической банальностью», а утверждавшей свои права на историческое существование консолидацией славянских и неславянских народностей. Данная формирующаяся общность уже тогда влияла на судьбы и культуру многочисленных народов и народностей Восточной Европы и огромного Азиатского материка. Это был интереснейший и пока малоизученный процесс взаимного проникновения и взаимодействия христианской России с арабскими и тюркскими народами в зоне Черноморья и Каспия, а также с Индией, Китаем и Японией, с народами Приамурья, Чукотки, Камчатки, Сахалина, Курил, с Северо-Американскими Штатами. Открытая тогда нашими предками Аляска осваивалась неактивно: не знали цены ее природным кладовым, преимуществ ее географического положения; однако и здесь осуществлялся контакт уже с Новым Светом.

То, что можно было бы назвать оптимальным выражением общности людей в условиях начала XVIII в., на огромных территориях Земли представляло единение народов, наций, племенных групп, находившихся в процессе исторического формирования. Идея Евразии имела реальную почву, хотя ее обоснование относится к более позднему времени. Проблема «этнокультурного оптимума», входящая в моду в наши дни, в своей объективной данности только зарождалась. Соприкосновение с ойкуменой нескольких земных континентов, с их населением, культурой, историей порождало в головах людей мысли о человечестве, о его единстве, о Вселенной — своеобразном абсолюте в рамках реального мира.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

Реальные основы и специфика русского Просвещения XVIII в.

Задачи, решавшиеся нашими отдаленными предками в «век Просвещения», и результаты их деятельности оценивались в XIX—XX вв. с самых различных позиций. Да и сейчас веер оценок русского Просвещения весьма широк и неоднозначен. Чтобы правильно и всесторонне понять это сложное время, необходима

скрупулезная научная работа, необходимы годы и усилия не одного поколения специалистов. «Только прикладывая песчинку к песчинке, — по словам выдающегося русского историка, — мы можем ускорить критическое выяснение наших задач и наших воззрений». Лишь в этом случае можно избежать скороспелых выводов, опирающихся на абстрактные рассуждения о путях России (возможных и невозможных) в нелегкое время XVIII столетия, нередко воспроизводящие уже известные точки зрения, запечатленные в дореволюционной и современной историографической литературе. Даже вероятностная форма изложения мнения не меняет сути дела. Вот, например, к каким выводам пришел писатель А. Ананьев, обратившись к истории царствования Иоанна IV (Грозного). Свою статью «Афанасий и Левкий», опубликованную в июне 1990 г., он заключил словами: «Если исходить лишь из теории естественного, самовозникающего — по тяге народов к совершенствованию — движения, то, вероятнее всего, русская государственность должна была бы последовать западному образцу, как наиболее разумному и предполагавшему более ускоренное раскрепощение личности; но произошло не это, а иное, что нельзя назвать ни разумным, ни естественным и что на столетия затем ввергло нас если не в поголовное, то по крайней мере тяжелейшее крепостничество».

Конечно, с точки зрения плюрализма мнений, следует внимательно отнестись к процитированным выводам. Но вместе с тем именно «многомерность научности», не исключающая принципы учета многообразия суждений, позволяет нам не согласиться с выдвиганием в качестве критерия прогресса некоей «теории естественного, самовозникающего — по тяге народов к самосовершенствованию — движения». Признание этой спонтанно действующей «тяги» толкает к народническим, полумистическим (невразумительно-догматическим) заключениям. Ведь оказывается, что некая сила («тяга») определяет характер государственности (западного или русского «образца»), достаточно «разумное» (или менее разумное), «более» (или менее) ускоренное «раскрепощение личности». Получается так, что, не приняв во внимание возможности действия «тяги народов» к прогрессу, страна наша (по Чаадаеву, «оставленная без внимания Провидения») оказалась во власти неразумной и неестественной судьбы, ввергнувшей ее население в пучину почти «поголовного... крепостничества». Здесь воспроизводится довольно старая «западническая концепция», воскрешать которую, думается, нет никакого смысла. От западнической «теории» в свое время отказались из-за ее догматического схематизма, антиисторизма, отсутствия уважения ее адептов к конкретно-историческому методу, утверждавшемуся в отечественной историографии уже в первой трети XIX в. стараниями «критической школы».

Автор приведенной нами цитаты, разумеется, не без оснований пытается не упустить из поля зрения народной силы, социальных потенциалов масс. Однако формулирует он свои выводы, на наш взгляд, недостаточно четко: не выявлена по-настоящему роль духовных процессов в истории, преувеличено значение моральной критики и особенно гиперболизированы возможности государственной системы форсировать отмену крепостничества в России еще в XVII или XVIII вв. Простая аналогия с Западной Европой явно недостаточна: крепостной строй, долго сохранявшаяся поземельная община в конечном счете являлись наиболее адекватными формами общественных (социальных) отношений, содействовали решению сложнейших задач Российского государства, его функционированию в условиях громадной страны и непрекращающихся войн XVIII в. Прежде всего экономически, да и политически крепостной строй был необходимой для тех условий формой жизнедеятельности общественных сил. Этическая оценка его роли в интересующую нас пору недостаточна: перед лицом становления буржуазного способа производства, в условиях своеобразного изначального накопления им жизненных сил крепостничество «врезалось» в естественную, исторически реальную структуру государственного целого петровской, екатерининской, александровской и николаевской «эпох». И это несмотря на его «полурабскую природу». В связи с анализом английской работорговли и американского рабовладения XVIII в. К. Маркс очевидно справедливо отмечал: «...для скрытого рабства наемных рабочих в Европе нужно было в качестве фундамента рабство *sans phrase* (без оговорок) в Новом Свете» .

Между тем известно, что «скрытое рабство наемных рабочих» Европы масштабно захватывало Россию уже в XVIII в. Анализируемое столетие значительно расширило влияние тех процессов европейского сообщества, которые с исторической необходимостью и в форме «*sans phrase*» представляли фундаментальное явление Северо-Американских Штатов. Речь идет о формировании буржуазных отношений, развитии капитализма, о положении сословий и классов в странах Старого и Нового Света, об их сложном взаимодействии, в которое была включена и наша страна. Этот «социальный фактор» в совокупности своих «элементов», не будучи единственным, выступал главной силой эволюции, включая в себя «человеческое начало», которое мы обязаны рассматривать и по вертикали, и по горизонтали общественного среза, чтобы видеть людские силы, связанные с производством и оказывающие либо положительное, либо отрицательное воздействие на равнодействующую прогресса.

Трудовые, военные, интеллектуальные усилия, самодеятельность и инициатива крестьянских и рабочих масс определили реальные возможности российского общества XVIII в. В это время происходит

вычленение большого слоя «среднего класса» — массы жалованного дворянства (не знати, дворцовой элиты, которую также нельзя снимать со счетов), городских ремесленников, охраняемых царскими указами, зажиточных мещан, крепких «свободных крестьян», выбившихся в люди «отпускных» крестьян, средней руки коммерсантов, священников и чиновников, обедневших дворян, зажиточных казаков, их «сотников» и различных отставных армейской и государственной службы людей, «разночинцев». Именно из этой среды в первую очередь рекрутировалась российская интеллигенция: разношерстность ее социальной базы не препятствовала внутрикорпоративному единению. Слой этот, включавший рождающуюся интеллигенцию, кое-чем напоминающий «третье сословие» Западной Европы, сыграл в первой половине XVIII в. намного большую роль, чем мы представляли до сих пор. Его облик воплощали своей деятельностью А. Меншиков, А. Ганнибал, М. Ломоносов и др. Представители этого «класса» доминировали среди преподавателей университетов, высших школ, семинарий, сотрудников издательств, редакций, авторов газет и журналов, в академической среде. К этому кругу относятся многие из рядов интеллектуальной элиты России XVIII в.: И. Посошков, Ф. Прокопович, Г. Бужинский, В. Татищев, А. Сумароков, Ф. Эмин, Н. Новиков, Ф. Каржавин, Г. Теплое, Г. Конисский, Г. Сковорода, митрополит Платон (Левшин), Ф. Кречетов, П. Сохацкий, Н. Колычев и многие другие.

Действуя в русле общей исторической тенденции развития — становления абсолютизма, содействовавшего развитию буржуазных отношений, — Петр I провел целый ряд преобразований в стране, стяжал себе славу «просвещенного монарха», великого реформатора. Объективно, таким образом, создавалась возможность для развития буржуазных отношений в нашей стране. Петровское время вполне правомерно рассматривать как один из этапов перехода от феодализма к капитализму. В этом же направлении действовали созданные Петром I социальные институты: знаменитая «Ученая дружина», системы государственной власти и образования, а также (в большой степени) академические и университетские силы и религиозные организации. Объектом же социального угнетения, безудержной эксплуатации выступали «рабочие люди», крестьянская масса — помещичья и крепостная, беднейшее казачество, разночинцы и другие слои.

На протяжении всего XVIII столетия крепились новые формы быта. С созданием новых промышленных предприятий шло складывание русской буржуазии.

Рост городов и городского населения — выразительный показатель развития промышленного и ремесленного производства, углубления процесса отделения последнего от сельского хозяйства. Развитию капитализма в России содействовали заметное оживление товароо-

борота, укрепление общероссийского рынка . Начали функционировать ежегодные Московская, Новгородская, Ивановская, Тверская, Ижевская, Тульская, Владимирская, Казанская и другие ярмарки. На востоке страны возник еще в XVII столетии знаменитый Кяхтинский (Китайский) торг.

Кроме китайских коммерсантов здесь можно было встретить торговцев из Лаоса, Тибета, Индии. Русские покупали не только росный ладан, но в значительно большей мере — шелковые ткани, чай, рис, парчу, восточные красители, пряности и т.п. Не исключено, что на Кяхтинском торге мог быть и книгообмен, но преобладал обмен тканями: дорога через Урумчи (Китай) и Кяхту (Россия) не случайно именовалась Великим шелковым трактом. Видимо, также не случайно в начале 90-х годов состояние Китайского торга станет предметом живого интереса А.Н. Радищева: к мнению ссыльного экономиста, правоведа и философа прислушивался тогдашний руководитель Коммерц-коллегии граф А.Р. Воронцов.

Нелишне в порядке справки указать, что, хотя традиции торгового обмена между народами-соседями России и Китая уходят далеко в глубь веков, только Кяхтинский договор 1727 г. положил начало «узаконенной» русско-китайской приграничной торговле. Горные ущелья, соединяющие казахские степи с просторами Цинской империи, стали воротами для расширения торговых связей России с Синьцзяном .

В XVIII в. последовательно расширяется внешняя торговля России. С европейскими странами (Англией, Голландией, Францией, Германией, Испанией, Португалией) торговали через северные порты — Архангельск и особенно Петербург. Весьма оживленными на протяжении всего века были торговые отношения с Италией, Австро-Венгрией, Швейцарией. Россия экспортировала не только сырье, зерно и другие сельскохозяйственные продукты. Предметом ее экспорта был чугун: первая промышленная революция была совершена на русском металле.

Историки В. Татищев, А. Шлецер, М. Щербатов, И. Болтин, а впоследствии и М. Каченовский, И. Эверс, Н. Погодин, С. Соловьев, В. Ключевский дают достаточно материалов, свидетельствующих о стремлении государственных органов власти (сената, берг- и коммерц-коллегий, генерал-ober-директориума и т.п.) регулировать «в нужном направлении» ход промышленного производства, внутренней и внешней торговли . Все они подчеркивают вывод, что каналы внешнеторговых связей России были одновременно каналами проникновения в страну зарубежной полиграфической, книжно-журнальной продукции, расширения идейно-политических, культурных, творчески-художественных контактов России.

И тем не менее в «просвещенных государствах» Европы, в том числе и в России, ни в первой, ни во второй половине XVIII в. не

было ни единства, ни согласия — отсутствовали взаимоуважение граждан и слоев общества, не было «всеобщих интересов», личного и общественного благополучия. Налицо были социальные распри, ибо достаток одних — верхов — достигался за счет ущемления интересов других — купечества и угнетения третьих — крепостных, ограбления окраин империи. Поскольку крепостной «в правах был мертв», он в союзе с другими «униженными и оскорбленными» выступал детонатором недовольства, борьбы за свободу. Вместе с тем в сознании социальных низов достаточно сильны были иллюзии о возможности освобождения по воле монарха или претендентов на престол. Вся совокупность острейших противоречий социальной сферы весьма сложно и далеко не автоматически, совсем не зеркально выражалась в идейной — философской, этической, эстетической и т.п. — форме.

Думается, что сказанного достаточно, чтобы представить сложность социально-исторических процессов в России конца XVIII в. Закономерно, что и политические, идеологические, философские и художественные феномены того времени предельно сложны, и об этом надо помнить, переходя к характеристике российского Просвещения как формы духовного искания, самовыражения передовых людей европейско-азиатской державы.

Уместно будет в этом подразделе первой главы книги разобрать вопрос о духовных истоках менталитета важной эпохи нашего исторического прошлого. Уже первая четверть российской истории XVIII в. достаточно выделяется на фоне общей картины столетия, получившего название «века Просвещения». Понятие «Петровская эпоха» не выражает полноты перенасыщенных событиями общественно-политических и экономических, правовых и научных, культурных и духовных процессов, свойственных этому времени. Более полным, как нам представляется, является понятие «Просвещение России XVIII в.», которое отражает и широту объективных феноменов, и действие субъективных сил истории, их социально-психологических проявлений.

Некоторые историки, политологи и экономисты своеобразно толкуют судьбу Просвещения в целом, российского Просвещения XVIII в. в частности. Так, авторы солидного и весьма содержательного сборника «Век Просвещения», изданного одновременно на русском и французском языках в Москве и Париже (1973), не оговаривают, почему в книге столь многообещающего названия нет даже упоминания о просветителях Германии, Италии, Англии, Испании, Северо-Американских Штатов, России и т.п. Может быть, редколлегия франко-советского сборника разделяет мнение Г. Шпета, что в XVIII в. в России не было ни своей философии, ни своего Просвещения, или американского историка русской духовной культуры Д.М. Гриффитса, который совсем недавно, выступая на

страницах специального выпуска канадско-американского журнала по славистике «В поисках просвещения», самую возможность Просвещения в России Петра I и Екатерины II назвал исключенным третьим.

Однако Просвещение и философия, просветители и философы в России XVIII столетия — неоспоримый факт. Важно уяснить себе, какой смысл заключен в понятии «просвещение» с учетом его отношения к философии, духовной культуре в целом, в какой форме является оно в XVIII в. и каково его теоретическое выражение.

Многие ученые понятие «просвещение» жестко связывают с идейными явлениями буржуазных отношений. И здесь есть свой резон: эпоха капитализма с самого начала дает гигантский толчок развитию производительных сил, а следовательно, и науки, культуры, искусства. В свете такого, формационного, подхода этап буржуазного просветительства качественно отличается от предшествующего этапа истории. Он придал просвещению новые силы, широту и глубину: распространение грамотности и образования, развитие книгоиздательства и науки, литературы и искусства приобретают масштабы, которые несравнимо с прошлым поднимают уровень общественного, духовного, культурного развития населения. Процесс этот находит выражение и в философии — в ее содержании, структуре, функциях, методах, задачах и социальной роли. Просветительская миссия — одна из важнейших функций философии. Она атрибутивна по своему характеру .

И все же изложенное понимание просветительства, имея значение для характеристики буржуазного строя жизни, может быть признано тенденциозно ограниченным, поскольку явления просветительства знакомы всем социальным формациям и находят достаточно яркое выражение не только в секуляризованной форме, но и в религиозной, мифологической и смешанных формах.

В общих чертах широкое и неформационное понимание просвещения позволяет с полным основанием считать просвещение древнейшим явлением. Оно представляет собой одну из важнейших черт духовности общества, его способности на определенном этапе подниматься над уровнем материальных потребностей, выступать генерализующей силой, объединяющей волю, мысль и нравственные убеждения людей. Человечеству известны просветительские эпохи древнекитайской, ассирийской, древнеяпонской, древнеиндийской, древнегреческой, древнеегипетской, древнеиудейской, древнеримской, древнеамериканской, арабской, христианской и других цивилизаций. Наиболее яркие периоды их истории знаменуются явным преобладанием идеальных, духовных ценностей, которые возбуждали нравственную энергию отдельного человека и народа в целом.

Поскольку просвещение, с одной стороны, обусловлено объективными процессами времени, а с другой — выступает в

качестве радикального требования разума, субъекта, постольку оно наиболее полно выражает дух времени. Характерно, что просветителям свойственны и критическое отношение к прошлому, и непреходящий интерес к истории, попытка удержать все ценное, что в ней накопилось. Такая ориентация просветительства обеспечила ему собственное долгожительство: человечество не может пренебрегать фактором, гарантирующим и преемственность, и мобильность. И в наши дни просветительство предоставляет реальный шанс для дальнейшего развития цивилизации с сохранением великих ценностей прошлого. Просвещение способно подтолкнуть людей на решение как задач непосредственных, идущих от производства (бытовых потребностей), так и опосредованных, идущих от политических, общественно важных «непроизводственных» целей (защита отечества, борьба со стихиями природы). Нам представляется, что примером непосредственной роли просвещения были нидерландская, французская, английская революции, примером второй, опосредствованной формы просвещения была реформаторская деятельность Петра I и его окружения.

Необходимо также отметить, что просвещение предполагает новый, более высокий уровень концептуализации понятий. Повышение роли философии, науки, культуры в обществе, выработка ими новых парадигм развития, усиление связи теории с жизнью, расширение возможностей человека покорять в свою пользу стихии природы, укрепление нравственных, культурных, эстетических и педагогических средств, правовых взглядов и демократических, гуманистических представлений и норм жизни людей — все это и немало другого тесно связано с понятием «духовность человека, общества». Последнее (духовность) составляет комплекс форм, в том или ином объеме входящих в содержание понятия «просветительство» («просвещение») в широком его значении.

Просвещение — явление человеческой самоорганизации, ее духовное начало и движущая сила. Школы, кружки, направления, идейно-политические течения, верования и движения являлись частями структуры этой организации, а монастыри, академии и университеты, церкви (молельные дома), училища и институты, семинарии и лицеи, журнально-книжные издательства — центрами просвещения.

В XVIII в., не только с точки зрения региональной, Россия оказалась в фокусе взаимопроникновения и взаимодействия культур: культуры различных цивилизаций вступали здесь в соприкосновение, становились предметом осмысления и выбора. Те разнообразные сведения, которые несли они с собой и объем которых трудно переоценить, оказывали непосредственное влияние на народы великой страны ввиду усиливающихся внешнеполитических, торговых и культурных связей, активизации дипломатической и миссионерской

деятельности, усиления международных контактов. Процесс присоединения к России новых земель, населенных различными народами и племенами, о которых ранее знали лишь понаслышке, но с которыми теперь столкнулись вплотную, проникновение за Урал и Байкал, в Сибирь, в Тихоокеанское Приморье, донесения мореплавателей-первооткрывателей, казаков-землепроходцев, академические отчеты ученых, побывавших в научных экспедициях, или рассказы офицеров и солдат, участвовавших в присоединении к России земель Приазовья, Крыма, Приднепровья, Молдавии, Валахии, Северного Казахстана, — все это привело к резкому расширению географических и этнографических, языковых и культурных знаний. Ментальное потрясение русского общества от всего этого было близко к тому, которое испытали европейцы от открытия Нового Света. Возбужденное сознание людей XVIII в. жадно усваивало новые знания, расширяющие представления о мире.

Конечно, основная масса грамотного населения России всегда проявляла интерес к насущным вопросам современности. Со времен возникновения государственности (до крещения и после крещения Киевской Руси), появления церквей и монастырей, рукописной и печатной книги, образования первых учебных и научных заведений — школ, училищ, коллегий, академий, университетов — был высок интерес к мировоззренческим вопросам, расширялся круг лиц, профессионально занятых этими вопросами, как и проблемами специальных, конкретных знаний и отраслей науки. Однако и на этом пестром фоне интересы людей первой половины XVIII в. к философской проблематике отличались разнообразием: некоторая часть образованных людей светского происхождения, очевидно, концентрировала свое внимание на истории и достижениях западноевропейской научной и философской мысли. С ними солидаризировалась незначительная группа высших церковных иерархов. Судя по всему, немалое значение придавалось философии Николая Коперника (1473—1540), Якоба Бёме (1576—1630), Иоганна Кеплера (1571—1624), Баруха Спинозы (1632—1677), Томаса Гоббса (1588—1679), Джона Локка (1632—1704), Пьера Бейля (1647—1706), Рене Декарта (1596—1660), Готфрида Лейбница (1646—1716), Христиана Вольфа (1679—1754) и многих других мыслителей Западной Европы.

В круговороте идейных течений западноевропейской мысли достаточно отчетливо вычленились такие направления, как дуализм, пантеизм и гилозоизм, рационализм и сенсуализм. В воззрениях Исаака Ньютона (1643—1727), близких деизму, природа бога признавалась таинственной и непостижимой. Несмотря на то что английскому математику, физику и философу принадлежат теологические размышления об откровении Иоанна Богослова и необходимости «первотолчка божьего», им же отстаивались идеи, ограничивающие представления о всемогуществе божьем, допускались

открытые антиклерикальные высказывания. Любопытно, что из европейских светил науки XVIII в. в центре интеллектуального внимания русской общественности, светской и церковной, были Декарт, Коперник и Ньютон. И дело не столько в утилитарной стороне просветительства, в интересе к прикладным знаниям, характерном для светских и церковных кругов, сколько в процессе секуляризации общественной (социальной и духовной) жизни, в стремлении освободить страну от пут феодализма. В буржуазных свободах Европы и соответствующем мировоззрении видели выход из «тупиков бытия».

Значительным моментом западноевропейского общественного сознания являлась тяга к проблеме человека. Она нашла наиболее яркое выражение в трудах Э. Роттердамского, Т. Гоббса, И.Ф. Буддеуса, Г. Гроция, С. Пуфендорфа, которые сформулировали идею «естественного права», дали представление о натуральных основах законосообразной деятельности личности. На первое место ими выдвигался человек. И здесь легко обнаруживались теоретические начала процессов секуляризации и знания, и общественного бытия. Божественное уступало место естественному, натуральному. Вполне закономерно, что понятия «естественное состояние» и «общественный договор» входили в лексикон деятелей Просвещения России XVI—XVII вв.: Ф. Скорины, Л. Сапеги, Ю. Крижанича, Х. Филарета, И. Пересветова, Д. Кантемира. Гуманизация знания, философии и нравственности, присущая «веку Просвещения», отразится и на отечественной мысли. Вся профессиональная подготовка философских и церковных кадров включала обучение древней философской культуре, прошедшей сквозь века византийского ее «хранения», избавлявшего от воздействия схоластической, диатрибической традиции средневековья. Испытывая ренессансные влияния и независимо от них, в XVIII в., с самого начала, значительные слои образованного населения продолжали проявлять интерес к Платону и Аристотелю, находя в их учениях аргументы для решения просветительских задач своего времени.

Вместе с античной духовной культурой Греции и Рима от Византии любознательные россияне воспринимали историю мысли Древней Иудеи, Древнего Египта, философию Древней Индии, Ближнего и Среднего Востока. Не случайно в стенах Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий в XVII и XVIII вв. обязательным являлось изучение (и практические знания!) древнегреческого, латинского, древнеиудейского и древнеславянского языков. Древние языки стимулировали значительную по масштабам того времени переводческую, издательскую и преподавательскую деятельность. Большое внимание уделялось толкованию библейских и святоотеческих текстов, их уточнению, а также изучению и воспроизведению древних архивов, составлению разнообразных словарей. Эта и

подобная ей работа совершалась насельниками крупнейших (Афонский, Троице-Сергиев, Киево-Печерский, Законоспасский, Макарьевский, Соловецкий и др.) монастырей.

После крещения Руси византийское влияние на россов становится основным, исторически весьма плодотворным и перспективным. Даже после взятия турками столицы Византии (Константинополя), после исчезновения с карты мира Восточноримской империи влияние византийской цивилизации на Россию долгие десятилетия и даже столетия оставалось решающим. В свете этого непонятно, почему изучение культуры Византии до сих пор не стало равноправным элементом программ нашей средней и высшей школы наряду с другими древними, средневековыми культурами, а также культурой нового времени. Несомненно, труды и ранних, и более поздних философов, логографов, риторов и богословов Византии оказали влияние на становление и развитие русской философии. В свою очередь, обратим внимание на тот факт, что, начиная с Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого и Псевдо-Дионисия Ареопагита, включая идейную доктрину Максима Исповедника, всестороннее по своей содержательной полноте и эталонное по определенности выводов философское наследие Иоанна Дамаскина (вторая половина VII — начало VIII в.), наследство великолепного знатока истории философии, ученого-энциклопедиста, оригинального философа платоновского направления Михаила (после пострижения Константина) Псела (XI в.), философская мысль Византии, обогащенная различными школами философии Древней Греции, Древнего Рима, библейской мыслью и арабской философией, представляла собой необычайно высокий взлет духовной культуры, достойный подробного изучения и самого внимательного отношения. Весьма примечательным было распространение в V в. сочинений, ставших явлением духовной жизни не только христианского мира. Под именем Дионисия Ареопагита (афинянина, упоминаемого в «Деяниях апостолов». — 17; 34) в течение многих столетий изучалось и комментировалось учение, синтезировавшее христианское богословие и античную метафизику. Приставка «Псевдо», употреблявшаяся при упоминании имени Дионисия Ареопагита, не была случайностью.

В сочинениях, приписываемых Дионисию Ареопагиту, излагались основы христианского вероучения, философского теоретизирования, которым суждено было сыграть выдающуюся роль в истории. Не случайно только в VIII в. одному мыслителю Византии удалось сравняться по известности с Дионисием Ареопагитом. Это был Иоанн Дамаскин (675—753) — великий философ древневосточного духовного ареала, один из самых крупных столпов византийской теологии, учености и мудрости. И. Дамаскин стал продолжателем той интеллектуальной работы, которую проделали до него Кирилл Александрийский и Псевдо-Дионисий Ареопагит, Василий Великий,

Григорий Богослов и другие отцы церкви. Если Псевдо-Дионисий Ареопагит внес существенный вклад в своеобразную гносеологию христианского богословия, в поиски компромисса между постижением истины через разум и через откровение, то Иоанн Дамаскин, продолжая эту позитивную линию, внес примирительный (компромиссный) элемент в сложившиеся противопоставления мира и бога, земли и неба, материи и духа, тела и души. Ареопагит (Ивер) с помощью категории «всеобъемлющее благо» (бог-всеблаго) объединил «земной и горний миры», создал условия для универсального синтеза. Он реабилитировал понятие материи в духе Александрийской школы, расчистил почву для гилозоистского и пантеистического толкования мира. Кроме этого было развито рационалистическое содержание восточно-христианского учения, сделан шаг в сторону философской антропологии к разработке этических и эстетических понятий, в целом конвергентной концепции, этической системы согласия — категории, более широкой по сравнению с современным понятием consensus (соглашение, примирение и т. п.).

И. Дамаскин жил и творил в эпоху расцвета Византии; он был выразителем идей этой эпохи. Ему принадлежит трилогия «Источник Знания», первая часть которой называлась «Диалектика», вторая — «О ересях», а третья — «Точное изъяснение православной веры».

Трехчленное построение трактата И. Дамаскина примечательно стремлением автора в каждой из частей главного своего труда подчеркивать «особенность» предмета любомудрия, отмечать его «роль» и «значение». В «Источнике знания» различается две формы «философской мудрости»: 1) *умозрительная* и 2) *практическая*. Спецификой первой (умозрительной философии) является сугубая связанность с духовной субстанцией, имеющей нематериальный, абстрактный и богословски-религиозный характер. Сюда причислялась математика, астрономия, музыка, метафизические представления в духе Платона и Аристотеля (Бог, мир, форма, содержание, материя, движение, причина, закон и т. п.). Специфика второй (практической философии) состоит в том, что в свой предмет она включает явления «обыденные — монастику, касающуюся отдельно взятого человека, экономику вместе с домостроем, политику как учение об обществе и государстве, а также этику в узком (индивидуальную) и широком (общественную) значении. Мыслитель из Дамаска, признававшего философию «силой духа», выступающей в форме мудрости, всеблагости, справедливости и праведности. Божественным атрибутом провозглашалась мысль как то, что одухотворяет Вселенную. Эта идея явно наследовалась из корпуса идей иудейского гностицизма. Зато проблема смертности и бессмертия человека, решавшаяся в духе восточных философских традиций, в единстве с учением о боге, все же получает скорее светское, чем церковное выражение —

закрывается на человеке, требуя уяснения его сущности и предназначения.

Иоанн Дамаскин стремился в христианской терминологии переосмыслить наследие античной философии и античной культуры, включая и пластические искусства. Это позволяло успешно вести миссионерскую деятельность как в регионах, испытывающих влияние античной культуры, так и среди «варваров», для которых христианство открывало таким образом путь к книжной образованности, к упорядоченному знанию. Не случайно христиане, отрицающие пользу изучения природы, получали от святителя суровые укоры за леность и нерадение, поскольку естествознание, как он утверждал, обосновывает теологию («естественное богословие»). К этой характеристике С.С. Аверинцев добавляет осуждение Дамаскиным суеверий, отвержение астрологии, уважительное отношение к истории философии, логике .

После изложенного выше можно лишь удивляться тому, что идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина и их последователей всегда привлекали внимание книжников в России от времени принятия христианства вплоть до XX в. включительно. В некоторые времена влияние «византизма» ослаблялось, но незначительно. К. Маркс был прав, когда утверждал: «...религия и цивилизация России — византийского происхождения» .

Влияние «византийской цивилизации», восточногреческого христианства и византийской философии на культуру славянского мира, и прежде всего русскую культуру, достаточно четко прослеживается уже в первых письменных источниках Древней Руси — в произведении «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона (XI в.) . Здесь делаются первые шаги к освоению богатого наследия византийской философской культуры и даны начальные оценки «христианской философии». Черты византийской философской традиции проявляются в сочинении «Повесть временных лет» (полное название — «О повести временных лет, откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть») . Хранящийся в ГПБ Лаврентьевский список этого произведения отражает философские аспекты борений христианства и язычества в первые десятилетия после крещения Руси (XI—XII вв.)". Не исключено, что «Речь философа», помещенная в «Повести временных лет» под 986-м годом как изложение многотрудного «испытания вер» Владимиром Красное Солнышко, является первым письменным источником русской философии, хотя перечень «первых из первых источников» можно было бы продолжить . Философские персоналии, составляемые, исходя из изучения этой литературы, включают, как правило, лиц из высших слоев духовной и светской иерархии, выступавших в роли просветителей своего времени: княгиня Ольга (IX—X вв.), князь Киевский Владимир Креститель²⁹,

митрополит Киевский Иларион (XI в.) , преподобные Сергий Радонежский и Савва Звенигородский (XIV—XV вв.) , митрополит Московский Даниил (XVI в.) , Петр Могила (XVII в.) , Симеон Полоцкий (XVII—XVIII вв.) . Охватывая почти 700 лет, работа этих исторических деятелей отмечена печатью настоящего подвига .

Очень непросто, неоднозначным было отношение русских и — шире — славянских мыслителей к предшествующей духовной культуре. Преобладал универсализм интересов, опиравшийся чаще всего на личный энциклопедизм, широту интеллектуальных возможностей, верность ренессансным традициям, парадигме высокой интеллектуальной культуры Псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина. Примером может быть духовный облик Франциска Скорины (1490 — ок. 1551), белорусского первопечатника, переводчика и издателя «Библии русской» , творческая биография Максима Грека (ок. 1475—1556), деятельность Симеона Полоцкого (1629—1680), поистине всестороннее (гармоничное) дарование Феофана Прокоповича (1681—1736) и служение исторической истине Василия Татищева (1686—1750). Это разные мыслители. Последний из стоящих в этом ряду деятелей больше всего был склонен к историческим изысканиям, тогда как, скажем, братья Иоанникий и Софроний Лихуды — к философскому творчеству, а Григорий Сковорода (1722—1794) — к разработке нравственного кодекса жизни людей. Такое своеобразие мыслителей требует максимального учета конкретно-политических, философско-этических, общекультурных факторов при оценке специфики теоретических построений российских философов . Думается, что не сегодня возникшая дискуссия об особенностях философского склада мышления отдельных индивидуумов и целых народов нуждается поэтому в привлечении новых фактологических данных, а следовательно, в привлечении новых интеллектуальных сил, в более глубокой разработке методологических средств. Довольно абстрактная постановка проблемы о «специфике философии Древней Руси» толкает к конкретному выявлению особенностей главных тенденций, их эволюции от века к веку, от десятилетия к десятилетию. Должны быть вскрыты «школы» и «направления», точки их единения и противостояния, формы самопроявления и взаимодействия.

Интернационализация содержания мысли и форм философского ее выражения — вот на что указывают историки отечественной философии, анализируя явление, которое называют «русской духовной традицией». Ясно, что на рубеже XVIII в. течений в русле этой «традиции» в России было достаточно много, и часто существенно отличавшихся друг от друга. В столкновении «пограничных цивилизаций», происходивших в России XVIII в., — сложность вопроса о взаимодействии форм общественного сознания и течений мысли интересующего нас времени: нельзя все объяснить только

влиянием «византийской цивилизации». Культура, философия, наука, верования и этические понятия в это время не подчинялись единой «магнитной силе». Социально-политические контакты Востока и Запада, различных регионов, наций и малых групп отличались исключительной сложностью. Уже тогда на русскую культуру влияли значительные пласты армянской, грузинской, таджикской, узбекской, азербайджанской, молдавской, арабоязычной, индийской и китайской культур, становясь предметом знакомства и философского синтеза. Идейные традиции славянских народов, их философская культура выступали решающим фактором этого синтеза, особенно в таких важных российских центрах, как Москва и Новгород, Тула и Владимир, Ростов Великий и Новгород-Северский, Смоленск и Переяслав, Олонецкий край и Сольвычегодск, Архангельск и Великий Устюг, Рязань и Вологда, Петербург и Киев. В результативное целое российской культуры вносили свой вклад другие народы — неславянское и нерусское население великой империи.

Петру I и его сподвижникам удалось «пробить окно в Европу», а для Российского дома народов необходимы были широко открытые двери на Запад и к державам Ближнего и Среднего Востока, в южные страны и к государствам Дальнего Востока. Тот, кто повсюду искал, у соседей находил бесценные духовные образцы, высокие достижения и поучительный опыт. Этим обуславливались емкость герменевтического поля, космизация и интернационализация задач философии, широта идей главных школ и направлений, синтетическая и часто синкретическая форма памятников духовной культуры России конца XVII — начала XVIII в. И здесь следует искать ответ на вопрос, каков характер взаимодействия русской философии с идейным богатством различных народов и «разноплеменных стран». Ее сближение с философией Западной Европы и мыслью Востока существенно влияло на содержание общественного сознания, вело к ломке традиционных представлений, побуждало к напряженной интеллектуальной работе. Разрывы между единичным и общим, личным и общественным, частным и государственным, стремительное развитие самосознания при более медленном изменении жизни формировали обстановку глубоких исторических противоречий. При этом следует отметить характерную для России область социальных отношений, в которой отображались противоречия и коллизии времени, может быть, как бы парадоксально это ни выглядело, с наибольшей остротой и чистотой. Речь идет об отношениях между Церковью и государством. Эта проблема до сих пор волнует исследователей и на Западе и на Востоке, и светских ученых и богословов. Это отнюдь не случайность. Именно в этом узле Российской истории XVIII в. видные мыслители, философы, социологи и политологи усматривают исток многих последующих — вплоть до

Октября 1917 г. — событий. Такую оценку можно оспаривать. Однако бесспорна значимость данных отношений для России XVIII в.

Две стороны социальной жизни эпохи — светская и церковная — определяли главнейшие социальные явления России XVIII в. При этом просветительская идеология давала настолько мощный побудительный импульс, что ее влияние практически было общезначимым: оно захватывало и самые консервативные, а то и реакционные слои, и самые радикальные, временами полностью определяя судьбу тех или иных представителей социальных групп страны.

Начиная с XVIII столетия, в России расширяется сеть светских учебных заведений различного профиля: церковно-приходские и профессиональные школы, бурсы и реальные училища, гимназии и лицеи. Они были подчинены приказам общественного призрения. Оставались «безнадзорными» система частного обучения и репетиторство, монастырские училища и духовные семинарии, учебные заведения монашеских орденов. Особую роль обретали коммерческие, артиллерийские, инженерные, навигационные школы. Все больше стала практиковаться посылка молодежи в зарубежные университеты и академии, особенно распространенная до создания Петербургской Академии наук и Московского университета.

В целом образование пошло вширь. Грамотность в России стала заметно выходить за пределы церкви, двора, государственных канцелярий. Росли духовные запросы грамотных людей. Укреплялась традиция, возникшая еще в предшествующем веке, свободного светского образованного мышления, распространялась страсть к «собираанию книг» и к чтению. Понимание этого в совокупности с другими факторами помогает нам уяснить характер причин развития книгоиздательства в России. Пример Ивана Федорова, выпуск им вслед за «Апостолом» в Москве «Часовника» — многие десятилетия основную учебную книгу на Руси, побуждал к подражанию. Друкарь Москвитин (так в западных землях славянского мира называли первопечатника) оставил большой опыт печатания книг. Сбывались вещи его слова: «Надлежит мне духовные семена по свету рассеивать...» На украинских, белорусских, прибалтийских и русских землях на протяжении всего XVII в. были напечатаны книги, названия которых исчислялись сотнями. Это были книги церковно-служебного, учебно-прикладного, естественнонаучного и философского содержания. Любопытно, что преподаватели Ртищевской школы при Андреевском монастыре (Москва) Е. Славинецкий, А. Сагатовский и Д. Птицкий в 1665—1685 гг. перевели на русский язык и издали в Амстердаме «Космографию» И. Блеу, в которой излагались не только система Клавдия Птолемея, но и система Николая Коперника. Был переведен и частично опубликован ряд произведений древних философов, в частности в 1698 г. на средства московского

купца Ивана Короткова был осуществлен перевод трех книг «Риторики» Аристотеля. Подлинным событием явилось издание в 1712 г. капитальной работы по нравственности — «Ифика нерополитика, или Философия нравоучительная». Почти 300 лет ученые тщетно стремятся узнать имя автора этого трактата. Год спустя после выхода его в свет, в 1713 г., опубликовано «Зерцало естествозначительное» — своеобразный свод философско-этических понятий перипатетиков, словник их натурфилософского учения.

Петровские реформы и установки содействовали выпуску разнообразных книг, необходимых для подготовки кадров государственного аппарата, армии, флота, градостроителей, металлургов, изыскателей, делопроизводителей, коммерсантов, почтовых и таможенных служащих и т. п. В 1699 г. по предложению Петра I была издана звездная карта, предназначенная для навигационных школ. Пребывая в Голландии, русский монарх побудил белорусского просветителя Илью Копиевича (1651—1714), вынужденного эмигрировать за рубеж, издать целый «ряд книг для России».

В типографских выпусках России первых двух десятилетий господствовала нерелигиозная, светская литература. Новые возможности стали активно использоваться религиозными институтами: синодом, монастырями, духовными семинариями. Печатается церковная, а также философско-религиозная литература. Так, в самом начале XVIII в. была опубликована книга Стефана Яворского «Знамения пришествия антихристова и кончина века сего» (М., 1703). Выпуск этой книги открыл целую серию аналогичных изданий.

Только в первой четверти XVIII в. в России было издано книг больше, чем за два предшествующих столетия.

Для широкого круга специализирующихся по истории науки, истории философии и в целом российской культуре XVIII в. представляет большой интерес книгоиздание на иностранных языках, осуществляемое в ту пору непосредственно в России. Часть философов, ученых или общественных деятелей этого времени публикуют свои работы за границей и не только на европейских языках. Продолжали выходить в свет, включаться в обращение рукописные книги и книги малых тиражей. От десятилетия к десятилетию расширялся вовлекавший в свой круг и Россию книжный обмен академий и университетов мира, формировалась и ширилась международная книготорговля (Амстердам, Берлин, Варшава, Кельн, Лейпциг, Париж, Лондон, Рим, Стокгольм и др.).

Широкое распространение книжности, превращение ее в средство национальных, региональных и международных коммуникаций — одна из выразительных черт Просвещения. Научность, фундаментальность, повышение интереса к проверенным фактам и внимания к первоисточникам, новое отношение к книге... На смену отдельным представителям не только на Западе, но и на Востоке — в России

и за ее пределами — приходят группы, слои мыслителей и публицистов, философов и поэтов, естествоиспытателей и общественных деятелей, обращавшиеся к решению новых социокультурных задач.

Значение России усиливалось по мере возрастания ее экономического уровня, расширения связей с державами Запада и Востока. Любопытно, что для создания кадров, способных выполнять работу по развитию международных контактов, в середине века функционировала китайская (маньчжурская) школа при Академии наук. Впервые страна и ее население начинают решать международные задачи в широком объеме — от экономических, политических, военных до научных, культурных, религиозных и т. д.

Идеологов XVIII в. живо интересовали повседневные запросы времени. Возможно, поэтому различные варианты религиозной идеологии нередко выражали прогрессивные тенденции общественной жизни. В церковных и околоцерковных кругах возникали идейные течения, решавшие задачи просветительства. При этом теологическая форма идей часто не столько камуфлировала, сколько подчеркивала их светское содержание. На передний план выступали политические, философские, естественнонаучные, правовые и этические проблемы, теснившие на задний план вопросы догматического богословия, точнее — собственно религиозную проблематику. Под влиянием этой тенденции в значительной мере находились представители и официальной (академической), и неофициальной, частью стихийно выраженной, философской мысли.

В конце XVII — первой половине XVIII в. резко активизируют свою деятельность сектанты и еретики. Их идеологи нередко имели академическую подготовку, были хорошо ориентированы в логике, риторике, философии, этике, истории религиозных учений.

Ересиархи этого времени с целью доказательства «истинности» своих учений прибегали к философским аргументам, нередко заимствованным из трудов древнегреческих, византийских, арабских или древнеславянских и западноевропейских мыслителей. Дискуссии порождали «послания», «поучения», «слова» и «обращения» официальных или неофициальных представителей богословия. В них, как правило, давалось рационалистическое обоснование «канонов» религиозных верований, связанное с использованием философии.

В сектах «стригольников», «духоборцев», «жидовствующих» популярной была философская литература. Среди «жидовствующих» была распространена «Логика» Аристотеля, известная через переводы работ Маймонида и Аль-Газали. Используя формально-логические приемы, «жидовствующие» отвергали догматы троичности бога, божественности Христа и др. Во многих других случаях они обращались к древнеиудейским пантеистическим и гилозоистическим учениям, к философии Псевдо-Дионисия, Иоанна Дамаскина, Максима Грека, к

догматическому богословию С. Яворского и Ф. Прокоповича. В полном объеме использовались **риторики** .

Чтобы представить себе реакцию на выступления еретиков деятелей православной церкви, которую наблюдали в XVIII в. современники, достаточно обратиться к наследству И. Посошкова, С. Яворского, Г. Конисского или митрополита Московского Платона (Левшина). Разумеется, труднее представить, какой степени накала достигали столкновения официальных служителей русской православной церкви, а то и рядовых верующих с представителями римско-католической, униатской (греко-католической) церкви, с лютеранами и кальвинистами. Особый интерес могут представить те духовные процессы в России, которые связаны были с «расколом» — явлением в нашей отечественной истории не просто значительным, но трагическим и судьбоносным.

Раскол и вопросы отношений светской и церковной властей

Движение, идеология и философия раскольников — область, которая более 300 лет занимает умы деятелей православной церкви и представителей государственной власти, историков, экономистов, философов, религиоведов, политологов. Накоплена большая литература по «расколу»; в ней преобладают ориентиры и оценки официальные или полуофициальные . В советской литературе вопрос о «расколе» освещен слабо и к тому же вне связи с просветительской мыслью и гражданской историей. Между тем движение раскольников соотносилось с коренными, жизненно важными процессами развития страны, выражало тенденции становления ее демократических сил, настроения и чаяния беднейших и средних слоев общества, оставаясь вместе с тем в рамках христианского вероучения в качестве одной из его ветвей. Учитывая масштабы расколичества и остроту борьбы с ним, светские власти не могли игнорировать церковь и после принятия «Духовного регламента» (1721), резко ограничившего формальные права клира. Петр I, его преемники, государственная иерархия продолжали нуждаться в благословении церкви. Деятельность церковных организаций оставалась важной стороной российской действительности.

В России первой четверти XVIII в. насчитывалось около 5000 монастырей, свыше 12 000 церквей, значительная часть из которых были приходскими. Через церковные связи проходили важные коммуникационные линии страны. В приходах оглашались царские указы, распоряжения, совершались обзоры церковных и государственных дел, в своих проповедях священники давали «полезные Регулы» . Русская православная церковь внедряла в общественное

сознание идеал соборности, консолидировавший общество и способствовавший проведению радикальных реформ в рассматриваемое нами время. Однако и церковь нуждалась в преобразованиях.

Раскол возник не в лучшие времена истории православной церкви, переживавшей очевидный кризис. Его внешними причинами, чаще всего отмечающимися церковными историками, была неудовлетворенность некоторых деятелей церкви и прихожан реформированием церковной жизни патриархом Никоном (в миру Никита Минов; 1605—1681), занимавшим патриарший престол в 1652—1666 гг., и Алексеем Михайловичем — одним из первых русских царей дома Романовых, отцом Петра I (вт. пол. XVII в.). Весьма примечательно, что положение участвующих в реформаторстве или связанных с ним лиц менялось в ходе начавшихся преобразований. Изменялись также подходы к проблемам, возникавшим по ходу дела.

Дело в том, что еще церковно-земский Стоглавый собор (1551) отразил глубокие противоречия, накопившиеся в церковной жизни России. В его решениях были определены правовые и нравственные нормы взаимоотношения духовенства с обществом (церковными общинами) и светской властью: отвергнуты великокняжеские секуляризационные проекты, но ограничены денежные оклады священников и церковные владения в городах, сокращены некоторые другие привилегии духовенства. Впервые в истории подобных церковных собраний на Стоглавом соборе обсуждались вопросы о еретиках и их учениях. Здесь были одобрены идеи единства государственной и церковной организации, сформулированные еще в XVI в. Иосифом Волоцким, сторонником укрепления центральной власти Московской Руси XVI в., создателем Иосифо-Волоколамского монастыря — центра просвещения, средоточия философской и общественно-политической книжности XVI и XVII вв.

Однако решения Стоглавого собора не изменили положения дел в церкви и государстве: продолжали распространяться в народе и в самом духовенстве суеверия, предрассудки, «порча» богослужебных книг, вызванная искажениями текстов и произвольными толкованиями служебных указаний, относящихся к литургике и требам. В немалой степени это объяснялось низким уровнем подготовки иереев и клирошан, так как испытывался острый недостаток в училищах для их подготовки и переподготовки. Поэтому не случайно еще Иоанн IV, провозглашая себя «веры поборником», «Богу служителем», имел намерение произвести «ряд церковных перемен».

В то время консервативные силы победили: сторонник исправления книг и церковной службы Максим Грек был осужден и окончил свои дни в строгом затворе. Однако проблемы не исчезли, а со временем обострились до чрезвычайности, вызвав раскол при Алексее Михайловиче. Внешняя сторона событий этого времени подробно

описана митрополитом Московским Платоном (Левшиным) сто лет спустя в работе «От православно-кафолической восточной Христовой церкви увещание». Высокий церковный иерарх справедливо отмечал, что поводом для раскола послужили ритуальные изменения, внесенные патриархом и царем (служение по правленным книгам, трехперстное крестное знамение, введение шестиконечного вместо восьмиконечного креста, «нестрогое хождение посолонь» — по солнцу или против солнца — при крещении и венчании, запрет на ношение «старых» одежд и бороды для мирян и т. п.). По ряду вопросов, очевидно, враждующие стороны могли бы договориться, но логика борений сделала свое дело.

Патриарх Никон, борясь за изменение «правил богослужения», попутно стал отстаивать идею о выведении священников из-под власти «мира», т. е. из-под власти прихода, и подчинении всего белого (приходского) духовенства высшей церковной иерархии, состоящей из черного духовенства.

Запросы времени требовали от священника укрепления связей с прихожанами: надлежало учреждать приходские школы, быть в курсе жизни страны и церкви, иметь доверительные отношения с паствой, выступая «мировым посредником» в житейских делах и «божьим судьей» на исповеди.

Покушаясь на интересы мирян и их пастырей, стремясь укрепить свою власть, Никон затронул интересы двора и царской власти. Этого власти потерпеть не могли. Последовало незамедлительное вмешательство «тишайшего» Алексея Михайловича в дела церкви, решительно пресекшего попытки Никона и восстановившего византийскую традицию исторического единения на Руси власти церковной и власти княжеской при приоритете последней.

Свои меры приняли демократические слои прихожан. Они откололись от православной церкви, получив за это прозвище староверов, старообрядцев (раскольников), не принявших ни Никонских, ни царских нововведений. Протестуя, они выступали против удорожания церковной обрядности, удаления клира от прихожан, лишения права мирян на соборное обустройство дел прихода и церкви. При этом в своих оценках и представлениях староверы-раскольники ссылались на демократические идеи первоначального христианства, которые отождествлялись с идеализируемым ими «изначальным православием», мыслимым как «чистая» и «сокровенная» форма веры, лишенная ритуальных «наслоений». «Преследуемые ортодоксальной церковью, многие из них лелеяли пламенную надежду, что придет день, когда вновь воцарится совершенное и справедливое устройство церкви, данное свыше и хранящее изначальную духовность».

Староверы часто ссылались на «незатемненное временем учение Христа», уповали на божественное провидение. Бог — это любовь,

радость и свет, считали старообрядцы, воспроизводя евангельское учение, но одновременно проявляя симпатии к античной натурфилософской метафизике, языческой чувственности, византийскому и восточному иррационализму и мистицизму. Не чужды старообрядцам были и утопические упования, выражавшиеся в мечте о некоем чудесном крае, находящемся далеко на Востоке, где в «первозданном величии», оберегаемая непосредственно апостолами, сияет «Благая весть», данная Христом. Находилась эта обитель справедливости, согласия и счастья, своеобразная «Земля Офирская», на легендарной Белой горе, у Белых вод. Место это одни искали за Уралом в Сибири, другие на Алтае, третьи — в Монголии, Тибете, Индии. Подкреплялось это убеждение ссылками на свидетельства «очевидцев», на учение великого святителя Сергия Радонежского — одного из выдающихся строителей русской духовной культуры. Любопытны слова Н.К. Рериха, характеризующие главную черту староверов-раскольников: «В далеких странах, за великими озерами, за горами высокими находится Священное место, где процветает Справедливость. Там живет Высшая мудрость, способная помочь людям претворить в жизнь надежду на спасение всего человечества. Зовется это место Беловодье».

В этих широко распространенных народных преданиях о земле «древнего благочестия», о Доме, Граде, Обители подлинной свободы и духовности выражался идеал положительного социального и церковного уклада, пропагандировались гуманные идеи. В сознании староверов глубокие корни пустили идеи о справедливом обществе, где люди живут в равенстве на основе Закона, по праву «нестесненной веры», «двуперстного сложения в молитви», живут счастливо, зажиточно и праведно. Здесь налицо все черты народной утопии, составлявшей глубокий пласт культуры рассматриваемого времени.

Особенно популярны среди раскольников и еретиков XVII—XVIII вв. были легенды о граде Китеже. В них рассказывалось об обществе изобилия, социальной справедливости и всеобщего равенства. Сказочно-фольклорная форма этих преданий обеспечивала им влияние на широкие слои населения. В духовной жизни раскольников ощущалось воздействие еретических идей, влияние других — восточных — культур, иного духовного мира, с которым соприкасались русские переселенцы. Например, целый ряд представлений и понятий буддистского мировоззрения проник в поучения стригольников, манихейцев и других сектантов.

Кризис православной церкви с выходом России в Европу становился не только «русским фактом», но и международным фактором. Но разрешение внутренних противоречий, будораживших всю Россию, надлежало искать, опираясь на собственные силы. Прозорливое заключение С.М. Соловьева о путях решения «церков-

ного вопроса» русскими людьми, на наш взгляд, полностью подсказано анализом политики Петра I. «Единственное средство выйти из этого затруднительного положения (раскола. — *П. III*), — писал русский историк, — состояло в том, чтобы выйти вместе с народом на новую дорогу, приобрести могущество знания». И русский монарх шел именно этим путем, внося в церковно-государственные преобразования новые моменты.

Пример патриаршей деятельности Никона показал, что стремление к укреплению высшей церковной иерархии несло в себе опасность авторитарности, полного отрицания, по утверждению В. Соловьева и П. Флоренского, главной черты православия — соборности. Вероятно, Никона все-таки соблазняло всевластие папы римского. Борясь с «папистским» духом, русский император заменил патриаршество синодальной властью, подчиненной власти светской и выполняющей функцию посредника между ею и церковными структурами. Это было не простое подчинение церкви государству, но сознательно предпринимаемая попытка вывода церкви из кризиса за счет укрепления связей духовенства с прихожанами, привлечения церкви к решению социальных задач.

Созданием Святейшего Синода делалась попытка теснее связать «верхнее» (черное) и «нижнее» (белое) духовенство. Для этой цели в Синод включались представители и белого и черного духовенства, а согласительной фигурой над ними ставился обер-прокурор, назначаемый государем. Это позволяло сбалансировать интересы. К тому же с самого начала церковно-синодальный штаб формировался из просвещеннейших иерархов православной церкви: во главе стояли два крупнейших богослова православия — Стефан Яворский (Президент Синода) и Феофан Прокопович (его заместитель), членами в разное время являлись Г. Бужинский, Ф. Лопатинский, Г. Конисский, митр. Платон (Левшин) и др.

В отличие от своего отца Алексея Михайловича, Петр I, горячо поддержанный сподвижниками, решительно проводил линию на сближение священника и мирян. Эта позиция, видимо, продиктована была интересами борьбы с реакционными силами. Сложной была политика Петра и по отношению к староверам. Вопреки единодушному антираскольническому настроению членов Святейшего Синода (Бужинского, Яворского, Лопатинского, Прокоповича), Петр I оказывал финансовую помощь широкому кругу деятелей раскола, помогал им открыть свою академию, содействовал в решении многих насущных вопросов, возникавших в скитах Крайнего Севера России.

Нельзя не указать на стремление Петра I опереться в своей деятельности на монастыри. По его заданию монахи Чудова, Заиконоспасского и Троице-Сергиева монастырей многие годы, исправляя тексты, готовили к изданию Библию, выпускали учебники для приходских школ и специальных промышленных училищ.

Учитывалась и поощрялась проповедническая, просветительская и патриотическая деятельность монастырей и приходских церквей. Так, например, высоко была оценена Петром роль в событиях XVIII в. Валаамского (Спасо-Преображенского) мужского монастыря, активно участвовавшего в историческом противоборстве агрессивным стремлениям шведских захватчиков. Шведы разрушили непокорный монастырь — форпост сопротивления на Севере России, но Петр I восстановил его в 1715 г., предоставив его обитателям за проявленное мужество ряд привилегий.

Не являясь «духовной обочиной» европейской истории, Россия на протяжении всего «мудрого» («философского») и одновременно «военного» («кровавого») века активно включалась в водоворот мирных событий, о чем свидетельствовали рассмотренные нами выше экономические сдвиги и заметное оживление духовной жизни. Бурно шел процесс великого освобождения от влияния схоластики на литературу, науку и философию. И в этом процессе значительный и традиционный элемент духовной структуры российского общества — православная церковь обретала большую возможность влиять на производственные, хозяйственные и общественно-политические отношения страны. Эффективная и далеко идущая политика Петра I в этой сфере привела к изоляции и политическому, идейному поражению реакционных сил боярства и правого крыла клерикального движения. Значительная часть служителей православной церкви поддержала Петра I, клерикально-легитимистское движение в стране оказалось слабым — крепостная масса страдала от помещика, а не от священника, а церковные земли привлекали императорскую власть, но отнюдь не крестьянина, который нередко получал от монастыря большую экономическую, агрономическую и социально-страховую поддержку. Мы увидим, что прихожане в своем отношении к Духовному регламенту Петра I и аналогичному Указу Екатерины II зачастую оказывались на стороне близкого ему приходского духовенства, возглавлявшего приходскую жизнь и принимавшего исповедь. Связь приходского священника и диакона с реальными движениями протеста XVIII в. — еще одно свидетельство того, что «нижнее» духовенство в России интересующего нас времени было тесно связано с прихожанами.

Церковный вопрос петровской и екатерининской эпох нуждается в дальнейшем исследовании. Важно видеть, что влияние церкви на общественное сознание — явление противоречивое. Часть ортодоксов и традиционалистов несомненно выступала как защитники старого уклада. Примеров консервативности русских церковных деятелей конца XVII — начала XVIII в. предостаточно. Зараженная предрасудками средневекового мышления, часть православного клира отрицательно влияла на развитие российской науки и просвещения того времени. Это были, повторяем, сторонники боярской оппозиции,

которые группировались в русле клерикального движения. Будучи правой, консервативной и во многом реакционной силой, это движение придерживалось программы, формулировавшейся в проповедях патриарха Андриана, старца Авраамия, в произведениях богословствовавших Досифея Игнатьева, «опального окольного» С.С. Колтовского, архиепископа Григория Талицкого и других церковных иерархов в основном из черного духовенства. Отдельные стороны деятельности этой группировки поддерживали архиепископы Рязанский — Стефан Яворский и Ростовский — Дмитрий Туптало. Оба общественных деятеля выступали против создания Святейшего Синода, подчинения церкви государственному контролю, поддерживали идею сохранения духовной власти патриарха как главы всей церковной иерархии. Но они одновременно являлись открытыми сторонниками «светских» реформ Петра I, вели борьбу против униатских претензий на значительное «продвижение своего влияния на Востоке» и т. п.

Процесс секуляризации общественной жизни, науки, культуры, философии нашел выражение в характере господствующих духовных явлений XVIII в. в целом, в том числе и религиозного миропонимания, которое оставалось господствующей формой духовной жизни людей. Его сторонники, откликаясь на запросы времени, часто активно реагировали на текущие события, учитывали мировой общественно-исторический опыт, в том числе и опыт борьбы за социальное и национальное освобождение. В России времен Петра I и Екатерины II подтверждалось общее правило: политические движения этого времени выступали под религиозными лозунгами, что было явлением, свойственным всем народам на известной стадии их развития. Разнообразные формы социального протеста, борьбы за свободу и независимость славянских народов против захвата земель и колонизации населения, имевших место в XV—XVIII вв. в Европе и на Ближнем Востоке, порождали богатое разнообразие социально-психологических явлений, настроений. В них отражались требования времени, духовные процессы, сопровождавшие движения альбигойцев или крестьянскую войну в Германии, объединявшие в себе религиозность и просветительство.

Противоречия между противоборствующими сторонами российского общества будили мысль, активизировали поиски компромиссных решений часто нелегких вопросов. Значительную роль сыграла в этом процессе петровская церковная реформа, которая вовсе не была «верхушечной». Всем содержанием, характером решения проблем она, во-первых, влияла на клир, на его высшие и низшие слои, затрагивала и мирян, т. е. религиозные общины, упорядочивая отчисления на содержание священника — главы прихода, определяя его функции как высшего авторитета, советчика по религиозным и мирским делам, учителя приходской школы и т. п. Во-вторых,

провозглашая главенство православной церкви среди других конфессий христианства, реформа протекционировала одно из направлений этого исповедания (православно-ортодоксальную ветвь), чем ставила саму светскую власть в положение критикуемой со стороны неудостоенных вниманием как других конфессий христианства, так и «раскольников». Последние не получили ожидаемой выгоды от реформы, ибо не получили равноправия наряду с официальной церковью. Некоторое время спустя, в царствование Екатерины II, начавшей с секуляризации монастырских земель и их имущества, раскольники оказались в положении гонимых, как, впрочем, и другие представители неофициальной религиозности, включая масонов. Наконец, в-третьих, поскольку с самого начала реализации церковной реформы полностью игнорировались интересы иноверцев, верования многочисленных народов Российской империи, постольку реформа была достаточно ограниченной, неполной.

По мере развития событий все названные моменты давали о себе знать, выявляя глубокие противоречия в целом нерешенного в стране религиозно-церковного вопроса. Но с особой остротой, конечно, воспринималась проблема раскола, да и общая оценка и выбор направления эволюции учения православной церкви. «Папистская» интерпретация Никоном концепции Филофея «Москва — третий Рим» не нашла поддержки ни у светских, ни у духовных властей. Традиции были иными. Иными были и перспективы: на пороге российской истории стояла эпоха абсолютизма, в недрах которой вызревали буржуазные отношения. Последствия неудачной никоновской реформы церкви — раскол и общий кризис — требовали решительных шагов по исправлению положения. Именно это побудило Петра I пойти на преобразование верхнего эшелона православного клира, на приближение его ко двору и на привлечение его к решению государственных задач.

Только с учетом вышеуказанного можно понять, почему большинство сторонников петровских преобразований из лагеря служителей церкви сочли «Духовный регламент» (1721) благом и «единственным выходом из тупика раскола», хотя нельзя сказать, что на протяжении всего предшествующего двадцатитрехлетия церковной политики Петра I имело место желание кардинально поставить и решить какие-либо вопросы, связанные с расколом. Именно в прежний период вполне себя проявил двойственный характер начинаний Петра I и его сторонников. Эта двойственность по сути своей осталась и в новом законоположении о церкви. Его подготовка и последующая реализация сопровождались колебаниями и Петра I и Феофана Прокоповича: проблема соотносимое™ главных компонентов духовного процесса для них оставалась во многом нерешенной. Это не могло не вносить некоей двойственности в действия. Однако верно «понятый дуализм царства Кесаря и царства

Божьего, духа и природы, духа и организованного в государство общества, может обосновать свободу» . Принципы методологии, сказали бы мы, надлежит применять с учетом конкретных условий развития объекта познания.

Действительно, нельзя было по-рабски истолковывать евангельские слова: «Кесарю кесарево, а божье Богу» или «Всякая власть от Бога». Нельзя было в XVIII в. мыслить и решать дела императивно в духе времени Ивана Грозного: все-де от бога, и все деяния царские. — божьи деяния.

Проблема власти светской и церковной, их соотносимость была главной на всем более чем тысячелетнем протяжении истории Восточной Римской империи. Она решалась и политическими акциями государя всея Руси Алексея Михайловича и патриарха Никона. Ее пытался решить, так сказать, «окончательно» Петр I, который первоначально весьма прямолинейно искал дорогу к этому. Впрочем, с годами его церковная политика становилась более динамичной. И когда русский царь, а затем император соглашался признать приоритет духовного начала над материальным и склонялся к выводу о первостепенной важности «благословенья, произнесенного устами священника» , он отступал от понятий о божественности своей персоны и своей власти. Дуализм его собственной души, проявившийся в толковании вопроса «Кто выше, кесарь или бог?», вводил его в философское поле серьезных размышлений и толкал к признанию свободы выбора. Значит, действительно, скорее декартовский дуализм, чем монизм в любой форме, способен решить проблему свободы мышления и деяния индивида! Однако именно представление о праве на абсолютную власть давало русскому самодержцу основание для того, чтобы не следовать традиционному решению проблемы «раскола» . В «Правде воли Монаршей», составленной Ф. Прокоповичем по предложению Петра I, подчеркивается суверенность монарха относительно подданных и церкви. Однако духовно-правовые функции, право толковать Священное писание, основные догматы веры и совершать таинства церковью не передавались. Последнее выражалось в исключительном праве церкви совершать «посвящение» («помазание») на престол всех российских монархов. В глазах православного священства и мирян это право православной церкви имело особое значение. Оно усиливало желание церковного прихода, демократических сил влиять на характер церковных и гражданских дел в стране, на законодательную, реформаторскую политику самодержавия.

Важно видеть, что проблему раскола Петр I вынужден был решать в пользу демократических сил населения и церкви вопреки собственным намерениям и романовской традиции, следуя мнению большинства из своего ближайшего окружения, в том числе и прежде всего большинства членов «Петровской ученой дружины». Здесь

выявляется особая роль «почти безродного», Ф. Прокоповича, «выходца из мещан» Г. Бужинского, самородков из «подлого сословия» А. Меншикова, Афанасия, архиепископа Холмогорского, людей «жалованного величия» — генерал-фельдмаршала Б. Шереметева, генерал-адмирала Ф. Апраксина, князя Б. Куракина, дипломатов Ф. Головина и П. Толстого, генерал-аншефа А. Ганнибала, кабинет-секретаря А. Макарова и многих других. Царское руководство в церковных делах никак не оспаривалось, все обязанности были почитать святость Константина и Владимира. Кабинет Петра I прекрасно понимал роль населения России и духовенства в преобразовании страны, ее успехах на театрах военных действий и в решении народнохозяйственных задач.

Петр I способствовал консолидации русского общества, вовлекая в деятельность даже некоторые силы, оппозиционные православной иерархии, но не враждебные многим преобразовательным задачам его политического курса. Старообрядцы-раскольники нередко оказывались в лагере таких сил. Об этом смутно догадывались К. Аксаков и А. Хомяков, И. Киреевский и К. Леонтьев, В. Соловьев и В. Несмелое. Но однако же отчетливо выразил эту сторону диалектики «раскола», пожалуй, только протоиерей В. Зеньковский, который в «Истории русской философии» писал: «Раскол... содействовал освобождению творческих сил, накопившихся в Церкви». И этот вывод следует понимать в самом широком значении: более чем трехсотлетнее противостояние староверов-раскольников — свидетельство их жизнестойкости и глубоких корней в толще народной.

Комплексный подход к решению вопросов о балансе сил раскола и просвещения в России XVIII в. требует учета и ряда других идейно-политических факторов. Существенно важен анализ противоречий, возникших в лагере раскола, позволяющий полнее представить содержание проблемы «начал», а также последующих изменений характера и расстановки противоборствующих сил на различных этапах истории этого сверхсложного явления. Здесь открывались возможности укрепления связи церкви с населением, которыми воспользуются многие представители российского духовенства. Ведь уже Никон, сталкиваясь с церковным регламентом и знакомясь с историей византийской церкви, не мог не видеть раболепия константинопольских церковников, которое вызывало протест и священнослужителей и верующих всякий раз, когда светские сторонники византийского «принципа власти» претендовали на полноту ее выражения, т. е. на полную ликвидацию «духовной власти», скажем, одной из группировок клира.

Важно также заметить, что и при Алексее Михайловиче, и несравнимо более при Петре I с выходом России на мировую арену бесконечно возрастают престиж и православия, и русской православной церкви — самой массовой в византийско-греческой традиции.

При этом споры православных с католиками чаще всего не выходили за рамки религиозных интересов в область социально-политическую: идеи мирового первенства не занимали ни епископат, ни самого русского императора. «Далеко не православная идея о Москве как третьем Риме не привилась в России, — отмечал знаменитый русский историк С.М. Соловьев. — Петр I и его «преемники» в «спорах» с Турцией или европейскими державами решали в основном политические и экономические, а не религиозные задачи». Да и сама православная церковь не стала брать на вооружение мессианскую установку на вселенскость, как это случилось с институтами других христианских конфессий (католиками и протестантами).

Основные свои усилия православная церковь уже в XVIII в. направляла в большей степени на совершенствование философско-догматической, содержательной и формальной сторон православного благочестия. Соприкосновение с наукой, культурой, философией, с художественным творчеством стало неизбежным. То, что впоследствии получит название религиозной философии, в предпосылках появится уже в начале XVIII в. в ряде трудов Н. Спафария, братьев Лихудов, архиепископа Афанасия Холмогорского, Дмитрия Ростовского (Д. Туптало), С. Яворского, Д. Кантемира, Ф. Прокоповича и др.

В это время намечаются изменения интерпретации, акцентов экзегетики и содержательного состава толкуемого новозаветного материала, содержания праздничных проповедей, «обращений», «поучений» и т. д. Именно так осуществлялась демократизация идеологической части православного вероучения в первой четверти XVIII в. По сути, это был ответ на потребности просвещения в стране. Аналогично следует оценивать и пересмотр проповеднических традиций, расширение сети духовных семинарий, академических учреждений, активизацию социальной деятельности черного и белого духовенства в России петровских времен. В историко-философском ракурсе пока остается непроанализированным функционирование системы приходских школ, монастырских училищ и типографий, пустыней и лавр, различных религиозных институтов, в том числе деятельность Святейшего Синода — новой в условиях первой половины XVIII в. светско-церковной организации.

Весь комплекс церковных и светских институтов, учреждений первой половины XVIII в. необходимо рассматривать вместе, целиком, учитывая, что фокусирующим моментом зачастую выступали государственная власть, ее система и центральные органы во главе с русским самодержцем Петром I. Ученые, отягощенные штампами идеологизированного подхода к истории, могут возразить, утверждая, что не может-де монарх выполнять роль проводника просвещения, как не может он положительно влиять на систему материальных и Духовных ценностей в условиях утверждающегося в стране буржу-

азного способа производства; авторитарность, полагают они, исключает полностью единение церковного и светского начал в государственном целом. И вот здесь-то и всплывает вопрос: способны ли выступать лица и органы, наделенные «неограниченной властью», в роли «деятелей» и «сил» просвещения в стране?

История свидетельствует, что такую роль при определенных социальных условиях могут выполнить некоторые действительно просвещенные деятели. Выше мы указывали, что угроза потери национальной самостоятельности, расстановка международных сил потребовали осуществления в России особых государственных акций, часть из которых по своему характеру можно квалифицировать как разновидности просвещения. По сути, эру деятельности так называемых просвещенных монархов в Европе суждено было открыть Петру I (1672—1725) — великому реформатору, крупнейшему в первой половине XVIII в. государственному и культурному деятелю переломной эпохи российской истории, идеологу дворянства и сил обновления России в сложнейших исторических условиях.

Реформаторская деятельность Петра I — важный этап в нашей истории. Он потребовал приложения огромных усилий в насаждении правопорядка, в области законотворчества, развития правового сознания населения. Действия Петра I и его сподвижников нередко вступали в противоречия с крепостными, феодально-дворянскими и особенно боярскими традициями и обычаями, перед которыми теряли силу требования закона. Отсюда настоятельные призывы Петра I укреплять правопорядок в стране, соблюдать законность. В одном из своих указов, предписывая сенату действовать на точном основании регламентов и указов, он писал: «Понеже ничто так по укреплению государства нужно есть, как крепкое хранение прав гражданских, понеже всеу законы писать, когда их не хранить...».

Конечно, европейская идея создания «правового государства» в России Петра I лишена была возможностей эффективной реализации. Но попытка русского просвещенного монарха приступить к ее осуществлению имела огромное значение. В ней отражалось движение России от феодализма к капитализму.

По всей видимости, Н. Бердяев не без основания отмечал, что именно Петр I с помощью государственной власти и целой системы реформ «секуляризировал православное царство»; он «толкнул Россию на путь западного и мирового просвещения», содействовал проникновению рационализма «в самую церковную иерархию», чем усилил «раскол между народом и верхним культурным и правящим слоем». Эту форму «раскола», видимо, нельзя абсолютизировать, ибо церковная политика русской самодержавной власти содействовала сближению низших звеньев православной иерархии и населения страны, а «реформаторство» церкви — в некотором объеме приносило пользу также и трудовым слоям (распространение грамотности, книгоиздательства, приобщение к западному Просвещению). Это

имело существенное значение для страны. По сути, мы встречаемся здесь со специфической формой Просвещения, которое на Западе осуществлялось подчас в предельно радикальных (а то и революционных) формах. Петр I и его «Ученая дружина» противопоставили им комплекс сугубо реформаторских мер и философско-этических, мировоззренческих установок, создали систему новых институтов и учреждений для проведения их в жизнь. При этом нередко сознательно преследовались те же цели, что и в западно-европейском Просвещении, хотя средства и идейно-политические силы иногда частично, а иногда и принципиально были иными. Речь идет о том, что идеолог, выразитель интересов главным образом дворянства, Петр I в таких случаях вынужден был выступать в роли выразителя интересов промышленников, купечества, зарождающейся интеллигенции. Его романтические идеи о возможности достижения «общего блага» обречены были на судьбу европейских утопий XVIII в. Еще при жизни великого преобразователя возникали различные социальные эксцессы в России. Его венценосные преемники примут печально известные «Манифест о вольности дворянской» и «Жалованную грамоту дворянскую». Впрочем, не следует забывать, что эти памятники абсолютизма были детищами петровской «Табели о рангах». Однако была и другая сторона исторического процесса, невозможного без развития образования, науки, культуры. Органами просвещения и распространения духовной культуры в первой половине интересующего нас века выступали академические учреждения, монастыри и соборы, высшие учебные заведения, политически и организационно направлявшиеся «Петровской ученой дружиной». Остановимся прежде всего на вопросах, связанных с анализом роли возникших еще в XVII в. двух центров подготовки кадров деятелей духовной культуры, науки и государственного аппарата — Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академий.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ФИЛОСОФИЯ В КИЕВО-МОГИЛЯНСКОЙ И МОСКОВСКОЙ СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИЯХ

С самого начала XVIII в. развитию философской мысли в России в значительной мере содействовали функционировавшие до этого коллегии — академии. Одна из них находилась в бывшей столице Древней Руси — Киеве, другая — в «первопрестольном граде» Москве. Обе академии, пройдя сложный путь формирования, сыграли большую роль в отечественной духовной истории, в развитии российской и европейской науки, культуры и просвещения. Академическая среда, прежде всего ее преподавательский, профессорский

состав, формировали основы не только официальной, но и неофициальной (неортодоксальной) философской мысли в самом широком диапазоне ее предмета, т. е. содержания, задач, целеустановок и методов их реализации. И фактически, и методологически было бы неправильным упускать из виду, что вплоть до окончания первой трети XVIII в. Киево-Могиланская и Московская славяно-греко-латинская академии оставались крупнейшими центрами и двигателями просвещения и культуры Российского государства и всего славянского мира.

Киево-Могиланская академия — первое высшее учебное заведение России

Академия в Киеве, основанная в 1632 г., до 1701 г. называлась Киево-Могиланской коллегией. В XVII—XVIII вв. здесь обретали знания прежде всего представители белорусской, польской, украинской, русской интеллигенции. Академия являлась цитаделью национальной культуры; она была противовесом принудительной католизации населения православного вероисповедания. Идея единения славянских народов являлась доминантой с самого начала функционирования этого заведения древней столицы Руси.

Создатель Киево-Могиланской академии Петр Могила (1596/97—1647) — сын молдавского господаря Симеона, с 1632 г. — митрополит Киевский и Галицкий, выдающийся деятель украинской культуры, просветитель общероссийского масштаба, европейски известный не только как один из виднейших иерархов православной церкви, добившийся ее легализации в Правобережной Украине, но также как философ и богослов, книгоиздатель и дипломат, блестящий проповедник и религиозный миссионер. Экуменистическая направленность воззрений всей деятельности П. Могилы сочеталась с веротерпимостью, гуманизмом и исключительной образованностью. В число предметов, изучаемых в Киевской коллегии, помимо богословских дисциплин он ввел курс европейской философии и патристики. Наряду с трудами Пьера Абеляра и Фомы Аквинского, Ансельма Кентерберийского и Дунса Скота по распоряжению киевского митрополита слушатели коллегии изучали сочинения Эразма Роттердамского, Рудольфа Агриколы, Юста Липсия, Ибн-Сины, Конфуция, Лоренцо Баллы. Свои труды П. Могила публиковал в Киеве и Варшаве, Львове и Берлине, в Полоцке и Москве, Вильно и Праге. Накануне воссоединения Украины с Россией основатель Киевской коллегии издал в Москве полемическое произведение «Литое» (1625), а также «Малый катехизис» (1644) и в это же время работу «Антология» — сборник моральных и житейских поучений, философских изречений.

В большом требнике и большом катехизисе, в сочинении «Собор» (30—40-е годы) П. Могила в духе своего «синтетического метода» решал вопросы: «бог и мир», «человек и природа», «душа и тело, их смертность и бессмертие...». Характерным было обращение автора к наследию античных философов, рационалистическое истолкование учений европейского и восточного средневековья. Мыслитель в духе европейского ренессансного свободомыслия признавал «свободное» соотношение природных и божественных «начал» в мире, трактуя сам мир в духе Маймонида и Дунса Скота как единство хаоса и божественной силы, утверждающей гармонию. Неортодоксальная теологическая форма этого учения создавала предпосылки обоснованию теории параллелизма миров — дуалистических постулатов, формировавшихся в стенах академии и распространявшихся далеко за пределы середины и конца XVII в.

Киево-Могилянская коллегия, решая задачи просвещения восточнославянских народов, опиралась на опыт академий и университетов Западной Европы, на академические традиции Византии, Армении, Грузии, Польши, Литвы. Однако коллегия отнюдь не следовала консервативным традициям западноевропейской церковной и университетско-академической учености, испытавшей влияние общего кризиса феодализма, утратившей свою престижность. Здесь наблюдалось сдержанное, а то и негативное отношение к схоластической парадигме некоторых немецких, итальянских и французских академий и университетов. Поскольку из Киево-Могилянской академии выходили не только церковные, но и политические деятели, правоведы, государственные чиновники, дипломаты, учителя, деловые люди, постольку содержанием академического преподавания являлся сложный комплекс богословско-религиозных предметов и дисциплин философских, научных, прикладных, практических, житейски значимых. Наряду с рационалистической экзегетикой Священного писания читались курсы риторики, логики, изучались латинский и старославянский, древнегреческий и древнееврейский языки, точные науки — география, математика, астрономия, механика, психология, медицина, строительное дело. Это подтверждается записями лекционных курсов и диспутов известных профессоров академии, выступавших на педагогическом поприще в последние десятилетия XVII — первой половине XVIII в., — Иннокентия Гизеля (ок. 1600—1683), Иосафа Кроковского (ум. 1718), Стефана Яворского (1658—1722), Феофана Прокоповича (ок. 1681—1736), Христофора Чарнуцкого, Георгия Конисского (1717—1795) и др.

Яркая жизнь и деятельность И. Гизеля оказала большое влияние на судьбу раннепросветительских идей и развитие философской мысли второй половины XVII — начала XVIII в. Он был горячим поборником и проповедником идей воссоединения Украины с Россией, современником и сподвижником Богдана Хмельницкого, профессором,

а затем и ректором Киево-Могилянской коллегии. Гизель — один из создателей знаменитого «Киево-Печерского патерика» (1661), а также первого учебника отечественной истории, проводящего идеи единства происхождения и кровного родства (русского, украинского и белорусского народов), содержащего идеи о «вселенском братстве людей», трактата «Синописис» (1674). Лекционный курс еще молодого профессора — «Сочинение о всей философии», прочитанный в коллегии в 1645—1647 гг., его «Философские аксиомы» (1646) и работа «Мир с богом человеку» (1649) долго были обязательными пособиями в системе академического философского образования России второй половины XVII — первой четверти XVIII в. В них сильна была тенденция к деизму, пантеистически окрашенному пониманию проблемы «бог и мир», а также прослеживалось оригинальное истолкование феномена веры в сопоставлении со знаниями человека о себе самом и о природе.

В академическом курсе лекций по философии Гизель отходит от теологических традиций, главное внимание уделяя учению о бытии и природе, Вселенной и Космосу. Раздел «натурфилософия» в его лекциях — наибольший по объему и главный по содержанию. Здесь явное предпочтение отдается «физике»* а не «метафизике», наблюдается также отход от многовековой схоластической традиции истолкования наследия Аристотеля.

Киевские ученые В.М. Ничик, В.А. Андрушко, И.С. Захара, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратий и другие приложили много усилий, чтобы выявить роль Киево-Могилянской академии в истории отечественной духовной культуры. Эти исследователи, изучив около 200 лекционных курсов этого учебного заведения, сделали заключение, не совпадающее со скептическими оценками ряда историков философского образования в нашей стране. «Исходя из наиболее общего, предварительного анализа некоторых, не исследованных еще детально философских курсов Киево-Могилянской академии, — пишут они, — можно сказать, что в XVII в. большинство преподавателей этого учебного заведения разработало различные варианты концепции синтеза христианского неоплатонизма с аристотелизмом, а в XVIII в. их учения все более обогащаются элементами философии раннего Просвещения. При составлении своих курсов философии профессора академии использовали наследие античных мыслителей — Аристотеля, Платона, Зенона Элейского, Птолемея (критические высказывания в адрес Эпикура, Демокрита, Гераклита свидетельствуют о том, что профессорам были известны также и эти авторы), различные учения александрийской школы (например, Филона); патристические сочинения Оригена, Василия Великого, псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина Блаженного, ранней, поздней и второй схоластики — Росцелина, Дунса Скота, Казтана, Молины, Муареса, Арриаги, Овието и др. Преподаватели академии были

знакомы с учениями Коперника, Галилея, Декарта, Парацельса и др.» .

Этот перечень имен можно было бы значительно расширить в процессе изучения опубликованных или хранящихся в архивах академических курсов, преподававшихся в разные годы. Здесь можно встретить ряд знаменитостей XVIII в. — европейски образованных, глубоко и оригинально творчески мыслящих профессоров Киево-Могилянской академии. Киевская коллегия была с самого начала демократическим учреждением: в нее принимали всех способных к учебе лиц, независимо от их социального положения. В первых 4 классах изучали общеобразовательные дисциплины, языки (латинский, греческий, старославянский, древнеиудейский, русский, украинский, польский), один год читались поэтика, стихосложение, риторика, родная литература, затем два года — философия и четыре года — богословие. Даже пройдя весь курс обучения в академии, можно было отказаться от сана священника, от посвящения в проповедники православной веры. На лекциях и диспутациях конца XVII — первой половины XVIII в. постоянно изучаются и обсуждаются астрономические, математические, логические и этические системы Г.В. Лейбница, Б. Спинозы, Э. Галлея, Б. Паскаля, И. Ньютона, Х. Вольфа, Л. Эйлера, Т. Гоббса, С. Пуфендорфа .

Следует иметь в виду, что профессора Киево-Могилянской академии в XVIII в. стремились максимально учитывать опыт своих предшественников — П. Могилы, И. Кононовича-Горбацкого, И. Кроковского, С. Озерского, И. Белявского, П. Казачинского, И. Поповского, И. ТуробойСкого, воспринимая антисхоластическую направленность их высказываний, нередко дуалистическую природу философских взглядов. Таким образом, демократическая традиция преподавания порождала в сознании слушателей устойчивое стремление к самостоятельному мышлению, временами толкала к инакомыслию, критическому отношению к ортодоксии, а то и к отходу от веры. Здесь было сильно влияние идей эпохи Возрождения и Реформации, сторонников антитринитаризма . Как общественное явление антитринитаризм возник в результате раскола в польских и литовских церквях Речи Посполитой, т. е. в регионе, частично включавшем украинские и белорусские земли, католическое, протестантское и православное население. В богословско-философском и этическом учениях антитринитариев высказывались далеко не ортодоксальные идеи, выражавшие стремление доказать креационистскую роль бога в «творении мира». Признавалось, что «бог создал мир посредством упорядочения вечно существующей материи и надления ее законами развития; он только в крайнем случае вмешивается в естественный ход вещей, но ничего не может сделать такого, что противоречило бы его натуре» . Рационалистические идеи здесь соседствовали с принципами, близкими пантеизму. Эти позиции

нашли наиболее полное выражение в воззрениях Ф. Социна и его активных последователей (социаниан), которые в 1638 г. по типу Киево-Могилянской академии создали свое высшее учебное заведение — Киселинскую академию.

Наряду с Киселинской академией существовали еще два учреждения академического типа — в Полоцке и Острогжске, история которых требует изучения. Мало известно нам, что совершалось в стенах Дерптской академии Густавиана (1690—1710). Конечно же, основной интерес представляет для нас характер влияния этих очагов духовной культуры на просвещение и распространение философских знаний в широком регионе Восточной Европы и в том числе в России. Пока же остаются более изученными те процессы, которые совершались в первой половине «века Просвещения» в аудиториях Киево-Могилянской академии.

Отвечая на «требования времени», Киево-Могилянская академия в первой половине XVIII в. продолжала постепенный отход от религиозно-схоластической традиции. Это проявилось в трактовке профессорами академии таких понятий, как бог, материя, бытие, форма, пространство, движение, универсальное и номинальное и т.п. Здесь скрывались истоки отделения любомудрия от теологии и сближения философии с естествознанием в решении проблем бытия, природы, Вселенной, Космоса. В курсах лекций и в дискуссионных материалах, скажем, И. Кононович-Горбацкого, И. Гизеля, С. Яворского, Ф. Лопатинского, Ф. Прокоповича, Г. Конисского и др., в возглавлявшихся ими академических «спорах», «коллоквиумах» явно изменялось само содержание понятия бога. «Творча сила», «первопричина», «первый мах», «причина самодвижения природы» — вот главные его близкие деизму характеристики, которые нередко дополнялись сугубо теологическими значениями: «Рука всемогущая», «Всевышний», «Первосоздатель», «Всесовершенный разум» и т.п. Возрастало стремление к отождествлению «бога» с «природой» и «человеком», к детеологизации этих дефиниций. То же можно сказать о других традиционно философских категориях, освобождавшихся от влияния догматики средневековья.

Известно, что, отходя от схоластической традиции, киево-могилянские профессора не считали материю «пассивным субстратом природы» (или исходным объектом миротворчества). При этом сказывалось раннее проникновение в Россию идей Дж. Бруно и Б. Спинозы. «Материя, — писал И. Кононович-Горбацкий, — не пассивна... Вся природа — это субстанция действия». В этом же ключе толковал свойства материи И. Гизель. Для него она активна и деятельна. Поэтому «активная сила каждой вещи простирается так широко, как само всемогущество божье». Все формы, за исключением формы «души», считали многие в Киево-Могилянской академии, порождены материей, а не наоборот. В лекциях конца

XVIII — начала XIX в. профессора Ф. Прокопович и Ф. Лопатинский указывали, что тенденция соединить содержание («материю») и форму («образ») перекликалась с проблемами соотношения сущего и существования, сущности и явления. Здесь обнаруживался выход к идеям, кардинальным в философии: о несотворимости и неуничтожимомTM материи и признании ее первоосновой всякого бытия. «Всем вещам, — утверждал Ф. Прокопович, — присуща та же самая материя». Эта великолепная декларация выдающегося просветителя граничила со свободомыслием, и не случайны были многочисленные на нее нападки со стороны поборников философского традиционализма, догматиков и консерваторов. В наиболее полном объеме философские идеи Ф. Прокоповича, С. Яворского и Ф. Лопатинского раскроются в лекциях, прочитанных ими в аудиториях Московской славяно-греко-латинской академии вскоре после ее открытия в начале XVIII в.

В трактовке вопросов познания, логики и в объяснении многого другого из философского знания, по мнению профессоров Киево-Могилянской академии, необходимо опираться на науку и откровение божье, на «самораскрытие природы». Некоторые считали важным при этом символическое «согласование» данных жизненного опыта и истин Библии. Но это не мешало им или их коллегам (например, И. Гизелю, И. Кононович-Горбацкому, И. Поповскому, И. Кроковскому, И. Вышенскому, Ф. Прокоповичу, Г. Конисскому и др.) иметь достаточно четкую ориентацию в вопросах гносеологии, позволяющую вычленять чувственное, рациональное и опытное знания. Иногда эти формы познавательной деятельности дополнялись понятиями «интуиция» — в духе Декарта, или «наитие» — в явно традиционном и явно богословском, схоластическом значении, сохраняющем в себе признание соответствия знания божественным «идеям», уводящим в трансцендентную, метафизическую «заданность».

Многие лекционные курсы академии, в противоположность установкам средневековых схоластов, а также томистов и сторонников второй схоластики (Ариаги, Люгона, Фонсеки), отвергали утверждения, понятия о статическом, изначально данном содержании истины, предопределенном Библией и писаниями отцов церкви. Отличаясь от веры, доказывали киевские профессора, истина опирается на факты, ясные и очевидные «точки зрения». Она — общезначима, является «продуктом разума» (в логике), или «итогом опыта» (в науке), необходима и практически полезна. Натурфилософский подход заменялся в таких случаях рационалистическим, готовым все «старые истины» предать суду разума.

В философском цикле академических лекций, в разделе «Натурфилософия», Ф. Прокопович признавал «рассудительность», т. е. действие рассудка и ума, непременным атрибутом познавательного процесса человека (и даже животного?!), его главной «силой». Такого

же рода суждения высказывал С. Яворский в курсе «Психология». Он доказывал, что и органы чувств, и мозг являют собой «определенным образом организованную материю», что в результате их взаимодействия с «внешней средой», вещами и явлениями природы или общества, формируются «образ», «картина», копия реальных мира. Даже фантазия, мечта, сновидения и отклонения психики от нормы зависят от мозга, считал Яворский, еще в Киево-Могилянской академии увлекавшийся вопросами психологии, учением Декарта о человеческой психике, осмысливая в его терминах традиционные представления русской философии о душе и роли духовных процессов в жизни людей и народов.

Важное значение в Киевском коллегиуме придавали проблеме человека, осмысливая ее как в связи со Священным писанием, так и независимо от него. Лекционные курсы, читавшиеся профессорами Ф. Лопатинским, С. Яворским, Ф. Прокоповичем, отличались антропоцентристской ориентацией, реализуемой в попытках создать философское учение, опирающееся на теорию «естественного права», на элементы историзма и эволюционизма. Примером может быть методологическая позиция Ф. Прокоповича, Ф. Лопатинского и Г. Бужинского, уже в конце XVII — в начале XVIII в. ознакомившихся с трудами Гроция и Пуфендорфа. Именно здесь открывались возможности секуляризации философских и естественнонаучных знаний, разрушения рамок сакральности и каббалистики и доверия к «*ars magna*» (искусству механического оперирования понятиями в стиле Раймунда Лиллия).

Однако господствующее христианское вероучение ориентировало слушателей богословских классов Киево-Могилянской академии на христианскую антропологическую концепцию человека. В «общей теории» это означало активную пропаганду идей о сверхъестественном происхождении Вселенной и общества, мира живых существ и человека. И здесь недостаточно ссылки на то, что православной мировоззренческой традиции со времен ее возникновения присуща концепция «биноминантности субъектной реальности» — все силы и возможности «не-я» в конце концов субъективистски сводятся к силам и возможностям абстрактного «Я-бога». Не следует забывать, что религиозно-идеалистическое миропонимание имеет образный характер. «Истина» постигается здесь не через такие процедуры, как практика, чувственное восприятие, разумное осмысление «чувственного опыта». Религиозное «отображение» мира — это некий образ, «интуитивное» проникновение в «сущность предмета знания», или «откровенное познание». Оно всегда символично, как мировоззренческий феномен — мифологично, отличается «нерасчлененностью формы и ее смысла», исключает «всякую рефлексию над символом».

Преподаватели и профессора Киево-Могилянской академии стремились подготовить европейски образованных деятелей просве-

шения, способных решать сложные социально-политические задачи в условиях складывания национального самосознания и новых межнациональных отношений. Этическая сфера становилась важным условием общественной консолидации и успешного решения задач личных и общих: важную роль играли здесь учения, советы и наставления академических профессоров, авторитетных авторов этических произведений — Л. Барановича, И. Гизеля, И. Галиятовского, С. Зизания, С. Яворского, Ф. Прокоповича, М. Казачинского. Их деятельность была направлена на формирование из воспитанников глубоко нравственных людей, способных делать выбор, распоряжаться гражданскими правами, отвечать за свои поступки. Не только миропонимание, но и этическая нормативность в курсах лекций Киево-Могилянской академии антропоцентричны. Из «Поучений Владимира Мономаха», морально-дидактических сборников «Пчела», «Измарагд», «Четы-Миней», в которых как в конкретной, так и в абстрактной формах давался анализ житейских норм поведения человека, видно, что в оболочке религиозных наставлений философско-этические труды средневековой Руси давали разработку широкой гаммы категорий нравственности.

Сохранившиеся рукописные записи латиноязычных курсов философии и этики первой половины XVIII в. свидетельствуют об учере преподавателями Киевской академии прежних этических теорий, а также о заметном повышении в них роли новых нравственных понятий: душевность, бескорыстие, честь и достоинство, благосклонность, совестливость, преданность, благодетельность и т.п. Новым содержанием наполнялись понятия «совесть», «честь», «богоугодие». Особо подчеркивалась роль «верной линии», «праведного пути» в жизни людей. В это время любознательность, любомудрие становится одной из главных этических категорий, раскрывающих смысл земного назначения человека. «Эфика» свою задачу усматривает в формировании новых человеческих качеств, призывает решать нравственные проблемы, выдвигаемые жизнью, стимулирует активную деятельность личности .

Один из молодых преподавателей Киево-Могилянской академии С. Яворский, отличавшийся стремлением к философскому осмыслению действительности, интересом к теории нравственности, сформулировал немало выводов, дающих основание видеть в его лице выразителя гуманистических идей конца XVII — начала XVIII в. Творец собственной судьбы, учил он, человек велик своим трудом, способностью противостоять стихиям природы и использовать законы природы в «делах праведных». Будущий автор «Камня веры» в своих лекциях и проповедях отмечал: «Человеку, от персти и брения созданному, всем дади господствовать миром, звери и скоты земные, рыбы, преходящие стези морские, но и самые стихии мира сего разуму покорися человеческому» . Не выявляющаяся здесь конк-

ретизация (дифференциация) форм трудовой деятельности человека найдет свое развитие в этических учениях Ф. Прокоповича, С. Калиновского, М. Казачинского, С. Кулябки и др. Идеи о роли и значении труда в формировании этического облика человека, высказанные в русле прогрессивной концепции этики, разовьет выдающийся мыслитель, всцшпаиштч *т.во~; Юпл лск-У., академии Г.С. Сковорода .

Характерно, что к середине XVIII в. курсы этики в стенах Киево-Могилянской академии рассматриваются широко как знания моральной философии, т. е. как важнейшие разделы любомудрия. При этом моральная философия включала в себя три важнейшие части: 1) монастику — учение о нравственности человеческой личности, 2) экономику — комплекс знаний о ведении хозяйства, 3) политику — учение о государстве и праве. Центральной темой курсов этики являлась проблема человека, обращавшая внимание на духовную жизнь индивидов, воспитание и самовоспитание как путем самосовершенствования через воздержание от излишеств, так и через «сродный труд», приобщение к национальной и мировой культуре. Не оставлялась без внимания и необходимость удовлетворять здоровые потребности организма, учитывать интересы ближнего. Свободное волеизъявление человека в этих концепциях выступает в качестве основания ответственности. Человек-микрокосм сливается с миром, космосом, никогда при жизни не растворяясь в нем, как и в обществе. Гуманистические идеи академических профессоров Киева во многом опирались на труды деятелей Реформации и Просвещения .

Гуманизация академического курса находила выражение в пересмотре ставшего догмой метода силлогистической дедукции, заимствованной из аристотелевского «Органона». Для многих курсов логики и риторики, этики и поэтики, читавшихся в академии, характерно обращение к математическим, индуктивным выводам, анализу и синтезу, диалогической маевтике, аналогии, эксперименту. Особое значение проблемы метода обретали на диспутах, организаторы которых признавали «ученый разглагол» (диалог) средством «приближения к тайне неведомого», формой «многоступенчатого познания истины». Еще в ранний период своей деятельности Ф. Прокопович доказывал, что достижение вывода (заключения) «очеловечивается» за счет привлечения «доводов внутреннего опыта», а также психологического «настроя» субъекта познания, его «умственного напряжения сил», за счет «наития». В области гносеологических знаний в Киевской академии получает распространение плодотворный скептицизм. Становится весьма частой критика авторитаризма и апелляция к догме («старым истинам»). Ведь еще И. Гизель настоятельно рекомендовал своим слушателям: «Во время диспута можно обращаться не столько к авторитетам, сколько к доказатель-

ствам разума... не следует никого любить так, чтобы из-за любви к нему пренебрегать истиной».

Широкое влияние Киево-Могилянской коллегии на духовную жизнь значительного географического региона Европы объясняется активной деятельностью ее воспитанников — не только украинцев, русских, белорусов, но и болгар, сербов, греков, молдаван. В течение XVII—XVIII вв. они основали сотни «братств», школ, семинарий, гимназий и лицеев, коллегий и библиотек, типографий, выпустили в свет множество философских, богословских, художественных и публицистических произведений, учебников, календарей, лексиконов. Их деятельность осуществлялась не только в Киеве, но и в Виннице и Кременце, в Яссах, в Молдавии и Валахии. Преподаватели и выпускники Киево-Могилянской академии на протяжении учебы и работы проходили школу межнациональной солидарности и сотрудничества. В классе русского языка преподавателем был приглашенный из России инок Федор, ректором в эту же пору был белорус Фома Иевлевич. В Белоруссии значительное время на поприще духовной деятельности были заняты питомцы Киевской академии И. Кононович-Горбаккий, А. Берло, С. Полоцкий, И. Оранский, М. Казачинский, Г. Конисский. Они сыграли большую роль в единении Белоруссии и России, в развитии культуры братских славянских народов. Во многом то же самое можно сказать о их содействии развитию болгарской, сербской и польской культур. Велика была их помощь созданной в Москве Славяно-греко-латинской академии, основателем которой суждено было стать С. Полоцкому, ректорами и протекторами Стефану Яворскому, Феофилакту Лопатинскому, Стефану Прибыловичу, Феофилу Кролику, Гавриилу Бужинскому, Гedeону Вишневному. В целом философский корпус Киево-Могилянской академии в XVIII в. сыграл положительную роль в формировании и развитии философской культуры народов России, восточных славян и некоторых других европейских народов. Даже те академические профессора, которые близки были к православной ортодоксии и в преподавании, скажем, риторики, логики, философии, этики или теоретического богословия, опирались на диатребическую традицию, в конкретных условиях века, возбуждали общую любознательность, выполняли просветительские функции.

Важнейшими достижениями Киево-Могилянской академии являлись не только повышение роли в подготовке кадров профессиональных философов, но и повышение значения этих кадров как реальной силы духовного влияния на все процессы социокультурного развития России. Уже к началу XVIII в. любомудрие как форма деятельности обрело в нашей стране значение широко признанной ценности. Кадрам философов, подготовленным в Киевской академии, уже в первой половине просвещенного столетия

суждено было решать генеральные задачи преобразования российской действительности.

Профессиональная философия и философские дискуссии в Московской славяно-греко-латинской академии

Вряд ли возможно дать адекватную оценку движению философской мысли России первой половины XVIII в., оставляя в стороне официальное преподавание философии, а также столкновение дискутирующих сторон в стенах Московской славяно-греко-латинской академии .

Московская славяно-греко-латинская академия — высшее учебное заведение общеобразовательного типа, основанное светскими кругами в 1687 г. по инициативе выдающегося белорусского и русского общественного и церковного деятеля, преподавателя школы Заиконоспасского монастыря Симеона Полоцкого (1629—1680), в миру — Самуила Емельяновича Петровского-Ситниановича. Большую роль в формировании этой академии сыграли братья Лихуды — Иоанникий (1633—1717) и Софроний (1652—1730) — первые преподаватели новой академии в Москве, приглашенные из Константинополя. Из выпускников этого учебного заведения рекрутировались кадры для нужд государства, специальных школ, училищ, коллегий, университетов. «Никто из учеников, окончивших академию в XVII веке, не становился духовным лицом. Если из академии и выходили дьяконы и священники, то в таком сане они и поступали в нее» .

Спаские школы и тем более Славяно-греко-латинская академия в конце XVII — в первой половине XVIII в., особенно при Петре I, являли собой учебные заведения для подготовки светских кадров. Один из советских ученых, специализирующихся по истории наук, Б.Е. Райков в своей книге «Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России» на основе документов свидетельствует о стремлении русского самодержца превратить Московскую академию в «род политехникума», чтобы из нее выходили «люди во всякие потребности — воинствовать, знати строение и докторское врачебальное искусство» .

К преподаванию в Славяно-греко-латинской академии привлекались профессора различной специализации из Киево-Могилянской академии на несколько месяцев или с переводом в Москву на постоянную педагогическую и общественную деятельность. Философские курсы в Московской академии в первой половине XVIII в. в большой степени читались то на греческом, то на латинском, то на том и другом языках одновременно, а в дополнение к этому еще и на церковнославянском языке и под своеобразным кураторством

ф. Прокоповича и С. Яворского. Последний влиял на события в академии как местоблюститель патриаршего престола и через своего единомышленника и церковного собрата профессора, а затем и ректора академии (1704—1722) Ф. Лопатинского. Что касается Ф. Прокоповича, то его авторитет приближенного к Петру I духовника и затем главы (обер-прокурора) Святейшего Синода были достаточны для осуществления постоянного воздействия на дела московского академического учреждения. Это он твердою рукой поддержал М. Ломоносова, когда решался вопрос, быть или не быть молодому помору слушателем академии в Москве (1731). Ф. Прокопович прежде всего влиял на подбор профессоров и содержание лекций Московской славяно-греко-латинской академии.

Первыми лекторами в Московской славяно-греко-латинской академии были Иоанникий и Софроний Лихуды, читавшие, по сути, все основные курсы. Судя по описанию этих курсов В.В. Аржанухиным, а также другими учеными, изучавшими ранний этап истории философского образования в России, основатели Московской академии предлагали своим слушателям изучение «главных столпов» мироздания, «всеобщего» и «частного» бытия вещей «средствами богопознания», т. е. всякое познание провозглашалось ими познанием бога через его природные проявления. Бог и мир, сверхъестественное и естественное в трактовке первых академических философов Москвы соединились, не образуя «целое». Эклектичность их исходных позиций была очевидной, как очевидной была и связь этой позиции с характерной для XVIII в. концепцией «двух истин», параллелизма миров и с декартовскими дуалистическими представлениями о природе психики. Совершенно ясно, что лекционные курсы Лихудов обретали значение по сути еретическое, поскольку выражали решительный отход от христианской ортодоксии, господствовавших в России этических теорий, давали нетрадиционные ответы на дискуссионные вопросы времени — светские или церковные.

В Москве Лихуды издали полемическое сочинение «Мечец духовный». В нем рассматривались церковные темы, критиковались учения иезуитов, некоторых раскольников и сектантов. Но, наряду с этим, здесь излагались философские взгляды авторов. Сохранилось несколько текстов лекций, читанных братьями Лихудами в Московской академии. Они назывались «Физика», «Риторика», «Комментарии». В них видны — в духе европейской традиции — привязанность к аристотелизму, неоплатонизму, аверроизму. Кроме подробнейших комментариев к трем книгам «Физики» Аристотеля, к трудам псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина, Ибн Рушда (Аверроэса), а также Фомы Аквинского в указанных книгах (как и в лекциях) заметно прямое влияние на братьев Лихудов идей И. Гизеля и С. Полоцкого, Ю. Крижанича и Аль-Фараби. Знакомство с древней, средневековой и современной философской мыслью

Западной Европы при обучении в Падуанском университете, изучение восточных мыслителей в Константинополе, а русских — в Москве и других городах России создавало условия для применения в преподавании сравнительного метода, элементов историко-философского анализа и синтеза.

В работах Лихудов, как и в трудах С. Полоцкого и И. Гизеля, философия подразделяется на две части — практическую и теоретическую. Это деление философии по ее функциональному значению встречалось уже в период предистории Славяно-греко-латинской академии, в Киево-Могилянском коллегииуме, в Ртищевской и Спасской школах. С. Полоцкий считал мудрость, философский склад души не только залогом «праведных занятий», «правых дел», но и «силой разумной», «средством духовным». Он доказывал, что «философия учит благо жити», она «злой нрав души направляет», прокладывает дорогу истине .

Братья Лихуды под практической философией имели в виду занятия политикой, решение этических и житейских задач, тогда как под теоретическую философию подводилась база занятий, которые квалифицировались, с одной стороны, как «науки о вещах, рассматриваемых вне индивидуальных особенностей», как мыслительная практика, логика и математика, охватывающие сферу «естественную», а с другой стороны, как база «божественной предметности». Весьма любопытно, что при этом математика считалась «наукой о вещах, отдельных от материи», т. е. формой абстрактных, рациональных действий, а сфера божественная (богословская) — «наукой о вещах, полностью отделенных от материи» .

Охотно вникая в область европейской и российской политики, Лихуды, по сути, в этот же разряд «практического любомудрия» относили практику церковной жизни, той ее стороны, которая касалась взаимоотношения Западной и Восточной церквей, а также институтов различных религиозных верований и их конфессий. Эти идеи разбросаны по всем разделам Лихудовых лекций; они встречаются уже в «Риторике», которая являлась как бы «введением» в философию. С нее начиналось изложение философских вопросов. Она «расчищала» путь к пониманию и объяснению главных задач философских знаний .

Все комментарии к трем книгам «Физики» Аристотеля, свою собственную «Физику» основатели Московской академии выделяли в некую «естественную философию» . Возможно, что это понятие использовалось в связи с пониманием И. Лихудой физики как «учения о естественных началах», т. е. учения о материи и форме. Между тем оно не находит употребления в комментариях ко второй и третьей книгам «Физики» Аристотеля, где излагается концепция четырех причин и дается толкование категорий качества, движения, покоя, места, времени. Термин «частная физика» противопоставлен

понятию «метафизика» и связывается с представлениями людей конца XVII — начала XVIII в. о мироздании и земных явлениях .

Основной проблемой физики, считали братья Лихуды, является проблема мира, бытия земного и космического, его возникновения и постепенного изменения. Само божественное миротворчество, «первотолчок» оказываются необходимыми и для бога, и для природы, для материальных вещей. Естественная необходимость заложена в первоматерии, потенции которой актуализируются в силу того, что «обретение формы» предполагает движение. «Творча материя», таким образом, выступает и носителем изменений («из ничего, ничто не возникает»), и их формой («активным началом») .

Основу курса «Риторики», который читал Софроний Лихуда и в котором очевидно ощущалось влияние Падуанского университета, бывшего центром аверроизма, составляло учение о языке, разуме, их связях с теорией причин. Причина, или «вина совершающегося и совершившегося», — предмет «разума зрительного» (т. е. активного, вскрывающего сущность). «Вина есть то, что силою своею творит нечто». В ходе познания различных причин («вин») человек обнаруживает иерархию форм и уровней бытия, убеждается во всеисилии «божественного творения». Различные свойства и отношения, количественные и качественные соотношения образуют разнообразие форм бытия. При этом истолкование этих форм ставилось в зависимость от характеристики «души», им присущей. «Подлежащее, или вещь, бывает трех видов: высшее и простое, как бог, ангелы, небо и стихии, или смешанное — одушевленное, как человек, животные и бездушные естества, как деревья и травы, или обычное — как добродетели и злобы, а также художные, как дома, корабли и части» .

Таким образом, в «Риторике» выявляется связь лихудовской интерпретации физики и логики с аристотелизмом, учениями Аверроэса и Фомы Аквинского, Абельяра и Дунса Скота. Эта связь особенно ярко прослеживается в курсе логики, который читал также Софроний Лихуда. Божественное познание, по мнению лектора, относится к богу, а его пути недоступны человеку. Иное дело логическое познание, которое с помощью «трех действий разума» вскрывает причины природных процессов. Понятие, суждение и умозаключение анализируются в учении о предложении. Действия с компонентами предложения, анализируемые во втором разделе «Логики», являются предметом «синтетического познания» — термин, вывод, заключение здесь сопоставляются с проблемой истинности познания. Активным началом его выступает «божественная душа» человека, совершающая таинство раскрытия истины с помощью силлогизма. И здесь разум ставится выше практики, чтобы не сказать, что все действия разума объявляются «практикой», которая «является

действием человека в соответствии с выбором, а правильный выбор нуждается в правильном разуме» .

Мы видим, что, в отличие от православной ортодоксии, осудившей «Венец веры» С. Полоцкого Собором в 1690 г., братья Лихуды в своих курсах по философии, логике, риторике чаще обращались к авторитету Аристотеля, Фомы Аквинского, Аверроэса, Дунса Скота и реже — к текстам Иоанна Дамаскина и других отцов церкви. Само Священное писание толковалось с учетом «естественной истории», при этом явно игнорировались «святоотческие источники». И это к тому же при нескрываемых симпатиях лекторов к/католицизму , при их светском образе жизни и характере мысли. Все это не оставалось незамеченным в кругах власти и мушкетеров: по /настоящей православной патриархии в 1694 г. братья Лихуды были/отстранены от преподавания, а философские классы академии закрыты. Почти десять лет философского безвременья в стенах Московской славяно-греко-латинской академии только высветили необходимость в условиях XVIII в. — времени ломки старых боярских и, клерикальных традиций России — значительно повысить статус преподавания философских дисциплин, совершенствовать то лучшее, что было накоплено в других учебных заведениях, в частности в Новгородской школе (1706—1716), где продолжали преподавать братья И. и С. Лихуды, или в Киево-Могилянской, Виленской, Киселинской, а также многих западноевропейских академиях и университетах.

Функционирование философских классов в Московской славяно-греко-латинской академии было восстановлено в 1704 г. На протяжении первой четверти нового века философские курсы читались рядом профессоров: Феофилактом Лопатинским (1704—1706), Стефаном Прибыловичем (1706—1711), Гелеоном Вишневым (1719—1722) и др. По нашему мнению, одной из «сквозных» проблем, прошедших через всю толщу преподавательской деятельности академических философов первой четверти XVIII в., была проблема мироздания, ее мировоззренческого и гносеологического выражения. Разнообразная тематика светских и богословских курсов при такой ориентации в большей или меньшей степени насыщалась естественнонаучным материалом. В отдельных классах, где преподавались языковедение, градостроение, агрономическое дело, прикладное искусство, этот материал был преобладающим, что имело большое социокультурное значение .

Важно видеть, что в условиях господства религиозного миропонимания в России первой половины XVIII в. мировоззренческая ориентация даже представителей верхнего эшелона духовной культуры страны являла собой сложный синтез, подвижный, изменчивый по характеру и «долям» того или иного влияния, выступая совсем не «монолитом», а часто половинчатым и даже эклектическим «целым». Однако фактически за такой эклектикой

прослеживалось тяготение, скажем, к деизму или дуализму, к аристотелизму или аверроизму, декартовской, локковской, спинозистской парадигме. При этом возможным идейным образцом оказывались воззрения Ф. Прокоповича или С. Яворского, А. Кантемира или М. Ломоносова, С. Десницкого или Г. Конисского, Н. Новикова или А. Радищева и т.п. Не могли быть одинаковыми, скроенными на один лад, мыслители России той поры (жизнь выдвигала большой комплекс вопросов) — в индивидуальном порядке и группами они пытались решить различные проблемы, опираясь на традиции предшествующих эпох и на новые веяния века Просвещения.

Указывая на те «черты», которыми характеризовалась духовная основа «академического» философского мира начала XVIII в., В.М. Ничик отмечает: «Во всяком случае это была уже не только схоластика, ибо на элементы схоластики здесь наслаивались элементы высших этапов развития — Возрождения, Реформации, Просвещения, Хотя Аристотель и Библия еще пользовались здесь большим авторитетом, но уже отнюдь не безоговорочным. Об учении Аристотеля часто спорили, в Библии раскрывали противоречия, неясности, несоответствие здравому смыслу и данным науки».

Этими «чертами в интересующее нас время характеризовалась идейная жизнь, по существу, большинства европейских академий и университетов». Разнообразными, чаще всего эклектическими и весьма противоречивыми в своем содержании и в своей эволюции являлись воззрения каждого из профессоров Московской славяно-греко-латинской академии. Примером этому может быть «введение» в философию, диспутивная программа и сохранившиеся «части» лекционного курса Ф. Лопатинского. Несомненно, важными являются поиски в архивах текстов, принадлежащих перу Ф. Лопатинского. Эти так называемые «реплики» и «курсы лекций», описанные С.К. Смирновым, Б.Е. Райковым, частично В.М. Ничик и группой историков логики, которые квалифицировали, например, «курс логики Феофилакта 1704—1705 гг.» как «своего рода итог формирования русского логического знания XVII века». С этой оценкой не согласен советский историк науки Б.Е. Райков, который в своих работах, опубликованных несколько раньше указанных историков логики, считал возможным подчеркнуть два вывода принципиального значения. Во-первых, что Славяно-греко-латинская академия в целом играла роль «прочной цитадели натурфилософии перепатетиков в ее церковной интерпретации» и что она была «всероссийским рассадником геоцентрического мышления». Во-вторых, в той же книге, только десятью страницами выше, высказывается мнение, что профессор Лопатинский «был проникнут духом западной латинской учености и тяготел к католицизму...», что он являлся сторонником «старых порядков», боялся «всякой новизны», был «главным

противником Феофана Прокоповича» и его новаторских стремлений . Таким образом, наблюдается явное противоречие в оценках, разрешить которое может лишь изучение нового материала.

Высказывания о Ф. Лопатинском, характеристики его деятельности, которые встречаются у исследователей, изучавших новые архивные материалы (В.В. Воробьев, Н.И. Стяжкин, В.М. Ничик, Я.М. Стратий, Э.К. Дорошевич, И.С. Захара, А.В. Панибратцев, С.А. Подокшин, Л.А. Черная и др.), отличаются большой непредвзятостью, объективностью, подчеркнутым стремлением показать процесс не только разложения догматической схоластики, но и возникновения компромиссных систем, соединяющих науку и православие, светские и религиозные понятия в относительно целостные идейные построения. По нашему мнению, это был шаг вперед в борьбе со схоластической догматикой и предрассудками средневековья, которые охватили историческую эпоху. Эта борьба особо обострилась в XVI—XVIII вв., порождая весьма сложные и противоречивые формы своего отражения. Воззрения Ф. Лопатинского — один из примеров этому.

В своих лекциях и диспутациях в Славяно-греко-латинской академии в такой же степени, как и С.Я. Яворский, профессор Ф. Лопатинский опирался на «Космогонию» И. Блеу и работы Гланкана . Поэтому в учение о мироздании он часто включал теории о вселенной Аристотеля, Птолемея, Дунса Скота, Тихо-Браге, Коперника. Неоднократно объявляя о своем следовании С. Яворскому, он публично заявлял о своем согласии с принципами мировоззрения Птолемея. Но в сохранившихся «репликах», отрывках курса «Введение в философию», в планах-программах диспутов профессор Московской академии излагал альтернативные варианты геоцентрической и гелиоцентрической систем мира, ссылаясь часто на авторитеты античной и средневековой философии, современных^ ученых. Указания на авторитет Библии оказывались данью^традиции и обязанностью официального лица, т. е. человека, сочетавшего* себе две официальные должности: профессора и ректора академического учреждения. Отказавшись от чтения этики, Лопатинский большое внимание уделял «Физике» и «Аномастике»(1 Он подробно рассматривал реальные природные явления, что в какой-то мере соответствовало традиции аристотелевской «Метеорологии», давал естественнонаучное толкование геологических, частично атмосферных процессов Земли.

Мир в целом представлялся Ф. Лопатинскому в виде шарообразного целого, в «состав» которого включались четыре стихии и небо. Будучи телом самым плотным (очень «твердым») и тяжелым («грузным»), Земля занимает центральное положение во Вселенной: геоцентризм — результат рассуждений, которые помимо птоломеевских доказательств содержат ссылки на И. Кеплера, Тихо-Браге,

Риксиолу. Своеобразная трюичность в рассуждениях профессора академии проявляется тогда, когда он неоднократно повторяет, что из всех вопросов о мироздании самые важные: а) из чего состоит мир и какова степень его совершенства? б) какова форма мира, т. е. Вселенной в целом? в) что можно сказать об истинной системе мира?

В значительной мере опираясь на античных философов, Лопатинский считал мир состоящим из «твердых», материальных частиц, атомов, а не из духовных «сущностей». Ему казалось, что категорическое признание гелиоцентризма непременно должно сочетаться с томистской теорией эманации (лат. — истечения) видимого и невидимого из единого, целого. Не соглашаясь с универсальным толкованием неоплатониками и гностиками принципа «всеединства» (Al-einheit) или «первоединого», он допускал «сложные формы» состоящими из простых, а не только наоборот, чем расчищал почву для концепции развития от низшего к высшему, создавая возможность увязывать эти понятия с учением о четырех стихиях, о материальном, а не духовном единстве мира. Сам Лопатинский к этим идеям не пришел. Более того, аргументируя теорию геоцентризма, он искал «подтверждения» в «Шестоднев» Василия Великого, привлекал авторитеты других отцов церкви, а также цитировал тексты из Евангелия .

Интересно отметить, что в своем лекционном курсе Лопатинский в деталях, как никто из его предшественников, изложил вопрос о форме мира, утверждая, что такой формой может быть замкнутая сфера. Земля-центр окружена сферами, на орбитах которых — Луна, планеты, звезды и даже Солнце. Подразумевая под формой (Sigura) внешний вид, некий «рисунок», профессор Московской академии выдвигал целый комплекс доказательств шарообразной формы Земли. Он подчеркивал, что конфигурация планеты Земля достаточно убедительно выявляется в результате житейского и научного, астрономического опыта, длительных сухопутных и морских путешествий, гипотетических и императивных высказываний естествоиспытателей и философов прошлого. Он с иронией излагал представления о Земле, извлекавшиеся из азбуковников, букварей, сочинений Козьмы Индикоплова, Луки де Линды, Герарда Меркатора, расхожей книги «Луцидариуса», хроник, карт астрологических prognostиков. «Левкипп, — писал Лопатинский, — сравнивал мир с тимпаном, какие употребляют в сражениях, Клеанф — с конусом, Анаксимандр — с колонной, Демокрит — с вогнутым диском, Анаксимен — с гладким столом. И хотя несведущая толпа из-за возвышающихся гор считает поверхность мира не совершенно ровной, "Уда более опытные астрономы и философы считают мир шаровидным (rotundus)»⁴⁴.

В контексте изложенного выше, «мир» означает «землю», хотя Лопатинский различал «Землю» как планету, землю как нечто противоположное небу, а также «воду». Достаточно определенно свою точку зрения он изложил в ответах на вопрос «Как выглядит мир?». В истинности своих выводов Лопатинский убеждал подбором доказательств, что само по себе было явным отходом от традиций средневековой схоластики и церковной ортодоксии. Богословские аргументы сводились при этом к минимуму. Утверждая, например, что «мир» имеет «сферический, круглый вид», профессор и ректор академии считал достаточным в этом случае сказать только одну фразу: «Сфера не имеет ни начала, ни конца и более, чем какая-либо другая фигура, отражает бесконечность Бога» .

Все остальные доказательства сферичности мира и шарообразности Земли, даваемые Лопатинским, опираются на обыденный опыт, наблюдения людей и результаты исследований ученых — астрономов, географов, мореплавателей и путешественников. «Что касается Земли, то она обладает шаровидной формой как с Востока на Запад, так и с Севера на Юг» . Этому доказательством являются: «наибольшая вместительность шарообразной формы», восход и заход Солнца, Луны, движение прочих планет, изменение вида удаляющегося от берега корабля, а также появление сооружений земной суши при ее рассмотрении с различных высот мачты находящегося в море судна, очертание горизонта Земли или моря вдали от берегов, характер действия закона притяжения и т. п. Освещался им и вопрос об «антиподах» (людях противоположных континентов), будораживший сознание современников XVIII в. «Еще можно сказать, — в связи с этим утверждал Лопатинский, — что люди и животные так же ходят по Земле и на ней обитают, как мухи на круглом шаре, например яблке» .

Поскольку те, кто принимал на вооружение геоцентрическую систему шара, начинали отсчет параметров всех космических явлений от Земли, вполне понятно, что все «геоцентристы» и саму Вселенную понимали как громадную сферу. Аргументы в пользу такого вывода извлекались также из обыденной практики, астрономии, опыта мореплавания и путешествий. Земля, небо, планеты и звезды в комплексе составляли единое целое, Космос. Разумеется, и здесь, в толковании строения мироздания, не обходилось без ссылок на авторитет Священного писания. Доказательства геоцентрического миропонимания даже в лекциях Лопатинского местами перегружены схоластическими тонкостями.

Понятия «система мира», «целостность мира» в начале XVIII в. достаточно часто встречались в лексиконе философии, космогонии, естественной истории. Сам термин «система», универсализируемый в наши дни, в ту пору трактовался как «взаимодействие, «распределения частей универсума /Относительно \ места», т. е.

относительно целого или определенной точки его . В словарном фонде русского языка слово «система» занимало прочное место. Любопытно, что уже в переводном «Зерцале естествознательном» встречаются слова: «...мир есть система небес и земли и яже в них суть» . В отличие от автора «Зеркала», профессор Лопатинский при истолковании «системы шара» не относит к универсуму понятие «небо», полагая, что лучшим термином здесь может быть понятие «сфера», дающее возможность выходить в область истолкования «космических явлений» как различных «поясов сферы», объясняя этим проявления стихий, размещения планет, звезд, комет и т. п.

Коперникрианскую систему в Московской академии излагали наряду с птоломеевской системой. Такую традицию, вероятно, установили еще братья Лихуды. Ее продолжали Ф. Лопатинский, С. Прибылович и Г. Вишневский. Так, отвечая на вопрос «Что такое система мира?», Лопатинский после изложения общей концепции мироздания, которую, полагает он, в истории философии обосновали Платон, Аристотель и Птоломей, писал: «Второе мнение таково: в центре мира находится Солнце, а Земля и прочие планеты вращаются вокруг него. Считая, что Земле присуще тройное движение... Из древних подобного мнения придерживались пифагориец Филолай, Аристарх с острова Самоса и некоторые другие, о которых говорит Скот. В течение столетий это древнее мнение было предано забвению. Но вот его воскресил и всячески обосновал Николай Коперник, муж, одаренный весьма острым умом. Именно поэтому изложенная картина мира называется коперникрианской» .

Здесь обращают на себя внимание, во-первых, историко-философское обоснование Лопатинским «ответов на вопросы»; во-вторых, весьма корректное изложение гелиоцентрической системы мира, уважительное упоминание имени великого польского астронома (Николая Коперника), стремление показать его несомненные заслуги перед человечеством. Оценки систем мироздания, излагающиеся в лекциях Лопатинским, свидетельствуют о его близости к той теоретической философской ориентации, которой придерживался С. Яворский . Философские взгляды профессоров двух российских академий в начале XVIII в. являлись отражением процесса распада схоластики, продуктом влияния новых явлений общественной жизни страны, развития науки и культуры.

Пропаганда коперникрианской системы мира в стенах Славяно-греко-латинской и Киево-Могилянской академий наносила удар не только по традиционным натур-философским, но и по социально-этическим воззрениям средневековья. В лекционных курсах Яворского, Прокоповича, Лопатинского, Прибыловича, Вишневского, Конисского подвергалась ревизии теория христианско-антропологического обоснования вопроса о соотношении макрокосма и микрокосма — двух составных форм мирового целого, единого космического

бытия. Никого из них не устраивал тезис традиционного богословия: «Все в мире происходит ради человеческого блага». Судьба человека — микрокосма, считал С. Яворский, зависит прежде всего от него самого, от его воли и разума. Он — властелин мира, творец собственного счастья. Человеку, «от персти и брения созданному», — доказывал местоблюститель патриаршего престола, — должны покоряться стихии и силы природы, его слава бессмертна, он — богоподобен. Человеческая судьба зависима лишь от «силы божьей», его свобода — форма волеизъявления, а нормы «божественной нравственности» не стесняют его .

В человеке, полагал С. Яворский, определяющим является его ; способность творить добро, содействовать ближним обретать счастье и благополучие. Добродетель — главное средство испытания человека на моральную прочность. Этическими можно признать те личные качества человека, которые определяются степенью трудолюбия, а не знатностью рода или происхождения. «Древ похваляют не от листьев, то есть не от богатств, не от светлых одежд, не от фортуны, но от трудов добродетельных» . Наиболее добродетельными людьми при этом считались люди мудрые, проявляющие незаурядные силы разума во имя общественного здоровья, «всеобщего блага» . Возможно, эти нравственно-гуманистические принципы играли важную роль в том, что не только Прокопович, но и Яворский, почти все профессора Московской славяно-греко-латинской академии весьма активно поддерживали преобразовательную деятельность Петра I.

Одним из выдающихся деятелей Московской славяно-греко-латинской академии являлся Гавриил Бужинский (ок. 1670—1731), соученик Ф. Прокоповича, С. Яворского и Ф. Лопатинского по Киево-Могилянской академии, активный участник общественного и церковного движений России первой трети XVIII в. Принадлежа к роду Бужинских, проживавших в Польше, он не принял ни католичества, ни униатства, стал одним из сподвижников Петра I, проводником его идей. Блестящий оратор и проповедник, он продолжительное время (1704—1718) был наставником Московской академии, ее протектором наряду с С. Яворским, Ф. Лопатинским, Ф. Прокоповичем и др., что позволяло ему вести полные академические курсы, включающие языковые занятия, преподавание физики, астрономии, метафизики, логики, красноречия, поэтики, этики, православной теологии и особой дисциплины под названием «гомилетика», т. е. практического богословия, мастерства обретения навыков диспутиаций и составления проповедей.

Постриженный в монашество в 1707 г., иеромонах и проповедник с 1709 г., Г. Бужинский уже в Киевской академии стяжал себе славу красноречивого собеседника и лектора. В Москве он превзошел себя. Его проповеди любил слушать Петр I: они отличались глубоким содержанием, злободневной «заземленностью», учитывали острые

вопросы международного значения, являлись образцом апологии деяний «благоразумного», «великодушного», «благочестивейшего», «просвещенного» русского монарха — «правителя», «императора», «философа на троне». Вместе с другими членами «ученой дружины» он заявлял, что Петр I ниспослан России самим богом». В XVIII в. далеко не все просветители нашей страны в своем отношении к церкви солидаризировались с французскими просветителями — атеистами.

В лекционных курсах Г. Бужинского, прочитанных в Московской академии во времена ректорства Ф. Лопатинского, четко выявлялись рационалистический элемент, широкий аспект аналитических приемов, подчеркнутые суждения о независимости знаний, от богословия, веры. Сохранившиеся отрывки этих лекций наряду с текстами проповедей позволяют сделать вывод о деистическом характере их философского содержания. Бог у Бужинского — всеобъемлющее понятие, творческая, формообразующая сила. В единстве с пантеистическими мотивами эти положения неоплатонизма обретали рационалистический смысл: бытие бога превращалось в бытие природы.

Г. Бужинский смело опирался на византийскую традицию уважительного отношения к науке. Он часто повторял знаменитое изречение: «Учение — свет, а неучение — тьма». Влияние византийской и ренессансной традиций сказывалось в учении об умопостижении сущего: разум, логика и опыт провозглашались орудиями человека в познании, осуждались схоластика, предрассудки невежества и слепой веры.

Залогом развития знаний в России, полагал Г. Бужинский, должны быть безбоязненность, дерзновенность в поисках истины. «Не бяху ритор и витии, не обретахуся философы и ниже философии имя слышашеся и что удивительнее, аше бы дерзнул кто, естественным движим разумом, учений свободных искати, и в них поучатися...»

Просвещение, развитие естественных и гуманитарных знаний, доказывал Г. Бужинский, должно обрести в России «всезначную широту», являя собой неограниченный диапазон общественной и культурной жизни страны. Наука, философия, история, литература и нравственность должны базироваться на твердых основах, учитывать реалии, опираться на подлинные знания. Как и Ф. Прокопович, он считал просвещение движущей силой истории. Мысля в широких категориях, проповедник-патриот радовался развитию образования в стране: «Все Российское государство — училище едино всех добрых учений и наставлений есть... птенцы орла российского ко свету премудрости и вещей познаний возлагают» .

Переводами сочинений «Введение в историю Европейскую через Самуила Пуфендорфа»(1723), «О должности человека и гражданина

по закону естественному» (1726), а также В. Стратемана «Феатрон, или Позор исторический» (1720) Г. Бужинский привлекал внимание формирующейся интеллигенции к теории «естественного права», правовым и этнологическим учениям немецких просветителей. Как переводчик, он проявлял глубокий интерес к гуманистической проблематике, правовым учениям, к проблемам истории. С.К. Смирнов в разделе своей книги «Префекты и наставники философии» отмечал, что переводы Г. Бужинского были осуществлены по поручению Петра I до переезда его в Петербург: профессор философии и иеромонах Заиконоспасского монастыря в 1718 г. был переведен монархом в новую столицу и определен «первенствующим священником», «обер-иеромонахом Российского флота», главным проповедником военно-морских сил. Это обстоятельство ускорило издание переведенных Г. Бужинским книг и проповедей. Последующее должностное возвышение наставника Московской академии к 50-ти годам жизни приводит его к занятию освободившейся вакансии митрополита в епархии Рязанской и Муромской — до этого церковной вотчины С. Яворского.

Всесторонняя историко-философская подготовка, обретенная в стенах Киевской академии, в «философских студиях» зарубежья (в Германии, Австрии, Швейцарии, Италии, возможно, Франции), в Московской академии и в процессе проповеднической деятельности, обеспечила высокую интеллектуальную культуру Г. Бужинского — выдающегося представителя религиозного крыла просветительского движения России XVIII в. И здесь легко проследить разнообразие интересов, многозначность и глубину эрудиции протектора академии, сподвижника русского монарха. Византийский вариант «сходящего отношения» к древнефилософскому (европейскому, ближневосточному и восточному) наследию, к учениям Древнего Китая, Индии, Эллады, Древнего Рима, арабского мира и Александрийской школы, — свидетельство трансформации им нового стиля философского мышления, испытавшего весьма сильное влияние духовных принципов эпохи Возрождения.

Рационалистические элементы мирозерцания Г. Бужинского годами усиливались. И это отражалось не только на философских и этических понятиях просветителя, но и на характере его общественно-политической и церковной деятельности. В отличие от С. Яворского и даже Ф. Поликарпова, он был веротерпим, не имел желания преследовать еретиков, вслед за Ф. Прокоповичем целиком принимал церковную реформу Петра I. В синодальном кругу руководства церковной жизнью митрополит Рязанский и Муромский Г. Бужинский видел возможность избавления клира от материальных излишеств, средство преодоления отрыва иерея от «верующей братии», от прихода.

Его опасения, что крепнет тенденция перемещения интересов служителей церкви от духовности к светской пресыщенности «благами земной жизни» стимулировали развитие идей о господствующей роли духовного начала в сфере взаимоотношений церкви и государства. Проблема приоритета духовной власти самой по себе, власти, опирающейся на моральные ценности, увязывалась им с апостольским характером понимания христианства, православия, находя опору в «духовном авторитете» Сергия Радонежского. Вслед за знаменитым деятелем православной церкви Бужинский призывал достигать единения веры и разума, религии и морали.

Учения Иоанна Дамаскина и Псевдо-Дионисия Ареопагита в лекциях Г. Бужинского обретали синтетическую форму, предвосхищавшую многие черты идейной позиции митрополита Платона (П. Левшина), А.С. Хомякова, В.С. Соловьева и отца П.А. Флоренского.

Усилиями «преосвященного Стефана Яворского» — первого проректора Московской академии, а также Феофана Прокоповича — сановника царского двора и иерарха православной церкви, трудами Феофилакта Лопатинского — ректора академии, его сподвижников Гавриила Бужинского, Афанасия Соколовского, Рафаила Краснопольского, Григория Гошкевича, Иосифа Туробойского, Антония Стрешовского, Милетия Канского, Иннокентия Неруковича, Луки Канашевича при активной помощи со стороны Киево-Могилянской академии и архиепископа Киевского Рафаила Забровского первая Российская Академия оказалась способной быстро набраться силы, опыта и уже в начале XVIII в. превратиться в один из крупных центров европейской учености, сыгравший важную роль в открытии Петербургской Академии наук, Московского университета и десятков первых высших учебных заведений различной специализации. Профессиональная философия в Московской академии получила широко структурируемое оформление, обогатилась за счет знаний своего времени и опыта социального развития страны. Гуманитарная и вместе с тем гуманистическая сущность ее идейного заряда определила судьбу замечательного учебного учреждения России в последующие после первой четверти десятилетия всего XVIII в.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ИВАНА ПОСОШКОВА

Объединение довольно большой группы деятелей российского Просвещения в нашей литературе получило название «Петровской ученой дружины». Некоторые считают, что название свое эта группа получила в связи с эпохой преобразовательной деятельности

Петра I, который якобы непосредственно к «дружине ученых» не имел никакого отношения. Поэтому мы вынуждены возвратиться к вопросу о том, кто был реальным главою, вдохновителем и организатором значительного числа образованных людей, отличавшихся самоотверженной преданностью идее служения России. Следует однозначно признать, что во главе «Петровской дружины» стоял сам Петр I — крупнейший государственный и культурный деятель переломной эпохи российской истории, идеолог дворянства и сил обновления России в сложных исторических условиях.

Сплоченные политическим единомыслием члены «Петровской ученой дружины» являли собой идеологическое и теоретическое ядро судьбоносных преобразований страны, игравшее заметную роль в единении разных слоев населения. «Звание преобразователя» стало «прозвищем», характеристикой русского реформатора. Само содружество сподвижников Петра I, их консолидированное единство не случайно было названо старинным словом «дружина», предполагавшим включение в свой состав «воителей», способных вместе и в одиночку решать крупные задачи. Кто же входил в это объединение ученых в качестве деятельных личностей, составляя интеллектуальный капитал страны?

В круг «Ученой дружины Петра I» входили Ф. Головин, И. Посошков, Ф. Прокопович, Я. Брюс, В. Татишев, Д. Кантемир, Г. Бужинский, А. Ганнибал, Ф. Лопатинский, Г. Головкин, И. Трубецкой, Л. Блюментрост, А. Черкасский, С. Медведев, П. Постников, С. Яворский и др. Обращает на себя внимание энергичная защита политики русского императора А.Д. Кантемиром — политическим деятелем, ученым, дипломатом, поэтом, подвизавшимся на почве российского Просвещения сразу после смерти русского монарха-преобразователя, в период явного «спада», «отлива» активности «Петровской ученой дружины», в пору постепенного ее распада.

Идейно-политическая программа ближайших сподвижников Петра I предполагала меры, направленные на развитие философской мысли России XVIII в. Все члены этой уникальной в истории мировой цивилизации группы общественных деятелей, придерживаясь просветительской ориентации, разделяли ее достоинства и недостатки, что не помешало им заложить фундамент всей последующей духовной истории нашей страны.

Одним из первых поддержал преобразования Петра I Иван Тихонович Посошков (1652—1726), выходец из семьи зажиточного крестьянина-ремесленника (с. Покровское, Моск. губ.), со временем один из новгородских предпринимателей, а с 1697 г. после сближения с Петром I, с которым был в «неизменном соглашении», — соучастник его преобразовательной деятельности.

Высокой степени интеллектуальной культуры И.Т. Посошков достиг самообразованием, и в этом смысле слова, которыми обычно его характеризуют — «мыслитель-самородок», — вполне справедливы. Его социально-экономические, нравственно-философские и религиозные труды связаны были с повседневной практикой жизни, часто отличались углубленностью в сферу обыденных явлений, практической свободностью.

Начало творческой деятельности положено было Посошковым сочинениями экономического содержания — «О денежном деле» (1699, 1700) и «О ратном поведении» (1701) и еще «О новоначинающихся деньгах» (1708). В интервале 1708—1710 гг. им была написана серия «записок» на имя местоблюстителя патриаршего престола С. Яворского — «Первая записка Стефану Яворскому» (1708), «Вторая записка...» и «Третья записка...» (1709—1710) — все записки религиозного содержания, связаны с «церковным вопросом» начала XVIII в. В значительной степени к ним примыкало «Зерцало очевидное» (1708), направленное против идеологических аспектов униатства и лютеранства и в большой мере против раскольников. В 1719 г. Посошков закончил свое сочинение «Завещание отеческое», а в начале 1724 г. главный труд своей жизни — «Книгу о скудости и богатстве».

Летом 1725 г. И.Т. Посошков был арестован, заключен в одиночный каземат крепости, где менее чем через полгода, 1 февраля 1726 г., скончался, не ведая подлинной оценки своего творческого пути в науке, а возможно, и причин жестокого преследования. Не исключено, что одной из основных причин его ареста было то, что в среде горячо сочувствовавших реформаторской деятельности Петра I он был одним из самых радикальных деятелей, ориентированных на народ, крестьянскую массу, ремесленников, мещан.

Социально-философские, этические и религиозные взгляды И.Т. Посошкова формировались под знаком демократизма и гуманизма, хотя не исключали высказываний и заключений достаточно консервативных, в виде традиционного мышления. Так, например, осуждая крепостное состояние как главную причину «скудости крестьянского хозяйства», просветитель ограничивался предложением «смягчить» крепостной режим, «упорядочить» землепользование и регламент отношений крепостного и помещика. Если поставить, считал он, «податный сбор» в зависимость от размеров собственных или арендуемых земель, прекратить обезличку реальных хозяйственных отношений, то это предотвратит угрозу оскудения русской державы. При этом крестьяне останутся, считал русский мыслитель, довольными, и «помещики душевредить не станут».

Во всех своих ранних работах Посошков остро ставил вопрос о всеобщем неблагополучии в ведении хозяйства, гражданских, военных, церковных дел. Посошков «все беды» России уже тогда видел

в потере духовности, в церковном «веротворческом» разладе, в гражданском, «поселянском» (крестьянском), воинском, судейском, купеческом, всеобщем «порочном» состоянии. «Несть у нас в целости от головы даже и до ногу, и живем мы всем окрестным государством в смех и в поношение» .

Если учесть, что эти слова, возможно, были написаны в конце XVII в., то можно понять тот глубокий смысл и великую смелость, с какой они воспроизводились автором еще до (либо в самом начале) реформ Петра I. Мыслитель призывал «кривизны исправить и насадить правду». Возложить на плечи «желательного человека» всю полноту власти, чтобы «велихвалое дело» соединилось с «волей и желанием Великого государя». Поиски «разумного» и «волевого» монарха у автора отрывка, получившего название «Аще кто восхощет», соединялись с идеями всеобщего, фронтального реформаторства как средства «спасения России», «возведения ее в ранг великой Державы».

Не распространяясь в словах, Посошков исходил из наличия в стране некоей «основы», которая «искривлена», деформирована, запущена как бы от бесхозяйственности и нерадения. Любопытно, что к такому основанию он уже в начале XVIII в. относил все те компоненты, которые им будут перечислены в «Книге о скудости и богатстве». Более 15—20 лет понадобилось ему для обоснования основных идей, им выдвигавшихся в работах «О денежном деле», «О ратном поведении», в «записках» на имя С. Яворского, не говоря уж о трактате «Зерцало очевидное» (1708). Зато полный комплекс реформаторских своих идей со всесторонней их аргументацией Посошков изложил в «Книге о скудости и богатстве» (1724) . Было бы неверно судить об этом выдающемся документе творческого гения как о сугубо экономическом сочинении. Уже в первой главе «О духовности» И.Т. Посошков обращал внимание на духовность как результат активной деятельности российского священства, которое он определял весьма канонически: «Священство — столп и утверждение всему благочестию и всему человеческому спасению, ибо без него никаковыми мерами до царству небесному никакому человеку дойти невозможно» . Высоко ставя роль церковнослужителей в обществе, автор упрекает их в нерадивости, неумении, лени и бесшабашности в исполнении своего долга: прививать правду православной веры, избегать «священнической неисправности», быть «благочестию опорой», «от ересей забралом», «от адских волков» — раскольников — являться обороной, выступать «истолкователем правды», поборником просвещения.

В распространении грамотности среди населения, в создании приходских, профессиональных и гуманитарных учебных заведений Посошков видел путь подъема культуры населения и самих священнослужителей. С этой целью автор обращается к императору

и просит его распорядиться чаще выпускать буквари, календари и другие издания, необходимые для самоопределения, самообразования, роста общей культуры. Благодравие и благоверие — средства для улучшения «мирского жития», распространения грамотности: закрепляет достигнутое книгоиздание, книгочтение, подготавливая всех к полному «исключению» соблазна «лютеранством», римским вероисповеданием, «иконоборчеством», способным «истребить древнее благочестие» в России.

Важным объявляется «богопочитание» и православное благочестие. Мартин Лютер, воплощавший в себе западное христианство, объявляется «лютым», разносчиком «злого яда» лютеранства, «мартиновой гнили». Резкие выступления против раскольников, кальвинистов и иудаистов в защиту традиции церковной ритуальности и иконопочитания, почитания святых угодников божьих и креста сочетаются в трактате «О иконоборцах» с горячим обращением к православным верующим с целью их «возбуждения» против «раскольнических законоположителей». Непоследовательность Посошкова в данном случае очевидна: защита идей Просвещения, призывы «украшаться книжным учением и риторским, философским разумом» вступали в противоречие с обращениями вести борьбу против исповеданий католиков, лютеран, кальвинистов, русских раскольников.

Радикальные предложения по военной реформе И.Т. Посошкова сформулированы в разделе «О воинских делах». Он указывает, что резкое повышение воинского мастерства может привести к сокращению армии в 5—6 раз (например, вместо 300 тыс. — 60 тыс.) и наряду с этим к повышению боеспособности сухопутных войск и флота. Здесь указывается на необходимость совершенствования воинского устава, воспитания офицерского состава и внедрения в армию и на флоте законопорядка, повышения жалованья рядовому солдату, введения денежного поощрения за лучшую боевую подготовку, внедрение «цельного» (прицельного) стрельяния, повышение мастерства владения конем, допущения права рядового на «челобитье» в связи с «неправедным» обращением офицера и т. п.

Раздел «О Правосудии» опирается на религиозное обоснование правовых норм, соприкасающееся с этическими нормами православия. Посошкью Бог — это правда, считал Посошков, Бог любит только правду. Отсюда делался вывод: судья должен вести суд правдиво, нелицеприятно. «Судья бо еще будет делать неправду, то ни пост, ни молитва его не помогут ему, понеже уподобится лживому Дьяволу»¹².

Бог может помочь судье найти тропу к истине. Однако каждый Удья, надеясь на бога, сам должен знать «каноны» (законы), изучать судейское мастерство, опираться на «богомыслие», «дабы дела его Уднье строились по воле божьей». Невежество, «алтынничество»,

формальный учет дел, произвол судопроизводства, «судейские гнилосуждения», невероятная «небожь» и произвольная «жесточь» зафиксированы Посошковым с громадной силой сарказма — его анализ, как и в других случаях, возвышается до обвинительного приговора всей системе самодержавной власти. Здесь проявляется озабоченность автора будущим России, его горячие патриотические сентенции¹³, его предложения тщательно продумать и утвердить систему «гражданских указов», в предельной полноте выражающих права, обязанности и «ответственные понаучения» человеку — гражданину, личности, индивидууму и члену общества¹⁴.

В интересах экономического развития страны и расширения деятельности купечества, ремесленников, предприимчивых людей и крестьянства И.Т. Посошков предлагал осуществить реформу суда и установить равенство всех перед судом и тем самым изменить природу монархии, приблизив ее к буржуазному типу государства. Для этого мыслитель-реформатор рекомендовал издание нового Уложения. Сторонник самодержавной власти, он в то же время считал, что проект Уложения важно разрабатывать при участии депутатов от всех сословий, включая крестьян. Затем проект следует подвергнуть «освидетельствованию вольным голосом»¹⁵, что означало право всех подданных представлять правительству замечания к проекту закона для его исправления или отклонения. Здесь проявлялись демократизм политико-правовых взглядов Посошкова, его гуманистическое кредо.

В главе «О купечестве» находил отражение дух Северной войны: купец и воин сопоставлялись с целью выяснения истин государственных и житейских, выявления в малом масштабного и наоборот. «И купечества в ничтожность повергать не надобно, понеже без купечества никакое, не токмо великое, но ни малое царство стояти не может... Купечество и воинству товарищ... Яко бо душа без тела не может быти, тако и воинство без купечества пребыть не может»¹⁶.

Нет надобности много останавливаться на тех высказываниях И.Т. Посошкова о соотношении души и тела, в которых дается традиционное для того времени решение главного вопроса философии. Важнее отметить другое: для мыслителя, анализирующего события и факты, философия как метод имеет прикладное значение. При этом он уходит от натурфилософии как метода решения конкретных проблем. На передний край для него выходят актуальнейшие вопросы бытия людей данной эпохи, данной страны.

И.Т. Посошков считал «должность война» оправданной, в современной ему обстановке необходимой: мало ли врагов у праведных людей?! Однако абсолютного единства между воином и купцом, считал, вероятно, он, быть не может. Отсюда его рассуждения, которые подчеркивали миролюбивые основания его воззрений: «По простонародному речению есть глагол приличен сему, еже глаголитца: одно взять — либо воевать, либо торговать»¹⁷.

Народная мудрость в его суждении о торговле как области особой в истории человечества присутствует здесь, как и во многих других суждениях мыслителя-гражданина. Он явно озабочен судьбами торговых людей, промышленности и промыслов, купцов-русских и купцов-иноземцев, вопросами организации торговли в городах и поветах. Временами гуманистический настрой автора доходил до верхних пределов доброжелательства и гуманизма, переходивших в мечтательный утопизм. «И хорошо бы в купечестве, — писал он, — и то учинить, чтобы вси друг другу помогали и до нищеты никого не допускали»¹⁸.

Заботами о искусствах и художниках, мастерах и подмастерьях был переполнен И.Т. Посошков до такой степени, что целую главу посвятил «искусству», разбору различных художественных промыслов России, условий труда, творчества занятых в них людей. Здесь национальное, человеческое, патриотическое и общечеловеческое сопоставляются автором в разных отношениях. В главе поставлены и получили выражение проблемы искусства, графики, литературы, языкознания, художественных ремесел, изобразительного творчества в широком значении. Фиксация важных проблем сопровождалась обращением к «великому государю», «правдолюбивому монарху» по всей державе послать указы, чтобы «управлять» и «направлять», «оберегать» и «умножать» художественные богатства страны.

Раздел «О разбойниках» связан с анализом И.Т. Посошковым средств защиты и самозащиты граждан от разбоя, ограбления, злоупотребления силой либо оружием. Свообразная инструкция для юстиц-коллегии изобилует широкими обобщающими выводами. Озабоченный судьбой крестьянина автор рекомендует и труд его, и результаты его труда поставить под охрану закона¹⁹. Временами меры наказания виновных в каких-либо отклонениях от закона предлагаются Посошковым чрезвычайно жесткие: смертная казнь за воровство, «отсечение перстное», клеймение тела и т. п.

Для И.Т. Посошкова как защитника петровских преобразований были особенно важны экономические, социальные, правовые вопросы. Экономические проекты Посошкова отличались самостоятельностью, глубоким анализом хозяйственных связей, знанием русской жизни. Учитывая свои собственные интересы, считал он, люди должны помышлять об общем прибытке страны, отечества. Мыслитель-демократ горячо отстаивал идеи обязательности положительного баланса во внешнеторговых отношениях. Он утверждал, что торговать можно только «твердоприбыльно» с преобладанием готовых изделий по сравнению с продажей сырья. Посошков по праву считается самым крупным представителем не только русских экономистов-меркантилистов, но и зарубежных²⁰.

Прогрессивный характер проектов И.Т. Посошкова по крестьянскому вопросу находил отражение в предложениях об упорядочении

крестьянского землепользования, отделении крестьянской земли от помещичьей, определении размера крестьянских повинностей. Автор подробно проанализировал причины конфликтов в отношениях помещиков и селян, квалифицируя различные «виновности дворянства», в том числе общие: сплошное злоупотребление служебным положением, уклонение от выполнения законов, служебных и гражданских обязанностей. Высказывались рекомендации удалять с занимаемых постов бездарных родовых дворян, заменяя их способными людьми из других сословий, в том числе из купечества и крестьянства. Отсюда делался вывод о необходимости ограничить власть дворян в пользу разночинцев, купечества, ремесленников, мещан: потесниться в жизни обязаны не только бояре!

Всеобщими, доступными для всех должны быть, считал Посошков, грамотность, просвещение, «сродное образование», т. е. образование в соответствии с талантом, склонностями каждого человека.

Этические взгляды Посошкова отличались стремлением к воспитанию в каждом члене общества сознания гражданского долга, чувства глубокого уважения к личности, нетерпимости к праздности и роскоши, уважения к женщине. Главное в этике автора «Книги о скудости и богатстве» — обоснование комплекса качеств «достойного человека». Отсюда выводилась двойная задача: во-первых, выработать «образцы», своеобразные эталоны «лучшего», во-вторых, / подражать этим эталонам, что провозглашалось главным способом воспитания лично и общественно полезных качеств. Таким образом, сам «достойный человек» становился в понятиях Посошкова и «лучшим гражданином», и примером для других.

Духовность, соучастливость, ответственность, долг, совесть, добро, счастье, уважительность — эти и другие категории этического кодекса людей XVIII в. получили выражение как в абстрактно-теоретической, так и в конкретно-аналитической теориях, в поведенческих оценках Посошкова. Категория «трудолюбие» пользовалась особым вниманием нашего автора.

К сказанному важно добавить, что обоснование этической нормативности Посошковым отличалось лаконичностью, афористичностью. Это объясняется еще и тем, что оно опиралось на народную мудрость, на фольклорные запасы нравственных ценностей русского народа. Использовался принцип сопоставляемости наиболее выразительных, житейских примеров, ярких «случаев», фактов. Явления морального ряда все же часто излагались в стиле «черно-белого» мышления. Так, в трактате «Зерцало очевидное!» этические идеи автора освещались, как, впрочем, и в других сочинениях, либо в «светлых», либо в «темных» тонах. Добро и зло, хорошее и плохое, положительное и отрицательное, божественное и демоническое получают контрадикторное выражение: все лютеране и кальвинисты, русские раскольники и сектанты изображаются как

«люты волцы», «злехитрые дявола послушники», носители «смертного яда», «законопреступники», «лживые пророки», «бедные суеумы», «веще- и сластолюбы», мастера «богопротивных дел» и т. п.

Однако резкостью суждений относительно верующих, и особенно священнослужителей западных церквей, отличался не только Иван Посошков, но и Дмитрий Ростовский (Туптало), Гавриил Бужинский, Стефан Яворский и другие деятели православия. Объяснить их суждения личными качествами каждого из них невозможно. Причину этого явления, на наш взгляд, следует искать в исторической ситуации, в обострении отношений православной и католической церквей, особенно в связи с Северной войной, с «делами раскольников» и сектантов внутри страны. Все это подчас деформировало в целом демократический характер его мышления. Отсюда несостоятельность с точки зрения гуманизма таких заключений автора «Книги о скудости и богатстве», в которых он предлагал самые жестокие наказания (отсечение частей тела, смертную казнь) даже за незначительные проступки человека (неоткровенные показания, воровство).

Однако не эти противоречия определяли суть мировоззрения Посошкова, для понимания которого особенно важно учесть вывод одного из исследователей его жизни: «Исходною точкою для Руссо и для Монтескье, как и для Посошкова, служат основные понятия о человеколюбии, о правде и нравственности вообще. Обсуждая вопросы законодательства, администрации, школы, церкви, народного хозяйства, общественной нравственности и т. д., он соединяет понятия об общих началах с техническим знанием дела». Представитель российского Просвещения, Посошков был энциклопедичен: как и впоследствии Ломоносов, Сковорода, он отразил в своих работах широчайшую гамму идей, которые, несмотря на внутренние противоречия, заслуживают положительной оценки.

Синтез новояристотелизма с картезианством в системе взглядов Посошкова только внешне, своей рационалистической устремленностью напоминал тенденцию к секуляризации научной мысли и философии, свойственную западноевропейской мысли конца XVII — начала XVIII в. Внутренний же строй мысли русского самобытного мыслителя определялся выразительными чертами синтезированных традиций восточновизантийских, греческих и родных национальных школ. «Заземленное» изложение основоположений даже самых абстрактных рассуждений часто изобиловало высокими истинами философской мудрости, выходящими в область диалектики.

Особенностью творческого метода И. Посошкова является твердая опора не только на народную традицию, здравый смысл, но и на систематизированную в наследии Иоанна Дамаскина патрологическую философскую традицию, на ценные приобретения старославянских книжников восточнохристианской школы. Понимание философии как

формы практического осмысления действительности, а точнее, ее осмысление с точки зрения практической философии должно быть признано специфической особенностью философско-этического стиля автора «Книги о скудости и богатстве». Вспомним, ведь это Иоанн Дамаскин учил, что практическая философия своим предметом имеет изучение типов практических отношений людей в обществе, семье, друг с другом, учит домострою (семьестроительству), добрым поступкам людей и т.п. Изложенные нами разделы главного труда оригинального мыслителя России полностью находятся в русле указанной выше традиционной трактовки предмета философии. Понимая, что такая трактовка задач философии может восходить к более ранней философской школе — к Аристотелю, мы оставляем рассмотрение этого вопроса пылким молодым исследователям отечественной философии.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

БОГ, МИР И ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

Феофан (Елисей в миру) Прокопович (1677—1736) — выдающийся деятель «Ученой дружины Петра I», один из основных ее интеллектуальных наставников. Начиная с 1709 г., он участвовал в разработке различных «указов», «регламентов», «распоряжений», программ внутренней и внешней политики, в том числе относительно церкви и духовенства. Человек ближайшего окружения Петра I, Феофан отличался редким трудолюбием, однако оценка его участия в Петровых реформах никогда не была однозначной.

Между тем жизнь Феофана Прокоповича не была легкой, творческий путь — гладким, а посмертные характеристики его роли в истории духовной культуры России и поныне тенденциозно неадекватны. Даже краткий обзор его жизни, ознакомление с отдельными сторонами мировоззрения убеждают в сказанном.

Выходец из купеческой семьи, Елисей родился в Киеве. Он рано был определен сначала в начальную школу Киево-Братского монастыря, а затем — десяти лет — отдан после смерти отца попечителем, дядей по линии матери, в Киево-Могилянский коллегиум (академию). Протектор академии В. Ясинский и профессор философии Г. Одорский, обратив внимание на незаурядные способности Елисея, много сделали для формирования мировоззрения будущего мыслителя. Вряд ли в стороне от забот о племяннике оставался и дядя (выбранный ректор академии Феофан Прокопович). После Киева Елисей продолжал свою учебу за рубежом (1695—1701),

в частности в Риме, в иезуитском Коллегиуме св. Афанасия. Обучение здесь было нелегким, хотя и успешным, скитания за границей — тяжкими. С радостью вернулся он на родину (1704), где вскоре принял монашество, получив при пострижении имя дяди — Феофан Прокопович .

Система деизма: формы выражения

В Киеве началась практическая, общественная и политическая деятельность Ф. Прокоповича — профессора, протектора, а затем и ректора Киево-Могилянской академии. Сначала он преподавал поэзию, риторику, философию и этику. Блестящий лектор, Феофан становится и знаменитым проповедником, создателем многих оригинальных трудов и переводов философско-богословской литературы древних и современных ему авторов, мастером поздравительных и поучительных «слов», активным деятелем церковного и гражданского движений своего времени. После победы русских войск над шведскими полками под Полтавой (1709) Петр I все больше и больше приближает к себе Феофана, берет его в Прутский поход (1711), а через пять лет переводит в Петербург. Включившись в государственную, научную и церковную работу, Прокопович переживает «период наименее активной общественной деятельности» (1716—1725)³.

Заслуживает особого внимания деятельность Феофана Прокоповича в качестве руководителя Святейшего Синода, архиепископа Новгородского и Великолуцкого, влиятельного в церковных кругах богослова, крупного знатока философии, логики, риторики, этики, эстетики, истории и гомилетики. В 20—30-е годы исключительное значение имело его участие в подготовке нескольких проектов будущих «указов» (1716—1724), в делах по реорганизации академии при Заиконоспасском монастыре, в создании Петербургской Академии наук , а также столичной духовной академии (1725). Параллельно с этим в относительно короткий срок он завершил несколько фундаментальных философских, богословских, политических и публицистических трактатов: «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Рассуждение о безбожии» и др. (1717—1733). В этих работах в связи с деятельностью по защите петровских преобразований Прокоповичем предлагался целый ряд концепций, получивших в его творческом наследии весьма глубокое обоснование. По словам его биографов, он отстаивал необходимость «секуляризации общественной мысли», освобождения ее от «богословского плена» , являлся теоретиком системы философского деизма и принципов «естественного права» , обоснователем новейших для его времени принципов риторики, логики и теории

истины⁸, эстетических понятий и канонов⁹. Соглашаясь с этими утверждениями, было бы неправильно сводить к ним всю гамму творческих интересов Прокоповича: многие стороны его творческой и общественной деятельности в приведенном перечне даже не упоминаются. Бесконечно богаче и мировоззрение Прокоповича, разработанное с присущей ему глубиной и талантом, но не лишенное противоречий, изломов, двойственности и парадоксальности.

Противоречивость эта обусловлена тем, что Прокопович по-новому понимал назначение философии. Она оценивалась им не как эзотерическое знание для отдельных философов, но как средство удовлетворения соответствующих запросов значительного круга людей.

Ф. Прокопович пытался дальше развить идейные позиции своих предшественников, зачастую выступая как подлинный новатор. Это подтверждают уже ранние его лекции в Киево-Могилянской академии. Отступая от традиции, в соответствии с которой вопросы онтологии освещались в курсе метафизики, Ф. Прокопович излагал их в курсе натурфилософии. В этом разделе его философского курса речь идет как о бытии, сущности и существовании, субстанции и акциденциях, так и материи, движении, пространстве, времени, причинности. Уже это перенесение онтологических вопросов из метафизики в натурфилософию свидетельствует о том, что он «пытался найти разгадку сущности бытия мира не в сфере сверхъестественного, а на пути изучения природы»¹⁰. Имеющиеся в этих лекциях остатки схоластики только характеризуют степень сближения мыслителя с идеями философии нового времени — Возрождения, Реформации и раннего европейского Просвещения.

Общая тенденция к секуляризации общественной жизни, свойственная общественной позиции Ф. Прокоповича, в его философии выражалась в стремлении преодолеть «изнутри» провиденциалистское, авторитарное понимание содержания философских знаний, их традиционную теологизацию. «Ренессанс подорвал средневековую авторитарность мышления, не отбросив ее, а, наоборот, доведя до предела и обратив в противоположность»¹¹. Ренессансный подход членов «Ученой дружины Петра I» к проблеме предмета философии отодвигал в сторону теологию и схоластику.

Ф. Прокопович в предмет философии включал рационалистически понятую задачу выявления «общих принципов» совокупного бытия «тел», субстанционных связей, форм и причин «материальных вещей». Созданный богом мир, полагал он, развивается на основе собственной сущности, природной причинности и должен «рассматриваться как объект в собственном значении»¹². Прокопович не отбрасывал напрочь понятия «бог», теологические «начала» бытия и др.: они присутствуют в его рассуждениях в гилозоистической форме. Божественное начало призвано гармонизировать материю, придавать ей соразмерность,

пропорциональность, благозвучность и изящество. Отражение этих свойств материального мира, макрокосма, человека с его разумом и способностью речевого общения — великая задача философии. Как видим, к общим мировоззренческим принципам подключаются эстетические, риторические, поэтические, художественные «начала». Именно поэтому Прокопович писал: «Великий светоч ума человеческого — философия — либо рождена, либо вскормлена поэзией»¹³.

Таким образом, Ф. Прокопович рассматривает как синонимы понятию «философия» словосочетания «обожествленная поэзия», «божественное искусство», «божественная красота» и т. п. Достаточно обратиться к его «Рассуждению о книге Соломоновой, нарицаемой «Песня песней»...», в которой божественными признаются церковное песнопение и религиозная поэзия¹⁴. Божественное у него — это искусное, которое является таковым скорее по форме, чем по содержанию. Последнее отражает деизм его миропонимания, характерный для философии первой трети XVIII столетия. «Век Просвещения» не был веком ниспровержения христианства (равно как и других религий). С большим или меньшим успехом он сокрушал пьедесталы клерикальных сил феодализма, оставляя в неприкосновенности главные постулаты господствующих верований. Антифеодальная идеология, а также процессы секуляризации не всегда совпадают с проявлениями атеизма, хотя атеизм в ту пору имел антиклерикальный характер, чаще всего выступая в форме свободомыслия.

Вместе с тем, соглашаясь с точкой зрения¹⁵, что основные интересы Ф. Прокоповича «были в светской жизни», вряд ли можно не учитывать, что жизненный путь выдающегося мыслителя России был связан с активной церковной деятельностью, определялся и общим политическим курсом петербургского двора. Поэтому один из крупнейших иерархов православия XVIII в. уже в ранних своих трудах — в лекциях «О риторическом искусстве» (1706—1707), в трудах «Логика» (1707—1709), «Натурфилософия, или Физика» (1708—1709)¹⁶, «Этика, или Наука об обычаях» (1707—1709) — и поздних работах рассматривал широкий комплекс проблем, от теологических до политических. Этот комплекс, как и систему основных категорий, следует проанализировать, соотнеся с общими тенденциями развития просветительской мысли и эволюции духовной культуры России того времени.

Бог — центральная категория миропонимания Ф. Прокоповича. Предельная емкость этой категории объяснялась тем, что в сознании людей она отождествлялась с онтологической неограниченностью творца (бог бесконечен в своих проявлениях). Но будучи приравненным понятию «природа», он обретал двойную форму бесконечности своего проявления, существования. «Бог — всесущее, всезначимое; природа — всемогуща и всезначима». Эти два ряда в системе взглядов Прокоповича соотносились.

Деистический характер толкования природы бога Ф. Прокоповичем выявляется легко из факта постоянного отождествления им бога с природой, материей, вселенной, мировым пространством или «совокупным числом вещей и явлений». Так, в лекциях «Натурфилософия, или Физика» он писал: «Под природой понимают самого бога». Это определение близко высказываниям Д. Бруно и Г. Галилея, Ф. Бэкона и Б. Спинозы. Лектор стремится доказать, что бог — это нечто сходное с «субстанцией», «общим субстратом» или «первоматерией» — основанием всего сущего. При этом, ссылаясь на авторитет Аристотеля и особенно Дионисия Ареопагита, Прокопович подчеркивал, что сущность божественного может быть выявленной через комплекс «утверждающих» и «возрастающих» понятий («бесконечное могущество» бога невозможно осознать без «ничтожно малого», без его «творений»). Характерна ссылка на сочинения Ареопагита «Про божьи имена» и «Про теологичну мистику». Именно в характере толкования проблемы «бесконечных божественных возможностей» Прокопович усматривал мистицизм прежде всего европейской теологии — т. е. томизма и схоластической ортодоксии. Однако этот же мистицизм усматривался им и у отцов восточнохристианской церкви, например у того же Дионисия. Анализ Прокоповичем взглядов видного представителя зенонистов из поколения представителей «второй схоластики» Арриаги завершился выводом: «Ежели бог не может сотворить чего-то большего, нежели то, что он сотворил раньше, то «исчерпывается всемогущество божье», а ежели может, то то, что творит, не есть бесконечное».

Налицо, конечно, развенчание одного из онтологических доказательств бытия божьего. Однако Прокопович доходил и до непризнания традиционных представлений либо признания их символического характера. Он, например, считал недопустимыми антропоморфистские представления о боге, когда полагают, «будто бог подобен людям, имеет голову, бороду, руки, ноги и т. п.» . Можно понять, почему некоторые из современников эти высказывания высокого иерарха православной церкви считали еретическими .

Суждения Ф. Прокоповича о боге дополнялись философскими и естественнонаучными представлениями конца XVII — начала XVIII в. Не случайно, подмечая их связь с философией Б. Спинозы, один из младших членов «Ученой дружины» писал: «Думки Феофана и амстердамского философа ощутимо сближаются» . В этой позиции крылись истоки большей веротерпимости новгородского епископа по сравнению с С. Яворским и И. Посошковым, Г. Бужинским и Ф. Лопатинским, Д. Ростовским и А. Волинским — признанными сподвижниками Петра I. Поэтому мало сказать, что в учении Прокоповича о боге заметны были следы влияния российского; свободомыслия, связанного с процессами раскола, распространением новгородско-московских ересей, движений стригильников и духоборов.

Неортодоксальность взглядов Феофана определялась влиянием ренессансных и антитринитаристских идей, религиозно-реформаторских движений Белоруссии, Литвы, Украины, славянских народов Восточной Европы, протестантских идей сложной эпохи конца XVII — начала XVIII в.

Только глубокий и всесторонний синтез мог сообщить воззрениям Ф. Прокоповича целостность, дополняемую энциклопедичностью и широтой эрудиции, непререкаемым авторитетом ученого и теолога, философа и проповедника. Ему по плечу было решение многих теоретических и практических проблем, возникавших перед «Ученой дружиной». При этом следует иметь в виду, что долгое время в Святейшем Синоде президентом был не он, а местоблюститель патриаршего престола С. Яворский. Между тем при Петре I и после смерти российского императора влияние на события автора «Духовного регламента» оставалось огромным. Это объясняется, на наш взгляд, прежде всего компромиссным характером его идеологических позиций. Так, например, в отношении раскола Прокопович занимал центристскую позицию между государственными и церковными крутами, что позволяло сохранять независимость в суждениях по данному вопросу. То же можно сказать о его мировоззрении, включавшем деистические и дуалистические элементы аристотелизма, идеи рационализма философов нового времени, черты иррационализма Иоанна Дамаскина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, принципы натурфилософии и логики.

Постановка проблемы бога, ее рационалистическое осмысление выводили Ф. Прокоповича в область чрезвычайно важную с точки зрения предмета философии, трактовки таких сверхсложных понятий, как материя, ее формы, субстанция, вещь, тело, покой, пространство, время, причинность, необходимость и т. п. Мыслитель оказывался перед необходимостью решать бэконовскую задачу критического анализа наследия средневековой схоластики в условиях России и других стран Восточной Европы и Азии, а также учений Кирилла Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Богослова (Назианзина), Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита и других отцов церкви, представлявших традицию греко-византийской духовной культуры. При освобождении им античной философии и прежде всего философского наследия Аристотеля от наслоений схоластики не мог не пригодиться опыт мыслителей Возрождения. Но главной опорой стали духовные традиции Киево-Могилянской академии и Московской духовной академии, наследие П. Могилы, И. Гизеля, В. Ясинского, И. Краковского, братьев Лихудов и др.

Еще в стенах Киево-Могилянской академии, в курсе «Натурфилософия» Прокопович всесторонне раскрывал мировоззренческие горизонты своего времени. По структуре, содержанию и, в известной мере, назначению лекции по натурфилософии и физике,

прочитанные им в 1708/09 учебном году, напоминали «Новый Органон» Фрэнсиса Бэкона. В лекциях часто упоминается имя Аристотеля. Нередко оно связывается с основными понятиями натурфилософии, такими, как материя, актуальная и потенциальная ее разновидность, форма и «форма форм», движение и виды движения. Много времени отводилось комментированию понятия «причина», учения о четырех причинах: «материальной», «формальной», «целевой», «действующей» и т. п. Прокопович признает наиболее подходящим аристотелевское определение: «Причина — это то, что порождает собой бытие вещи». Он раскрывает свои представления о причинах разного рода. Оказывается, что «бог есть первая наиглавнейшая причина и ему подчинены все остальные». И это пантеистически емкое определение включает «природную», «материальную», «действующую» и т. п. естественные причины, облачая самую действительность в теистический наряд.

Ссылаясь на Священное писание (Иоан. I), Ф. Прокопович обосновывал вывод о том, что в природе ничего не может возникнуть и исчезать без бога. Он также указывал на «свидетельство Августина», якобы подтверждающее «всемогущество бога», который «скрытою силой приводит в движение все свое творение». Однако несколькими строками ниже автор «Метафизики» утверждал, опираясь на авторитет философов, что «первая причина действует с помощью других причин». А это позволяло предполагать, что «естественные», «материальные», «природные» причины могут, находясь вне божества, обеспечивать его существование. Естественное начало в этом учении в традициях пантеизма гарантирует функционирование божественного мироздания (сотворенной природы). Превращение материальных форм из потенциальных в актуальные, полагал Прокопович, обеспечивается, с одной стороны, действием бога как первопричины и «перводвигателя», а с другой — действием универсального движения в природе, имеющего в своем основании собственные «принципы». Наставляя своих слушателей, Прокопович указывал: «Без основательного понимания движения нельзя хорошо понять и всего остального из того, что исследует в природе физик, ибо все перемены, возникновение и гибель, круговорот небес, движение элементов, активность и пассивность, текучесть и изменчивость вещей происходят благодаря движению. Движение как бы представляет собой общую жизнь всего мира».

Не развивая эту мысль последовательно в учении о природе и социальной жизни в целом, Прокопович все же в общем движении от метафизики к диалектике делал сознательные шаги вперед, опережая свое время и многих своих современников. Предварением геологических исследований М. Ломоносова являлись высказывания Ф. Прокоповича об эволюции поверхности горных склонов. «С течением времени, — писал новгородский епископ, — возникало мно-

жество новых гор, многие из них превратились в равнину. Это происходит обычно определенным способом, действием силы вод, которые вымывают внутренние слои земли и поднимают горы, а другие сносят, нажимая на них, а также действием силы ветров, движений земли и иных». Поразительно, что даже терминологически, а особенно это крылатое — «слои земные» — все это предвосхищало учение М. Ломоносова об эволюции земной поверхности, некоторые принципы диалектики природы.

Над вещественной, материальной субстанцией, согласно системе Ф. Прокоповича, возвышается душа — невещественная, т. е. бестелесная и бессмертная. Возможно, здесь всего больше оснований у комментаторов наследия автора «Рассуждения о безбожии» указать на влияние Лейбница, а возможно, и Декарта, картезианцев. Душа — активное начало. Ее сущность, считал Феофан, может познаваться в сравнении с другими явлениями. «Душа бестелесная, а не из каких частей сложная, но вся в себе совокупно сушая». Таким образом, в структуре представлений Прокоповича материи противостоит нечто духовное, цельное, идеальное.

Дуализм системы определялся динамикой внутренних противоречий. В свою очередь, динамика жизни России и других стран содействовала секуляризации сознания Ф. Прокоповича, расширению пласта светских знаний, создавала реальную основу для развития в России светской философии. Не случайно другой из активных сподвижников Петра I — В.Н. Татишев — еще решительней подчеркивал мысль, что история философии — истинный процесс постепенного освобождения светских (научных и философских) знаний из-под влияния богословия. Автор трактата «О пользе наук и училищ» отвечал, что при этом любознательные, освобождаясь от опеки магов и волхвов, постепенно включало в свой круг естественные (математика, механика, астрономия, физика, медицина) и гуманитарные (грамматика, поэзия, риторика, этика, юриспруденция) науки.

Решительное отделение богословия от философии и превращение любознательности в отдельную область занятий углубляло противоречия дуалистической системы Прокоповича, расширяя в ней сферу секуляризованных концептуальных построений.

Условия и средства познания:
логика, опыт, риторика

В начале XVIII в. интерес к богопознанию и экстатическому самопознанию спадает. На передний план в связи с острой потребностью в развитии промышленности, ремесла, техники выдвигается интерес к естественнонаучным, техническим знаниям и

к философии как знанию о путях и средствах познания мира, овладения истиной.

Активизируемые петровскими преобразованиями наука и особенно философия России с величайшим напряжением приступали к исследованию теоретико-познавательных проблем. Философское крыло «Ученой дружины Петра I» активно разрабатывало принципы теоретико-познавательной концепции, исходящей из признания познаваемости мира.

Ф. Прокопович в своих теоретико-познавательных построениях, опираясь и на суждения здравого смысла, и на научно значимые выводы, стремился использовать все достижения современной мысли. Иногда он прибегал к теории о «двойственной истине». Иногда опирался на учение Дунса Скота или тезисы сторонников Реформации. Однако чаще всего он обращался к идеям о «здравых» и «естественных», «обычных» и неинтеллектуальных средствах познания и выражения истины. В лекциях «О риторическом искусстве» и «Натурфилософия, или Физика» нередко встречаются родственные теории «двойственной истины» утверждения о необходимости достигать согласия между наукою и Библией, так как между верой и опытом нет противоречий. Если ученики и последователи Коперника, указывал Прокопович, с помощью аргументов математики, механики и физики докажут истинность своей теории, то Священное писание не может быть для них препятствием, — его можно толковать аллегорически. Реформационно-протестантские, деистические мотивы звучали у автора лекций по натурфилософии, когда он объяснял характер «действующей причины» как «работу» прежде всего закона, никем не нарушимого и в этом смысле объективного, хотя бы однажды и установленного богом.

В духе гносеологии нового времени выглядит вывод теоретико-познавательной концепции Ф. Прокоповича о двух путях и двух средствах познания. Первый путь, этап, средство — чувствен — познание; оно связано с органами чувств: зрением, осязанием, обонянием, слухом. Второй путь — мысленная форма — использу* силы интеллекта: разум, мысленность, ум, рассудок и т. д. Подробный разбор этих познавательных средств мыслитель дает и в лекциях по риторике, и в лекциях по натурфилософии, физике, логике: диалектике. В ряде случаев в работах Феофана встречаются упоминания об опытной пути познания, однако в целом интересующая нас концепция указывает на сенсуалистические (чувственные и рационалистические (мысленные) средства как на две главные тенденции в едином потоке достижения знаний.

Сам процесс познания — от предмета к органам чувств и разум — Ф. Прокопович огрублял, однако стремился при этом опираться на естественнонаучные понятия. Он утверждал, что либо от предмет идут образы к органам чувств, либо, наоборот, от ока до предмете

направляются лучи, дающие первичные данные для разума. Первичные «образы» являются в соответствии со спецификой того или иного из органов чувств: могут возникать «зрительные образы», «образы обоняния», «осязания», «слуха» и т. п. Любопытно: в этом же ряду — «образы речи», «яркие» или «тусклые», «мягкие» или «жесткие» образы. Все должно пройти через фильтр органов чувств, прежде чем получить звание теории. «Физические теории, — писал Ф. Прокопович, — не иначе точнейшими становятся, как через испытания органов чувств». Явно сенсуалистический подтекст рассуждений философа-рационалиста не возбуждал сомнений: навязанную аристотелевской, декартовской силлогистикой и арабской философией парадигму мысли Феофана следует квалифицировать как рационалистическую, т. е. вполне соответствующую духу просветительской мысли XVIII в.

Рационализм Ф. Прокоповича особенно ярко выявлялся в логическом учении. Центральным элементом признавалось суждение — продукт деятельности интеллекта. Суждение — итог рационального акта познания, совершающегося на второй — логической — его ступени. Все логические средства связаны с суждением. Логика — наука достижения истины, орудие ее формирования, поскольку речь идет о процессе мышления.

Рассматривая соотношение двух этапов познания, Ф. Прокопович предостерегал, что на этапе чувственного познания нельзя останавливаться. Быть во власти своих чувств — это значит оставаться всегда в плену чаще всего недобрых привычек и низших удовольствий, разрушающих сами органы чувств человека, его психику, нарушающих нормальную жизнедеятельность человека.

Интересно толкование Прокоповичем и понятия «диалектика». Известное со времен античности понятие «диалектика» означало в эпоху эллинизма сократическую майевтику, эвристику мегариков, аристотелевское рассуждение. С I в. до н. э. диалектикой стало называться учение о мышлении. Прокопович же начинал с того, что освобождал эти понятия античной философии от наслоений схоластики. Все четыре (5—8-я) книги курса своей «Логике» он посвятил «малой логике», основная задача которой уточнялась им введением ряда установок, которые «учение о правильном мышлении» позволяли осмыслить комплексно.

В разделе V своей «Логике» Ф. Прокопович дает определение логики как отрасли знания, изучающей «правила мышления», а в последующем VI разделе он выясняет, что важнейшей ее задачей является выработка теории аргументации, правил доказательства, что она может быть формой выражения истины. Аристотелевская силлогистическая логика, объявляемая важным средством

дискуссионного постижения истины, рассматривается философом в связи с критическим анализом теории идей Платона, универсалий, проблем соотносимости antecedента и консеквента, силлогизма и истины, предметности речевых форм, лингвистической данности и т. п.³⁷

Многие вопросы, относящиеся к характеристике процесса познания, Ф. Прокопович рассматривал в лекциях «О риторическом искусстве», читавшихся в стенах Киево-Могилянской академии. Этот «курс красноречия», представляя собой не сложившийся еще в средневековые курсы по правилам красивого слога, а далеко не традиционный цикл лекций, который опирался на новые духовные явления России конца XVII — начала XVIII в., отвечал на запросы нового века к логическим знаниям. Здесь изучались методы поиска решений с помощью «рационалистического подхода», которые опирались и на сложившиеся принципы риторики, и на рационализированные принципы и формы диалектики, майевтики, силлогистики, герменевтики.

В нашей философской литературе уже отмечалось, что при решении онтологических и гносеологических проблем в XVII—XVIII вв. и в Западной Европе, и в России особая роль принадлежала риторике, в рамках которой создавалась рационалистическая теория познания и философско-рационалистическая картина мира. Этот факт нашел свое выражение уже в одной из первых русских «Риторик», изданной на церковнославянском языке епископом Макарием (1617—1619). Издание пособий по риторике на протяжении всего XVII в. объясняется преподаванием ее в приходских и специальных школах.

В конце XVII — начале XVIII в. в Москве распространялась «Риторика» поэта и философа Андрея Белотоцкого. Монах Чудова монастыря Козьма Афоноверский в 1710 г. опубликовал созданную им риторику. Трактат Козьмы вошел в риторический свод, созданный настоятелем Выговского старообрядческого общежития Семеном Денисовым (1682—1740). На Выге «штудировали» все общерусские риторики, известные к началу XVIII в.³⁹ По сути, в XVIII в. в России в училищах и гимназиях риторика преподается не как предмет литературно-стилистического, словесно-эстетического знания, а как одна из философских наук светского типа. «Риторика, — считал Софроний Лихуд, — есть великая река ума, складывающаяся от вещей и разумов, а не от словцев».

Трактат (свод лекций) Ф. Прокоповича «О риторическом искусстве» — явление исключительно яркое в истории философской мысли. Ввиду того, что впервые он был опубликован лишь десять лет тому назад, можно предположить, что его изучение только-только начинается. Составляя целый том (332 с), риторические труды

профессора Киево-Могилянской академии еще привлекут внимание будущих исследователей истории отечественной философии. Десять книг произведений Феофана включают изложения логических, теоретико-познавательных, этических и эстетических воззрений, анализ принципов доказательности и импликации, рассмотрение значения органов чувств и различные рекомендации пишущему историю, воспоминания, а также статьи по специфике различных форм «речи» и т. д. Многие разделы «Риторики» Прокоповича посвящены анализу особенностей бытовой речи, торжественной и увеселительной, эпидиктической (приукрашивающей) речи и проповеди.

41

Из характера цитирования (со ссылками и без ссылок на источники) видно, какое важное значение Феофан придавал «Риторике» Аристотеля, риторическому наследию Горация, Цицерона, Курция, Платона, Демосфена, Цезаря и др. Нередко лектор по риторике прибегал к иллюстрированию какого-то теоретического положения «речениями» Антония Великого, апостолов Павла и Петра, Августина Блаженного, а также отцов церкви: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова и др. Любопытны его разнообразные этимологические, фонетические и лексические комментарии к речевым и словесным формам почти всех европейских языков, что свидетельствовало об огромной языковой эрудиции автора курса лекций по риторике.

В традиционном арсенале риторики Ф. Прокопович обращает внимание на требования к форме и содержанию речи, к доказательности утверждений, к аргументированности посылок и выводов. Многие страницы он отводил понятию аппликации, ее месту в системе речевых средств. Весьма интересным и практически ценным является в «Риторике» Феофана разбор элементов красноречия: инсинуации (введения к речи), емфазы (эмоциональной выразительности, акцента речи), гомилии (проповеди по тексту Библии), пневматики (периода речи, произнесенного на одном дыхании), опатива (пожелательного наклонения речи), аносинесиса (неполного высказывания мысли, намека), апогепифонемы (риторической фигуры замалчивания чего-либо), тегмы (сентенции).

В четвертой книге цикла лекций по риторике дана теория главных, по мнению Прокоповича, стихотворных стоп: кретика, дактиля, пеона, дахмия, молоса, анапеста. Поэтическое творчество оценивается как высшая, хотя и земная, не божественная, а человеческая форма словотворчества высокого искусства речи. Во многих подразделениях лекций «О риторическом искусстве» повторяются идеи о духовном и вместе с тем рациональном и гуманном значении изучения и знания риторики как философской дисциплины.

Обращение к теории «естественного права» и социально-этические взгляды

В своей научной деятельности Ф. Прокопович сознательно стремился обращать внимание на явления общественной жизни людей. При этом, рассматривая гражданскую (светскую) и церковную (религиозную) историю, в «Духовном регламенте» он призывал пользоваться историческим методом как подзорной трубой, внимательно рассматривать века нашего прошлого, выявляя «корень», «семя», «основу» бытия. Особо значимыми Прокопович считал теоретические принципы «натурального права», «природного склада», «естественного закона». Этим объясняется его постоянный интерес к трудам Гоббса, Буддея, Гроция, Пуфендорфа, хотя известно, что не они только были источниками его знаний о «корнях» социальной жизни человека (микрокосма) и общества (макркосма). Он обращался к идейному богатству мыслителей античности, средневековья, нового времени. Ф. Прокопович высоко ценит и свидетельства отцов церкви, часто пользуется церковными документами России, Византии, Европы. Г.В. Плеханов справедливо подчеркивал, что выдающийся публицист эпохи Петра I, возможно, первый в XVIII в. «ссылается на естественное право». При этом авторитет Гоббса и Пуфендорфа для него был более значимой величиной, чем строки Священного писания: не случайно «ревнители православия считали его малонадежным богословом» .

Аргументы от «природного разума» побуждали Ф. Прокоповича обращаться к человеку как субъекту истории и «главной стати» общества. В работах «Духовный регламент», «Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю», «Правда воли Монаршей...», «Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы...», «Первое учение отрокам» он неоднократно ставит вопрос о сущности гоббсовской проблемы: каков человек до возникновения власти, государственной «силы» и «воли». И именно здесь он вынужден предпочесть идею «естественного состояния» идее провиденциалистской «предопределенности». Было время, считал православный иерарх, когда над человеком не было никакой власти, кроме власти природы. Если, по Гоббсу, для этого «природного состояния» людей характерна война всех против всех, а по Пуфендорфу, — мир и благоденствие, то Прокопович считал, что в первичном состоянии общества без государства были и война, и мир: ненависть и любовь чередовались, зло сменялось добром. Объяснял он это состояние свободой воли человека, свободой выбора — добродетель как дар природы торжествует в силу того, что на своем опыте человек убеждается, что нельзя делать другому то, что он себе не желает . При этом неким образом сохраняется суверенность прав индивидуумов, которые «свободно», т. е. по воле

субъекта, могут быть переданы: по Гоббсу, — монарху, по мнению Прокоповича, — народу, который взаимодействует с «мудрым монархом», способным решать всю совокупность светских и даже духовных (церковных) дел, дел гражданских и военных. «Полезность отечества», «народная потребность» и «выгода» «воле божьей непротиворечива», как и власть просвещенного царя .

Ф. Прокопович — один из наиболее ярких теоретиков идей «договорного государства», хотя это не мешало ему многозначно аргументировать идеал абсолютистского, авторитарного правления, отстаивать мысли об исключительности, даже «божественности» власти Петра I. Странник наследственной монархии, мыслитель высоко ценил деятельность московских князей, объединявших российские земли в государственное целое: Иван Грозный, полагал он, Россию «союзом оградил и оживил» . В «Слове о власти и чести царской» его ориентация на «самодержавность российского правления» выражена четко и емко: царь — владыка, повелитель, всему судья и высший авторитет . «Царь ни канонам, ни законам не подвластный», — указывал Прокопович в «Правде воли монаршей» . В сознании церковного иерарха, противореча друг другу, сталкивались идеи о «воле» и «праве», абсолютистский авторитаризм и народный автономизм. Весьма декларативным становилось также понятие «естественные права», хотя при разборе бытия индивидуального и общественного рассуждения о них нередко органично вписывались в ткань авторских размышлений .

Горячий защитник петровских преобразований, Прокопович прославлял государственную, военную, внешнедипломатическую и торговую политику русского монарха. В «Слове на день Александра Невского» (1718) он высоко ставил ратные подвиги Петра I, сравнивая его с великим русским полководцем XIII в. По убеждению Прокоповича, выраженному в «Слове похвальном о флоте российском» (1720), Россия должна иметь могучие морские силы — допетровское их отсутствие образно сравнивалось с положением деревни, находящейся на берегу реки или озера, но лишенной лодок и баркасов. Флот — основа международного могущества России и величия не только военного, но и торгового, залог «державной крепости». Вероятно, эти мысли послужили основанием Г.В. Плеханову для утверждения: «Он (Прокопович. — *П.Ш.*) ставит вопрос о мореплавании на уровень философии истории» . Монарх, воплощающий собой принцип «монархии» (в отличие от древнегреческой демократии), в такой стране, как Россия, должен выражать «истинную власть», «самодержавство», противостоять стихии народных сил и «многочетии», особенно родовой (боярской) «аристократической знати» и «бунтующей черни». Проповедник теории «общей пользы» и «общего блага», он считал возможным достижение гармонии интересов крестьянских масс и дворянства, «имущих

единений» и «власти самодержавной». И в сочинении «Первое откровение отрокам», и в трактате «Правда воли монаршей», а также в многочисленных «Словах» и «Речах» подчеркивалась мысль о необходимости создания «могучей России».

Наряду с другими членами «Петровской ученой дружины», Прокопович теоретически обосновывал программу развития в России промышленности, сельского хозяйства, торговли, призывал августейшую особу Петра I и его сподвижников заботиться о благосостоянии населения, поощрять развитие науки и просвещения, народных ремесел и искусства. Мыслителем-рационалистом ставился вопрос о пути развития Европы в целом, России в частности, т. е. вопрос, который получит выражение в трудах славянофилов и народников. Ф. Прокопович решительно отходил от традиционно-провиденциалистских схем объяснения общественных явлений и истории, когда утверждал, что люди в ближайших своих побуждениях и стремлениях руководствуются «потребностями собственного естества», подчиняются «естественному закону». Мыслитель отказывался от теории «абсолютной телеологии»: и монарх, и его подчиненные (всех рангов) располагают значительным объемом свободы воли, выбора решения и средств действия. Именно этим объяснялось наличие в мире просвещенных («разумных») монархов и вельмож, правильных (праведных) и неправильных (неправедных) решений, умных и безумных простолоудинов.

Любопытно, что уже в творчестве Прокоповича, развивавшего идеи европейских философов об «общем благе» и «всеобщей пользе», ставился вопрос о человеческой личности, просвещение и совершенствование которой должно составлять задачу государственного аппарата («людей государевых») и церковных служителей («пастырей божьих»). В этом контексте заявления о самоценности и суверенности личности выявляли антропоцентрическую и общую просветительскую ориентацию воззрений автора «Рассуждения о безбожии...». Человек, образованная и обученная личность, подготовленный для важного дела мастер способны творить чудеса. В сочинении «Табель о рангах» это одна из главных идей.

Прокопович-просветитель отличался не только своим громадным вкладом в подготовку кадров высокой квалификации (философов, правоведов, учителей, толкователей исторических документов, священнослужителей и т. п.). Внося светскую струю в образование, он; рекомендовал создавать общеобразовательные школы и ремесленные; училища при монастырях, церквях, промышленных предприятиях т. п. В организованной им школе обучалось около 160 молодых людей. Грамматика русского языка, риторика, философия, этика физика, математика, основы ремесел и домоводства, музыка, пение живопись — вот неполный перечень предметов, изучаемых там

Занимательные игры и физические упражнения дополняли комплекс светских занятий школьной программы Прокоповича.

Нельзя не указать, что уже программа воспитания, обучения Прокоповича, изложенная в книге «Первое учение отрокам», в качестве важного принципа включала требование воспитывать всех детей, независимо от сословной принадлежности родителей, пола, способностей к учебе, к освоению наук, и предоставлять равные возможности для общественного служения в различных административных заведениях. Государственные, церковные, общественные и учебно-научные органы и учреждения обязаны, считал Прокопович, объединять усилия для того, чтобы не только образовывать людей, но также и воспитывать в их душах добро, благородство, милосердие, совесть, честь и т. п. И здесь, в этических рассуждениях мыслителя-гуманиста, видны следы влияния теорий Гоббса, Гроция, Пуфендорфа, Буддея. Добро, указывал он, — дар природы, требующий избегать войны и ссор, зла и недоброжелательства, ненависти и презрения. Вольный в своем выборе человек предпочитает указанным состояниям и качествам мир, любовь, добро, благоденствие, присущие человеку от творения и заложенные самим богом, заповеданные Священным писанием.

Гуманистическое, глубоко философское и в высшей степени многозначное по своему выражению и предметному интересу учение Прокоповича делало его заметным явлением XVIII в., определившим его влияние и на духовную жизнь России XIX в.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ИДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВАСИЛИЯ ТАТИЩЕВА И АНТИОХА КАНТЕМИРА

По сути своих идей В.Н. Татищев и А.Д. Кантемир относятся друг к другу как старший и младший современники петровской эпохи, прожившие значительное время после смерти великого преобразователя. Татищев родился в год начала правления Петра I, в 1686 г., тогда как его сподвижник, будучи на двадцать четыре года младше, в год смерти просвещенного самодержца завершил работу над первым своим произведением. Оба мыслителя занимали промежуточные позиции — и в области общественной, и в философской — между Феофилактом Лопатинским и Феофаном Прокоповичем, с одной стороны, Михаилом Ломоносовым и Василием I Редиаковским — с другой. Оба испытали влияние духовных явлений, Рождавшихся в стенах Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академий, влияние западноевропейской и восточно-

европейской философии и науки, художественного творчества и исторических знаний, религиозных и этических учений. Свойственные просветителям XVIII в. энциклопедизм и гуманистическая система понятий сочетались в их учениях с деистической философской ориентацией, позволявшей им углубляться в научную и социальную проблематику, в решение актуальных задач своего времени.

Философские и историко-теоретические взгляды Василия Татищева

Татищев Василий Никитич (1686—1750) — дворянин и армейский офицер, принимал участие в сражениях Северной войны, в том числе под Полтавой, а также в боях с турками. Сподвижник Петра I выполнял роль главного советника берг-коллегии сената, руководителя (управителя) сибирских, уральских предприятий, губернатора Башкирии, а затем и Астраханского административного округа. Находясь в постоянных контактах с Петербургской Академией наук, способствовал расширению ее деятельности по целому ряду областей знания: истории, экономике, географии, палеонтологии, горному делу, химии, физике, статистике, лексикографии, языковедению и т. п. Даже после смерти русского императора, в том числе в годы бироновщины, он оставался активным защитником петровских преобразований и хранителем исторической памяти царя-преобразователя.

Наряду с интенсивной государственной деятельностью Татищев занимался изысканиями в области науки, много сделал для развития культуры и популяризации знаний. Поньше поражает его глубокая и разносторонняя образованность. Его труды до сих пор полностью не опубликованы, хотя (если исходить из перечня 1979 г.) могут составить десятки томов (уже известно около 130 трудов и 153 письма Татищева). Первые его работы относятся ко второму десятилетию XVIII в. Записка Петру I о размежевании земель (1719) — одна из таких работ. Заслуживает внимания сочинение Татищева «О костях, которые из земли выкапывают, а особливо о так именуемых мамонтовых костях» (1729), дошедшее до нас в изложении академика И.Г. Гмелина. Философско-археологические интересы сочетались у русского просветителя с большой (оставшейся незавершенной) работой над «Российским историческим, географическим, политическим и гражданским лексиконом» — произведением, грандиозным по замыслу. В 1733 г. Татищевым был завершен трактат «Разговор о пользе наук и училищ», в котором он в форме диалога двух приятелей, обратился к важнейшим вопросам, волновавшим русское общество: из сферы духовны"

интересов, гражданской и церковной жизни, быта, хозяйства, экономики, политики, культуры нравственности, истории и т. п. Эрудиция, осведомленность автора поразительны, отмечал Г.В. Плеханов, «Разговор» Татищева дает гораздо больше, нежели обещает его заглавие. Это чуть не целая энциклопедия. Особое место в биографии Татищева занял труд по истории, название которого говорило о многом: «История Российская с самых древнейших времен, неуспынными трудами через 30 лет собранная». Продолжительность работы над этим сочинением с лихвою оправдала себя: впервые в творческой практике по предмету родной истории был привлечен и весьма тщательно обработан большой объем летописей, документов, авторитетных свидетельств. Не обошлось в труде и без провиденциалистских экскурсов, но доминировали общетеоретические (логические, сравнительно-исторические, утилитарно-нравственные, философско-просветительские) принципы исследования истории России.

Все народы, а главное, христианский мир, по убеждению автора, едины на своем пути к горизонтам «божественной благодати». Здесь речь идет о достижении вершин науки, познания и самопознания. Сама история называется основанием философии, а человек, «общественные силы» — главные предметы философского изучения. Человек и общество едины: первый не имеет «естественных прав» со злым умыслом владычествовать относительно «всех других», последнее по «естественному закону» обязано блюсти права личности. Эта мысль, отражаясь в большом объеме рассуждений Татищева, встречается в двух названных нами его работах и в сочинении «Духовная сыну Евграфу Васильевичу». Написанное незадолго до смерти автора (1749), это произведение содержит рекомендации, как жить и утверждать собственное Я, оставаясь праведным и нравственно безупречным, политически и житейски дальновидным. Книга учит, как хозяйствовать и неустанно заниматься наукой и просвещением, служить «Государю и Отечеству».

В своих произведениях, написанных по разным поводам и для разных целей, Татищев ссылался на авторитет мыслителей античных (эллинических и римских), византийских, александрийской школы, времен схоластики, древней и средневековой Руси, нового времени.

Любопытно, что среди имен авторов, упоминаемых в сочинениях Татищева, большая половина — историки и философы.

Философию, которую наряду с историей Татищев относил к разряду научных знаний, русский просветитель считал теоретически и практически значимым явлением духовной жизни человечества. В условиях России, полагал он, любомудрие может быть важным орудием преобразования жизни: борьба за истину враждебна схоластике и догматизму, невежеству и предрассудкам. Под воздействием логики и диалектики рушатся крепостные стены невеже-

ства и застоя. Вера в силу разума, считал Татищев, должна сочетаться с просветительским характером задач философии, с пониманием ее практического назначения. С большой пользой философия служит языкознанию, экономическому, нравственному, медицинскому знанию, юриспруденции, истории и даже богословию: в этом ее универсализм, «всеобщая полезность», гуманистическая миссия и «божественное предназначение». Отсюда делался совсем не ординарный вывод: «...истинная философия в вере не только полезна, но и нужна...»

Философия, по Татищеву, отвечает на самые сложные вопросы бытия: что такое бог, природа, ее «вещные проявления», что представляет собою человек, его «физия» и «дух», как они между собой соотносятся, и правомерно ли говорить о смертности и бессмертии человеческого тела и души. Это по своему значению деистическое понимание предмета и задач философского знания, унаследованное от XVII в., пройдет сквозь главные школы российской философской мысли интересующего нас времени и в самых различных вариантах найдет выражение в системах не только русской, но и европейской философии первой половины XIX в. Возвращаясь же к философским взглядам Татищева, важно подчеркнуть, что для него «тело» и «душа» равно значимы и лишь характером исследования объясняется его предпочтение одного другому. Рационализм декартовского толка в таких случаях дополнялся локковской сенсуалистической концепцией происхождения сознания и «развертывания» познания. Проблема идеального оказывалась при этом в тени, зато вопрос о «душе» ставился не только в плане психологическом, но и философском: если «тело» разруσιμο и смертно, то бессмертна душа¹¹.

Не в силах свести концы с концами в вопросах соотношения «тела» и «души», мыслитель все же провозглашает связь двух «начал» в человеке в процессе познания через «телесные» органы (зрение, слух, обоняние): «внешние вещи душой в понятие представляются». Возможно, именно таким образом «бессмертная душа» несет в себе память о «смертном мире». Эта концепция служит обоснованием картезианской теории «бессмертия» врожденных идей и признания возможной миграции души, метемпсихоза.

Многостороннее изучение Татищевым «сил познания», его анализ заблуждений, возникающих при поисках истины, позволили ему выдвинуть оригинальные идеи о роли науки, просвещения, обучения, воспитания в обеспечении прогресса страны, благоденствия населения. Подчеркивая особые возможности и особую роль науки, Татищев создал свою классификацию наук, в основание которой положил принцип общественной полезности тех истин, которые определяют состав той или иной области знаний. К необходимо-полезным наукам он относил языкознание (грамматику, риторику, иностранные языки),

математику, механику, логику, физику, ботанику, анатомию, медицину, географию, метеорологию, правовые знания и даже богословие — без них не может обойтись ни один человек, общество тем более. Особое место среди этих наук отводил философии, которую считал «не только полезной, но и нужной». Шегольски-увеселительные науки не нуждаются в комментариях — это живопись, музыка, искусство пения, танцев, вольтижирования, гимнастика и т. п. Тщетно-бесполезные науки, не имеющие практического, утилитарного и даже увеселительного значения, — алхимия, астрология, хиромантия, шаманство, некромантия, чернокнижие и т. п. Просветитель предлагал обучать молодежь наукам, искусствам, памятуя высокое назначение их истин — служить человеку и человечеству. Любопытно его замечание относительно истории, которую он относил к необходимо-полезным знаниям: эта наука учит правильному «пониманию жизни» и «правильному действию».

Очень важной чертой менталитета Татищева являлось стремление вторгнуться в теоретическую сферу истории, сформулировать выводы той области знания, которая впоследствии, сто лет спустя, получит название «социальной философии». В основание общественной жизни, динамики ее изменчивости мыслитель клал «силу человеческого разума», уровень развития знаний, степень распространения просвещения. Он считал, что историк призван отображать «ход просвещения», накопления знаний, совершенствования форм общения людей и управления обществом в целом. Намного опережая критическую школу русской историографии (М.Т. Каченовский, И. Эверс, П.М. Строев и др.), Татищев в качестве аналога исторического бытия народов и культур указывал на жизнь отдельно взятого человека: его возрастные физические и духовные изменения от младенчества до старости могут быть мерой «разверзания событий» истории. *Младенческое состояние* человеческого общества соответствует его изначальному умственному, культурному и первично-деятельному уровню. *Юношеская ступень* истории дает большую степень развития умственных способностей, порождает письменность, возможности формирования опыта и передачи его из поколения в поколение. *Мужество человечества* ознаменовано появлением христианства, единением людей на основании вероисповеданий и различных «родов занятости». И наконец, *полная зрелость общества* связана со всеобщим и тесным общением людей, возвышением человеческой изобретательности до «тиснения книг», построения сложных орудий труда, раскрепощением знаний — возникновением «вольных наук» (не опекаемых верой), умножением «полезных книг»,² е. широким ростом просвещения.

Здесь с достаточной отчетливостью сформулирован вариант концепции монетарного «хода истории», непрерывно восходящего, Достаточно прямолинейного. Автор этой концепции, однако, указы-

ваит на возможность отклонений от «укорененного в сознании многих» западноевропейского образца развития, а также исторической прерывности (Россия — тому пример: татарское иго задержало развитие страны на несколько столетий). Именно из этой, сказали бы мы, исторической аномалии российской судьбы Татищев выводил необходимость «деяний Петра Великого». Отставание страны по сравнению с западноевропейскими державами, стремление некоторых из них отодвинуть российские границы на Восток, «разобщенность провинций и окраин», «плохое ведение общего и частного хозяйства», недостаток просвещения — все это требовало решительных реформ, которые нуждаются в поддержке. Эти и другие выводы Татищева представляли собой совокупность идей, которые позднее в отечественной и зарубежной социологии составят содержание теории прогресса.

В.Н. Татищев заявлял о необходимости средствами теории «естественного права» обосновывать принцип «нерушимости человека», самодостаточности его «природного существования». Здесь же делались выводы и об автономности человеческих прав, их неприкосновенности ввиду «природного» их происхождения. Обожествление этой природы несет на себе печать пантеизма: человек един с природой, которая отождествлена с Богом. Апология мирской жизни, секуляризация человека в учении Татищева соотносятся с общей ориентацией на Спинозизм. При этом автор «Разговора» не останавливался перед логическими противоречиями, когда отстаивал идеи о независимости человека и от государства, и от церкви. Именно здесь можно обнаружить влияние раскольнического предпочтения индивидуального общения с Богом — церковному, опосредованному сложной православной обрядностью.

Пользуясь принципами «разумного эгоизма», Татищев доказывал неотъемлемость прав граждан, неприкосновенность и «природную» защищенность, обеспечиваемую контролем государства. Злоупотребления, совершаемые служителями церкви, связываются им с нарушением закона божия, «дарованного человеку». Поэтому в духе времени и принципов «Петровской ученой дружины» Татищев требовал не только ограничения действий церкви, способных быть «вредными натуре человека», но подчинения церкви государству с целью осуществления надзора за деятельностью религиозной паствы, способной и грешить умышленно, и ошибаться ненамеренно. Эта власть не будет иной, кроме нормативной: пресекаться могут и должны «противоприродные человеку» ошибки и преступления, степени наказания за которые должны зависеть от их вреда человеку и иметь соответствующее наказание в рамках «естественного закона».

Новым элементом в изложенных рассуждениях русского ученого-гуманиста было обоснование права человека на свободу выбора, которое относилось к «естественным правам людей», к «мирским

началам» человеческой природы и ее разумной воли. Так, возможно, до Ф. Прокоповича или в связи с идеями выдающегося мыслителя России историк, экономист и социальный философ Татищев искал обоснования теории прочной и неограниченной власти «просвещенного монарха», формируя попутно «новое мышление» секуляризируемого человека XVIII столетия. Попытка обосновать русским историком свой выбор монархического идеала в качестве наиболее приемлемого и эффективного для судеб России в отдельных случаях связана была с обращением к географическому фактору, помимо которого также рекомендовалось учитывать численность и степень просвещенности населения .

Правовые и нравственные идеи Татищева опирались не только на отдельные выводы «теории естественного права». Они связаны были с развитием концепции Пуфендорфа: в них преломлялись принципы рационалистических исканий мыслителей «века Просвещения». Так рождались идеи о «просвещенной добродетели», «осмысленном пути к счастью» и т. п.

Социально-психологические подходы к истории порождали представления о важности идеала любви к человеку, а также тех отдельных «начал человеческого бытия», которые впоследствии будут осмысливаться как родовые (антропологические) источники формирования социальной психики и т. п. Очень сдержанное, щадящее отношение к религиозной нравственности в воззрениях Татищева настораживает: возможно, мы преувеличивали его антирелигиозность, а возможно, и не всегда достаточно точно определяли объем понятия «вольнодумство». Так или иначе, но Татищев предстает фигурой исторически значимой для развития русской мысли, достаточно противоречивой и требующей дальнейшего глубокого изучения как исток русского гражданского менталитета.

Философско-этические воззрения Антиоха Кантемира

Широкий диапазон задач, обусловленных потребностями «петровского» периода нашей истории, столкновение интересов Запада и Востока на огромной территории, населенной людьми, находящимися на различных ступенях социально-исторического и культурного развития, исповедующими многообразные верования и принадлежащими к разным нациям, предъявляли к мыслителям, идеологам и политикам эпохи требования чрезвычайно высокие. Надо было талант организатора сочетать с гением мыслителя и сердцем просветителя. Таким высокоталантливым деятелем России 20—40-х годов XVIII в. являлся Антиох Дмитриевич Кантемир (1709—1744)¹⁷. Нет ничего неестественного в том, что молдаванин по националь-

ности, блестящий знаток истории, права, философии, энциклопедически образованный политик, талантливый поэт и гениальный сатирик, оказался в главной шеренге представителей общероссийского и европейского Просвещения.

Рано войдя в соприкосновение с большой политикой, Антиох с детства питал особое уважение к политологии, истории, языкознанию, поэзии, и прежде всего к философии. Этот широкий круг духовных интересов — результат влияния семьи: Дмитрий Константинович Кантемир (1673—1723), отец будущего мыслителя, молдавский господарь, имел блестящее для своего времени образование (хорошо знал ряд восточных и европейских языков, социальные науки, математику и искусство, философию и историю). Он стал после Прутского похода Петра I приближенным русского монарха, доверенным лицом, действовавшим в политике и дипломатии от имени России, оказавшим наряду с Николаем Милеску Спафарием значительное влияние на общественно-политическую и философскую мысль XVIII в.¹⁸

Среди сочинений Д. Кантемира — целый ряд философских трактатов: «Спор мудреца с миром или души с телом» (1697), «Метафизика» (1700), «Иероглифическая история» (1704—1705), «Примрачные места в катехизисе» (1720) и др. Атомистические воззрения автора этих произведений сочетались с креационистским толкованием материи и ее форм, деистическим пониманием соотносимости бога и природы, души и тела и т. п. Как просветитель, молдавский автор «Метафизики» стоял за введение всеобщего образования, широкое распространение книжности, культуры в России и Молдавии, Румынии.

Д.К. Кантемир (1673—1723) был большим авторитетом в глазах всех членов своей семьи и особенно младшего из четырех сыновей, Антиоха¹⁹. Вынужденный со всей семьей эмигрировать в Россию, Кантемир-старший много внимания уделял воспитанию и образованию своих детей в духе высоких запросов российской действительности, задач освободительного движения молдавского народа. Своеобразный «домашний лицей» в семействе князя Кантемира функционировал многие годы: российские и зарубежные учителя отличались солидной подготовкой и большим педагогическим тактом.

Среди домашних учителей был священник Анастасий (Афанасий) Кондонди, преподававший древнегреческий, латинский и итальянский языки, катехизис и основы христианской нравственности. Большое влияние на Антиоха оказал воспитанник Славяно-греко-латинской академии Иван Ильинский — знаток древнерусских наречий письменности, отечественной истории и литературы. Академически университет в Петербурге сыграл большую роль в формировании миропонимания юного Антиоха. В его стенах он изучал математику у Д. Бернулли, историю у Г.-З. Байера, экспериментальную

теоретическую физику — у Бильфингера. Любимым наставником Антиоха в университете являлся профессор нравоучительной философии Х.Ф. Гросс.

Не без влияния со стороны своих наставников юношеских лет, а особенно деятелей «Петровской ученой дружины», а также трудов Дионисия Ареопагита, Р. Декарта, И. Полоцкого, Д. Локка и Ф. Прокоповича, представителей современного ему естествознания Кантемир-младший всю жизнь сохранял интерес к философии, к нравственным вопросам и острым политическим темам. Этот интерес не могли притупить ни страстная увлеченность естествознанием, ни тягостная обстановка бирановщины и негативная реакция на его политическую сатиру со стороны противников петровских преобразований, ни обременительная служба «резидента» в Лондоне (1732—1738), а затем — полномочного посла в Париже (1738—1744). Даже в последние годы жизни, тяжело больной, Антиох Кантемир не прекращал работы, поражая друзей своим трудолюбием и жгучим интересом «к вечным вопросам человеческой природы». Он в это время высказывает глубоко диалектическую мысль о своеобразной «дисгармоничности» (противоречивости) природы таких областей бытия, как материальное и духовное, «повседневное-жизненное» и «божественное», «познавание работы мысли» и ее результатов.

Опережая намерения М. Ломоносова и К. Вольфа, И. Канта и И.Г. Гердера, мыслитель-рационалист из России пытался поставить некоторые проблемы, выходящие за пределы ньютоновской картины мира и толкающие научную мысль к эволюционизму, к диалектическому пониманию природы и истории, к критике «чистого» и «практического» разума. В области обществознания он стремился внести поправки в концепцию Ш. Монтескье, преувеличивавшего влияние климата на характер народов, развивая идеи о роли правовых установлений и демократии в обществе²⁰.

Рационализм и плодотворный скептицизм являлись выразительными чертами уже раннего периода творческой биографии А. Кантемира (1725—1735). Первой серьезной пробой пера была сатира «К уму своему. На хулящих учение». Ее автор был замечен Феофаном Прокоповичем, чей похвальный отзыв о поэтическом даровании юного стихотворца сыграл большую роль в его продвижении по жизненному пути. Ободренный похвалой высокоавторитетного сподвижника Петра I, А. Кантемир стал систематически публиковать свои философско-сатирические стихи, притчи и басни, сборник которых уже в 30—40-х годах неоднократно переиздавался в России, в Италии, Франции, Голландии, Англии и других странах Европы.

В сатирах А. Кантемир выступал горячим сторонником социальных, этических и мировоззренческих изменений, вызванных петровскими преобразованиями и нуждающихся, считал он, в

укреплении и развитии. Ратуя за «свободу ума и совести», мыслитель-поэт остро критиковал разнузданное своеволие и грубость, самодурство и лихоимство чиновников, праздных вельмож, тех церковных «богочтителей», которые лишены были гуманных чувств, совести и чести. Вслед за Татищевым, Прокоповичем и Лопатинским поэт-моралист указывал на единство гражданских и религиозных, нравственных требований, на чувство любви к людям, здоровый скептицизм и неподдельную честность как «естественные» и верой «обусловленные явления».

Человек волен в своем выборе, в своих деяниях, считал А. Кантемир. Он часто повторял, что стремление причинить зло есть не что иное, как «слабость и преступление моей воли», т. е. воли человека, который в своем «хотении» и «действии» ответствен и перед богом, и перед людьми (обществом). «Я в своем хотении волен и тем подобен Богу»²¹. Особенно широкий диапазон социально-этических проблем получил многостороннее освещение в сатире «О воспитании». Главная задача семьи, общества, школы, церкви, считал поэт, — вырастить и воспитывать молодое поколение людей, давать им образование и активно формировать «общезначимые» черты их характера: честность, скромность, трудолюбие, веру в свои силы, стремление к «пользе отечества»²².

Кроме житейски актуального этического содержания сатиры А. Кантемира несли глубокие гуманистические и весьма демократические идеи. С начала 30-х годов, и чем ближе к 40-м, тем заметнее, усиливается склонность российского дипломата к философско-этическому выражению просветительских устремлений своих современников. Он работает с величайшим напряжением, переезжая из страны в страну в качестве дипломата, живет и творит, проповедует свое учение и печатает труды в Москве, Петербурге, Брюсселе, Варшаве, Париже, Болонье. Сатиры А. Кантемира при жизни их автора приобрели широкую популярность. Увлечшись переводами, он воспроизвел на русский язык немало фрагментов из произведений Платона, Аристотеля, Эпикура, Горация, Бэкона, Локка, Фонтенеля, Декарта, Ньютона, Фенелона и др. А. Кантемир сделал для близкого круга лиц перевод «Персидских писем» Шарля Монтескье, а также книги Бернара Фонтенеля «Разговоры о множестве миров»²³, которая, будучи изданной в 1740 г., решением Святейшего Синода была вскоре конфискована. Причиной являлось не только содержание труда французского просветителя, но и комментарий переводчика.

В «Разговорах» дается определение философии как области важных человеческих занятий. «Философия, — указывал А. Кантемир, — слово греческое, по-русски — любомудрие. Сим генеральным именем разумеется основательное и ясное знание для вещей естественных и преемственных (т. е. сверхъестественных. — П.Ш.),

которое достигается прилежным рассуждением и последованием»²⁴. Философия состоит из четырех главных компонентов: логики (словесницы), физики (естественницы), метафизики (преемственности) и эфика (нравственности). Логика, по мнению Кантемира, учит «доказывать» и «познавать», тогда как «эфика» помогает человеку искать и находить место в жизни, средства достижения цели, «никого не ущемляя». Этика — важнейшая область знания, полагал А. Кантемир. Человеку и человечеству она полезна тем, что «учит добру» и «правде», «помогает избегать зла и несчастий»²⁵.

Особое место в творческом наследии Кантемира занимают «Письма о природе и человеке», издание которых относится примерно к 1741—1744 гг. Судьба произведения, последнего в жизни его автора, выяснена не до конца. Оно находилось в обращении среди друзей писателя²⁶. Одиннадцать писем, вероятно, адресованных к герцогине д'Эгийон, бывшей в дружеских отношениях с поэтом и принимавшей активное участие в первом издании его сатир на французском языке²⁷, опубликовано в 1867 г. Однако, ничего не говоря об этом, В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» в первом ее издании приводит свидетельство А. Веселовского и Н. Лосского о рукописи «оригинального сочинения» А. Кантемира «Письма о природе и человеке», хранящегося в Публичной библиотеке в Ленинграде. При этом речь идет о прежде не издававшемся произведении²⁸.

В поисках ответа на поставленный вопрос важно иметь в виду, что такой опытный исследователь творчества А. Кантемира, каким является молдавский ученый Г.Е. Бобинэ, подробно проанализировал содержание интересующего нас трактата, сделав выводы, которые склоняют его к мысли, что опубликованная еще в XIX в. рукопись «Писем» автором не была закончена. Мы вернемся к анализу идей этого произведения, а пока укажем только на то, что в нем наиболее полно было выражено миропонимание А. Кантемира, его философские воззрения.

Наряду с изучением трудов ведущих просветителей века дипломатическая служба также в известной мере способствовала сближению российского дипломата и ученого с Вольтером и Монтескье, Мопертюи и Фонтенелем. Сохранилась часть переписки А. Кантемира с Вольтером²⁹. Видимо, эта переписка может быть источником анализа философии автора многочисленных примечаний к изданию «Разговоров о множестве миров» и незавершенным «Письмам о природе и человеке». Эти две исключительно содержательные работы на основе большого объема привлекаемого к анализу материала позволяют судить о содержательных сторонах философской концепции Антиоха Кантемира. В них отчетливо выявляются три-четыре теоретических пласта, непосредственно связанных с

онтологическим, познавательным и этическим ракурсами творческого наследия мыслителя России.

В примечаниях к «Разговорам» Б. Фонтенеля, основываясь на данных современной ему науки, А. Кантемир рассматривал картину мира как область философского знания. Но наряду с этим он дал целый ряд определений, раскрыв основные понятия философии: материя, движение, покой, протяжение, жизнь, смерть, единичное, общее, причина, следствие, познаваемость и т. п. Материя, указывал он, «...значит то, из чего вещь какая сделана (вещество)... то, о чем говорится или рассуждается (дело); то, для чего что делается или что повод какому делу подает (причина)»³⁰. Это определение материи сходно с определениями, данными Р. Декартом и Ф. Прокоповичем³¹. Основное свойство материи А. Кантемир видит в «вездесущей наличности», в протяженности, которая измеряется с помощью геометрии и математики, физики и механики, но средствами разума и рассудка.

Нам нет надобности даже попутно раскрывать емкую группу теоретико-литературных, лингвистических примечаний А. Кантемира к «Разговорам о множестве миров». Важно подчеркнуть, что автор этих примечаний сознательно стремился избавиться не только от греческих, но и латинских корней многих понятий, раскрывая их «толк» терминами русского языка, что стало принципом еще в сатирах и объяснено автором в одном из «Предисловий» к их изданию³². Эта сторона проблем Кантемирова наследия нашла выражение в одной из монографий известного советского литературоведа А.С. Курылова³³. Намного важнее для нас комментарии к «Разговорам», имеющие философский смысл.

Из примечаний к книге Фонтенеля следует, что А. Кантемир — сторонник атомистики. Синтезируя представления об атомах, корпскулах вольфианской школы, он опирался также на Бойля и Ньютона, на идеи Бёме и Мопертюи об универсальности движения. «Теория вихрей» Декарта принималась как возможное «осново-значимое» начало вещного мира, духовная субстанция которого своим происхождением обязана богу. И эта последняя идея высказывалась мыслителем наряду с мыслями о сущем как материальном, естественном в натуре человека, диктующем субъекту познание самого «выбора».

Механическая «теория вихрей» А. Кантемира не всегда, особенно в ранний период его творчества, получала телеологическую интерпретацию. А когда это случалось, явно усиливался механистический компонент рассуждений Антиоха — комментатора «Разговоров» Фонтенеля. «...Весь мир таков есть в своем величестве, каковы часы в своей малости, и что все в нем делается через движение некое установленное, которое зависит от порядочного учреждения частей его»³⁴. Он рассуждал при этом в соответствии со своей концепцией:

наделенные «сверхъестественной силой», движением, частицы — монады, корпускулы посредством «вихрей» и «взамопритяжения» образуют видимые и невидимые явления Вселенной, в том числе воздух, воду, планеты, звезды и т. п. Целые миры, и среди них коперниански понимаемая им Солнечная система, в своем «начале» произошли от «перводвигателя», побудившего к движению «первоматерию» и внесшего «организацию» в хаос.

Навеянная в 20-х годах Фонтенелем идея о множестве миров в 40-х годах обогащается выводами, сближавшими А. Кантемира и М. Ломоносова. Вместе с тем отметим, что немецкий исследователь Г. Грассгоф, очевидно, прав, когда приведенные нами рассуждения из «Писем» оценивает как попытку дать всесторонний анализ процессов, происходящих в универсуме, утвердить идею принципиальной их познаваемости, не затрагивая веры в существование бога.

Дуалистические и деистические решения, тяготеющие к «теории двойственности истины», оказываются характерными для нередко противоречивых заключений А. Кантемира: признание «божественной силы», ее «первотворчей» роли в анализируемой концепции чередуются с декларациями о суверенности природы, самостоятельном существовании вещей и явлений мира. Эта номиналистическая тенденция в «Письмах о природе и человеке» выражается в симпатиях автора к сенсуализму: все в сознании человека — из ощущений, формирующих представления. Подчеркивая роль памяти и рассудка, понятийного познания, А. Кантемир сближался с рационализмом Декарта и семиотическими идеями Гоббса. Однако бог, соучастник создания мира, остается неприкосновенной ценностью, не затрагиваемой критикой в ходе гносеологических рассуждений российского философа-рационалиста.

Почти в каждую из глав сочинения «Письма о природе и человеке» А. Кантемиром включаются онтологические, антропологические или теоретико-познавательные доказательства бытия божьего. Значительная часть аргументов заимствована из книги Ф. Фенелона «Доказательство бытия бога, извлеченное из познания природы и сообразованное для понимания простых умов» (1721). В XI «письме» приводится целая страница из «Максим» Оксеншерны, изданных в 1742 г. на французском языке. Кроме того, своим воображаемым собеседником автор называет Мормона — создателя популярной в Западной Европе и в России книги д'Аржана «Уединенный философ». Такое обращение с оригинальными текстами, местами близкое к стилю антологии, не свойственно было законченным произведениям мыслителя. Отсюда напрашивается мысль: в виде одиннадцати «Писем о природе и человеке» опубликован лишь незаконченный вариант последнего сочинения Антиоха Кантемира.

Тем не менее разделы («письма») названного нами произведения, отличающиеся творческим почерком Антиоха, содержат в отработан-

ной форме глубокие философские идеи о мире, человеке, боге, познании, нравственные и эстетические воззрения, педагогические идеи и публицистические экскурсы. Дается абрис положения естествознания в его новейшем освещении, а также изложение гуманитарных учений первой трети XVIII в. Антропологические идеи времени синтезируются на почве теории «естественного права». В принадлежащих перу поэта первом, десятом, одиннадцатом разделах книг, а также вступлениях и заключениях к остальным девяти главам «Писем о природе и человеке» в развернутой форме дается изложение темы «Человек — природа — общество». Автор активно пользуется аргументацией Аристотеля, Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Б. Спинозы, Ф. Прокоповича, Р. Декарта и Ф. Лопатинского³⁵. Видны следы влияния раннепросветительских идей Франции, Англии и Германии. Установка Иоанна Дамаскина на человека как центральную фигуру философских работ выступает одной из методологических норм рассуждений А. Кантемира.

Создателем «Писем» проблема человека излагается в связи с потребностями, физиологическим и духовным «уставом» индивидуальной и родовой природы людей. В человеке он видит единство тела и духа, гармоническое сочетание физиологического и духовного, материального и идеального, земного и божественного. Самопознание — одно из средств подтверждения такого вывода, считает А. Кантемир. «Я в своей натуре, — писал он, — двойного существа не знаю: одно, которое познавает, а другое то, что понятие не имеет: человек один оба существа сии в себе имеет — тело никакого понятия не имеет, душа себя познавает и все, что мы видим, понимает и размышляет»³⁶. Не «предустановленная гармония» (ср. с Лейбницем), а самопознание, по убеждению Кантемира, ведет к гармонии души и тела, к «внутреннему спокойствию человека», к счастью³⁷.

Этическая сфера, по мнению А. Кантемира, — это область свободы. Истинно благородные черты человека не имеют характера врожденных качеств. Силе души люди обязаны гармонией чувств и разума — «божественному сочетанию» в одной личности добра, щедрости, душевного равновесия, искренности и правдивости. Поэтому следовал прямой перечень нравственных рекомендаций. «Друзей, — указывал он, — надлежит иметь таких, которые любят верность и правду, справедливы и благородны». В идее свободы выбора добра — главный пафос нравственности автора «Писем»³⁸.

А. Кантемир, как и его отец Д. Кантемир, исключительное внимание уделял социальному обустройству современных ему сообществ, и прежде всего России и ее соседей, своей родины Молдавии. Он во многом опирался на авторитетнейших предшественников из «Ученой дружины Петра I» — В. Татищева, И. Посошкова, Г. Бужинского и особенно Ф. Прокоповича. Монарх должен непременно быть просвещенным и править с помощью «жесткой руки правды»

и закона. Процветание страны, ее экономики и культуры, полная безопасность личности и общества — показатель «разумного правления».

Пропагандируя идеи о возможном «блистательном будущем России», если она будет развиваться в русле европейского просвещения, о необходимости развивать науку, промышленность, ремесла, культуру, поднимать «крестьянский двор», А. Кантемир одновременно ратовал за либерализацию управления страной, насаждение демократических институтов с учетом мирового опыта. И хотя он в крепостничестве видел «надежное основание» будущего России, его декларации о возможности достижения свободы и благополучия населения страны имели прогрессивное значение. Он указывал, что связь и миротворческая преемственность между странами и народами способствует расцвету науки и культуры народов, поступательному возвышению благосостояния населения в широких национальных и международных масштабах³⁹.

Российский мыслитель в значительной мере натурализовал свои понятия об обществе и человеке, хотя и стремился избежать этого, обращая большое внимание на нравственность, просвещение, разум как основные «силы» продвижения мира к «царству радости и свободы». Выстраданный гуманизм и неистребимая любовь к жизни, стремление к «высоким взлетам мысли» и движение к «заземленной правде», пути формирования которой становились обусловленными историей России и Молдавии, свойственны были одному из ярких представителей российского Просвещения Антиоху Дмитриевичу Кантемиру.

Г Л А В А Ш Е С Т А Я

ПЕТЕРБУРГСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ЕЕ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ НОВЫХ ФИЛОСОФСКИХ КАДРОВ И ТЕОРЕТИЧЕСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ

Весомую роль в развитии российского и европейского Просвещения суждено было сыграть Петербургской Академии наук. Инициатором создания нового научного центра в России стал Петр I. Историки указывают, что 22 января 1724 г. им был рассмотрен и одобрен Проект положения, а сенат через неделю издал Указ об учреждении Санкт-Петербургской Академии наук и художеств¹ — так ряд лет (вплоть до образования Академии художеств в 1757 г.) называлось «научное детище Петрово». Реальное функционирование нового учреждения началось только в конце 1725 г.

Активная деятельность Петербургской Академии наук была обусловлена проходившими в стране важнейшими социокультурными сдвигами. Вслед за А.К. Нартовым, в 1712 г. создавшим первый станок с механическим суппортом, в 1764—1766 гг. И.И. Ползунов разработал проект и построил первую в мире паровую машину для приведения в действие заводских механизмов². В академических мастерских трудились десятки талантливых изобретателей. Механик Академии И.П. Кулибин в 70-х годах создал конструкцию однопролетного моста через Неву, смастерил десятки новых точнейших приборов и машин, в том числе ледоходное судно³. Различными рабочими машинами на уральских, олонекских, тульских, московских предприятиях управляли специалисты, окончившие цифровые, математические или навигационные, а также другие технические школы. Развертывалось издание книг и резко улучшалась подготовка «руководителей работ». На просвещение обращают внимание официальные круги. Любопытно, что специфической чертой новой русской Академии наук и художеств было то, что она с самого начала являлась правительственной, а не общественно-научной организацией. Она имела твердый государственный бюджет, заботами Петра I обеспечена была превосходными вспомогательными учреждениями. Ей отдали в пользование образованную еще в начале века первую российскую библиотеку, а также созданную в 1714 г. знаменитую Кунсткамеру — музей с естественно-историческими коллекциями. Для ее нужд построили обсерваторию, физический кабинет, инструментальные мастерские, типографию, создали анатомический театр, Ботанический сад, Гравировальную и Рисовальную палаты и ряд других подсобных учреждений. Оценивая заслуги Петра I и его ближайшего окружения, В.И. Вернадский писал: «Научная работа нации может совершаться под покровом волевого сознательного стремления правительственной власти и может идти силой волевых импульсов отдельных лиц или общественных организаций при безразличии или даже противодействии правительства. Однако она находится в прочном расцвете лишь при сознательном единении этих общих жизненных сил современного государства»⁴.

Видимо, единство объективного и субъективного — требование всякой успешной общественной акции — существовало в пору формирования новой академии в России. Академия сразу стала отвечать на потребности промышленного и сельскохозяйственного производства, освоения новых земель Азиатского материка, присоединенных к России. Запросы армии и морского флота, высшей школы и просвещения были не на последнем месте в ряду причин организации академического учреждения европейского типа.

Наряду с Петербургской Академией в год ее создания была образована Петербургская духовная академия, сформировавшаяся на

базе славянско-грамматической школы. Это было главным образом церковное учреждение, готовившее кадры православных священников. В обширной стране в первой половине XVIII в. постепенно возникали новые или реорганизовывались старые учебные заведения, готовившие кадры служителей нехристианских верований. По сравнению с ними Петербургская Академия с самого начала своей истории была почти единственным учреждением, которое до создания «Рыцарской академии» (1732) и Московского университета (1755) являлось основным центром светской образованности в стране⁵.

В создании Петербургской Академии непосредственное участие принимали некоторые крупные зарубежные ученые и философы, а также члены «Петровской ученой дружины». Особую активность проявил Лейбниц, чье заключение — «России нельзя быть без академии» — стало девизом для сторонников российского Просвещения. Большую помощь оказали ученые Берлинской, Шведской, Болонской, Парижской академий, Лондонского королевского общества. Научные кадры этих учреждений годами и десятилетиями оставались в России, творчески развивая главные направления деятельности молодых академических сил Петербурга. В составе новой академии первоначально преобладали европейские, в основном немецкие, ученые. Однако постепенно расширялся российский национальный контингент.

Определенное содействие этому процессу оказал академический университет, который просуществовал недолго: с самого начала его состав был малочисленным⁶. Некоторое развитие академический университет получил в связи с утверждением Регламента Академии наук (1 сентября 1747 г.). Оживление системы обучения здесь связано было с именем М.В. Ломоносова, который, став куратором академического университета, уделял большое внимание этому учебному заведению, сыгравшему немалую роль в его собственной судьбе⁷. Внимание М. Ломоносова к университетской молодежи способствовало формированию отечественных научных кадров⁸.

Первым президентом Санкт-Петербургской Академии наук был Лаврентий Блюментрост (1681—1734) — воспитанник академической гимназии пастора Глюка, медик-практик, до назначения президентом — лейб-лекарь императорского двора.

Большой след в истории Петербургской Академии наук оставил выдающийся швейцарский естествоиспытатель, математик, механик, физик, химик, физиолог Даниил Бернулли (1700—1782). Будучи блестящим экспериментатором, он многое сделал в области механики, гидродинамики и кинетической теории газов. Особое значение имели его работы по теории вероятностей, предлагавшие эффективные решения для различных задач на основе применения исчисления бесконечно малых. Он был ранним представителем своеобразного «синтетического» метода исследования явлений природы: ме-

ханические, физические, химические, а временами и физиологические реалии рассматривались им в некоей совокупности. В результате выявляемые им законы действительного мира обретали общетеоретическое значение, глобальный, связной характер. Его интерес к проблемам питания человеческого организма, циркуляции крови инициировал антропологические исследования, стимулировал поиск оригинальных решений. Содействуя обоснованию современной картины мира, Д. Бернулли использовал математику и механику для обоснования исходных философских понятий.

Плодотворное влияние на развитие Петербургской Академии оказал Леонард Эйлер (1707—1783) — гениальный математик, механик и химик, ботаник, географ, энциклопедист XVIII в. Создатель петербургской математической школы, он воспитал целую плеяду талантливейших русских учеников. Прожив в Петербурге более 30 лет, Л. Эйлер создал свыше 1000 научных работ, десятки молодых ученых не теряли связей с ним, находились в творческой переписке. Л. Эйлер содействовал проявлению, раскрытию энциклопедических дарований М.В. Ломоносова.

Оставшийся в России после отъезда Эйлера-старшего во Францию сын действительного члена Петербургской Академии наук, магистр Эйлер-младший многое делал для организации в стране широкой системы математического образования, выпуска учебников начальных и средних, высших технических и университетских учебных заведений.

Математические работы Л. Эйлера возвышались по ряду проблем над исследованиями Лейбница, Декарта, Д'Аламбера, опережали постановку и решение многих задач французской математической школы конца XVIII в. Своими трудами в области дифференциального и интегрального исчисления Эйлер-старший прокладывал путь к демистификации теории бесконечно малых, создавая почву реального понимания соотносимости части и целого, плюрального и интегративного.

Сильнейшее воздействие на обновление картины мира, побуждающее к новым открытиям в области механики и физики, в XVIII в. оказывала астрономия, занимавшая почетное место в Петербургской Академии наук. Ряд обширных академических программ осуществил Ж.-Н. Делиль (1688—1768), возглавлявший астрономические исследования фактически на территории всей России. Центральная его обсерватория возвышалась тремя этажами над зданием Кунсткамеры. Закупленное за рубежом новейшее оборудование позволяло вести наблюдения, обеспечивающие комплексное изучение Луны и планет Солнечной системы, самого Солнца; звездного неба с целью уточнения навигационных карт и «масштабов Вселенной». Тщательно исследуя параметры кометных орбит; эллипсоиды планет, Делиль совершенствовал теорию небесной

механики и физики в рамках астрономического учения Кеплера — Ньютона. В 1715 г. он стал главным инициатором международного конкурса, посвященного проблемам осевого вращения Венеры и ее прохождения по диску Солнца в 1761 и 1769 г. По проведенному объему работ и их результатам Петербургская Академия «служила примером» для стран мирового сообщества. Известно, что в результате наблюдений уже в 1761 г. М. Ломоносов создал работу «Явление Венеры на Солнце», издал ее на русском и немецком языках, чем закрепил свой приоритет в целом ряде важных открытий в области астрономической науки. При поддержке Делиля была начата работа над созданием Ф.Т. Шаубертом трехтомной «Теоретической астрономии», а еще ранее осуществлен большой объем астрогеодезических изысканий, увенчавшихся изданием Географическим департаментом Академии знаменитого Атласа Российской империи.

Называя имена иностранных ученых, прославившихся в стенах Петербургской Академии, следует указать имя Каспара Фридриха Вольфа, который почти тридцать лет своей жизни проработал на поприще эпигенетики. Основатель эмбриологии, автор трактата «Теория зарождения», он опубликовал в России классическое исследование о формировании кишечника у куриного эмбриона, которое наряду с другими его выдающимися работами стало весомым аргументом в борьбе с преформистскими концепциями, отрицавшими постепенность в формировании органов особи в процессе эмбрионального развития. Скотоводческая и коневодческая практика в стране, ветеринария и медицина в работах «русской школы» Каспара Вольфа обретали экспериментально-теоретическую основу. Наряду с другими исследованиями в области биологии они содержали методологические выводы и отчетливо выраженный философский подтекст. Помощь иностранных ученых Петербургской Академии позволяла постепенно ликвидировать отставание России в развитии естественных наук, решать достаточно быстро и эффективно народнохозяйственные задачи, проблемы подготовки национальных кадров. Несмотря на трудности объективного и субъективного ряда, целый отряд «собственных», российских ученых (и не только русской национальности) оказались уже через 15—20 лет заметными сотрудниками различных академических департаментов и отделов, обществ и ассоциаций. Вскоре в Петербургской Академии наук начинают работать М.В. Ломоносов, М.Е. Головин, В.Ф. Зуев, П.Б. Иноходцев, С.К. Котельников, С.П. Крашенинников, И.И. Лепехин, С.Я. Румовский и многие другие выдающиеся русские естествоиспытатели. Характерно, что немало ученых-практиков, находящихся на различных государственных должностях, продолжительное время сотрудничали в рамках академических департаментов и отделений, не занимая штатной должности непосредственно в Академии (В. Татищев, А.

Кантемир, П.В. Постников, А.Д. Голицин, Б.И. Куракин, Ф.С. Салтыков-Щедрин, П.П. Шафиров и др.). Российские университеты, и прежде всего Московский, расширили число лиц, активно поддерживающих академическую науку страны.

В деятельности Академии наук XVIII в. можно выделить условно четыре направления: 1) научно-исследовательское, 2) технико-прикладное, 3) культурно-просветительское и 4) педагогическое. Разумеется, достижения в первой области были теснейшим образом связаны с последними и являлись главными в ряду академических занятий. Крупнейшие ученые-академики привлекались к преподаванию в академическом университете и гимназии: студентов закрепляли за учеными, делая нередко академиков ответственными за их успехи в учебе. Просветительская работа академического состава включала чтение публичных лекций для населения, участие в издании газеты «Санкт-Петербургские ведомости» и «Месячных исторических, генеалогических и географических Примечаний к Ведомостям», а также «Ученых записок Петербургской Академии наук». К просветительской и педагогической деятельности следует отнести те учебные пособия для гимназистов и студентов, которые были созданы академическими силами и опубликованы («Руководство к арифметике» Л. Эйлера, «Краткое руководство к познанию простых и сложных машин» Г.В. Крафта, «Краткое руководство к географии» Л. Бакмейстера, «Сокращения первых оснований математики» С.К. Котельникова, «Плоская и сферическая тригонометрия» М.Е. Голвина и т. п.).

Научно-исследовательская и технико-прикладная деятельность академических учреждений являла собой генеральную и к тому же достаточно быстро окрепшую форму творческой работы сотрудников общероссийской Академии. Ее костяк очень быстро составили национальные, российские кадры, уже в XVIII в. вступавшие в творческие связи (практические и теоретические) почти со всеми академиями мира. После учреждения в 1759 г. звания члена-корреспондента значительно расширились и укрепились научные академические контакты, связи. Петербургская Академия имела широкий круг почетных членов (Х. Вольф, И. Бернулли, Ф. Вольтер, П. Мопертюи, Д. Дидро, Р. Реомюр, Ж. Д'Аламбер, К. Линней, Б. Франклин и т. д.). Ведущие ученые России избирались в состав иностранных академий. Труды Академии издавались на латинском языке и привлекали внимание ученых за пределами страны. Академическая типография — первоначально единственная светская в стране — в течение XVIII века выпустила в свет большой объем естественнонаучной и философской (в широком значении этого слова) литературы, в том числе переводной¹². Все «три класса» научного профиля Академии: 1) математический, 2) физический (включая физиологию, анатомию, ботанику и химию) и 3) гуманитарный

(словесность, поэзия, риторика, этика, эстетика, художественная литература, журналистика и т. п.) нашли выражение в книгоиздательской деятельности Петербургской Академии наук. Анализ академической книжной продукции XVIII в. свидетельствует о бурном росте работ просветительского, естественнонаучного, технико-прикладного и культурологического содержания. При общем росте количества названий, тиражей и объемов (в печатных листах) изданий в середине века (1747) приоритет остается за литературоведением и языкознанием (1-е место), затем следуют естествознание (2-е место), философия, этика и история (3-е место)¹³. Тираж книг, изданных в академической типографии за три года (1750—1753), увеличивается по сравнению с предшествующим трехлетним периодом почти в 2,5 раза (54,5 тыс. и 133 тыс.). Объем академических изданий к концу века вырастает, достигая сотен и сотен тысяч экземпляров научных, учебно-просветительских книг¹⁴.

В Академии тесно сотрудничали зарубежные и отечественные ученые. Показательна в этом отношении область математических знаний, разработка которых первоначально возглавлялась Бернулли и Эйлером. Оба великих математика, а затем и их российские ученики горячо пропагандировали классический труд И. Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687), работы Г. Лейбница и Р. Декарта по теории бесконечно малых. С ними сотрудничали преподаватель математики, механики и геодезии в академическом университете С.К. Котельников¹⁵, русский академик С.Я. Румовский¹⁶ и др. Работы академических математиков содействовали выработке космогонических и онтологических представлений, философских концепций по проблемам метода и соотносимости категорий.

Любопытно, как быстро менялись некоторые научные принципы в связи с интенсивной работой ученых Академии наук. Преподаватель Морской академии, начавшей функционировать раньше Петербургской Академии, в 1722 г. издал свою «Науку статическую, или Механику», а уже в 1726 г. принципы этого учебника были пересмотрены сторонниками не статической, а динамической механики, чьи исследования в Академии наук опирались на принципы движения и изменения как на атрибутику тел и явлений природы. Их вывод — «наука может открывать истины, только признавая движение» — стал в России со второй трети XVIII в. внедряться в сознание ученых как «генеральная линия» развития физики, химии, механики, астрономии и т. п., отражавшая процесс формирования картины мира¹⁷. Принцип наименьшего действия, развивавший идеи П. Мопертюи и П. Ферма, блестящие исследования Д. Бернулли по механике жидких и газообразных сред дополнялись практически важными выводами С.К. Котельникова, С.Е. Гурьева и Я.П. Козельского по теории соотносимости статики и динамики в работе

машин, что вело к весьма четким диалектическим выводам дискретном характере явлений вещественного мира. Исключительно интересная работа Ж.-Н. Делиля в области астрономии создала предпосылки для научной деятельности не только М. Ломоносова в XVIII в., но и Д. Перовщикова, Н. Любимова и Ф. Бредихина, чьи творческие поиски в области исследования комет, полярных сияний, зодиакального света уже в XIX в. увенчаются открытиями мирового значения.

Примыкающие к астрономии работы Петербургской Академии наук по физике значительны были своей устремленностью в сферу концептуального обоснования необходимости внесения дополнений к картезианской и ньютоновской трактовке пространства, времени, движения, покоя. Притяжение тел и действие на расстоянии — проблемы, оставшиеся нерешенными, если не считать общего утверждения Г. Лейбница и Ф. Эпинуса о их связях с «тайнами природы». Зато физика мельчайших частиц, особенно в работах М. Ломоносова, сблизила ученых с химиками, биологами. Достижения в области теоретической атомистики, «корпускулярной философии» окажут сильнейшее влияние на отечественную и зарубежную науку; они прежде всего создадут целый комплекс теоретических условий для формирования новых отраслей знаний — физической химии и биофизики.

Примечательно, что развитие биологических и геологических знаний в Петербургской Академии наук тесно переплеталось. Показательны в этом отношении результаты двух Камчатских экспедиций. Во время первой (1720—1727) Д. Мессершмидтом; «проездом через Сибирь» была собрана обширная коллекция; млекопитающих и птиц; вторая экспедиция обогатила науку тремя знаменитыми монографиями — «Флора Сибири» Г. Гмелина, «Описание земли Камчатки» С.П. Крашенинникова и «О морских животных» Г.В. Стелл ера.

В центре внимания научной общественности находились эмбриологические работы К.Ф. Вольфа, труд А.А. Каверзне: «Философское рассуждение о перерождении животных» (1778); космологические исследования П.С. Палласа, ботанические и эволюционные идеи И.И. Лепехина. В дополнение к эволюционистски идеям В.М. Севергина и М.В. Ломоносова о «переменах» Земля настойчиво развивали учение о геологических изменениях на Земл В.Н. Татишев , В.Ф. Зуев , Г.В. Рихман . Исследования в области биологии перекликались и взаимодействовали с исследованиями I антропологии, медицине и физиологии человека, в археологии * этнографии . Двухтомному- «Описанию земли Камчатки» С.Па Крашенинникова, «Академии наук профессора», в геолого-биологическом ряду академических трудов суждено было стать классическим

произведением мировой географической, этнографической, естественно-исторической литературы .

Познание «естественной истории» в Петербургской Академии наук связывалось с исследованиями в области гражданской истории и не только потому, что при этом некоторыми считалось, что вторая вытекает из первой, а потому, что многие все чаще и чаще историю различных природных процессов начинали связывать с деятельностью человека, а сам исторический метод включать в арсенал средств человеческого познания. Особое внимание было привлечено к российской истории: дискуссии в стенах Академии и за их пределами свидетельствовали о глубочайших социальных процессах в стране, нуждавшихся в историческом взгляде на предмет исследования, требовавших выявления не только настоящего, но и прошлого. Во всех подразделах знаний Петербургская Академия наук уже в XVIII в. выдвинула немало талантливых ученых. Одним из тех, кому суждено было сыграть особую роль в истории отечественной науки, был М.В. Ломоносов — мыслитель разностороннего дарования, философ энциклопедического склада.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

•КОРПУСКУЛЯРНАЯ ФИЛОСОФИЯ• МИХАИЛА ЛОМОНОСОВА

Читаешь ли, думаешь ли о Михаиле Васильевиче Ломоносове (1711—1765), поражаешься глубине и всеобъемлющему характеру его научных исследований, философских интересов, практических занятий . Пристальный взгляд великого ученого простирался не только на физику, химию, механику, астрономию, географию, геологию, метеорологию, горнодобывающее и металлургическое производство, но также на медицину, историю, языковедение и изящные искусства.

Родился Михаил Ломоносов в семье крестьянина-помора деревни Мишанинской Холмогорского уезда Архангельской губернии В.Д. Ломоносова 19 ноября 1711 г. Грамоте он обучился в Куростровской приходской школе при Дмитриевской церкви. В декабре 1730 г. вместе с обозом с рыбой он появится в Москве, чтобы продолжить учение. Но понадобится поддержка самого Ф. Прокоповича, чтобы в январе 1731 г. юноша-помор был зачислен на учебу в Московскую славяно-греко-латинскую академию, где, «имея один алтын в день жалования», он с большим рачением стал изучать латинский, греческий, старославянский языки, философию, поэтику, физику и механику, математику и ифику (этику). С осени 1734 г. он

продолжил учебу в Киево-Могилянской академии, а в декабре 1735 г. М. Ломоносов был направлен сначала в Петербургскую Академию наук, а затем — в Германию, в Марбургский университет.

Около трех лет обучалась группа русских студентов в Марбурге, слушая главным образом лекции Хр. Вольфа — лидера марбургских ученых, обладавшего исключительной эрудицией, отличавшегося величайшим трудолюбием и даром систематизации знаний.

Сменив в 1739 г. Марбург на Фрейбург, русские стажеры стали обучаться минералогии, горному делу, химии, металлургии у знаменитого горного советника, члена Прусской академии наук И. Геккеля. Затем Ломоносов в течение двух лет волею обстоятельств странствует по землям Германии и Голландии, а возвратившись в Петербург, только в 1742 г. получает звание адъюнкта и занимает первую академическую должность.

Роль М. Ломоносова в развитии отечественного естествознания

Вклад М.В. Ломоносова в отечественную науку неизмерим. Он представляет феноменальное явление в истории мировой науки. В условиях острейшей борьбы с академической бюрократией и рутинной, приведшей на одном из этапов к многомесячному «домашнему аресту», в 1742—1744 гг. Ломоносов создает Каталог академической коллекции минералов и окаменелостей — замечательное основание для будущих работ по созданию теории строения Земли, учения о генезисе минералов, о природе ископаемых богатств и даже металлургии. В последующем пятилетии им завершен целый цикл «диссертаций», посвященных вышеуказанной тематике: «О вольном, движении воздуха, в рудниках примеченном», «О действиях химических растворителей», «Физические размышления о причинах теплоты и холода», «О металлическом блеске» и др. В каждой из этих работ делались выводы общетеоретического и философского значения.

Рост научного авторитета Ломоносова так стремителен, что 25, июля 1745 г., т. е. в возрасте менее 34 лет, ему было присвоено звание профессора химии (т. с. академика). Ведь именно первому русскому академику-химику суждено было стать во главе отечественной химической науки. До сих пор из его трудов мы извлекаем* продуктивные идеи, восхищаясь гениальными предвидениями, сконцентрированными в его наследии. Поразительным является факт не только тщательной разработки Ломоносовым теории строения химических веществ, учения о химических элементах, но и желание построить их классификационную таблицу, предвосхищавшую тусклые попытки Дж. Дальтона и Д.И. Менделеева («Элементы,

математической химии», 1741; «О составляющих природные тела нечувствительных физических частицах», 1743—1744; «Введение в истинную физическую химию», 1752—1753).

Решая проблемы химии, Ломоносов стремился устанавливать связи между физическими и химическими явлениями: так закладывались основы новой отрасли знаний — физической химии. Вводя математические методы в физику, химию, кристаллографию (мера, число, вес), он подчеркивал качественное своеобразие описываемых ими явлений, создавал условия для разработки теории их классификации, методов определения специфических особенностей химических веществ и минералов. Почти за сто лет до знаменитого французского исследователя О. Браве им была высказана мысль о кристаллической структуре вещества, а также задолго до Ж.Б.Л. Роме де Лиля и Р.Ж. Гаюи предложены способы измерения углов и плоскостей кристаллов (диссертация «О природе селитры»; «Курс истинной физической химии», 1752—1754; работа «О слоях земных», 1761)².

Нельзя забывать, что до 30—40-х годов XVIII в. широко распространенными были представления об «абсолютной пустоте», незаполненном материей пространстве, «абсолютном покое» и «первотолчке». В изучении атмосферных, минералогических явлений, «теплоты» и «холода», света, магнетизма, электричества и явлений тяготения делались только первые шаги. При этом в науке господствовали такие понятия, как «теплород», «флюиды», «хладожидкость», «флогистон» и т. п. В разгаре был спор среди ученых — сторонников волновой и корпускулярной теорий света.

В духе своего времени и опережая его прямые запросы, Ломоносов изучал многочисленные проблемы: грозовые явления, колебательные движения в различных средах, природу тепловой энергии Солнца, причины северного сияния. Такие феномены, как электричество и магнетизм, он объяснял движением частиц, опираясь на создаваемую при этом теорию атмосферного, «грозового электричества» («Слово о явлениях воздушных, от Электрической силы происходящих», 1753). Природу света, цветного спектра радуги и радужной гаммы цветов, полагал он, составляют процессы, близкие к электромагнитным («Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее», 1756).

В своем учении о теплоте Ломоносов решительно отбрасывал умозрительное понятие «теплород»: достаточно объясняет явления теплоты, по его мнению, движение частиц вещества. Новые, весомые аргументы получала выраженная до этого абстрактно молекулярно-кинетическая теория теплоты («Размышления о причине теплоты и холода», 1750).

Ломоносов живо интересовался практически важными проблемами природы атмосферных, метеорологических явлений, теории газов и

движения воздушных масс, связанными с ними вопросами управления парусным флотом и повышения его надежности. Высказанные им в этой области идеи в XIX столетии будут положены в фундамент кинетической теории газов.

Мы видим, как тесно переплетались в научных занятиях Ломоносова проблемы теоретические и практические, земные и космические. Здесь сказывалось влияние традиций Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академий, новые веяния Петербургской Академии. Не без доброго подражания Копернику, Ньютону, Кеплеру русский ученый выдвигал и обосновывал принцип единства земного и космического миров. Идеи Ф. Лопатинского и Ф. Прокоповича рельефно высвечиваются во многих научных позициях и выводах Ломоносова.

Прежде всего следует отметить, что в отличие от традиции, существовавшей в период учебы Ломоносова в Славяно-греко-латинской академии, уже в 40-е годы он полностью преодолевает «двойственное отношение» к гелиоцентрической системе Н. Коперника. Как и И. Кант, но независимо от него, Ломоносов приходит к выводу, что Солнечная система образована из одного и того же вещества в виде его мельчайших частиц, что много общего не только в очертаниях планет и звезд, комет и метеоритов, но и в их строении и составе. Анализируя свои наблюдения совмещения движущейся Венеры с диском Солнца, русский естествоиспытатель сделал фундаментальное научное открытие: Венера, как и Земля, окутана атмосферой («Явление Венеры на Солнце, наблюденное в С.-Петербургской императорской Академии Наук мая 2 дня 1761 года», 1761). Любому ученому XVIII в. достаточно было бы только одного этого открытия, чтобы навсегда прославить свое имя.

Не только с точки зрения истории отечественной науки, но и науки мировой его вклад в теорию и практику научного освоения нашей планеты, полагаем, не превзойден и по объему и по значению достижений (см.: «Записка на Конференцию Академии Наук 24 ноября 1763 года»). Многие аспекты геологии и космогонии Ломоносовым рассматривались впервые, подчас в комплексе с изучением таких вопросов, как образование «слоев земных», земной коры и водных «массивов», континентов и морей, геофизических и гидрологических, геохимических и атмосферных явлений. Почти два столетия спустя другой великий ученый России В.И. Вернадский в самой императивной форме укажет, что его современники и он лично продолжают изучение тех комплексных проблем Земли, начало исследованию которых положил Ломоносов, но которые были прерваны после его смерти.

По широте творческих интересов, их фундаментальности и практическому значению работы Ломоносова, посвященные геологии, минералогии, горному и металлургическому делу, не имели аналогов;

в XVIII в. Сам он о себе писал: «...главное мое дело есть горная наука...»

Причины формирования Земли, ее «ядра» и коры Ломоносов усматривал в действии внутренних физико-химических сил. Что касается космических факторов, то им он отводит роль внешних условий, сопутствующих тому или иному из процессов, протекающих в недрах планеты.

Ломоносов приходил к выводу о важности выделения пространственно-временных геологических стадий, эпох развития Земли.

Независимо от Дж. Пристли (1733—1804) и задолго до К. Вольфа и А. Радишева им допускалось возникновение органической природы из неорганической и ее влияние на осолонение пресных вод, на биохимические процессы, круговорот различных органических и неорганических форм на планете Земля.

Анализируя вышеизложенную гипотетическую картину геологической эволюции, невольно соотносишь ее с современными представлениями, поражаясь теоретическим прозрением русского академика, его интересу к проблемам, которые станут полем творческих интересов братьев Гумбольдтов, Рулье и Дарвина, Гексли и Геккеля, Морозова и Вернадского — генерации ученых, появившихся после великих открытий в области биологии. Примечательна здесь и характерная для Ломоносова теснейшая связь теоретических вопросов с практическими, умение полезно ориентировать научный поиск.

Недавно обнаруженные в Астрахани архивные документы проливают свет на деятельность Ломоносова в Географическом департаменте. Весьма любопытно, что в конце 50-х — начале 60-х годов новый географический атлас России сын помора — академик готовил в тесном сотрудничестве с прадедом А.С. Пушкина, руководившим тогда Канцелярией главной артиллерии и фортификации страны. Совместно с генерал-инженером А.П. Ганнибалом Ломоносов разрабатывал специальную документацию для сбора на местах, в губерниях и краях России сведений по физической и экономической географии. Когда Астраханское губернаторство задержало предоставление необходимых сведений, в ноябре 1760 г. Ломоносов от имени канцелярии подписал указ, в котором упрекал астраханцев за то, что они своей неисполнительностью наносят вред важному «предприятию в сочинении российского атласа».

В сентябре 1763 г., чтобы побудить правительство к организации большой полярной экспедиции, Ломоносов представил в Морскую российскую флотскую комиссию «Краткое описание разных происшествий по Северным морям и показанием возможного проходу Сибирским океаном в восточную Индию». Памятная записка завершилась словами: «Северный океан есть пространное поле, где усугубиться может российская слава, соединенная с беспримерно

пользую». В своей работе Ломоносов выступает как энтузиаст освоения северных морей России.

«Корпускулярная философия» — разновидность естественнонаучного реализма

Все естественнонаучные достижения объединялись Ломоносовым в целостную картину мира, ставшую научным базисом «корпускулярной» философии как разновидности естественнонаучного реализма, получившего яркое выражение и многостороннее развитие в теоретическом наследии нашего ученого. На протяжении всей своей творческой деятельности мыслитель России весьма последовательно защищал линию материализма в естествознании и философии. Он придерживался принципа материального единства мира, признавая и реальность, и обусловленность существования природных явлений. При этом спецификой его воззрений, по сравнению с прямыми предшественниками в России, являлось то, что его философские взгляды формировались и развивались в тесной связи с личной научной занятостью и теми открытиями, которые были сделаны передовым естествознанием.

Фундаментальные естественнонаучные, экономические, филологические, исторические и промышленно-прикладные изыскания тесно переплетались в творческой деятельности Ломоносова с изучением вопросов обобщений широкого теоретического значения. Именно поэтому важнейшие философские идеи были высказаны в таких трудах, как «Физическая диссертация о различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул...», «Письмо о правилах российского стихотворчества» (1739), «Элементы математической химии» (1741), «О сцеплении и расположении физических монад», «О составляющих природные тела нечувствительных физических частиц, в которых заключается достаточное основание частных качеств» (1743—1744), «Размышления о причине теплоты и холода» (1744—1746). Примечательно, что философские идеи в весьма сконцентрированной форме выражены были русским ученым в знаменитом сочинении «Рассуждение об обязанностях журналистов при изложении ими сочинений, предназначенное для поддержания свободы философии» (1755), в «Слове о происхождении света, новую теорию о цветах представляющем» (1756), в «Краткой российской летописи с родословием» (в этом же году), в «Рассуждении о твердости и жидкости тел» (1760) и других его трудах. Все эти произведения позволяют судить о представлениях Ломоносова, чем должна заниматься наука в целом, а чем ее подразделы и особенно философия, каково ее назначение, роль и положение в системе знаний.

Изменяющийся по своим законам «мировой порядок», природа и в ее «ничтожной (невидимой) малости», равно как и в космической «величавости» всей Вселенной, очевидно, по Ломоносову, входят в предмет занятий философии. Вытекавшее из этого понимания требование взаимодействия естествознания и философии являлось весьма продуктивным в исторической перспективе: оно все больше и больше будет толкать к диалектическому объяснению мира.

Объяснение мира Ломоносовым не лишено некоторых «привесов», вынужденных деклараций о действии «неведомых сил», поскольку методу русского естествоиспытателя и мыслителя-энциклопедиста присущи были, по сути, все главные недостатки метафизического метода мышления. Но тем не менее чаще всего в духе естественнонаучного материализма он провозглашал, что в основании окружающего нас мира лежит не дух, не бог, а материя, «вещественность», которая находится в состоянии постоянства, а чаще всего непрерывного (хотя и медленного) разрушения и созидания своих форм. В сочинении «Опыт теории о нечувствительных частицах тел...» Ломоносов писал, что «материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»⁷. Ограниченность этого определения состояла в том, что исходная категория рассуждений русского мыслителя сводилась к субстанционному началу. В естественнонаучном плане аналогом понятия «материя» была категория «вещественность», нередко сводимая к понятиям «вещество», «тело», «вещь».

Основным признаком материи Ломоносов считал «непроницаемое протяжение». Он полагал, что «вещественность» и «эфир», соединяясь вместе, исключают «свободное пространство», «отсутствие чего-либо»⁸. Разнообразие вещей — результат разнообразной их формы. Говоря о том, что все тела природы «состоят из материи и формы» и что «последняя зависит от первой»⁹, он вносил весьма существенную поправку во взгляды Аристотеля, в противоположность которому и особенно средневековой схоластике Ломоносов доказывал, что понятие «материя» дает возможность понимать непреложный характер форм природы, их существования и самореализации.

Обобщая данные науки, Ломоносов создал оригинальное реалистическое учение, свою не просто теоретическую атомистику, а корпускулярную философию, которая являла собой единство естественнонаучных атомистических данных и философских методологических принципов. Здесь следует особо выделить учение о двух формах «нечувствительных частиц», невидимых и неосязаемых, но проявляющихся, по мнению русского мыслителя, в качествах и разновидностях реальных вещей. Во-первых, ученым признавалось существование «элементов», себе равных, мельчайших частиц вещества, во-вторых, признавалось бытие «корпускул» — ассоциаций, групповых соединений элементов¹⁰. Здесь делались уточнения и

дополнения к атомистическим учениям Лейбница, Хр. Вольфа, Гассенди, Бойля, Ньютона.

Хотя Ломоносов предпочитал вносить поправки в теорию спорных вопросов, не всегда подчеркивая свое расхождение со своими учителями, отчетливо видна теоретическая, философская противоположность его атомистической философии и, скажем, монадологии Лейбница или его последователя Хр. Вольфа.

Первокирпичи своей атомистики Ломоносов называл «нечувствительными частицами». Он предлагал различать как бы «два уровня» этих частиц, две их формы: «элементы» — мельчайшие; неделимые первочастицы и «корпускулы» — делимые в силу того, что они являются ассоциациями элементов. Здесь следует оговориться, что это различие между «элементом» и «корпускулой», установленное великим русским мыслителем теоретически, представляет гениальное предвосхищение открытия атома и молекулы наукой XIX и XX вв. «Нечувствительная частичка» Ломоносова — физическая, материальная, обладающая движением и протяженностью. Это положение атомистики Ломоносова основывалось на его трактовке вопроса о материи и ее свойствах. Непреложный, объективный характер этих свойств — важнейшая черта атомистического учения русского ученого, смело отстаивавшего свои идеи, невзирая на авторитет оппонентов.

Ломоносов — последовательный детерминист. Бытие «нечувствительных частиц» описывается известными законами природы. Хотя элементы и корпускулы недоступны зрению, но они существуют реально и вполне познаваемы. Они проявляют себя в свойствах обычных тел, доступных изучению. Тем самым «изначальные сущности» Ломоносова принципиально отличаются от «духовных монад» Лейбница и «первичных сущностей» Хр. Вольфа.

Корпускулам и элементам, отмечает Ломоносов, присуще движение. Свойства и качества различных химических элементов находятся в прямой зависимости от характера движения и от формы; «нечувствительных частиц», от их расположения, порядка в веществе одного и того же сорта. Сын своего времени, Ломоносов нередко, делал эти свои глубочайшие выводы, исходя из законов механики. Так, мельчайшим частицам тел, считал он, присуще находиться в состоянии движения: или а) прямолинейного, или б) вращательного (коловратного), или в) колебательного. Даже процессы органической природы русский естествоиспытатель иногда пытался объяснить, исходя из механических представлений о строении вещества.

Однако в этих представлениях причудливо переплетались законы физики и химии с законами механики. В живом организме он предполагал комплексное сочетание самых различных форм и видов движения корпускул и элементов, подверженных тяготению, магнетизму и им присущему химизму. Сказывался уровень знаний,

середины XVIII в., но очевидны и выходы за рамки этого уровня. Атомистика у Ломоносова не натурфилософская, как у Эпикура, и не механическая, как у Ньютона, а физико-химическая. В ней заложены идеи, опережавшие более поздние взгляды Дальтона и Авогадро. Сюда относятся гениальные догадки о явлении изомерии, понятии атомного веса, о сложных взаимодействиях, в современной терминологии, в микро- и макросферах.

Не случайно естественнонаучная атомистика, а точнее, «корпускулярная философия» Ломоносова в своей совокупности составляла идейную концепцию, которая оставалась наиболее разработанной на протяжении почти столетия. Многие важные принципы ее подтвердились экспериментально в XIX и начале XX в. Некоторые из них сохранили силу и поныне. Д.И. Менделеев в «Основах химии», оценивая теоретическую атомистику, или «корпускулярную философию», писал: «Ломоносов в 1742—1747 гг., т. е. за 20 лет ранее Восковича, высказал убеждение в атомном строении веществ, и его представления сходны с тем, что ныне признается большинством химиков и физиков» .

Применяя новую атомистику к различным отраслям знаний, к объяснению «белых пятен» науки своего времени, Ломоносов не только сформулировал ряд диалектико-материалистических догадок, но и сделал научные выводы, которые прочно вошли в сокровищницу человеческих знаний о природе. Так, ему принадлежит открытие и обоснование закона сохранения материи и движения.

Ломоносов а) дал обоснование вышеуказанному выводу путем проведения ряда химических опытов, в том числе опыта по проверке выводов Роберта Бойля с прокаливанием свинца в запаянной реторте; б) подтверждал его множеством примером из химии, физики и механики; в) дал ему теоретическое истолкование, используя «корпускулярную философию», реалистическую атомистику. Поэтому нельзя не признать заслугу Ломоносова в открытии этой важной закономерности природы.

Выше было указано, что принципы философского реализма и реалистической атомистики Ломоносов проводил последовательно при объяснении таких сложных для науки того времени явлений, как магнетизм, электричество, химизм, свет, теплота и т. п. При этом гениальная разработка теории теплоты не только включала признание принципа единства материи и движения, но и требовала понимания, что причины теплоты и горения заключены в движении. «А так как движение не может происходить без материи, — отмечалось в труде «Размышление о причинах теплоты и холода» (1747), — то необходимо, чтобы достаточное основание теплоты заключалось в движении какой-то материи» .

Теплота есть или движение «нечувствительных частиц», или Движение эфира, «либо обоих вкупе», — таков вывод Ломоносова,

окончательно развенчавший натурфилософскую гипотезу «тепловой жидкости», в ту пору широко распространенную среди естествоиспытателей и философов России и Европы.

Теория познания

Важные философские выводы сделал Ломоносов из достижений современной физики, к объяснению которых он также прилагал свою «корпускулярную философию». Все физические свойства тел, как уже указывалось, признавались им объективными, обусловленными различными формами движения «нечувствительных частичек». В отличие от английского философа Джона Локка (1632—1704), Ломоносов последовательно реалистически толковал проблему так называемых первичных и вторичных качеств.

М.В. Ломоносов утверждал, что качества реальны, первичны, т. е. объективны, как объективны предмет и явление. Отдельных от предмета качеств не существует. У каждой реальности много различных качеств, и это зависит от «сторон» предмета и от того, что сами они могут изменяться. И именно в «союзе вещей» т. е. в их связях и взаимодействиях, проявляются качества. Эта идея, весьма новая для первой половины XVIII в., сочеталась с выводом о том, что количество и качество существуют вместе, хотя в количественно-качественных определениях, подчеркивалось при этом, примат принадлежит качеству. Примечательным являлось утверждение Ломоносова, что изменение качества всегда связано с прибавлением или убавлением материи. Хотя и недостаточно обоснованные, но высказанные в связи с концепцией корпускулярной философии, с теорией движения, идеи Ломоносова о соотношении количества и качества, материи и движения в процессе изменений играли в свое время большую роль. Они находились в русле здравого толкования новых фактов науки и жизни. «Невозможно изменить качество какого-нибудь предмета, — писал намного позднее Ф. Энгельс, — без прибавления или отнятия материи, либо движения, то есть без количественного изменения этого тела»¹³.

Все качественно-количественные процессы Ломоносов понимал как постепенность. Однако при всей постепенности переход от одной формы движения к другой — скачкообразен. Отделенный десятилетиями от диалектической философии, Ломоносов часто высказывал идеи о необходимости учитывать изменчивый характер мировых явлений. И это бывало всякий раз, когда мыслитель-атомист опирался на естественнонаучный материал, объясняя физические или химические процессы. Он доказывал, что все качественные, химические изменения тел возникают в результате движения

корпускул и что все возможные сочетания последних, образуя конкретные тела, подчиняются определенным законам природы.

Связывая теоретические представления об атомах с опытными данными о составе и свойствах вещества, Ломоносов глубоко обосновывал реалистическое миропонимание. От этого выигрывали и «корпускулярная философия», и атомистическое учение. Происходило взаимное обогащение науки и философии. Естественнонаучные принципы обретали методологическое значение, как никогда прежде.

Поистине непреходящую ценность имеют достижения М.В. Ломоносова в методологии научного исследования, органично соединявшего эмпирические методы с теоретическими, естественнонаучные подходы с общемировоззренческими. В ломоносовской лекции о происхождении света указывалось: «Испытание природы трудно... однако приятно, полезно, свято. Чем больше таинств ее разум постигает, тем вящее увеселение чувствует сердце. Чем дальше рачение наше в оной простирается, тем обильнее собирает плоды для потребностей житейских»¹⁴. Факты, явления, считал Ломоносов, становятся предметом наблюдения, изучения и должны рассматриваться, исходя из их природы, реальных причин их существования. Объяснение природы с помощью «Бога», «мифов», «Священного писания» отрицалось. Мистико-идеалистические приемы средневековой и поздней схоластики, которые господствовали над умами многих ученых XVIII в., изобличались как «дым века прошедшего». И наряду с этим ученый апеллировал к природе и ее «основоположениям». Познание закономерностей, причин вещей и явлений, а не чудес, которых нет на свете, должно быть предметом занятий исследователей природы. Человек познает мир с помощью органов чувств и разума, восприятий и мышления — вот главная декларация гносеологии великого ученого.

Ощущения Ломоносов объяснял преимущественно механически, используя атомистику, а также выводы античных мыслителей о поляризации однородных качеств вещества. В «Слове о происхождении света...» им была разработана «теория совмещения». Элементы и корпускулы, сцепляющиеся друг с другом, он считал однородными и «совместными», не сцепляющиеся — неоднородными и «несовместимыми». И те и другие «участвуют» в процессе познания: как «познаваемые» и как «познавшие» формы. На основе движения и сцепления («совмещения») элементарных частиц возникают не только свойства материальных тел, но и сами ощущения — результат взаимодействия корпускул и элементов в организме человека. «Жизненные соки, — писал Ломоносов, — в нервах таковым движением возвещают в голову бывающие на концах их перемены, сцепляясь с прикасающимися их внешних тел частицами. Сие происходит нечувствительным временем для непрерывного совмещения частиц по всему нерву от конца до самого мозга. Таковым

образом, кислая материя, в нервах языка содержащаяся, с положенными на язык кислыми частицами, сцепляется, перемену движения производит и в мозге оную представляет».

Органы чувств лишь приближают человека к природе. Сущность же природы познается только тогда, когда чувства и разум, опыт и теория идут в ногу, связаны друг с другом в едином акте познания. Критикуя рационалистов, отрицавших или принижавших роль опыта и ощущений в познании природы, Ломоносов обосновывал необходимость сочетания чувственных восприятий и теоретических обобщений. «Из наблюдений устанавливать теорию, — писал он, — через теорию исправлять наблюдения, — есть лутчей всех способ к изысканию правды».

Уже «наблюдение», таким образом, включалось Ломоносовым в «путь познания». Между тем русский экспериментатор, теоретик и философ напоминал часто о роли опыта, эксперимента, различных логических операций в ходе познания. Многие опытным путем установленные им крупные открытия и законы (закон сохранения вещества, вывод о существовании абсолютного температурного нуля, теории теплоты и др.) представляют фундаментальные основы естествознания наших дней. Русский мыслитель призывал к смелому поиску истины.

Познание, по Ломоносову, должно идти не только от простого к сложному, но и учитывать все изменения, происходящие и происходившие в изучаемом явлении, будь то самая простая вещь или сложное геологическое образование. Поэтому в познавательном процессе необходимо учитывать результаты предшествующих поисков истины. Так в науке формировался исторический метод исследования, важный и в геологии, и в кристаллографии, и в теории происхождения Земли, планет, Солнечной системы и Вселенной.

Процесс познания — сказывался недостаток эмпирических и теоретических данных — Ломоносов по большей мере представлял механистически. Тем не менее общие принципы, «требования», «рекомендации» и «нормативные условия» теории познания, игравшие важную роль в развитии российского и европейского естествознания и философии XVIII—XIX вв., дополнялись новыми или видоизмененными принципами, близкими диалектическому пониманию природы и общественной жизни. Ломоносов внес весомый вклад в изменение логических и методологических доминант гносеологии своего времени.

М.В. Ломоносов отверг ставшее назидательно-нарицательным выражение Ньютона «*Hypothesis pop fingo*» («Гипотез не сочиняю»), которое истолковывалось подчас как требование полностью изгонять из науки любые гипотезы. Он сам широко применял гипотезы, а также активно отстаивал право последних на существование в любой, научной области знаний. В его диссертации «О должности жур-

налистов» сами собой выделяются слова: «Журналист не должен торопиться порицать гипотезы. Они позволительны в предметах философских (в данном случае теоретических. — П.Ш.), и это даже единственный путь, которым величайшие люди успели открыть истины самые важные. Это как бы порывы, доставляющие им возможность достигнуть знаний, до которых умы низкие и пресмыкающиеся в пыли никогда добраться не могут» .

Защищая право ученого на гипотезу, М.В. Ломоносов часто повторял, что необходимо проверять экспериментально и новые и старые, общепринятые гипотезы. Ломоносов любил повторять: «Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением» . Вместе с тем он требовал, чтобы науки отвечали на важнейшие запросы хозяйства страны, потребности населения в области культуры, искусства, зодчества, на запросы армии, торговли, мореплавания, кораблестроения, земледелия и т. п. Сам он являлся примером выполнения этого требования. Дополнительно хотелось бы отметить, что о сказанном свидетельствовали:

замечательные лабораторные исследования Ломоносова по получению цветных стекол и применение результатов этих исследований в производстве;

пропаганда идеи о необходимости всестороннего и тщательного изучения и бережного расходования природных богатств страны;

создание им совершенно новых приборов и приспособлений для лабораторной химии, физики, для навигации, астрономии, геологии, топографии и т. п.;

его труды по истории России начиная с древнейших времен, что имело огромное значение в борьбе с искажением исторического прошлого и настоящего русского народа, народов России.

Забываясь о развитии науки, культуры и просвещения, М.В. Ломоносов занимался вопросами образования, повышения грамотности населения. Он создал ряд гениальных работ в области языкознания, издал новую грамматику русского языка, оставил много мыслей по вопросам теории поэзии, литературы, искусства.

Неоценимо значение вклада Ломоносова в развитие философского реализма и теории познания. Прежде всего следует сказать, что все его подходы к объяснению явлений реального мира, строго говоря, не всегда выходили за рамки механистического миропонимания. Он опирался на логику Аристотеля, метод Ньютона и Декарта, пользовался индукцией и дедукцией, математическим анализом, экспериментированием и другими методами, широко использовавшимися в среде передовых европейских ученых. Все это можно увидеть при самом беглом знакомстве с его творческим наследием. И тем не менее важно видеть то новое, что внедрил в методологию великий ученый и мыслитель XVIII в. Говоря о своеобразии ломоносовского метода, следует обратить внимание на его борьбу

против догматизма, авторитарности и, наконец, на наличие элементов «историзма» и «эволюционизма» в воззрениях русского мыслителя.

Ломоносов становился на позиции, близкие к диалектическим в понимании природы, когда, обращаясь к явлениям планетарным и космическим, доказывал, что все в природе изменяется, хотя в целом нельзя сказать, что наш соотечественник был последовательным эволюционистом. Он действительно содействовал образованию первой брешы в метафизическом образе мышления, что, с учетом усилий П. Палласа, И. Канта, П. Лапласа, А. Каверзнева, И. Гердера, И. Прохазки, Ж.Б. Ламарка и др., являлось одним из громадных достижений XVIII века, сказалось на судьбе науки и просвещения в широких масштабах всеобщей истории. При этом следует иметь в виду, что принципы изменчивости чаще всего раскрывались и пропагандировались Ломоносовым в связи с социальными явлениями, с процессами общественной жизни. Особое значение здесь имела его борьба против «норманистского толкования» отечественной истории, разработка им проблем языкознания и риторики, этики и эстетики. Ломоносовская «Риторика», до сих пор не проанализированная историками философии, сыграла большую роль в восприятии принципов историзма лингвистикой как наукой о языке, его форме и системе построения. Особое значение имела просветительская деятельность первого русского академика. Ломоносов оказал большое влияние на развитие «книжного дела» в России, а особенно на книжное издательство Петербургской Академии наук.

Забываясь о развитии науки и просвещения, М. Ломоносов стремился к установлению правильных отношений с религией, с верующими. Он высказывал весьма твердое убеждение, что научная истина и религиозная вера «суть две сестры родные, дочери одного Всевышнего родителя». Эта ориентация, отводившая свою роль и светской, и религиозной сфере духовности, была связана глубокими корнями с «византийской традицией» понимания общественной роли философии.

Понимание предмета и задач философии в духе Иоанна Дамаскина и установившейся российской традиции философствования позволило М.В. Ломоносову придать знаниям России середины XVII века движение, которое они в своем развитии продолжают испытывать поныне, ярко высвечивая гениальную прозорливость русского естествоиспытателя и мыслителя.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА: ИХ ЕДИНСТВО И ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Середина и вторая половина XVIII в. России — время острейших социальных конфликтов, возникавших в стране под воздействием глубоких противоречий российского общества. Пороки крепостничества и политика ущемления казачества, разорение низов из-за ведения непрерывных войн — все это привело к крестьянско-казацкой войне под предводительством Е.И. Пугачева (1771—1773). Кризис «верхов» выражался в череде дворцовых переворотов, один из которых привел к воцарению Екатерины II. Однако дворцовые перевороты по сути не изменяли социально-политического положения в стране, жизни крестьянских, работных, казачьих масс в России. Ни одна из противоборствующих сил не была способна оживить идейную жизнь в стране, осуществить радикальные перемены в ней. Несравнимо большими шансами влиять на события (в том числе непосредственно на производство) располагали «небюрократически» организованные силы общества: производственная масса населения, наука, общественные движения, нравственные и религиозные институты, искусство, литература. Дворянская, крестьянская, буржуазно-промышленная, финансовая и купеческая идеологии представляли собой целую гамму различных — противоположных или смешанных — идейных и нравственных подходов к проблемам века. В этом контексте Просвещение со своими гуманистическими началами и различными средствами их «внедрения» в жизнь оказывало значительное воздействие на все духовные явления Западной и Восточной Европы, Азиатского и Североамериканского континентов.

В философии России второй половины XVIII в. сталкивались и вместе с тем обогащали друг друга идеи Декарта и Гроция, Пуфендорфа и Лейбница, Прокоповича и Ломоносова, Хр. Вольфа и Сумарокова, Дидро и Бентама, Мендельсона и Елагина, Гельвеция и Аничкова, Гердера и Радищева, Роша и Максимовича-Амбодика, К. Вольфа и Канта, Малиновского и Джефферсона. Христианское и буддистское, индуистское и магометанское представления о мире соприкасались с теориями ученых и философов — «естествословов». Основной вопрос философии решался в трудах века Просвещения^{ка} к вопросу о том, что являл собой человек — продукт природы или

божественного творения, каким образом сочетаются в нем телесное и мысленное, что является генератором духовного — душа, мозг, сердце и т. п.? Здесь, в комплексе названных проблем, возникал вопрос о природе идеального, смертности и бессмертии человека, возможности миграции души и т. п. Продолжали волновать умы пифагорейское толкование числа и орфическое учение о душе, дуализм Декарта и пантеизм Спинозы, этическое учение Будды и древнегреческий космизм, монадология, учение о предустановленной гармонии Лейбница и теория «естественного права» Гоббса, «корпускулярная философия» Ломоносова и эволюционные идеи Каверзнева, вольфианский плюрализм и радищевский монизм, априоризм Канта и экспериментальная психология Шевона, учение о человеке Гердера и материализм Дидро и Гольбаха.

Развитие философской мысли России последней трети XVIII в. характеризовалось рядом тенденций, одна из которых знаменовалась стремлением к синтезу естественнонаучных и гуманитарных знаний. Данная тенденция реализовалась в двух формах: а) в сведении человеческого существования к природному миру (как части этого мира) и б) в противопоставлении человека как «венца божественного творения» — природе. И тот и другой подходы находились в русле парадигмы метафизического мышления. В рамках каждого из этих направлений по-своему решалась проблема единства внечеловеческого (природного) и человеческого (антропогенного) «миров».

Религиозные философы, особенно из числа неортодоксов, не ослабляли интереса к гуманистическим проблемам. Они часто по-прежнему продолжали опираться на Декарта, Лейбница, Хр. Вольфа. В центре их внимания находились вопросы о происхождении человека и о характере его познавательных возможностей. Заимствованная от Лейбница и Хр. Вольфа система доказательств предполагала наличие «бога»: человек создан богом «по своему образу и подобию», потому его разум способен понять все из «божественного творения». Этот просветительски рационализированный Х. Вольфом вариант теологизма импонировал российскому читателю середины XVIII в. Не случайно в ту пору было осуществлено не одно издание вольфианских сочинений²⁰. В сознании некоторых оправдывался вывод, что Хр. Вольф «превращает... в естественную теологию науку о том, как все возможно через бога»²¹. Именно такой подход к проблеме «бог — природа» оставался в России актуальным, как и для многих европейских просветителей.

Изыскания Р. Башковича, А. Лавуазье, Д. Дальтона, Д. Пристли, К. Вольфа, П. Палласа, Ж. Бюффона относились к разряду теорий, исходящих из «природы предмета исследования».

Задачи классификации и постановка проблемы «живого» в последней трети XVIII в. послужили импульсом к созданию теоретических построений, имевших в основании принцип развития. Космологиче-

ское учение о происхождении Вселенной из хаотической массы мельчайших частиц вещества (Лаплас, Кант) тесно соприкасалось с идеями о качественном совершенствовании форм жизни, в своем движении улучшающих свою организацию (Пристли, Дидро, Мопертюи, Каверзнев). Многотомная «Естественная история» Ж Бюффона, как и «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», созданная под руководством Д'Аламбера и Дидро, были почти полностью переведены на русский язык к концу 80-х годов. Хорошо знакомый с проблемой развития и концепцией о приспособительной изменчивости живой природы, А Каверзнев в 70—80-х годах издает работы, в которых высказывались идеи о единстве неорганического и органического миров, о происхождении высших форм от низших, о влиянии на этот процесс внешней среды, условия обитания²²

Сдвиги, происходившие в естествознании, стимулировали развитие антропологии, физиологии и психологии человека, влияли на содержание и форму философских идей. В поисках реалистического объяснения природы человеческой духовности естествоиспытатели обращались к учениям Спинозы, Декарта, Рихта, Кабаниса, Аничкова, Канта, Платнера. Швейцарский физиолог А Геллер в своей работе «Основы физиологии» (1783) сформулировал принципы, по сути, современной нам физиологии как науки. Его учение о нервно-психологических явлениях, совершенствуя декартовскую теорию рефлексов, вместе с тем само дополнялось блестящими изысканиями чешского анатома и физиолога Г Прохазки, который в сочинении «Физиология, или Учение о человеке» развил представления о нервных рефлексах, рефлексорной дуге, показал посреднические функции нервной системы человека в его взаимодействии с внешним миром²³. Мышление определялось как некое проявление свойств мозга — высокой организации материи. К. А. Гельвеций с его трактатами «Об уме» и «О человеке», Д. Дидро с «Мыслями об объяснении природы» и «Разговором Д'Аламбера с Дидро» явили пример широкого теоретического подхода к проблеме человека. Гипотеза «живых молескул» — носителей «чувствительности» и разумности высших форм материи, выдвинутая Дидро²⁴, соприкасалась с общей проблемой соотношения прирожденных особенностей индивида и внешних условий, толкала к физиологизации или материализации сознания. По такому же пути пошел Кабанис. Позитивное содержание творчества французского просветителя, участника революции, — в толковании мышления как формы активности субъекта на всех стадиях освоения человеком внешнего мира. «Относя переработку идей за счет внутримозговой механики, Кабанис становился на путь физиологизации не только индивидуального, но и общественного сознания»²⁵

Рост внимания к проблеме человека, человековедению, философскому истолкованию антропогенеза в последней трети XVIII в. обусловил развитие этнографической, антропологической, обществоведческой науки, рост популярности среди широкой публики «путешествий», «писем очевидцев», «дорожных приключений», «дневников» и т. п. Сложившаяся в мировой практике того времени традиция делала «путешествия» важными источниками достоверной естественнонаучной и общественно-политической информации. Именно поэтому в середине и во второй половине XVIII в. получили широкую популярность книга Э. Прево «История путешествий» (1745) и трактат А. Деменье «Дух обычаев и нравов, или Наблюдения, почерпнутые у путешественников и историков» (1776) — произведения, признанные одним из главных источников философской антропологии конца XVIII в., намного опередившие выход в свет последнего тома «Естественной истории» Ж. Бюффона (1788) и «Антропологии, или Общей науки о человеке» М. Шевона (1788). Эти труды дополняли теорию эволюции и трансформизма К. Вольфа, геологические идеи П. Палласа, эволюционистские идеи М. Ломоносова, А. Болотова, А. Каверзнева, И. Канта. Материалы «путешествий» в значительном объеме были использованы в работе Н.М. Максимовича-Амбодика «Физиология, или Естественная история человека» (1787), сыгравшей заметную роль в развитии отечественной физиологии и антропологии.

Сенсуалистические принципы достоверности «увиденного», «непосредственно описанного» в «путешествиях» привлекали внимание И. Гердера и Г. Фостера, М. Мендельсона и А. Попа, Д. Фонвизина и И. Третьякова, Э. Кондильяка и Г. Рейналя, В. Бошшеней и Н. Карамзина. Большинству из них импонировала тенденция путешествующих историков и антропологов сочетать бэконовское уважение к опытным знаниям с декартовскими рационалистическими представлениями об активной роли разума в познании. Отсюда их попытки посредством «учения о человеке» решать вопросы о задачах и возможностях философии в совершенствовании общества.

Примером внимания к теоретическим вопросам являлся активный участник войны за независимость, «отец» американской психиатрии Б. Рош. Врач по профессии, он создал работу «О влиянии физических причин на моральную способность человека» (1784), в которой выдвинул и по-своему обосновал идеи о детерминизме физиологических и психических функций человеческого организма, побудительной обусловленности его воли и мышления. «Самочувствие» («житейский настрой») человека автор ставил в зависимость от решения социальных проблем, положения личности в обществе, демократизации органов власти.

Бытовавшие в литературе России XVIII в. понятия теории «естественного права» и «общественного договора» (Альтузий, Боден,

Гоббс, Пуфендорф, Лейбниц, Хр. Вольф, Руссо) серьезно корректируются в связи с развитием антропологической ориентации, ростом влияния утилитаристических учений, теории «разумного эгоизма». В своей «антропосоциальной» концепции Гельвеций не смог соединить проблему гуманизации человека с представлениями о роли труда в социальной жизни людей²⁶. Зато он подробно изложил свою «теорию интереса», развивавшую натуралистические, прагматические взгляды. Эта теория, как и критика ранних просветителей — Гоббса и Пуфендорфа, привлекли внимание П. Гольбаха, Д. Дидро, а также И. Бентама. Последний вскоре объявил себя учеником и последователем Гельвеция, но концепция утилитаризма постепенно стала связываться лично с ним как с активным пропагандистом этого учения. К данной концепции, отражавшей идеологические тенденции англо-французской философской школы, быстро рос интерес и в России. Возможно, этот факт являлся одной из причин того, что Дидро и Бентам обратили внимание на Россию как силу реализации «планов» «восхождения» на высоты «утилитарного общества будущего».

Утилитаризм существенно изменял теории «естественного права» и «общественного договора». Он оказался вполне совместимым с антропологически окрашенными философскими построениями 70—90-х годов. Иллюстрацией этого могут быть работы Лафатера и Платнера, в которых авторская позиция получала обоснование средствами философской антропологии. Их труды, наряду с работами Бюффона, Дешана, Максимовича-Амбодика, Шевона, К. Вольфа, Аничкова, Прево, Каверзнева, Роша, Новикова, Джефферсона, Фонвизина, сыграют большую роль в закладке фундамента философской антропологии XVIII—XIX вв. Сборники «Физиологический кабинет», ряд лет издававшиеся лейпцигским философом Н.К. Лафатером (1777—1780), привлекали внимание европейской научной общественности.

Значительный вклад в формирование философской антропологии внесли Гердер и Кант. Первый раньше других стал связывать языковое творчество с психической деятельностью мозга, сознание человека — с культурно-историческими фазами развития общества, нации, сословия. Работа немецкого просветителя «Философия истории формирования картины человечества» насыщена социальной, правовой, этнологической проблематикой.

Труды Гердера пользовались широкой известностью в Европе, Новом Свете и России. Российской научной общественности было известно, что Гердеру и Платнеру принадлежит приоритет первых критиков философии и этики Канта. Реагируя на их критику, кенигсбергский философ подчеркивал, что его понимание «антропологических задач» отличается от распространенных форм аналогичных концепций. В начале 90-х годов Кант приступил к чтению

лекций в Кенигсбергском университете по антропологической философии, а в 1798 г. он издал их под названием «Антропология с прагматической точки зрения», что свидетельствовало об устойчивости интереса Канта к философской антропологии: на сознание немецкого мыслителя оказывала влияние общая тенденция развития духовной жизни эпохи Просвещения.

Характерный для интеллектуальной ситуации XVIII в. общий интерес к обществоведению, которое увязывалось с естествознанием, делал важным в глазах Ломоносова и Новикова, Фонвизина и Радищева знакомство с естественнонаучными трудами своего времени. Вехи жизни, творческие биографии российских просветителей, их активное участие в общественной жизни страны дают право утверждать, что их наследие является продуктом эпохи. И здесь весьма полезно заметить, что важную роль в процессе гуманизации философии в XVIII в. играл идеологический фактор, отражавший социальный интерес буржуазии, выступавшей против феодальных пережитков в жизни общества. В условиях ряда западноевропейских стран призывы сделать отношения всех людей «человеческими», «братскими» идейно выражали задачи освобождения человека от пут феодальной зависимости, развития «свободного» рынка труда. Здесь скрывалась историческая ограниченность буржуазной идеологии, ее «общечеловеческих» аргументов, апелляции к антропологии, к науке в целом. Крестьянские движения и интересы вносили определенные коррективы в программу буржуазных требований, существенно влияя на характер философско-антропологических построений.

Конечно, наши экскурсы в область социокультурных процессов второй половины XVIII в. ограничены областью развития научных знаний, преимущественно связанных с проблемой человека. В этот период в России, как и во всем мире, возрастает интерес именно к антропологической философии всех видов и направлений. Особое место занимает здесь мировоззрение Г. Сковороды.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ФИЛОСОФСКОЕ И СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

Григорий Саввич Сковорода (1722—1794) — один из крупнейших мыслителей XVIII в. Выдающийся философ, поэт, композитор и педагог, он оказал огромное влияние на современников. Его имя с любовью и уважением произносили на Украине и в европейской части России. В крестьянских семьях «философа из народа» считали своим наставником, борцом за правду и справедливость: так много

значил духовный авторитет сына малоземельного крестьянина-казака. Несовместимы с его гуманистической натурой ни имя «религиозного духоборца-еретика», ни имя «сторонника святоотеческой традиции» или «церковного мыслителя». Он стоял вне всякого официоза, сохраняя интеллектуальную свободу, что позволило ему сказать о себе: «Мир ловил меня, но не поймал». Эти слова после смерти мыслителя были выбиты на его могильном памятнике.

* * *

Главным источником сведений о жизни Г.С. Сковороды является «Житие Григория Сковороды», составленное учеником и другом украинского философа М.И. Ковалинским¹. Однако это весьма ценное жизнеописание доведено лишь до 60-х годов: почти тридцать лет жизни и деятельности мыслителя оставались вне поля зрения его первого биографа. Поэтому приходится обращаться к воспоминаниям других современников — И. Социевского, Г. Гесс де Кальве, А. Хиждеу, И. Вернета, В.Н. Лубьяновского и др. Некоторые биографические данные выявляются непосредственно из произведений Г. Сковороды и его переписки.

Григорий Сковорода еще в детские годы обнаружил интерес к знаниям, хорошую память. Его первую любознательность удовлетворял и развивал бродячий учитель-дьячок. Затем — поступление в церковно-приходскую школу, по окончании которой он был определен в Киево-Могилянскую духовно-светскую академию. Здесь он занимался философией, изучал математику, механику, космогонию, естественную историю, древние и современные европейские языки, литературу, богословие и церковное право. Немало времени уделял он и музыке. Не случайно весной 1742 г. ректор академии отправил Григория Сковороду в Петербург в придворную капеллу царицы Елизаветы Петровны. Свыше двух лет он провел в Петербурге, что бесспорно оказало положительное влияние на его духовное развитие. Но когда осенью 1744 г. императрица Елизавета Петровна, «странствуя по землям Империи», остановилась в Киеве, двадцатидвухлетний юноша покинул капеллу и возвратился в академию. Шесть лет (до 1750 г.) он отдал систематическому «штудированию» академических дисциплин, хотя перспектива получить духовное звание, целиком посвятить себя иерейскому служению будущим странствующим философом в итоге была отвергнута. Ему пришлось оставить академию².

Мечтая о завершении образования за границей, Г. Сковорода согласился на предложение русского генерала Вишневого сопровождать его во время поездки по Европе. Вне России — в Венгрии, Австрии, Швейцарии — он, «любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаниями отлично

славимыми тогда»³. Очень возможно, что там он узнал немало дополнительных сведений о философских системах Лейбница и Хр. Вольфа, сочинениях Д. Юма и Д. Бруно. Больше других из философских учений Европы ему импонировал пантеизм Б. Спинозы (1632—1677) и рационализм Р. Декарта (1596—1650). Однако и эти философские теории полностью не овладели его душой.

Осенью 1753 г. Г. Сковорода возвратился на родину. Друзья помогли определиться учителем в Переяславском духовном училище. Для своих учеников он написал пособие «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной» (1753). Судьба его нам неизвестна. Пока располагаем лишь упоминанием о нем в «Житии...» М. Ковалинского. К переяславскому периоду (1753—1758) относится создание первых поэтических строф знаменитого «Сада божественных песен».

В 1759 г. Г. Сковорода переехал в Харьков, где занял должность учителя поэзии в коллегии местного дворянства. Вскоре он стал вести синтаксический класс и одновременно преподавать греческий язык, а с 1765 г. — читать лекции по этике («правилам добронравия»). Сохранились две лекции курса «О христианском добронравии» и пособие «для молодого шляхетства Харьковской губернии» под названием «Начальная дверь ко христианскому добронравию» (1766). В традиционной форме «проповеди» лектор развивал идеи, подчас расходившиеся с официальной идеологией и моралью, преподавал пантеистически окрашенные мысли, строго запретные в духовных учреждениях России.

Белгородскому епископу И. Миткевичу и харьковскому генерал-губернатору Е.А. Щербинину посыпался поток доносов. Г. Сковорода вновь изгнан из училища, лишен права преподавания в учебных заведениях. Он вынужден встать на путь скитальческой жизни, сделаться странствующим философом, кочующим педагогом, народным певцом и композитором. В «сельской пустоши» ему доводилось подолгу оставаться вне городской жизни, вне официальной науки. Изредка, чтобы запастись необходимой литературой, повидать своих друзей, встретиться с учениками-последователями или же публично осмеять своих противников, он появлялся в Харькове, Полтаве или Киеве, в Белгороде, Воронеже, Орле и даже в Москве. Переходя из одного селения в другое, кочующий мыслитель иногда останавливался где-либо на пасеке или на глухом хуторе. Из сохранившейся его переписки с М. Ковалинским, Я. Правицким, Я. Довганским, Я. Донец-Закоржевским и другими видно, что наиболее продолжительным было его пребывание в селах Гужвинское, Бабаи, Ивановке, в лесу Скрынники, вблизи деревни Гусинки, в Ахтырке (Харьковской губ.), в Острогожске (Воронежская губ.), в Старице (окрестность Белгорода), в Хотетово (около Орла).

«Затворнические» уходы мыслителя-поэта в тихие уголки украинских и русских селений были насыщены большим трудом мысли, творческими раздумьями над смыслом бытия, человеческих отношений того времени, над судьбами своей родины. Плодом их были новые трактаты, диалоги, басни, притчи. Так, в период 1766—1769 гг. он создал первое крупное философское произведение «Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя».

Идеи «Наркисса» получили дальнейшее развитие в сочинении «Асхань», написанном в 1769—1770 гг.

В трудах 70—80-х годов Г. Сковорода завершил работу над трактатами «О древнем мире» и «Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко» (1772), а также над циклом сатирических произведений и песен. Уединенная пасека деревни Гусинка (Изюмского уезда), а затем село Бабаи — места вдохновенного творческого труда мыслителя. Именно здесь в 1774 г. он закончил цикл «Харьковских басен», а год спустя, в 1775 г. — два философских сочинения «Кольцо. Дружеский разговор о душевном мире» и «Алфавит, или Букварь мира». Вероятно, в Бабаях в 1776 г. Г. Сковорода написал одно из лучших своих произведений, трактат «Израильский змий». Все это — сочинения остро обличительные: невежество духовенства и аморализм дворянской знати высмеиваются мыслителем как явления взаимосвязанные. Автор развивает свои философские взгляды.

Типична история написания работ «Брань архистратига Михаила со сатаню» (1783), «Убогий Жаворонок» (1786) и «Благодарный Еродий» (1787). Как и трактат «Жена Лотова», судя по переписке Г.С. Сковороды с Я. Правицким⁴, они написаны в течение 1785—1787 гг. и в тех же условиях «деревенского уединения». Аналогично им создавались философские сочинения «Потоп Змиин» (1788—1791), а также переводы из Плутарха («О смерти», «О хранении от долгов», «О спокойствии душевном», «О вожднии богатства», «О божьем правосудии») и Цицерона («О старости»). Произведения Г. Сковороды, быстро распространяясь в списках, вызвали оживленные споры. Те, кто желал ознакомиться с его сочинениями, обращались к священнику Я. Правицкому, у которого хранилось почти все написанное философом. Это собрание своих трудов Г.С. Сковорода называл «Книгохранкою». Своими сочинениями, горячим словом Г. Сковорода нес в народ передовые идеи — философские, этические, педагогические, эстетические. Широко раскрывал он свою душу. Его политические симпатии были прочно связаны с жизнью, трудом и борьбой крестьянства и беднейшего казачества. В 60—90-х годах он — один из самых ярких в России крестьянских демократов.

Философия природы и человека

Философию Г. Сковорода считал ариадниной нитью жизни людей. Главную цель ее он видел в осуществлении задач познавательного,

практического и морального значения. «Философия, или любомудрие, — учил украинский мыслитель, — устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главе всего»⁵.

Мир вне человека и мир внутри его, по мнению Г. Сковороды, — обетованные области любомудрия. Можно согласиться с В. Зеньковским, что антропологизм — «бесспорный» и «центральный» принцип философии Г. Сковороды⁶. Однако представления автора «Наркисса» о предмете и задачах философии требуют признать, что некая «высшая сила», «вечная воля», «божественная сущность» выступают в его учении не только первопричиной, но в некотором смысле и основой единства всего мира. «Воля вечная... из ничего произвела все то, что существует мысленно и телесно»⁷.

Очевидно, Г.С. Сковорода отбросить идею «бога» не может. Однако свое миропонимание мыслитель во многом основывает на естественнонаучных данных своего времени: теизм соединяется с пантеистическими идеями, временами перерастающими в деизм с концепцией параллелизма миров, двойственности натур и т. п. Не в силах решить проблему соотношения материи и духа, но не желая поступиться здравым смыслом, Г. Сковорода провозглашает некоторые истины Библии символами или аллегориями, нуждающимися в дополнительном истолковании. Из трактатов «Наркисс», «Кольцо», «Алфавит мира», «Потоп Змиин», «Израильский змий» и других работ Г. Сковороды видно, что его не удовлетворяют богословские представления о божественной сущности духа, боговоплощении, троичности бога и т. п. Поэтому украинский мыслитель свою теорию о двух натурах (видимая — тварность, материальность, вещьность, земля, плоть, вещество — и невидимая — дух, всемирный ум и т. п.) стремится примирить в пантеистической системе воззрений. Трактовка понятия «бог» в его воззрениях близка трактовке этого же понятия Б. Спинозой. Но по сравнению со «спинозизмом» это самостоятельная и во многом существенно отличная система взглядов на мир. Скорее было бы предположить, что и Спиноза, и Сковорода исходят из одного источника — из древневосточных или ренессансных форм пантеизма.

По мере идейного развития Г. Сковороды все более стройную форму получают его пантеистические взгляды: если в «Наркиссе» (1769) они сосуществуют с деизмом и дуализмом, то в «Разговоре дружеском о душевном мире» (1775), «Алфавите мира», «Израильском змие» (1776) и в «Потопе Змиинном» (1791) они доминируют. В итоге своих рассуждений философ приходит к выводу, что бог — это природа и вся жизнь, мир, бытие, т. е. все то, с чем человек сталкивается в своей жизни и деятельности, все, что существует

помимо человека и в самом человеке. Бог — бытие всему и сам по себе бытие. Он «везде». Бог — это вечное, «...простирающееся по всем векам, местам и тварям единство»⁸, это природа и «...нельзя сыскать важнее и Богу приличнее имени, как сие»⁹.

Бог, мир, бытие, природа, являясь синонимами, выступают для Г. Сковороды как равнозначные и вместе с этим абсолютные начала всего сущего. Мир вечен, не имеет ни начала, ни конца, всегда был и будет. Он абсолютен в пространстве и во времени. Бытие мира вмещает в себя все причины и все законы, ему подчиняются все явления, все формы и силы природы. В трактате «Алфавит мира» защищается принцип «природа — сама себе причина», отвергается идея первотолчка. «Природа, — писал Г. Сковорода, — есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина»¹⁰.

Бросается в глаза чрезвычайно важный вывод украинского мыслителя о том, что вечная мать-природа порождает временные, преходящие явления. На диалектичности этой и других идей Г. Сковороды мы остановимся ниже. Важно прежде всего не упустить из виду то, что философ свою теорию о «двух натурах» в произведении «Израильский змий» трактует в более последовательной форме, чем в «Начальной двери ко христианскому добронравию» и «Наркиссе».

Здесь он подчеркивает, что в понятиях «двух натур» следует различать натуру рождающую (вечную) и натуру рожденную (преходящую). Несомненно сходство этих идей нашего философа о двух началах единой природы с определенными понятиями Аверроэса, Дж. Бруно и Б. Спинозы. Однако при тщательном анализе этого вопроса выявляются существеннейшие отличия взглядов Г. Сковороды. Во-первых, именно в этой части воззрений украинского философа мы находим его ответы на особо значимые вопросы о соотношении материи и духа, содержания и формы, сущности и явления, об абсолютном и относительном, субстанциональном и преходящем. Во-вторых, некоторыми историками философии неточно истолковывается прежде всего учение Г.С. Сковороды о «двух мирах» и «двух натурах», которое ими отождествляется с учениями Платона, Плотина, отцов церкви¹¹.

В действительности для Г.С. Сковороды были решительно неприемлемы ни архетипы Платона, ни «вечное» Плотина и Кузанского, ни монадология Лейбница. Учение Г.С. Сковороды о «двух мирах», впервые сформулированное еще в «Начальной двери ко христианскому добронравию», развито в «Наркиссе», «Асхане» и особенно в «Израильском змие», «Кольце» и «Потопе Змином», являя синтез византийской традиции и некоторых естественнонаучных и философских теорий, принадлежащих европейской духовной культуре, вместе с тем остается оригинальным явлением.

Обосновывая свою теорию «двух натур» (миров), в сочинении «Израильский змий» Г.С. Сковорода писал: «...вижу в сем целом мире два мира, один мир составляющие: мир видный и невидный, живой и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей — риза, а тот — тело, сей — тень, а тот — древо; сей — вещество, а тот — ипостась, сиречь основание, содержащее вещественную грязь, так как рисунок держит свою краску»¹².

Каков же характер этого основания: материальный или духовный, идеальный?

Важно понять, что в его системе взглядов категория «материя» не тождественна понятию «вещество», «вещь», «предмет» или даже «природа» (натура). Что касается последнего, т. е. термина «натура», то он считал его идентичным понятию «бытие». Это ясно из вышеизложенного. Именно природа (натура) представлялась Г. Сковороде являющейся человеку в виде непрестанно изменяющихся форм, возникающих и исчезающих процессов, рождения и смерти живых существ. Бытие Вселенной — этой безмерной и бесконечной хозяйки громаднейших астрономических миров, по мысли Г. Сковороды, свидетельствует о том, что в мире все подвержено возникновению, рождению и гибели. В своих космогонических представлениях философ солидаризировался с идеями Бруно, Коперника, Фонтенеля и Ломоносова о бесконечности мирового пространства, о множестве его населяющих миров — звезд и планет. Он считал, что Земля — одна из планет и не единственное обитаемое астрономическое тело мироздания, что возможна жизнь на Луне, на некоторых планетах Солнечной системы. Возможно, ему было известно предположение Ломоносова о наличии атмосферы у Венеры.

В «видимом мире» мыслитель различал неодушевленные предметы и живые существа. Каждое из этих двух «царствий», считал он, имеет как простейшие, так и сложные образования. Философ находился всецело во власти «духа эпохи», стремясь систематизировать формы и виды предметов и живых организмов. Его классификация предполагала принцип развития, совершенствования от простого к сложному. «Видимую природу» он разделял на две группы: космическую и земную. Обе группы, вероятно, он относил к «тленным» мирам, поскольку не считал Землю исключительным явлением Вселенной.

Формы тленного земного бытия философ-классификатор располагал по четырем ступеням. Наряду с ископаемым, растительным и животным царствами особое место Г.С. Сковорода отводил человеку и человечеству. Он пытался выделить нечто главное и всеобщее, существенное для каждого из «отдельных царствий». Этим «главным» для ископаемого мира является «земля», для растительного — «вода», для животного — особый «огонь» и для человеческого рода — «разум». Каждому из четырех «царствий», считал Г.С. Сковорода, внутренне

присущи особые силы (свойства), которыми они располагают исключительно и безраздельно. При этом, говоря об ископаемых «веществах», он указывал на инертное существование; говоря о растительных «существах» — на «движение», о животных — на чувство. Говоря о специфике рода человеческого, мыслитель называл такие «силы», как мысленность, свобода воли и деятельность (ум, воля, деяние).

Классификация вещей и существ «тленного» мира, разработанная украинским мыслителем, отличалась от широко известных в XVIII в. классификаций Аристотеля, Фомы Аквинского и Ф. Бэкона, представляя синтез наиболее плодотворных идей философии древности и нового времени. Правда, отдавая дань господствовавшему в ту пору религиозному миропониманию, Г.С. Сковорода наряду с «тленным» и «нетленным» мирами допускал существование «символического» мира, выражающего якобы «истины» Библии. Однако эти идеи в его системе взглядов не могли получить и не получили должного развития. Здесь им не было высказано сколь-нибудь отчетливых суждений. Наоборот, признание символического значения библейских истин связано у Г.С. Сковороды с критикой религиозной мистификации действительной картины мира. Он доказывал, что буквальное толкование догматов Библии ведет к абсурдности, к неизбежному столкновению ортодоксального богословия со «здравым смыслом» людей и неоспоримыми истинами науки, к неразрешимым противоречиям.

«Да будет свет!» — восклицал Г.С. Сковорода в «Потопе Змиинном», воспроизводя известную библейскую тираду, и в вопросно-ответной форме, продолжал: «Откуда же свет сей, когда все небесные светила показали в четвертый день? И как день быть может без солнца?...»¹³

Вскрытие противоречий и несуразностей библейской картины мира Г.С. Сковорода доводит до крайней степени сарказма. «...Люди, — пишет он, — преобразуются в соляные столпы, возносятся к планетам, ездят колясками по морскому дну и по воздуху, солнце, будто карета, останавливается и назад подается, железо плавает, реки возвращаются, от гласа трубного разваливаются городские стены, горы, как бараны, скачут... волки с овцами дружат... встают мертвые кости, падают из яблонь небесная светила, а из облаков крупяная каша с перепелками, из воды делается вино, а немые, напившиеся, беседуют и прекрасно поют и проч. и проч.»¹⁴

Эти извлечения из произведений украинского философа нами сделаны главным образом затем, чтобы показать, как Г. Сковорода догматы Библии подвергал суду разума, науки. Понятия астрономии, космогонии, биологии, механики, физики и «здравый смысл» простого человека противопоставляются библейским сказаниям. «Священная книга», хотя мыслитель и называет ее «источником знания», в

аллегорической и символической форме дающим истину, своим действительным содержанием имеет, утверждает он далее, мир реальный, а не сверхъестественный. Тем самым «символический мир» Г. Сковорода вынужден свести к реальному, или, употребляя его терминологию, «тленному миру».

Другое весьма существенное затруднение обусловлено сложностью объяснения причинных связей целого ряда новых явлений, открытых естествознанием XVIII в.: электричества, магнетизма, весомости воздуха и плотности атмосферы и др. Механическое миропонимание, вполне соответствовавшее уровню знаний людей XVIII в., оказывалось бессильным объяснить столь сложные физические и химические явления, дать им философское истолкование.

Вышеуказанным явлениям Г. Сковорода не мог найти места в своей классификации веществ и существ; он затруднялся ответить, к какому из миров — тленному или нетленному — они могут быть отнесены. Все же философ хорошо понимал важность исследования проблем магнетизма, электричества, состава атмосферы, выяснения вопроса о том, может ли одна из этих «стихий», или стихии вместе взятые, быть абсолютной сущностью бытия, лечь в основание всех его явлений. И здесь ход его мыслей перекликался с методом философов милетской школы Древней Греции и метафизиков нового времени, которые искали абсолютное начало реальных вещей и явлений мира.

Г. Сковорода предвещал великое будущее тем разделам естествознания, которые исследуют атмосферу, электричество и магнетизм. Помимо теоретического значения их открытий, его занимала их практическая ценность¹⁵. Он проникал в природу земной атмосферы, когда доказывал весомость, плотность и сложный состав воздуха. Он писал: «Не по воздуху ли опираются птицы? Он твердее железа. Однако деревянную стену всяк скорее приметить может. А воздух почитают за пустошь». Людям сдается, что воздух силы не имеет, размышлял философ, а между тем он «корабли гонит и моря движет, деревья ломает, горы сокрушает, везде проникает и все съедает, сам цель пребывая»¹⁶. Примечательным является то, что, относя электричество, магнетизм, воздух к естественным проявлениям природы, Г. Сковорода приводил их как пример, когда выяснял вопрос о соотношении явления и сущности, формы и содержания. Так, после вышеприведенного рассуждения о воздухе мыслитель делал вывод о прямой связи многих природных явлений с воздухом, который по отношению к ним является сущностью. «Видишь, что не такова природа есть, как ты разсуждаешь. В ней то сильнее, что непоказнее. А когда что-то столь закрылось, что никими чувствами ощупать не можно, в том же то самая сила»¹⁷.

Итак, мы вплотную подошли к проблеме «невидимого» (нетленного) мира, который по отношению к видимым вещам природы

выступает в качестве главной причины и ее сущности. Здесь-то и скрыт ответ философа на вопрос, каков характер этой сущности бытия — духовный или материальный.

Анализ произведений Г. Сковороды приводит к заключению, что убеждения украинского мыслителя по этому вопросу в течение всего творческого пути изменялись, эволюционировали. Сильный элемент идеализма обнаруживается в труде «Начальная дверь к христианскому добронравию», где автор в качестве синонимов «невидимого мира» называет дух, «ум всемирный», бога, истину и т. п. Попытка Г.С. Сковороды решить проблему природы и духа приводит его к пантеизму, который порождает новые затруднения и новые вопросы. Считая бытие всеобъемлющим понятием, украинский философ делит его (как об этом было сказано выше) на два мира — телесный и духовный. Но, отождествляя бога с сущностью, т. е. с невидимой натурой, он должен был сказать о том, что явление — видимая натура — также содержит божественную силу, поскольку не только тленная натура, но и бытие в целом им называется богом. Таким образом сглаживается противопоставление двух натур, и автор вышеназванного трактата вынужден признать, что «невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит, везде всегда была, есть и будет»¹⁸.

Однако понятие бога как нетленной, всепроникающей сущности Г.С. Сковороду тоже не удовлетворяет, так как из него следует нечто существующее вне бога — бытие, т. е. то, что божественная сущность «пронизает». Не желая идти по пути богословия, украинский мыслитель в произведениях 70—80-х годов вынужден был все больше сближать понятие «бог» с понятием «природа». «Бытие», стремясь дать философское истолкование понятию «бог» как некоей сущности и в силу этого качества, первопричины, субстанционального начала, скрытого от чувств человека, но доступного разуму. Постепенно он переносит свое внимание с понятия «бог» на понятие «природа» Теологический привесок утрачивает свое прежнее значение, природа как таковая превращается в первопричину всего сущего.

В первой главе «Потопа Змииноного» философ называет бытие «Соломоновым храмом», который символизирует все сущее: макрокосм — безграничное бытие всех небесных миров, в том числе и обитаемых, микрокосм — мир человека и символический мир — мир Библии.

Здесь обращает на себя внимание то, что автор оставляет в тени понятие «невидимого» (нетленного, вечного) мира. Вместо него поставлена проблема о «древе вечности», т. е. проблема о субстанциональном начале¹⁹. Более того, в новой концепции нашего автора сам бог, как некая форма (тень), приходит и уходит — неизменным остается «вечное древо жизни». Бог из сущности, как

это было прежде, превращается в явление, которое понадобилось украинскому философу, чтобы доказать свой тезис о Библии как тени, символе мира. Зато в качестве сущности бытия Г. Сковорода ставит понятие «вечная материя».

«Поколь яблоня, — писал философ, — потоль с нею тень ее. Тень значит местечко, яблонею от солнца заступаемое. Но древо вечности всегда зеленеет. И тень же ее ни временем, ни местом есть не ограничена. Мир сей и все миры, если они бесчислены, есть-то тень божия. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется ведь, однако же никогда не отлучаясь от своего живого древа, и давно уже просвещенные сказали весть сию: «*materia aeterna*» — вещество (вещественность. — П.Ш.) вечно есть, сиречь все места и времена наполнила»²⁰. Свои гениальные догадки о единении противоположных начал в одном явлении, о подчинении природы внутреннему закону саморазвития украинский мыслитель связывал с понятием «вечной материи». С этим же понятием он связывал свои атомистические идеи²¹.

Атомистические воззрения — совсем неизученная область наследия украинского философа. Здесь вполне очевидно проявляется влияние на него атомистики античных философов (в частности, — Эпикура), Бойля, Гассенди и, возможно, теории «нечувствительных частиц» Ломоносова. Нам важно отметить, что атомистика Сковороды являлась важной частью его учения о бытии и была тесно связана с его пониманием субстанционального начала — «вечной материи».

Составная часть учения Г. Сковороды о бытии — концепция причинной связи явлений природы. «Блаженная натура, мать-природа», по глубокому убеждению украинского философа, будучи безначальной, вечной во времени и бесконечной в пространстве, вместе с этим является сама себе причина. Сторонник жесткого детерминизма, избегающий применения понятий «толчок» и «творец», Г.С. Сковорода тесно связывает свои понятия о причинности с учением о натуре сотворенной и натуре творящей. Именно последняя в едином понятии бытия является для него причиной причин. Природа, «...ражда, ни от кого не принимает, а сама собою рождает...»²².

В философской концепции украинского мыслителя осознанно подчеркиваются идеи естественной необходимости, закономерности бытия. Необходимость понимается как закон, который дан всему — от огромных астрономических тел до песчинки. Своим существованием, своим проявлением закон обязан природе. Допущение сверхъестественного означает противопоставление природы самой себе. «Как же могла восстать сама на свой закон блаженная натура?» — спрашивал Г. Сковорода, комментируя положения Библии о сотворении мира и пр.²³ В силу ограниченности знаний того времени мыслитель не мог правильно решить вопрос о происхождении

сознания, духа, психического в целом. Возможно, поэтому он склонялся к выводам о том, что путь истины лежит через сердце человека, которое является якобы местом постоянного пребывания мысли. Нередко он высказывался в пользу параллельного сосуществования материи и духа, т. е. становился на позиции дуализма. Однако неудовлетворенность деизмом в конечном счете приводила философа к пантеизму: «...как Минерва, по баснословию, рождена из мозга Юпитерова, так дух наш происходит от Бога»²⁴. Дух — продукт бытия бога, природы. Связывая понятие духа с понятием бога, природы, Г.С. Сковорода не смог распространить этот вывод также на понятие *materia aeterna*, поскольку, видимо, не разделял учение Спинозы об атрибутах субстанции.

Несмотря на метафизическую суть своего метода, Г. Сковорода высказал немало интересных догадок о диалектике сущности и явления, формы и содержания, о единстве противоположностей, о процессе развития как закономерной сменяемости старого новым и т. п. Он везде подмечал противоречивость природы и понятий о ней. «Первая и последняя точка есть та же, и где началось, там же и кончилось. В самых тварях сие можно приметить, что тогда-ж, когда согнивает старое на ниве зерно, выходит из него новая зелень и согнивает старое есть рождение нового, дабы, где падение, тут же присутствовало и возобновление...»²⁵.

Мир, горячо доказывал Сковорода, есть вечность в тлении, смерть в жизни и жизнь в смерти, бодрствование во сне, свет во тьме, во дни истина, в печали — радость, а в отчаянии — надежда. Природа и дух, тяжелое и легкое, ночь и день, горькое и сладкое, начало и конец — не существуют одно без другого. Этими и другими своими диалектическими выводами Г. Сковорода создавал определенные предпосылки для развития диалектической мысли в философии и естествознании России в целом. Яркое выражение они найдут в его размышлениях о познании.

Безграничная «околичность познания»

Г. Сковорода считал, что познание природы и самого себя является одной из черт природы человека, особенностью и «назначением» рода человеческого.

Содержанием познания, его предметом, считал Г. Сковорода, является натура, человек, бог. Через познание природы открываются черты человека, бога. В этой связи следует рассматривать высказывания философа о знании как «песнопении богу» и как «суде над богом»: воспевать знания — значит воспевать бога (природу); размышлять о природе — судить о боге. «Бог суда себе от нас просит!»

— писал Сковорода, подчеркивая мысль о том, что внешний по отношению к человеку мир является предметом познания людей²⁶.

Непознаваемых вещей и явлений, с точки зрения Сковороды, не существует: и вещи, и живые существа, и мысли — все подлежит познанию. Непознанные вещи нельзя считать абсолютно скрытыми от чувств и разума человека: «всякая тайна имеет свою обличительную тень». Философ считал, что за явлением скрыта сущность, познание которой составляет главную цель исследовательской деятельности.

Провозглашение безграничной «околичности» познания — одна из важнейших черт гносеологии Г. Сковороды. Именно она отличает его от тех европейских и российских философов, которые в XVIII в. отстаивали идеи скептицизма вообще, агностицизма в частности. Главным в познании человека, учил Сковорода, является непосредственное общение с действительностью, следование самой натуре. «От природы, яко матери, легосенько спееет наука собою»²⁷, — подчеркивал он зависимость науки от своего предмета — действительности, а не наоборот, как этому учили субъективисты — волюнтаристы XVIII в. Лучшей книгой является книга природы, жизни, книга рода человеческого. Прежде и помимо писанных источников она научает людей истине²⁸.

Вторым после природы наставником человека является наука. Открывая истину, наука вооружает человека знанием дела, выступает в качестве руководительницы практических интересов людей. Наука и просвещение, считал украинский философ, должны стоять на службе человека, умножать реальные блага людей, содействуя их освобождению от пут суеверий и вредных страстей. Знания завязят от человека, многотрудные усилия которого приносят богатые плоды. Пропагандируя идею о земном, естественном характере человеческих знаний, Г. Сковорода восклицал: «Истина от земли возсия!»²⁹

Он подчеркивал, что наука, а не слепая вера открывает человечеству широкие просторы познания земных и небесных явлений: Коперник и Гарвей, Декарт и Ньютон являлись великими искателями истины, и им обязано человечество грандиозными открытиями тайн Земли и Вселенной. В одном из своих стихотворений «в духе Овидия» — «Похвала астрономии» — философ-поэт воспел тех, кто вторгся в «Звездных бегов чины», взшел «сердцем в небесные горы», «подверг ум свой течения звездны». Сковорода причислял астрономов-первооткрывателей к разряду людей великого подвига. Он и в гносеологии продолжил традиции деистов-рационалистов Ф. Прокоповича, А. Кантемира и других: посредством разума, а не веры, человек завоевывает себе земные блага. В творческих исканиях разума он видел подлинное проявление жизни человека, его назначение и высокое социальное призвание.

Г. Сковорода придавал большое значение идее самопознания как неперемennomу условию правильного пути познания. Образно иллюстрирует он свои мысли о самопознании в трактате «Наркисс». Человек — Наркисс — в итоге своих усилий, через любовь к себе и самопознание должен полюбить и познать «натуру», «древо жизни», «истину бытия». Сократовское требование «Познай самого себя!» в устах украинского философа из народа не представляло призыв к субъективному копанию в «собственной душе», «в самом себе». Теория самопознания в том ее виде, в каком ее развивал автор «Наркисса» и «Кольца», представляла в XVIII в. оригинальное учение о познании человеком окружающей природы через познание себя как части бытия, через выяснение познавательных возможностей человека в общении с объективной действительностью. Человек в учении Сковороды — цель философии и ключ к тайнам бытия. Понимание человека как венца, центральной фигуры мироздания здесь тесно связано с онтологическими представлениями украинского мыслителя, с его классификацией явлений бытия: в микрокосме-человеке отражается весь мир. «Я верю и знаю, — писал философ, — что все то, что существует в великом мире, существует и в малом...»³⁰

Г. Сковорода считал, что сам человек «внутри себя» должен измерить собственные силы и найти средства познания. «Если хотим измерить небо, землю и море, должны, во-первых, измерить самих себя... собственною нашею мерою. А если нашей, внутрь нас, меры не сыщем, то чем измерить можем? А не измерив себе прежде, что пользы знать меру в прочих тварях? Да и можно ли?»³¹ Украинский философ и здесь не забывает о том, что самопознание своей целью имеет познание неба, земли, моря и «прочих тварей», т. е. явлений, внешних по отношению к человеку. В том же трактате «Наркисс», откуда взята приведенная выше цитата, его автор указывает на самопознание как на средство выяснения принципиальных возможностей индивидуального человека и всего человечества постичь окружающую действительность³². Мыслитель требовал освободиться от предвзятых мнений, аффектов, предрассудков, суеверий, душевных слабостей (грусть, тоска, скука). Называя этих «внутренних» врагов «легионом бесов», восклицал: «Враги твои собственные твои суть мнения»³³. «Омой прежде внутренность стакана», т. е. очисти себя от заблуждений.

Выясняя вопрос о «силах» познания, философ называл, во-первых, «чувственные органы», во-вторых, «душу», «сердце» и, в-третьих, опыт, практику. В его оценке органов чувств и их роли в процессе познания предпочтение отдавалось разуму. Чувства, считал Сковорода, способны выявить внешнюю сторону вещей и явлений, их «ризу», одежду, форму. Сущность мира скрыта от органов восприятия действительности: глаз, ушей и т. п. Чувства — скорее источник заблуждений, чем истины, хотя без них и нет «цельного

знания». Поэтому органы чувств философ считал «хвостом», «пятками» познания, чем, разумеется, принижал роль чувственного момента в процессе достижения человеком «истинных знаний». Разум — глава, «сердце» познания. В трактате «Кольцо» автор сравнивает душу (разум) с «вечным двигателем» познания, указывая, что ее крылья — это мысли, мнения, рекомендации, советы.

Форма мысли — человеческая речь, понятия, слово. «Божественным» даром речи, учил Г. Сковорода, человек выделяется в мире живых существ. Велика роль языка в познании. В слове, как в семени растения, заключается огромная сила. О значении слова и речи в процессе познания и общения людей друг с другом Сковорода пишет в письме к священнику Я.И. Долганскому от 25.II.1773 г. «Разговор, — указывает он, — есть сообщение мыслей и будто взаимное сердцеобызание; соль и свет компаний — союза совершенства»³⁵.

Логическое мышление, считал Сковорода, есть высшая способность человека, позволяющая проникать в сущность природы, бога. Украинский философ требовал доказательности выводов, строгой логической последовательности выяснения истины. Человеческий разум, доказывал он в произведении «Беседа, нареченная «Двое», всегда стоит перед выбором: ложь или истина, добро или зло. Этот выбор предлагает ему, с одной стороны, сам предмет познания: пища явно существует не только для тела, но и для души, весна для ушей и разума, на смену зимы приходит лето, стужа сменяется теплом и т. п. С другой стороны, в силу своих практических потребностей человек и духовные свои стремления облекает в творческую форму поисков истины, которой в готовом виде нет: она не дана богом вместе с рождением человека и не является ему сама собою, или путем откровения, наития божьего. Знаниями естественной истории, механики, физики, права, медицины и т. п., считал философ, современники обязаны наследнику многих предшествующих поколений людей. Так Сковорода подходит к глубокой диалектической догадке о познании как о сложном историческом процессе.

Считая, что в поисках истины залогом неперемennого успеха являются активность пытливого разума и труд³⁶, украинский философ стремился избежать ограниченностей рационалистических систем в понимании критерия истинности и целей познания. В отличие от рационалиста Декарта, в качестве исходного основания своей теории познания Г. Сковорода выдвигал принцип: природа — мать познания. В басне «Собака и Кобыла»³⁷ он едко высмеивал «чересчур обученных» сторонников идей: «искусство — выше действительности» или «искусство увенчивает природу». В духе пантеистического миропонимания мыслитель — поэт и композитор доказывал, что природа выше искусства, науки и является их основанием. Из этого тезиса (вывода) следовали его эстетические и педагогические идеи. Природа — источник и руководительница творческих усилий человека. В ряде произведений («Благодарный Еродий», «Убогий Жаворо-

нок» и др.) он заявлял, что приращение художеств, научные открытия, мощь человека в борьбе за счастье зависят от труда и опыта людей: «...во всех науках и художествах плодом есть правильная практика»³⁸.

Нелишне указать, какой смысл вкладывал украинский философ в понятие «практика». Рационалистическое, субъективно-идеалистическое и сенсуалистическое толкования опыта не удовлетворяли уже его предшественников рационалистов-деистов — Ф. Прокоповича и А. Кантемира. Развитие промышленного производства, опытных знаний, теоретическое обоснование их в России требовали нового подхода к трактовке понятия опыта. Поэтому свой взгляд на опыт, практику Г. Сковорода возвышает до включения в это понятие не только наблюдения, «общения с природой», но также «делания», воспроизведения, «труда», «действия» и т. п. Это представление являло собой новый взгляд на опытную сферу познавательного процесса. Теория, мысль, наука, считал он, — «семья благих дел» во имя человека и общества.

В басне «Две курицы» понятие практики связано с понятием «сродности», присущей всем людям. «Сродностью» называются природные склонности, а также некое «назначение» каждого человека: землепашцу — возделывать землю, сапожнику — делать сапоги, ученому — трудиться над приращением знаний, и т. п. Практика всегда должна быть в единении со «сродностью», «сродность» — с трудолюбием. «Как практика без сродности есть бездельная, так сродность трудолюбием утверждается»³⁹.

Познание себя с антропологической точки зрения — это познание человеком своих собственных «сил» и «средств», их организации.

Теория самопознания Сковороды представляла собой не только пантеистическое философское построение, но также, по форме, теологическое (точнее — теистическое) учение. Ее автор видел в самопознании богопознание, в котором он искал «истинного человека — подобного богу», поскольку считал, что знание человеком законов природы, полное освобождение от заблуждений и пороков в результате «самопознания» и «самосовершенствования» поднимает человека выше Платона, Эпикура, Сенеки и Декарта, т. е. делает его «богоподобным».

Гносеология Г. Сковороды — передовое учение своего времени. Главные ее выводы не только в условиях XVIII в., но и позднее играли большую роль в развитии естествознания и философии на Украине и в ряде других, прежде всего славянских, регионов мира.

Социальная философия и нравственность

Г. Сковорода стремился обосновать принципы анализа общественной жизни, во многом основываясь на выводах своей философии, опираясь на доктрины просветителей Петровской эпохи, «Ученой

дружины Петра I», передовые идеи преподавателей Киево-Могиланской академии, других отечественных и зарубежных мыслителей. Демократические идеи севой античности и народные идеалы XVIII в. станут предметом его философского синтеза. Поскольку философия должна служить ариадниной нитью познания и преобразования действительности в интересах человека, постольку Г. Сковорода стремился дать посильный анализ действительности екатерининской России с ее вопиющим разгулом беззакония, нестерпимым произволом царских чиновников и военачальников, бессмысленной расточительностью русских дворян и украинских панов и наряду с этим нищетой крестьянских масс, в целом — мира несправедливости и зла. На плечах бесправного и обездоленного люда утвердился мир «благородных» дармоедов, паразитическая праздность которых и их безумная погоня за престолом, скипетрами, золотом, чинами и «грунтами» (землей) составляет смысл их жизни, ее закон. «Мир есть пир беснующихся, торжище шатающихся, море волнующихся, ад мучащихся»⁴⁰.

Г. Сковорода в своем разоблачении современного ему мира угнетателей приходит к широким обобщениям. Царскую власть он считал главной виновницей того, что высокие чины, права и земли раздавались по принципу дележа военной добычи: военачальники-дворяне, забирали все, солдатам — крестьянскому «черному» люду — не оставалось ничего.

Мыслитель-гуманист считал, что распространенные среди имущих и знатных членов общества сребролюбие и лихоимство порождены властолюбием и праздностью. В сочинении «Брань архистратига Михаила со сатаною» монахов-лихоимцев автор называет «лицемерами», «мартышками святости».

В «Житии Григория Сковороды» М.И. Ковалинского приводится знаменитый «Сон» украинского мыслителя, написанный им в селе Каврай (около Переяслава) в 1758 г. По сути своей это едкий памфлет на общественный строй России XVIII в. В царских дворцах и чертогах веселится знать: каждый участник торжества — в маске; никто не имеет человеческого лица. Повсюду господствуют пороки...

Обличительные картины «Сна» Г.С. Сковороды возвышаются до степени гражданского протеста. В этом, как и в других произведениях, автор разоблачил грабителей народа — «шершней» (трутней), крепостников, родовитых тунеядцев, всех тех, кто стремился построить свое счастье на капитале или дворянском происхождении. Философ являлся прямым продолжателем Кантемира, предшественником Котляревского, Гребенки и Крылова.

В песне 17 «Сада божественных песен» Сковорода указывал на источник его «тоски», причину его удручающих мыслей. С одной стороны, это отчетливое понимание поэтом бед, горя, нечеловеческих испытаний современного ему поколения простых людей; с другой —

ощущение беспомощности каким-либо образом, но существенно помочь перебороть это горе. Мыслитель вплотную подходил к пониманию того трагического положения, в каком находились передовые люди его эпохи, пребывая, как и он, в условиях крепостного рабства — этого «мрака ночи» томительного еще и тем, что спит народ, «спит, глубоко протянувшись». Оговоримся, что заключение мыслителя о «спящем» народе относится к середине 60-х годов, т. е. к периоду до «Колиивщины» и Пугачевского восстания.

Стремясь поднять народ к лучшей жизни, Сковорода призывал его к «бодрствую», к борьбе с невежеством, нищетой, угнетением, ратуя за осуществление идеала свободы и демократии. Поиски средств преобразования жизни составляют одну из сторон социальной концепции украинского мыслителя. Искатель истины, он был также неутомимым искателем путей достижения счастливой жизни для всего народа. Философ-демократ обращался к простым людям с призывом «сторониться» знатных особ или в общении с ними оставаться «самим собою». Сильных «мира сего» поэт уподоблял ястребам, которые живут кровью жаворонка (простого человека) и о тело его «точут когти». Даже принцип «сродности» он применял как метод обличения того положения в царской России, при котором чины, звания, высокие посты занимали не по «призванию», не «по уму» и способностям, а по званиям, что открывало дворянам двери в жизнь, закрывая их для людей из «простого народа». Открыть эти двери народу, считал Сковорода, двери к свободной жизни должны прежде всего просвещение, наука, философия, новые моральные принципы, созданные в согласии со «сродностью» (призванием) человека и в соответствии с его натурой.

Главная преобразующая сила общества — новая мораль, твердые убеждения, мнения, которые «не видны, как будто их нет, но от сей искры, весь пожар, мятеж и сокрушение; от сего зерна зависит целое жизни нашей древо...»⁴¹. Моральная сила, сила мысли, учил Г. Сковорода в согласии с просветителями России и Европы XVIII в., — основной действующий фактор истории. Средоточие этой силы — душа, разум и сердце человека, а ее действием обеспечивается духовная жизнь человека и общества: разумные идеалы становятся критерием и целью моральности. И здесь высказывалось немало интересных идей о естественности нравственных норм людей, труда о природосообразном воспитании, о значении знания в жизни общества и т. п. Обращение к этическому учению Г. Сковороды позволяет выяснить, какими средствами он считал возможным преобразовывать общественную жизнь, быт и культуру людей. В его системе взглядов именно этика понимается как орудие завоевания счастья.

Идея равенства перед законом, получившая громкое звучание в буржуазном праве, социологии и этике, в учении Сковороды в виде

требования социального равенства сочеталась с моральной нормой всеобщности трудовой деятельности. Труд в учении Сковороды — это высшее моральное требование, гражданский долг каждого человека и естественная необходимость. «Слаще сота труд», — утверждал философ-поэт⁴². В басне «Колеса часов» высказывается мысль о том, что безотносительно к склонностям и роду занятий у каждого человека должны быть воспитаны уважение к труду, чувство сострадания и общественной солидарности, честность и любовь к человеку (гуманизм).

Все же в системе воззрений украинского мыслителя «труд» — не только этическая категория, а также в широком смысле (сказали бы мы) — категория социологическая. В басне «Жабы» он развивает идеи о труде как залого процветания общества, о зависимости общества от трудовой деятельности народа. Без труда всякое изобилие «оскудеть и высохнуть, как озеро, может», лишь «честное ремесло есть неоскудевающий родник не изобильного, но безопасного пропитания»⁴³.

Если для самого труженика труд — гарант «безопасного пропитания», то в целом общество невозможно без труда народа, который, учил философ, является «гербом» рода человеческого, его сущностью, непрременной и всеобщей функцией. «Труд есть живой и неусыпный всей машины ход... венец радости», — писал Г.С. Сковорода⁴⁴.

Конечно, «трудовая» теория прогресса не являлась научной. Но в условиях второй половины XVIII в. эта теория была новым, положительным явлением. Направленная против паразитизма и праздного безделья дворянства, она отражала прогрессивные требования эпохи, а в устах Сковороды — стихийное сознание трудовых масс страны. Выводы философа о роли физического и умственного труда в обществе сочетались с учением о «сродной» деятельности, с его требованием о природосообразном воспитании, играли большую роль в развитии самосознания украинского народа. Предвосхищая некоторые идеи Руссо и Песталоцци, Сковорода стяжал себе славу выдающегося педагога XVIII в.

Кроме этической нормы «на зло отвечать злом, на добро — добром» Сковорода выдвигал положение о том, что все действия человека должны быть согласованы с наукой, ее истинами, а не с домыслами суеверных людей или предрассудками «непросвещенной древности»⁴⁵. Выступая против суеверий, религиозной нетерпимости, сектантства и т. п., мыслитель указывал, что именно они являлись одной из важнейших причин чудовищного вандализма в истории человечества, вроде сожжения Александрийской библиотеки, разрушения Иерусалима или Варфоломеевской ночи.

Отсюда требование украинского философа распространять просвещение среди народа. «Я рассуждаю, — писал он, — что знание не

должно унижить своего излияния на одних жрецов науки, которые жрут и обжираются, но должно переходить на весь народ, войти в народ и водвориться в сердце и в душе всех тех, кои имеют правду сказать: «и я человек, и мне, что человеческое, то не чуждо!»⁴⁶.

Украинский мыслитель четко представлял, что для полнокровной жизни народа нет условий, что первейшим из этих условий является свобода. Свободу он считал неотъемлемым правом человека, его воздухом и хлебом и желал ее всем, а прежде всего — закрепощенным массам. Восторженно философ-поэт воспел вольность в стихотворении «De libertate»⁴⁷. При сем философ-поэт подводил к выводу, что подлинная свобода будет добыта в содружестве украинского народа с другими народами мира, в тесном единении с русским народом. И общие выводы он связывал с высокой похвалой Богдану Хмельницкому, борвшемуся за свободу и независимость Украины в союзе с Россией. В варианте «Разговора дружеского о душевном мире» один из двух собеседников говорит: «Я бы желал быть человеком высокочинным, дабы мои подчиненные были крепки, как россияне, а добродетельны, как древние римляне»⁴⁸.

Идея свободы, антикрепостнические и антицаристские понятия слиты в мировоззрении Сковороды в одно целое. Свою ненависть к тирании великий украинский демократ высказывал в песне 20-й «Сада божественных песен».

Образ «вихря» весьма ярко отражает тот смысл, который в него вкладывает автор. Вихрь свободы, волна народного гнева, наконец, вихрь времени — вот сила, которая в представлениях Сковороды выше силы тиранов. Удачно выбранная аллегория не случайна. Этот образ встречается во всей революционной поэзии начиная с XVIII в. Поэт П. Тычина верно подметил созвучность песни Г.С. Сковороды известным стихам А.Н. Радищева из оды «Вольность»⁴⁹.

В «Потопе Змином» Сковорода высказывает убеждение, что человечество непременно создаст себе подобающие условия жизни, что подлинное счастье людей не в прошлом, не на небе, а в будущем и на земле. «Мы сотворим, — писал он, — свет получший. Созиддем день веселейший»⁵⁰. Даже тогда, когда Сковорода ратовал за «самосовершенствование» личности, он не поворачивался спиной к действительности, а активно изобличал ее, противопоставляя «лживому лику мира сего» свой идеал справедливого гражданского общества, облеченного в ризу традиционного морализма. Однако этот идеал нового строя получал у Сковороды сугубо земное, реальное, человеческое содержание. Основные черты социального идеала философа-вольнодумца весьма четко выявляются в непосредственных его размышлениях о «природосообразных» стремлениях человека, о «сродной» деятельности, в представлениях о «тройком» самопознании,

в высказываниях о роли воспитания, образования, науки и т. п. Будущее общество в мечтах великого демократа-гуманиста — это народный республиканский строй, способный, как он искренне верил, воплотить в себе идеал свободы, равенства и братства. В его республике нет места тиранам, помещикам-крепостникам, сребролюбам. Упразднены имущественное неравенство, угнетение человека человеком, паразитизм, туеядство. «Новой землей», «Землей живых», страной «горного счастья» и т. п. часто называл он свою мечту, твердо веря в то, что, хотя это будущее и далеко, оно должно стать явью.

Конечно, украинскому просветителю-демократу идеал горного счастья представлялся настолько широко и настолько предметно, насколько он объективно раскрывался в общественных отношениях России и Европы, насколько отчетливо проявлялись социальные стремления украинского и русского крестьянства, интересы простых людей XVIII в. Раскрыть глубоко и в форме научного предвидения будущее Украины и России он, конечно же, не мог. Границы его надежд и мечтаний не выходили за пределы крестьянского идеала жизни, обобщающего опыт демократических движений Украины, России, Европы.

Принципы общественного идеала Сковороды содержали в себе элементы идеализации «деревенского быта», образа жизни «казачьей вольницы». Позднее эти стороны стихийного сознания крестьянских масс и беднейшего казачества найдут свое выражение в воззрениях Котляревского, Гребенки, Глибова, в ранних произведениях Гоголя, а также Шевченко. Форма общественного идеала Сковороды — «царство божие» (республика) также свидетельствует о прямом влиянии на украинского мыслителя крестьянской идеологии его эпохи.

Отражая жизненные устремления народных масс в период достаточно развитых антифеодальных движений крестьянства в Великороссии (Пугачевское восстание) и в Малороссии (Коллеивщина), Григорий Саввич Сковорода выступал глашатаем наиболее передовых идей своего времени.

Общественно-политические, философские, педагогические, этические и эстетические взгляды украинского мыслителя из народа получили значительное распространение при жизни, а еще большее — после его смерти. Они сыграли значительную роль в пробуждении самосознания крестьянства, в развитии демократического мирозерцания дворянской и разночинной интеллигенции Украины и России XVIII—XIX вв. Сковорода не в малой степени содействовал развитию процесса гуманизации знания и общественной жизни, утверждению нового взгляда на перспективы развития России и всего человечества.

РЕЛИГИОЗНОЕ КРЫЛО РОССИЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.

Участие представителей церкви, духовенства, верующих в просветительском процессе — явление всемирное. На Западе это многие деятели университетской науки и часть духовенства от Петра Рамуса до Мартина Лютера. На Востоке — учителя церкви, риторы и логографы Византийской империи, святители и книжники славянского мира. Кирилл и Мефодий — создатели славянской письменности, первопечатники Ф. Скорина и И. Федоров, П. Могила и М. Грек, С. Полоцкий и братья Лихуды вышли из церковной среды, формировались и действовали в рамках клира. Но кто станет оспаривать бесспорный факт, что в прямом значении слова они были просветителями, предвосхищавшими деятельность Ф. Прокоповича, Г. Бужинского, Ф. Лопатинского, С. Яворского, тоже тесно связанных с кругами, высоко стоявшими на иерархической лестнице церковной организации. Киево-Могилянская и Московская славяно-греко-латинская академии, «Петровская ученая дружина» положили начало традициям, которые стали сквозными для всего XVIII в. Распространение грамотности в крестьянской среде, образования среди промышленников, повышение культурного уровня дворянского сословия — все это во многом было обусловлено просветительской и воспитательной деятельностью церкви. Нельзя не обратить внимание на большую роль монастырей в распространении грамотности на Руси. Характеризуя XVIII век, А.С. Пушкин не случайно отмечал, что просвещением своим мы обязаны монахам¹.

Достаточно высокая образованность духовенства отражалась на грамотности населения страны. В допетровской Руси, по подсчетам историка А.И. Соболевского, белое духовенство было поголовно грамотно, монахи — примерно на 75 %, землевладельцы — не ниже 50, посадские люди — 20, крестьяне — 15 %. Академик Д.С. Лихачев утверждает, что «уровень грамотности в России XVII в. во всех слоях населения был не ниже, чем на Западе»². Этот уровень значительно повысился в первой половине XVIII в.: церковно-приходская система образования дополнялась сетью светских школ, училищ, гимназий, высших учебных заведений.

Влияние европейского Просвещения, идей просветителей России XVII — начала XVIII в. ощущалось в самых отдаленных регионах страны. Религиозное крыло просветительского движения, в эту пору направляемое деятельностью «Ученой дружины» и реформами Петра I, представлено было С. Яворским, Д. Туптало, Ф. Прокоповичем, Г. Бужинским, Ф. Лопатинским и другими служителями церкви. В середине и во второй половине XVIII в. из своей среды церковь

выдвинула таких просветителей, как Паисий Величковский (Украина)³, архиепископ Досифей (Молдавия)⁴, виленский епископ Масальский⁵ (Латвия), епископ Конисский (Белоруссия)⁶, митрополит Московский Платон⁷ и др. Это были выдающиеся ученые и вместе с тем церковные деятели. Их эрудиция, высочайшая образованность и влияние на современников были исключительными. Рассмотрим для примера жизненный путь и деятельность нескольких представителей церковного просвещения, выступавших на этом поприще в сложное время главным образом екатерининской эпохи.

Философско-гуманистические начала воззрений Георгия Конисского

Георгий (Григорий Осипович) Конисский (1717—1795) — общественный и церковный деятель, признанный современниками философ, корреспондент многих европейских просветителей, в том числе и «просвещенных монархов», включая и Екатерину II, член Святейшего Синода, весьма популярный писатель-драматург⁸. Выходец из зажиточного казачества, он родился в Нежине — городе Слободской Украины. Первоначально был профессором Киево-Могилянской академии, а затем — епископом Белорусской епархии.

Процесс активного формирования мировоззрения Г. Конисского начался в 1728 г. в стенах Киево-Могилянской академии. К середине XVIII в. здесь преподавали воспитанные на прогрессивных веяниях нового времени ученые-просветители Стефан Калиновский, Сильвестр Кулябко, Михаил Казачинский, Симеон Тодорский и многие другие. Большую роль в деятельности Академии в Киеве в пору учебы Г. Конисского играли контакты с университетами и академиями Западной Европы, тесные связи с русской наукой и просвещением.

В 1743 г. Г.О. Конисский закончил учебу в Киевской академии и как самый одаренный выпускник был оставлен преподавателем прославленного учебно-научного заведения. В этом же году он был пострижен в монахи Братского монастыря, приняв духовное имя Георгий, а два года спустя ему было поручено чтение курса поэтики и риторики. К этому времени относится сочинение им первых пьес на церковные темы. Созданные произведения «Воскресение мертвых» и «Стихиря священникам, священства лишенным» отражали симпатии автора к демократическим слоям общества — крестьянам, бродячим дьякам, лирникам и бандуристам. «Народная стихия» и вольномыслие присутствовали уже в ранних его сочинениях. На сознание будущего епископа белорусского оказывал влияние пример Г.С. Сковороды, одновременно с ним учившегося в Киево-Могилянской академии.

Основной четырехгодичный курс философских знаний «Общая философия», читавшийся Г. Конисским, разделялся на четыре отдела,

включавшие «логику, физику, метафизику и этику». В этом курсе во всей полноте и противоречивости отражалось понимание содержания философии, характерное для середины XVIII в., и здесь боролись две тенденции. Первая из этих тенденций связана была со следованием схоластицированному аристотелизму, вторая определялась интересом к философии нового времени, вниманием к достижениям науки⁹.

Уже тексты академических философских курсов Г. Конисского свидетельствовали, что он был близок и современной, передовой философии, и современной ему науке. Мыслитель достаточно четко проводил идею о характере различий между знанием и религией, о нетождественности истин богословия и науки. При этом различались разум и вера. Деистические элементы миропонимания приводили Г. Конисского к радикальным выводам: он объединял учение о «двух истинах» с пантеизмом Б. Спинозы и Дж. Бруно, критиковал аристотелевский тезис о первотолчке, защищал спинозизм — атрибутивное понимание реальных мира (природы, духа) для него было самоочевидным.

Природа — это предмет натурфилософии и опытного естествознания, тогда как сверхъестественное — это область веры, теологии, утверждал Г. Конисский. Весьма характерно, что с помощью креационистского и пантеистического толкования понятия «бог» философ пытался доказать извечность существования всего мира и его законов. «Итак, — писал он, — следует считать, что бог так сохраняет созданные им вещи, чтобы сохранить свои законы вместе с законами, прописанными природе; и такой способ сохранения называется *concursum* или естественное сбережение, т.е. для всей природы с самого начала данный и навеки определенный»¹⁰.

В лекциях, читавшихся Г. Конисским в стенах Киево-Могилянской академии, высказывалось сомнение относительно возможностей бога выступать в качестве «творческой силы», а природы — являться реальным продуктом этого творчества: «...быть сотворенным... значит быть выведенным из ничего, следовательно, что сотворяется, того нет раньше, чем оно существует; а что вечно, то существует всегда»¹¹. Критика постулата о «божественном творении», которой автор процитированных строк опровергал своих оппонентов, конечно же, страдала логической формальностью. Однако он не избегал и теолого-спекулятивной, пантеистически значимой аргументации. Например, исходя из того, что бог — всезначим, всемогущ, вечен, и столь же вечна природа, философ делал вывод, что природа — форма инобытия бога. Любопытно, что через пятьдесят лет великий немецкий философ В.Г. Гегель отметит эту мысль как традиционную. Но и этому типу традиционного доказательства белорусский православный первосвященник предпочитал аргументы, опирающиеся на данные науки. Как и Ф. Прокопович, он опровергал идею

«первотолчка». При этом им выставлялись естественнонаучные доводы. «Можно сказать,— писал он,— что наиболее вероятной причиной в легких и тяжелых телах является легкость и тяжесть тел, нежели первотолчок, как по Аристотелю, или направленные потоки частиц, согласно Гассенди, или вихри материи, по Картезию»¹².

Во времена Г. Конисского в отечественной философии вполне сложилась традиция рационалистического истолкования Священного писания, сопоставления истин Библии и истин науки. Этот факт находит выражение в учении белорусского епископа о строении мира, Вселенной, земных вещей и явлений. Г. Конисский глубоко изучил гелиоцентрическую систему Вселенной, ознакомившись с диалогом Н. Коперника «О движении Земли». Как ученый он широко пропагандировал копернианскую теорию, очень часто пользовался последними данными опытной астрономии. Г. Конисский указывал на значение открытия Галилеем спутников Юпитера, Кассини и Гюйгенсом — спутников Сатурна, наблюдений за кометой Галлея. Он рассказывал своим слушателям о пятнах на Солнце. Не исключено, что ему известно было открытие Ломоносовым атмосферы на Венере. В лекциях, прочитанных в стенах Киево-Могилянской академии, Г. Конисский подробно излагал атомистические воззрения Ньютона и Лейбница, «теорию вихрей» Декарта.

В гуманистической интерпретации Священного писания и пропаганде свободомыслия Г. Конисский опирался на воззрения Ф. Скорины, А. Волана, С. Будного, К. Лыщинского, использовал аргументацию представителей рационалистических ересей — нестяжателей, стригольников, жидовствующих, духоборцев, широко известных в Белоруссии социниан. М. Социн, его сторонники и последователи пошли дальше своих предшественников антитринитариев в критике Библии. Их учение получит отражение в воззрениях не только С. Будного, но и Г. Конисского, Г. Сковороды и других деятелей духовной культуры XVIII в.¹³

Подобно многим из российских и зарубежных философов-деистов Г. Конисский признавал право философии оперировать понятиями «материя» и «форма». Уже по формулировке это было нечто близкое аристотелизму. Однако в своих академических лекциях он оговаривал возможность существования материи без формы только применительно к первоматерии, а в остальных случаях предположение — форма можем существовать без материи, и наоборот,— им провозглашалось «ложным консеквентом» томистской школы¹⁴. Столь же ложным учением Г. Конисский считал «теорию идей» или архетипов Платона: «Ничто не выливается из ничего, разве только пустые грезы, какие суть идеи Платона...»¹⁵ Материя, по его мнению,— нечто протяженное, сущее, телесное, отдельное. Она выступает «возбудителем ощущений», только с ней связано движение.

Движение для Г. Конисского не абсолютно; наряду с ним он признает также покой. Его вывод — «в материи совершаются все изменения, как-то: рождение, гибель, увеличение, уменьшение, деление и расширение, значить, материя способна ко всем изменениям и постоянна во всяком покое, поскольку он есть граница изменений»¹⁶ — свидетельствует о деистической ориентации мыслителя — церковного иерарха. Эта ориентация тем не менее имеет общее с той частью философского учения Г. Сковороды, в которой тот признает стихии (солнце, воздух, воду, ветер, огонь) формами проявления материи. Отличие заключается разве только в том, что вместо «воздуха» к разряду «тел» (форм материи) Г. Конисский относил «небо», называя все формы «телесными субстанциями». В своих академических лекциях и выступлениях на диспутах 1749 г. он явно сознательно выделял «онтологический» ряд проблем, указанных нами выше, большое внимание уделяя историко-философским вопросам. При этом им не скрывались симпатии к Аристотелю, Дунсу Скоту, Гассенди, Декарту...¹⁷

Оптимистичность миропонимания Г. Конисского была специфичной чертой для большинства просветителей, как и их рационализм. Признание сложности «пути человеческого познания» утилитарной, моральной и эстетической его полезности, безграничности познавательных сил человека — существенная сторона творческой биографии мыслителя-гуманиста. В познавательной функции он видел главную задачу философской рефлексии. «Философия есть познание вещей как они существуют. Под вещами подразумевается все, что может быть познано человеческим интеллектом... Философ стремится познать любую вещь так, чтобы познать ее причины, из чего она возникла или возникает, из чего состоит и для какой цели существует. Вещи же получают свое бытие не иначе, как через свои причины»¹⁸.

Философско-психологическая нить рассуждений Г. Конисского охватывала вопросы об исходных формах познавательного процесса, роли «импрессивных» или «интенциональных» образов, за которыми он не признавал прав на существование, поскольку объяснял путь познания от объекта к мозгу посредством ощущений, «чувственного опыта». «Акт чувствования» признавался «первой интенцией» познания, сущность которого мыслитель призывал не упрощать. Доказательства выдвигались при этом достаточно обоснованные — данные физиологии и психологии органов чувств XVIII в. «...Когда объект отдален от чувствующего, — писал мыслитель, — он действует на него, модифицируя анимальные духи, имеющиеся в органах, или своими истечениями, приходящими к органу, или светом, который сам модифицирует»¹⁹.

На чувственную ступень познания Г. Конисский смотрел не как на пассивный, механический акт познания, а как на «экспрессию»,

которая «действительно является действием»²⁰. Активная «природа» субъекта познания, по мнению белорусского епископа, его «чувственная способность» в значительной мере зависима от «разумного действия», этого дополнения к «индифферентной природе» самих вещей, объектов познания. Сильная материалистическая тенденция тем не менее порождала дуалистическую форму гносеологической ориентации Г. Конисского, поскольку рационалистический элемент в его гносеологии не выступал формой диалектической связи объекта и субъекта познания. Обычного суждения о важности опытных знаний было недостаточно. Отрицание теории «врожденных идей», необоснованных утверждений о трансформации образов, локковского учения о первичных и вторичных качествах стимулировало поиск реальных основ гносеологии. Жизненные наблюдения, здравый смысл при этом не отбрасывались, а включались в «первооснования» творческого поиска и научных утверждений. Г. Конисский считал, что «стремление к знанию» является «природным свойством», особым качеством «души», силой того «естественного света» человеческой природы, который сообщает познавательному процессу и достоверность, и глубину, и эмоциональную окрашенность²¹.

В духе передовых идей Г. Конисский развивал нравственные представления своего времени. В его этике большое место занимала «естественно-человеческая» нормативность; не избегал мыслитель и народных критериев моральности, и его выводы всегда были гуманистическими по сути. Святитель призывал людей в общении проявлять такт, доброжелательство и уважение. При сем он часто ссылаясь на библейское требование «Да не нанеси обиды!», квалифицируя его как общечеловеческую норму жизни, вошедшую в лексикон народной нравственности.

Г. Конисский выделял традиционную для православия мысль об относительной независимости воли человека от воли бога. Фатализм означает полное бессилие человека перед лицом зла. Именно поэтому мыслитель-иерарх утверждает, что человек в своих поступках руководствуется разумом, он целеустремлен в своей деятельности. Его свобода, по мысли гуманиста-просветителя, заключается в выборе, в борьбе мотивов, в преодолении аморальных наклонностей. Благодаря здравому рассудку, личность анализирует внешние события, собственные желания, при этом личность активно влияет и на себя, и на поведение других людей.

Моральность человека, как понимал ее Г. Конисский, обусловлена отношением с другими людьми и пониманием цели человеческих деяний как добра для себя. Он часто повторял слова из Евангелия: «Как вы хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы во всем поступайте с ними». А отсюда выводились им понятия о свободе воли человека. Проблема свободы — это проблема господства человека над самим собой, это его способность управлять своими

действиями, эмоциями и страстями. Епископ Георгий блаженство личности видел в мудрости, интеллектуальной деятельности — духовной силе, определяющей ценности человеческого существования. Таким образом, за человеком признавалось право управлять собой, творить свою судьбу.

Этика Георгия Конисского продолжала гуманистические традиции российского Просвещения XVIII в., возвышая человека и его земное существование. Она противоположна и фанатической аскезе, игнорирующей чувственную природу человека, и рационализму буржуазного общества, который недооценивал социально-психическую природу духовности человека. Осознавая двойственность своей концепции, религиозный мыслитель-демократ апеллировал к понятию «духовность». Духовность он считал важнейшим средством обретения «надежного пути», основанием «счастливой судьбы», формой раскрытия возможностей людей и народов. Дух взыскующий, требовательный к себе и другим, общезначимый, доказывал мыслитель-патриот, — важнейшее средство роста России, обретения ею «предназначенного места», превращения ее в передовую державу мира.

Важное место в наследии Г. Конисского занимают идеи о роли в жизни прекрасного, литературы, поэзии, изобразительного искусства. Сохранился курс его лекций, прочитанный в 1745 г. с кафедры Киевской академии и упорядоченный в 1746 г., — «Правила поэтического искусства...». Г. Конисский в курсе соблюдал традиционное деление целого на три части: в первой части дается понятие о стихосложении; во второй раскрываются виды поэзии (эпос, трагедия, комедия и т.п.); в третьей даются начала риторики. Сравнение этого курса с аналогичным курсом Г. Сковороды, прочитанным в Переяславской семинарии, а также с «Новым и кратким способом к сложению российских стихов» В. Третьяковского и «Письмом о правилах российского стихотворства» М. Ломоносова показывает его блистательную оригинальность. Своеобразие курса Г. Конисского обусловлено глубинным влиянием на его теорию украинской поэзии и знакомством с русской книжностью и риторикой. На это указывал известный историк украинской литературы М.А. Максимович²². Сам Г. Конисский, уже будучи ректором Киевской академии (1752), рекомендовал своим слушателям читать стихи А. Кантемира, М. Ломоносова и Ф. Прокоповича. Поэзия, искусства, считал он, должны стимулировать воображение, здоровую фантазию человека, его «умственную работу», «деятельность разума».

Г. Конисский нередко прибегал к эстетическим аргументам для культурологического обоснования необходимости единения русского, украинского, белорусского и других народов России с целью создания подлинной гармонии их общежития, укрепления связей с другими народами мира. В этом выражалась общая традиция гуманистической

ориентации мысли, свойственная Просвещению России XVIII в. в целом²³.

Наследство Г. Конисского будет воспринято представителями передовых интеллектуальных течений России, Украины, Белоруссии, Молдавии и других восточных регионов Европы в XIX в. Именно этим объясняется тот факт, что А.С. Пушкин приветствовал выход в свет посмертного издания сочинений Г. Конисского, а В.Г. Белинский уже в 40-х годах отметил, что труды Ф. Прокоповича, как и его последователя Г. Конисского, являются библиографической редкостью и их непременно нужно переиздать²⁴. Даже в наши дни ощущается потребность в ознакомлении с идейной программой выдающегося просветителя России второй половины XVIII в., а значит, и издания его сочинений, речей, «слов», проповедей, «писем».

Проблема человека и духовности в философско-этической концепции митрополита Платона (Левшина)

Непосредственным преемником Г. Конисского, его коллегой и единомышленником, продолжателем своеобразной «синтетической ориентации» в политике, идеологии, философии, этике, эстетике и теологии выступал митрополит Московский Платон (до монашества — Петр Егорович Левшин, 1737—1812). Выходец из разночинцев, этот выдающийся деятель нашей истории, проявив ломоносовскую сметку и настойчивость в обучении и самовоспитании, встал на уровень крупнейших светил европейской учености своего времени. Его влияние на современные ему события по значимости и глубине почти беспрецедентны.

Уже то обстоятельство, что сын сельского священника, разночинец и изгой по ранней судьбе, наряду с Ломоносовым, Эминым, Новиковым и Болтиным, становится общепризнанной знаменитостью, оказывало исключительно мощное влияние на умы современников. Один из ранних биографов митрополита Московского, воспроизводя «сказы сверстников», отмечал, что во всем нуждающийся слушатель Славяно-греко-латинской академии, ее будущий куратор в юности испытывал нужду, страдал безденежьем и хроническим недоеданием. В юности он переживал тяжелые годы испытаний — приходилось даже беречь сапоги, одевая их только при входе в помещение Заиконоспасского монастыря. Зато многого достигал он самообразованием. В стенах академии без помощи репетиторов он в совершенстве овладел греческим, немецким и французским языками, изучил теорию поэзии, историю, географию, право. Высокий уровень образованности был достигнут им еще в годы ранней юности. «Сей монах, в столь молодых летах, столько знания имеет», — с удивлением

воскликнул прадед П.Я. Чаадаева князь М. Шаховской, наряду с М. Щербатовым и Н. Паниным стяжавший славу блестяще образованного человека второй половины XVIII в.

Не удивительно, что видный церковный иерарх, образованнейший человек, чьи творческие интересы распространялись на политику, богословие, историю (гражданскую и церковную), языковедение, философию, поэзию, музыку и искусство, в 1775 г. Святейшим Синодом был назначен куратором Московской славяно-греко-латинской академии, а затем хиротонисан во митрополита Московского, заняв таким образом руководящий пост в церковной иерархии. Новорукоположенный митрополит сразу же объявил о намерении направить свои усилия на решение земных задач, на удовлетворение реальных запросов людей. И митрополит Московский неустанно следовал этому взятому на себя обязательству, заслужив признание как эрудит и блестящий проповедник, талантливый организатор образования и просвещения, культурный деятель России.

Деятельность Платона (Левшина) на посту директора Московской академии полностью оправдывала полученное им почетное прозвище «Петра Могилы» — талантливейшего организатора Киево-Могилянской академии, просветителя и общественного деятеля. Он «повернул академию лицом к жизни», повел борьбу с догматизмом и диатрибическими тенденциями в ее стенах²⁵. Вместе с преподавателями-энтузиастами, общественниками в широких масштабах страны в 80—90-х годах им открывались «словесные семинарии», классические и обычные гимназии и лицеи, новые приходские школы и реальные училища за счет средств церкви и верующих. Созданное таким образом «Дружеское ученое общество» (1782) объединяло светских и духовных преподавателей, ученых. Была налажена публикация разнообразной литературы, выход в свет которой финансировался московским митрополитом.

В обширном поле деятельности Платона (Левшина) по-новому представляется не только культурная роль Славяно-греко-латинской академии, имевшей позитивное значение в деле просвещения России. Даже беглое знакомство с идейным наследием московского митрополита позволяет отметить его значительность. Основной труд митрополита Платона (Левшина) «Православное учение веры», вышедший в свет в 1765 г., вскоре был переведен на английский язык для использования в курсах лекций, читаемых в Оксфордском и Глазговском университетах. Его «Катехизис, толкованный всенародно», «Краткая российская церковная история», «Увещание раскольникам», «Краткий катехизис для обучения малых детей Православному христианскому закону», «Житие Сергия Радонежского» неистощимы по своей проблематике, представляют большой научный интерес, и не только как исторические реликвии.

В философском наследии митрополита Платона с научной точки зрения весьма интересны идея о примате нравственных законов в истории, которая как бы предваряет сегодняшнюю ориентацию на человека, идея о невозможности прогресса без учета человеческого «начала», а исключительно средствами технократическими, как сказали бы мы. Нельзя не обратить внимание на постановку русским мыслителем вопроса о роли «духовности» в жизни общества, значении нравственных норм. Всесторонне рассматривал митрополит Платон проблему гармонии между умом и сердцем, высказывая идею о значимости так называемой сердечной любви. Истину глава московской иерархии тесно связывал со свободой воли человека, с его воспитанностью, со зрелостью личности, ее свободой, совестью, честью, добродетельностью²⁶. Особое место занимают в наследии митрополита Платона высказывания о познании, самопознании, устойчивых убеждениях и подлинных основах веры, в том числе о природе религиозных чувств с психологической точки зрения.

Не потеряли значения размышления митрополита Московского об основах «законности» власти и процветания граждан в государстве, о формах авторитарных, демократических и теократических правлений, в которых находили выражение некоторые аспекты правового государства, в частности гарантий личной свободы и свободы вероисповедания граждан. Вопросы раскола, взаимоотношения клира с паствой и споры с Ватиканом, папством, отношения различных церквей к сектантам и атеистам занимали его ум уже как архипастыря Русской церкви.

Впечатляет и синодальная, и общественно-благотворительная, и человеческо-гражданская деятельность митрополита Платона. Антираскольническая его ориентация опиралась на гуманные принципы подхода к этому церковно-гражданскому явлению. В «Увещании раскольникам» впервые в истории взаимоотношений официальной церкви со старообрядцами высокий церковный иерарх обращался к прихожанину-оппоненту наставительно кротко, без угроз и запугиваний. «Содержание произведения, вполне отвечавшее его названию, коренным образом меняло всю постановку вековых пререканий между несогласными в обрядах, убедительно доказывало неуместность взаимного отчуждения из-за них там, где сохраняется единство верований»²⁷. Под несомненным влиянием идей, раскрытых в «Увещании раскольникам», в старообрядничестве возникло или по крайней мере усилилось движение к воссоединению с православием, к формированию тенденции «единоверия». В возникновении этой тенденции заметная роль принадлежала московскому митрополиту.

Платон (Левшин) оставил нам много произведений не только философского, но и эпистолярного, а также публицистического характера. Значительный интерес представляет его переписка,

особенно с исторически известными «августейшими» особами. Любопытна «Автобиография» митрополита с характеристиками, данными им современникам, и психологическим автопортретом в послесловии. Очень поучительны «Завещание» и дневниковые записи митрополита. Это ценные материалы не только для историка религии. Однако в советской философской литературе они не осмыслены. Относительно скромная комментаторская литература состоит из публикаций дооктябрьского периода²⁸. Наследие митрополита Московского Платона (Левшина) — обширное поле для исследовательской деятельности, для глубокого историко-философского анализа. Такой анализ сулит плодотворные результаты, так как объект его — наследие умнейшего человека эпохи, одного из плодотворнейших мыслителей века²⁹.

Тема «Человек и его духовность» в обширном наследии митрополита Платона рассматривается в различных ракурсах. При этом человек, личность, индивидуум исследуется им в русле христианской религиозной идейности.

Возможно, что этим объясняется тот факт, что митрополит Платон в книге «Православное учение веры» многие страницы посвящает объяснению социальных, философских, религиозных проблем духовности. Лишь знание основ православной антропологии может помочь понять, как митрополит Платон решает вопрос о взаимоотношениях человека с богом, о границах их взаимовлияния, о степени свободы человека и его ответственности. «Благочитание» при этом разделяется на внешнее и внутреннее, соответственно понимание и Бога, сущность которого при этом объясняется исходя из нравственного доказательства («Бог есть потому, что есть совесть»).

В боге главное — нравственная сторона, а не догматическая, считал Плантон (Левшин). Вера при этом, в соответствии с посылками, трактуется как «сердечное принятие Евангелия», христианства, как сознательное приобщение к высоким духовным ценностям. Здесь возникает проблема соотношения интересов власти светской и церковной. «Князь действует — клир думает», — часто повторял митрополит Платон, подчеркивая, что «истинная духовность» — не у светской власти, полностью независимой от церковного воздействия, а у власти, опирающейся на духовный авторитет церкви, на идеи клира, на «теорию симфонии властей», предложенную еще в эпоху ранней борьбы против папства. Отвергая принцип «цезарепапизма», Платон (Левшин) осуждал императорский авторитаризм, критиковал тоталитарные тенденции бюрократического аппарата царского двора, правительства, претензии Екатерины II на духовный и моральный авторитет. При этом особое звучание приобретали его заявления о необходимости всеобщего просвещения и создания в стране широкой сети учебных заведений для народа.

Платон (Левшин) выступал за развитие национального сознания русского народа, украинцев, белорусов, англичан, французов, за духовность всемирную, в которую, полагал он, способно влиться любое национальное сословное, племенное сознание и верование. Эта открытость его миропонимания соответствовала умонастроениям левого крыла российского общества того времени, мироощущению передовой русской интеллигенции. Большое место в системе его мировоззрения занимала идея единства западной и восточной церквей, сопрягавшаяся в его сознании с надеждами на возможность воссоздания целостности христианского учения, сплочения христиан в сообщество единомышленников. При этом русский архиерей исходил из истории христианства, из факта разделения «Христового Дома веры», из многовековых поисков служителями церкви «правды и чести», путей возврата к «единению» обеих христианских конфессий (вероисповеданий) — римской и византийской церквей. Двусторонне пригодными, полагал Платон (Левшин), могут быть лучшие традиции восточной церкви, аккумулированные в православии, а также католических церквей, объединенных митрой и идеями папства.

Одним из значительных явлений восточной церкви, унаследованных и многосторонне развитых церковью православной, Платон (Левшин) считал философско-этическую концепцию исихазма. Он пристально изучал историю мировых верований и их институтов, организационных, идейных центров, этических и эстетических учений. Его внимание остановилось на исихазме, зародившемся в XIV в. в Византии и пришедшем в Россию уже при Сергии Радонежском. Именно в исихазме он находил целостную духовную, этическую и поведенческую программу, способную расчистить завалы на пути к единству европейского и общечеловеческого духовного развития, культурного пути.

Платон (Левшин) дал новое истолкование исихазма, его истин, принципов, практики. По сути, в его концепции была сделана попытка синтезировать определенный объем принципов греко-восточной (византийской) и римско-латинской (католической) церквей, а заодно и их этические доктрины, традиции. Моральный, духовный облик идеального человека представлялся митрополиту Платону (Левшину) как воплощение духовности.

Исихазм, полагал православный митрополит, способствовал возрождению духовности, обеспечил победу над татарами. Однако со временем произошли «огосударствление» церкви и теократизация жизни в стране, что породило противоречия между клиром и прихожанами. Исихазм и в данном случае представлялся митрополиту Платону надежным средством преодоления кризиса. В этом плане им были предприняты определенные практические шаги. Усилиями этого авторитетнейшего иерарха церкви была восстановлена ставшая впоследствии знаменитой Оптина Пустынь, куда были переселены

иноки, прошедшие школу исихазма и старчества у знаменитого исихаста Паисия Величковского. Это позволило сделать исихазм практическим движением, а старчество — реальной формой духовной жизни. Надо сказать, что осуществлялся этот план отнюдь не беспрепятственно: многие церковные администраторы усматривали в старчестве угрозу церковной иерархии. Действительно, в практике старчества простому иноку отводилась роль исключительная: его «духовными чадами», обязанность которых была полное подчинение старцу, могли быть и миряне и архиереи. Однако владыка Платон твердо придерживался избранного пути. И история показала его правоту.

Оптина Пустынь начиная с XIX в. стала духовным центром России, с которым неразрывно были связаны судьбы таких деятелей ее культуры, как Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, И.С. и П.С. Киреевские, Н. Бердяев и многие другие. Жизненный пример и поучения старцев Оптиной — Макария, Леонида, Амвросия и др. — вошли в летопись духовной жизни России, составив одну из интереснейших ее страниц. А начало этому положил митрополит Платон, который таким образом пытался решить важнейшую проблему координации власти духовной и светской. Он был убежден, что политическое единство светской и духовной властей исторически себя дискредитировало. По сути, все названные вопросы фокусировались в проблеме раскола, во всей совокупности его последствий. Важнейшие из них — проблема духовного развития человека и роли духовной власти как фактора истории, роли церкви в обществе и государстве.

Главной задачей светской власти Платон (Левшин) считал «материальную озабоченность», защиту благополучия и гражданских прав семьи и личности, социальную деятельность, связанную с житейскими судьбами больших масс населения. Насилие, принуждение митрополит Московский относил к главным средствам государственной власти. Среди «средств принуждения» он оправдывал те, которые приносят успех, частично склоняясь к макиавеллизму. При этом, считал митрополит Платон, всегда необходимо учитывать, что свобода относительна: общество, власть всегда ставят ей границы. В комплексе реальных «сил власти» всегда следует иметь в виду особую роль церкви: она решает не материальные в своей сущности задачи, а духовные, интеллектуальные, нравственные. И если эта роль учитывалась, отмечал Платон, то только тогда имела место «здоровая жизнь общества»: облаченная «духовным авторитетом» церковь имеет возможность в этом случае влиять на верующих и формировать «свободное отношение граждан к государству». Насильственное господство «само по себе» не может быть «моральной силой», «нравственным авторитетом».

Разумеется, «духовность» как форма нравственной жизни связывалась Платоном (Левшиным) и с церковной, и с нецерковной областями, но все-таки — негосударственной деятельности. При этом основу духовности составляют евангельская проповедь и моральный облик Христа, абсолюты христианской веры, предоставляющие «опору» людям в их повседневной жизни. Идеи «очищения» и «преображения» человека как задачи каждого сочетались в учении митрополита Платона с идеями легистской доктрины.

Особое значение митрополит придавал внутреннему миру человека, его совести, сердцу. Он решительно отвергал никонианское «внешнее благочестие». Совесть для него — внутренняя универсальная норма поведения человека, который в церковной ли, светской ли среде должен быть самим собою. Вся совокупность вопросов, связанных с проблемой «духовности личности», со «стяжанием благодати» связывалась им с понятием «духовность в миру», которое насыщалось исихастским содержанием. Духовность как основа поведения человека — в миру и церкви, — его совершенствования и самосовершенствования и есть одновременно принцип взаимодействия с окружающей средой — природой и социальными учреждениями. Она оказывается всепроницающей, хотя, не будучи государственной властью, «непосредственная духовная власть» становится, по Платону (Левшину), властью более высокого значения, чем светская, — она и благочестива, и ненасильственна («добровольна»), и гуманна.

Концепция «духовной власти» П.Е. Левшина не воскрешала известный со времен Византийской империи принцип слияния духовной власти и светской. Прямым образом она не воспроизводила и концепцию «симфонии властей» цезарепапистского толка. Она отвоевывала или, точнее, активно защищала просветительские, нравственные права церкви, ее автономиию от светской власти, но и право на участие в социальной жизни. В ней развивались принципы, провозглашенные «Ученой дружиной Петра I».

Платон (Левшин) являлся достаточно ярким представителем церковных кругов, которые даже в условиях секуляризации Екатериной II церковных владений сохраняли лояльность по отношению к государственным институтам (митрополит был членом Святейшего Синода), сочетая ее с попытками автономизации власти церкви, а подчас и с выражениями незамаскированной оппозиционности по отношению к конкретным проявлениям режима императорской власти.

Даже в сложных условиях антидемократической политики екатерининского двора в 80—90-х годах, в частности лишения духовенства независимого состояния и ограничения монастырских доходов, когда даже «семинарии пришли в совершеннейший упадок» и «многие деревни нуждались в священниках», Платон (Левшин) старался исправить положение, радея о распространении грамотности

и образования среди населения. На значительной территории Московской епархии были сотни приходских школ. При Московской духовной академии создаются курсы для бедных детей. В Московской гимназии, в Прервинском училище, в Троицкой семинарии на средства, положенные в банк на имя Опскупского совета, обучались сотни детей малоимущих родителей. В Московской славяно-греко-латинской академии увеличено было число слушателей с 250 до 1000 чел., и это тогда, когда в Московском университете было около 100 чел. Следует здесь заметить, что казеннокоштные или церковные «Платоновы» ученики даже в семинариях получали стипендии, единовременные пособия сверх бесплатного обучения.

Платоновская оппозиционность проявлялась и в цензорской деятельности. Когда Екатерина II арестовала знаменитого книгоиздателя Н.И. Новикова и того привели к московскому митрополиту для удобного императорскому двору осуждения, высокий иерарх признал якобы масонствующего еретика «истинным, если не образцовым, христианином»³⁰.

Чрезвычайно важно то, что П.Е. Левшин ставил в прямую зависимость авторитет духовной власти от высоконравственной принципиальности духовных иерархов. Тем самым им решался вопрос о ее эффективности: «Учение, дабы было действительно, зависит не столько от остроумия и красноречия, сколько от чистоты и непорочности сердца учителя»³¹.

Сегодня, когда каждый из нас, кем бы он ни был, находится в поле нравственного напряжения, нравственное учение и личный пример митрополита Московского Платона (Левшина) помогают понять принципы и мотивы деятельности носителей высокой нравственности и убежденности, не зависящих от обстоятельств той или иной «пагубной» эпохи, от неблагоприятных внешних условий.

Рассматривая проблему человека и духовности, роли духовной власти в истории, «духовного начала» в жизни народов, митрополит Платон (Левшин) приходил к выводам о громадной роли духовных процессов в судьбах человечества. Главный вывод, сделанный Платоном (Левшиным), состоял в необходимости решительного разделения светской и духовной властей, точно так же, как Радищев провозгласил необходимость разделения властей законодательной и исполнительной.

П.Е. Левшин считал, что там, где происходит единение светской и духовной властей для скорейшего осуществления хотя бы и действительно прогрессивных целей, но игнорируется реальный, пусть и недостаточный, духовный уровень народа во имя этих целей, там возникает массовое насилие, бюрократизация общественного развития. Пройдут десятилетия, и сначала в воззрениях П.Я. Чаадаева и славянофилов, а затем в системе взглядов Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, В.И. Несмелова и Л.Н. Толстого

воззрения Платона (Левшина) получают многостороннее развитие и обоснование в гуманистическом аспекте, хотя подчас в русле неортодоксальной религиозной мысли, эволюция которой во второй половине XVIII века вызвала к жизни новые интересные явления.

**Многообразие форм развития философии
российского религиозного движения
(миропонимание Тихона Задонского,
Паисия Величковского, масонов)**

Духовная жизнь России во второй половине XVIII столетия отличается чрезвычайным богатством, если не сказать пестротой. Нельзя не видеть разнообразия социальных, идейных, религиозных и философских тенденций в российском обществе, не учитывать изменений интересов и взглядов, порожденных стремлением православия того времени к обновлению своих структур и вероучения. Предлагаются новые трактовки библейских и святоотеческих текстов, вносятся изменения в ритуальные символы. Изменяется характер взаимоотношений между церковью и верующими, расширяется объем их прав и обязанностей, возможностей и ограничений. Возникают новые общественные — социальные и идейные — союзы и блоки. Получает разворот борьба «за» и «против» наследия Петра I, «за» и «против» демократических преобразований, изменения положения классов и сословий в Российской империи. В интеллигентских кругах усиливается тенденция соединения передовых идей Петровской эпохи с идеями эпохи Новикова, Фонвизина и Радищева. Различные демократические тенденции в просвещении страны неизменно сталкиваются с различными течениями «дворцового просвещения»³². Однако следует за всем этим многообразием и пестротой видеть общее ядро, общую тенденцию развития. Общее просветительское ядро подчас объединяло, казалось бы, несоединимое: масонство и православие, экстатический мистицизм и богословский рационализм, радикальный реформизм и официозную административную доктринальность. Тяга к просвещению, диктуемая временем, придавала новые и новые импульсы и богословской, религиозно-этической мысли, и мысли секуляризованной, светской, и общественным социально-политическим движениям, и государственным. Порождаемые в этой области жизни противоречия нередко выливались в глубоко значимые проявления стихийно функционирующего духа, редкостной постановки, а то и решения проблем высочайшей актуальности. И выливалось это в тот «парад персоналий», который с наибольшей полнотой характеризует и общее своеобразие времени, и специфику направления, к которому данный мыслитель себя относил. Именно такой ряд мыслителей нам бы и хотелось

представить для отображения уникального богатства рассматриваемого времени.

Тихон Задонский, в миру Соколов Тимофей Савельевич (1724—1783), — православный иерарх, выдающийся проповедник, религиозный мыслитель³³. Выходец из семьи дьяка уездной церкви (Новгородская губ.), при содействии и помощи брата он был принят в Новгородскую семинарию, после успешного окончания которой в 1750 г. восемь лет преподавал сначала греческий язык, а затем риторику и философию. В 1758 г. Тимофей был пострижен в монахи и наречен Тихоном. Он быстро продвигается по лестнице церковных чинов и уже в 1763 г. Екатериной II (по представлению Святейшего Синода) был назначен епископом Воронежским и Елецким (впервые созданной епархии). Почти пять лет проповеднической и административной деятельности принесли ему славу «просвещенного иерарха»: в Воронеже, Ельце, Черкассах и других городах им открыты ряд школ, училищ, две семинарии, улучшены порядки в функционирующих учебных заведениях. Церковное проповедничество совмещалось с изданием религиозно-этической (главным образом, святоотеческой) и философской литературы.

В 1767 г. епископ Тихон с разрешения Синода оставляет паству и поселяется в Задонском монастыре, где ведет жизнь в соответствии с важнейшими принципами исихазма: молчаливость, «умная молитва» и «умное делание» (аскеза). Вместе с тем не оставляется и неустанная издательско-просветительская и богословская деятельность.

Широта деятельности святителя Тихона, богатство этических, религиозно-богословских, философских, литературно-критических взглядов нашли выражение в большом объеме сочинений, созданных в течение 25—30 лет. При жизни автора были опубликованы лишь отдельные из них, другие — десятки работ — были выпущены в свет в течение 100 лет после смерти автора. В 1858 г. православная церковь канонизировала епископа Воронежского и Елецкого как святителя Тихона Задонского. Еще до этого его ставили в один ряд с такими деятелями православной церкви, как С. Яворский, Г. Конисский, митрополит Платон (П. Левшин) и др. После канонизации Тихон Задонский занял почетное место в истории Русской православной церкви. Число принадлежащих ему работ, вероятно, превосходит созданное Платоном, митрополитом Московским.

Философско-этический смысл богословских и проповеднических трудов святителя Тихона чрезвычайно сложен и богат, но и удивительно целостен, что обусловлено личностью мыслителя, временами в существенных позициях, как это подтверждают многие комментаторы его наследия, не боящегося выйти за имеющиеся пределы ортодоксального православия. Традиционная по содержанию

проповедь — характерный жанр сочинений религиозной философии в 60—70-е годы.

Рассматривая соотношение бытия людей и религиозного сознания, он цепко держался принципа отрешенности от мира земного, «запятнанного человеческой греховностью» («Подвиг о терпении», «Полезное наставление о страхе божием», «Размышление о презрении и отрицании мира»). Пассивное следование судьбе — залог земного благополучия и небесного спасения. Символический характер вещей и явлений мира требует, по Задонскому, признания правомочности познания их в символической всеобщей иероглифической форме. Присущ его рассуждениям элемент скептицизма как естественное порождение возникавших при иероглифическом методе гносеологических ситуаций.

70—80-е годы для Тихона Задонского — разночинца по происхождению и демократа — поворотные годы, сблизившие его с жизненным процессом. Г. Флоровский в книге «Пути русского богословия» видит в этом обращении к «живому богословию», т.е. к фактам реальной жизни и выводам о необходимости активной реакции на ее проявления³⁴.

Философско-нравственная концепция российского философа-проповедника лично им именовалась «евангельской и христианской философией». Задачу этой философии он видел в содействии строительству нового Дома, новой Церкви, где бы водворилась власть совести и веры. Проповедь нравственного отношения человека к миру, обществу, семье и себе Тихон Задонский сочетал с евангельским толкованием человеческих возможностей. Сама «человечность» в системе его взглядов выступала мерой «нравственных деяний», их знаменателем. Все в мире должно совершаться ради человека. Отсюда гуманизм его интеллектуального кредо. Даже благодеяние становится эквивалентом человеческого достоинства, раскрывающим степень укорененности добродетели в обществе.

Нравственные рекомендации, составившие собрание высказываний Тихона Задонского под названием «О сердце и языке человеческом», в течение ста лет издавались десятки раз. Понятие «сердце» — центральное для Тихона Задонского как некое концептуализируемое «начало», категория, отражающая сущность человеческого бытия и его значение. Сердце — место средоточия душевных явлений, орган глубоких переживаний, начало и конец человеческого существования. Сердечность — нравственная ценность индивида, составляющая его духовно положительный потенциал.

Среди высказываний Тихона Задонского немало деклараций о познавательном значении «света Христовой веры», о «священной миссии» власти церкви, о значении проповеди, молитвы, апостольских изречений и евангельских предписаний, о роли Евангелия в духовном росте верующих (или приводимых к вере).

Нравственная красота человека, учил Тихон Задонский,— в способности к самоограничению, самоконтролю, позволяющим проявлять максимальное накопление сил для осуществления религиозно-экзальтического (ср. с интуицией Декарта) проникновения в сущность вещей, осуществление мистического влияния на других, приобщения их к свету Христову — свету, разлитому во всем мире. Сохраняя верность формам восточного, православного мистицизма, Тихон Задонский, очевидно, хорошо знал и такие формы мистицизма, как каббала, суфизм, западноевропейский мистицизм Экхарта и Сен-Мартена. Это позволяло по-новому освещать и осмысливать святоотеческое наследие, постигать его глубину, значимость и неуядаемость.

Развитая структура «евангельской и христианской философии» Тихона Задонского являла собой оригинальное и вместе с тем традиционное учение, оказавшее большое влияние на современников и на последующие поколения представителей российской духовной культуры. Не только Новиков и Радишев, Надеждин и Чаадаев, но Достоевский и Соловьев, Несмелов и Флоренский испытали влияние его идей.

Свидетельством же того, что Тихон Задонский не являлся исключительным феноменом середины XVIII в., что было немало близких ему религиозных философов, в рамках православной церкви и вне ее стен, может быть жизнь *Паисия Величковского* (1722—1794). С именем этого православного деятеля связаны яркие страницы истории русского старчества³⁵. Разочаровавшись в схоластическом богословии и в светской науке, Величковский покидает Киево-Могилянскую академию и сознательно избирает монашеский образ жизни. Сначала в молдавских скитах, а затем на далеком Афоне он в совершенстве овладевает практикой аскезы византийской мистической традиции, изучает неизвестные в России рукописные труды отцов церкви. С большим рвением обращается он к Библии, желая создать «доподлинный ее перевод» на русский язык. Обработка внушительного объема рукописей, переписка и сверка различных текстов с целью достижения идентичности собственных переводов с греческого и латинского языков формируют в лице П. Величковского ученого «высокого духовного строя», глубоко и всесторонне подготовленного исследователя.

На Афоне, группируясь вокруг Паисия Величковского, сформировалась большая группа последователей, насчитывающая более 700 человек, жаждущих духовного руководства, «приобщения к новому учению». Инициатору движения «старчества» пришлось покинуть Афон, с тем чтобы в различных городах Молдавии обосновать новые центры расширяющегося в России монашества. Помимо проповедничества П. Величковский развернул издательскую деятельность; наряду с прочим, в Яссах он издал «Славянскую

грамматику» (1773) и два выпуска «Книги медицинских советов» (1776, 1790)³⁶. В своих немногочисленных богословских, этических и философских работах, в проповеднической деятельности П. Величковский выступал как исследователь путей духовного развития человека. Завершающим деянием святителя стало создание много-томного сборника «Добротолюбия», не утратившего воспитательного значения и поныне.

Понятие «бог» для Паисия Величковского двоякое — мифологическое и абстрактно-философское: Бог — всесущ, всезначим, всемогущ. Он же — безграничная воля, онтологическая, антропологическая и гносеологическая данность. Поскольку вслед за своими предшественниками по Киевской академии и хорошо ему знакомыми преподавателями Московской славяно-греко-латинской академии Паисий объявлял бога основанием сущего, постольку он доказывал, что всевышний объявляет себе подчиненным понятие необходимости, а также категории судьбы, добродетельности и счастья. В своей всеобщности эти понятия — божественны, ибо выражают идеалы общечеловеческих явлений, сущность «общего», духовную природу «божественной благодати». Дух объявлялся «началом начал», «первозданным» истоком возникновения и роста всего живого. Теологические позиции философствования Паисия приводили к признанию нравственных качеств продуктом человеческой самодеятельности: человек должен сближаться с божеством, страдая за всех особой («общей») совестью³⁷.

Тем самым в концептуализированной форме взгляды Паисия Величковского обогатили содержание религиозной философии или религиозной нравственности, по своей сути составляя единство со взглядами Тихона Задонского. Оба представителя движения «старчества», разделявшие интерес к исихазму, сыграли большую роль в регенерации и налаживании активного функционирования главного центра русского старчества — Оптиной Пустыни. Не только теократическая идея человека, способного к самообновлению, но и признание роли церкви, ее институтов (храмов, монастырей, пустыней, учебных заведений и т.д.) в воззрениях Тихона Задонского, Паисия Величковского и их последователей содействовали обновлению православной церкви; становилось достоянием широкой массы верующих положение о возможности преодоления раскола и кризиса в церковной жизни через просвещение вообще (повышение грамотности, образованности, культуры среди населения), религиозное просвещение в частности (и прежде всего!). Так российский Ренессанс еще в XVIII в. обретал религиозную окраску, хотя, конечно, влияние его в такой форме на секуляризованное светское крыло общественного движения было ограниченным, что во многом обусловило распространение масонства.

Впрочем, пример митрополита Московского Платона (Левшина) и его ученика, последователя отца Аполлоса (Байбакова Андрея Дмитриевича; 1737—1801) свидетельствует, как часто религиозно-церковное и религиозно-светское крылья российского Просвещения XVIII в. сближались, решая общие задачи: противоположности и различия содержали в себе устойчивый элемент общности. Как и Платон (Левшин), Аполлос Байбаков, воспитанник Киево-Могилянской академии и Московского университета, вел большую просветительскую деятельность, возглавляя светские учебные заведения и духовные семинарии, выступая в роли преподавателя и ректора Московской славяно-греко-латинской академии (1783—1785), историка церкви и издателя религиозной и светской литературы, в том числе философских трактатов (в частности, переработал и выпустил в свет книгу «Христианская философия» Дж. Бона). Он опубликовал ряд поэтических и прозаических сочинений («Словарь» и «Грамматику словенскую»), участвовал в создании «Словаря Академии Российской» и др.³⁸

Собственные философские взгляды Аполлоса Байбакова отличались углубленностью в этическую проблематику; его интересовали вопросы теории поэзии и истории искусства, эстетические теории. В творческом наследии Аполлоса (поэтическом, драматическом, публицистическом, литературно-критическом и переводческом) заметны следы влияния Прокоповича и Ломоносова, Кантемира и Сумарокова, Тредиаковского и Фонвизина, Баумгартена и Лессинга, Т. Грея и Э. Юнга. В публицистике он зарекомендовал себя выступлениями в журналах Н. Новикова, в которых поддерживал и пропагандировал этические идеи «левых» масонов. Однако широта творческих интересов Аполлоса Байбакова не сочеталась с глубиной проникновения в предмет исследования: его книги, чаще всего не случайно, имели популярный характер, предназначались для широкой публики. Для нас фигура Аполлоса Байбакова представляет интерес своим промежуточным положением в религиозном просвещении между ортодоксальным православием и масонством, оценка которого не может быть однозначной. Ясно, что движение было вызвано глубинными потребностями российского общества.

Масонство широко распространяется в России с 50-х годов, активно вовлекая в свою среду «избранных» представителей высших сословий, именитых дворян и царедворцев, «заметных» в общественной среде предпринимателей, чиновников, армейских офицеров, просто инициативных и талантливых людей, интеллигентов. Организуясь в ассоциации, «ложи», клубы, общества и ордена, масоны декларировали свою внецерковность и нейтральность относительно политических институтов и ритуально-исповедальных традиций. «Внесословность» и «надцерковность» масонского братства была в большой мере — осознанно или неосознанно — мнимой.

Однако интерес всех его деятелей к философии был неподдельным и глубоким, что позволило им поднять новые проблемы философского значения.

Глубочайший масонский скептицизм к реалиям мира сего — результат разрушительных и кровопролитных событий «трагического XVIII века»: не только в Европе, но и за ее пределами не было страны, не участвовавшей в многолетних войнах. К этому следует прибавить широкий спектр процессов, связанных с кризисом феодальных основ общества, развертывающегося под воздействием становящихся буржуазных отношений в различных странах мира. Масонство выражало неудовлетворенность земным существованием и одновременно упование на преобразование мира «усилиями духа» и деятельностью «закрытых организаций», «доступных только для посвященных лиц»³⁹. Масонство было, таким образом, известным выражением кризиса церкви, не способной «духовно окормлять» верующих из просвещенной, образованной части общества, которая поэтому стала искать иные формы духовной жизни и религиозного просвещения.

Колыбелью масонства принято считать Западную Европу. Возникнув в средние века, масонство быстро распространилось во Франции, Голландии, Англии, Германии, Австро-Венгрии, США, Италии, в восточноевропейских странах и в России. Проникшая в 30-х годах сначала в Москву и Петербург, а затем в другие города страны английская ветвь масонства (иоанновское масонство) сохраняла многие особенности своей системы: религиозный дух, общественные связи, независимость от государственных и церковных организаций, закрытость, «каменщенический», братский характер внешних контактов, ритуал, взаимоподдержку в коллективных акциях. Российское масонство первоначально отличалось тремя степенями: ученика, товарища, мастера. Это были одновременно три ступени совершенствования — религиозного, нравственного и организационно-политического. Распространившись к середине века достаточно широко по стране, русские масоны стали тяготиться патронажем англичан, шведов, французов и немцев. В 1782 г. на Вильгельмбадском конвенте русские «вольные каменщики» добились статуса VIII самостоятельной провинции масонского мира. Однако прежние традиции содружества с масонами соседних стран обусловили появление различных «школ», или специфических лож (франк-масоны, розенкрайцеры, иллюминаты, тамплиеры и т.п.). Временами масонов называли по имени одного из теоретиков масонства мартинистами.

Постепенно к началу царствования Екатерины II в масонском движении России стали преобладать розенкрайцеры: сказывалось сильное влияние «вольных каменщиков» Германии. Дифференциация в рамках «единого» движения определялась различными факторами,

в том числе социальным, сословным составом лож или даже случайностями выбора ордена того или иного имени: ведь все они своим девизом имели лозунги свободы, равенства, братства. Через ложи «вольных каменщиков» прошли Джордж Вашингтон и выдающиеся деятели европейского революционного движения — Робеспьер и Марат, Гарибальди и Мадзини, друзья Радищева — Кутузов и Новиков, декабристы и Пушкин. И наряду с этим в масонских орденах пребывали Бонапарт и латифундисты, фашисты Германии и кровавые диктаторы Латинской Америки⁴⁰.

Разнохарактерный состав масонского движения в России XVIII в. приводил к их разделению на правое и левое крыло, на умеренных и возвышенно-активных, на консервативных, а то и реакционных и радикальных, прогрессивных. Этим обуславливалось отсутствие единой, целостной платформы, программы деятельности даже при наличии общего устава (положения которого играли известную роль, но позволяли серьезные отклонения в зависимости от характера национальной культуры, социальной ориентации большинства ложи или ордена), реальных материальных и интеллектуальных возможностей состава лож влиять на общественную среду и совершающиеся события. Большим спросом пользовались и оказывали глубокое влияние на русских масонов сочинения Бёме, Бонне, Мендельсона, Юнга, Сведенборга, Золотницкого. Особую популярность снискали своими сочинениями Юнг, Масон, Мендельсон, Савицкий⁴¹.

Сложившаяся в отечественной историко-философской литературе практика оценок идейной основы и исторической роли российского масонства страдает недостатками схематизма; здесь преобладают стереотипы, формальные подходы, игнорирующие социальный, национальный факторы и религиозно-конфессиональную специфику лож, различие путей их эволюции. Комплексность исследования масонства России XVIII в. — задача, ждущая своих исследователей⁴². Явно ощущается потребность более решительного подключения сравнительно-исторических, логико-диалектических, семиотических, герменевтических и компьютерных средств анализа, хранения и всесторонней обработки данных разнообразного характера.

При всей значимости общих статей Устава «вольных каменщиков» России (XVIII—XIX вв.) априори можно сказать, что в условиях российской действительности эти статьи читались и исполнялись «по-своему» в ложах различных степеней и названий, что элита российских масонов, руководящая верхушка (царедворцы граф И.П. Елагин, сенаторы И.В. Лопухин и М.М. Щербатов, граф Н.И. Панин, кн. Н.Н. Трубецкой) приспособлявала их к своим интересам, тогда как рядовая масса «каменщиков» — младшие и средние армейские офицеры, книгоиздатели, мелкопоместное, жалованное и служилое дворянство и т.д. — фактически не могла влиять на события, происходящие в ложах российского масонства, и на его идеологию.

Элитарную часть «свободных каменщиков» России часто поддерживали царствующие особы, которые, особенно на первых порах и при определенных обстоятельствах, поддерживали и масонское движение в целом. «Просвещенным монархам» в таких случаях это помогало в политическом лавировании. Так поступали и российские представители императорской власти. По масонской версии, первую ложу «вольных каменщиков» в России основал Петр I. Стремясь использовать популярность имени великого преобразователя в своих интересах, масонские братья превозносили его благодеяния⁴³. Расположением Екатерины II поначалу пользовались розенкрайцеры и иллюминаты. Но к кому она проявляла благосклонность, обеспечивая их «гражданскую неприкосновенность» даже и после собственных «запретов» 80—90-х годов? К Елагиным, Сумароковым, Лопухиным, Щербатовым, Трубецким... Это были те, кто сверял свои «каменщицкие» деяния с интересами российской короны и ее социально-политическим курсом.

Зато с какой ненавистью Екатерина II и ее сподвижники Г. Потемкин и С. Шешковский относились в последние годы царствования к демократическим волеизъявлениям и просветительской деятельности «неиллюминированным светом доверия и уважения» масонам-вольтеррианцам, масонам-республиканцам, всем тем из них, кто настроен был антикрепостнически. Чиновник тайной экспедиции Федор Крюков, в начале 90-х годов по распоряжению генерал-прокурора А.Н. Самойлова обследовавший содержание в Шлиссельбургской крепости «секретных арестантов», оставил свидетельства о чудовищных условиях содержания узников, без суда и следствия находящихся в тюрьме строжайшего и тягчайшего режима: Багрянского, Васильева, Зайцева, Карнович, Кречетова, Кузнецова, Новикова, Протопопова, Сирского и др. Фактически всем им вменяли в вину «причастность к масонской секте», печатание, распространение и хранение «касающихся до оной (секты. — П.Ш.) развращенных книг»⁴⁴. А ведь это были главным образом мартинисты и розенкрайцеры, проявившие несогласованную с официальной идейно-политическую активность. Конечно, устав, этико-политические традиции и «установки верхов» масонского движения, по сути, отвлекали его участников от политической, а тем более радикальной общественной деятельности. Например, уставные положения, общие для всех российских масонов, клятвенно требовали принести «богу в жертву волю и желания» каждого, признавать некое бегство от реалий жизни, «братскую солидарность» в беде и радости. Любовь к Отечеству, защита общечеловеческих ценностей требовали от членов братских лож подчинения «внутренней церкви», признания того, что «Царство Божие внутри нас». Отсюда понятие о богатстве «внутреннего мира» человека. Образованный, воспитанный, предпочитающий соборность индивидуальности — вот тип человека, год-

ного на масонское дело, — на подвиг и благотворительность, на упорение союза «вольных каменщиков» на познание и самопознание, слияние с природой и божеством⁴⁵.

Преследование масонов Екатериной II усилило мистический элемент миропонимания «братьев» и даже в 70—80-х годах значительно расширило их движение: в эту пору насчитывалось в России свыше 100 масонских лож и около 2500 их членов⁴⁶. В пору, когда протекционировали «вольным каменщикам» Павел I и Александр I, значительно умножились ряды масонов за счет офицерских артелей (особенно после Отечественной войны 1812 г.) и великосветских салонов, английских, французских, спиритических и рыцарских клубов, научных и профессиональных, учебных учреждений и ассоциаций, являвшихся после запрещения масонских объединений 1822 г. формой их деятельности.

Продолжала функционировать, но в нелегальной форме масонская общероссийская «Провинциальная ложа VIII», содержащая в своем названии высший «градус» (класс, ступень) своих посвящений. История едко посмеялась над этими градациями: в 1826 г. в Бресте встретились П. Чаадаев и великий князь Константин. Оба имели VIII класс особого высшего масонского посвящения. Первый был возвращавшимся из-за границы членом «Северного общества декабристов», допрашиваемый просветитель, демократ, республиканец, философ, а второй — отказавшийся от российского престола законный его наследник, родной брат Николая I, допрашивающий друга всех пяти казненных декабристов⁴⁷.

Активные «каменщики» в Петербурге, Москве и губернских городах развернули широкую издательскую деятельность. Их усилиями печаталась собственная и переводная философская, этическая, правовая, художественная, публицистическая и религиозная литература. В 1775 г. вышло в свет переведенное на русский язык сочинение Сен-Мартена «О заблуждениях и истине», а вскоре и Иоанна Масона «Познание самого себя» (1783). Раньше других опубликовал свой главный философский трактат В. Золотницкий — «Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается особливо через доказательство Божьего бытия, открывающегося нам из многочисленных созданий» (1768). В масонских клубах демонстрировались спиритические опыты графа Калиostro, а в Московском и Петербургском университетах появлялись все новые и новые масонские (в основном студенческие) ложи.

Полуофициальное существование масонства было связано для одних с достаточно «мягкими ограничениями», для других — с более жесткими запретами, для третьих — с репрессиями, арестами. Правоконсервативную, часто крайне мистическую и антидемократическую «линию» масонов России проводили их журналы «Утренний свет» (1777—1786), «Вечерняя заря» (1782), «Покоящийся трудолю-

бец» (1784) и др. Активно эксплуатировались издательский талант и неистощимая энергия Н. Новикова, ряд лет владевшего типографией Московского университета. К 90-м годам все более и более отчетливое poleвание идейного содержания выпускаемых изданий с вензельным переплетением двух букв «Н»⁴⁸, ставившихся на титульных листах, вызвало усиление отрицательной реакции со стороны Екатерины II, Елагина, Лопухина и князя Трубецкого. В отличие от религиозно-доктринальных споров западноевропейских иллюминатов и тамплиеров, столкновения различных течений масонства в России, развернувшиеся к концу 80-х — началу 90-х годов, обуславливались противоречиями между консервативными и радикальными силами политической жизни. Рост антикрепостнических волнений в стране, демократизация общественного сознания под влиянием американских и французских революционных событий 80—90-х годов определили явное и резкое поправление Российского императорского двора и с ним сановных лидеров консервативно-элитарного крыла российских «вольных каменщиков» — Елагина, Лопухина, Трубецкого и др. Напуганные, вероятно, деятельностью якобинской ложи «Девяти сестер», в которую входили Мирабо, аббат Грегуар, Марат, Кондорсе, Камиль Демулен⁴⁹, Екатерина II и ее единомышленники развернули в стране преследования просветительски настроенных левых масонов, и прежде всего Новикова, Кречетова, Багрянского, Протопопова и др. Так, печальная участь грозила и выдающемуся русскому зодчему В.И. Баженову. С Новиковым его объединяли не только мартинистское «братство», личная дружба, но и общие идеалы социальной справедливости⁵⁰.

Запреты, гонения на масонскую литературу в России 80—90-х годов только повысили интерес к ней⁵¹. Возбуждали большое любопытство даже книги, выпущенные в начале или середине века, важно было, чтобы рассматривались проблемы бытия, души, человека и бога, смертности и бессмертия, земного и загробного миров и т.п. Пользуются спросом сочинение Руссо «Религия разума и чувства», трактаты Вольтера и Прокоповича, Циннендорфа и Кантемира, Лейбница и Конисского, Хр. Вольфа и Каверзнева.

В программных выступлениях масоны отстаивали «духовную целостность», примирение веры и знания, ратовали за синтез «западного» и «восточного» мышления. В сложных условиях конца века, перед лицом возможной потери надежд на осуществление планов преобразования общества в новом столетии между верхним и нижним эшелонами масонского общества раскол был неизбежен. Идеологи движения Арндт, Вейгель, Сведенборг, Феслер следили за тем, чтобы он по меньшей мере, хотя бы внешне, ни в чем не проявлялся. Между тем в условиях России XVIII в. масонство базировалось не только на православии — государственной религии, но и на других конфессиях христианства, а также на магомтанстве

и буддизме и т.п. Массонская ложа «Новый Израиль» опиралась на иудаизм. Устав масонов призывал премудрость ценить выше религиозного, государственного либо обрядового начала⁵². Это также затрудняло достижение единства. Вместе с тем масонские теоретики весьма терпимы были к различию философских принципов «братств» и средств их обоснования. Однако религиозно-спиритуалистические, или субъективистско-догматические позиции «вольных каменщиков» нередко не получали достаточного философского обоснования, страдали эклектизмом: здесь с юмизмом соединяли гилозоизм Бруно, с пантеизмом Спинозы — суфистское или буддистское учения. На этой теоретической почве генерализующими идеями выступали для одних масонов концепция Декарта, а для других — мировоззрение Тихона Задонского; были сторонники Массона и Золотницкого, Гердера и Радищева и т.д.

В отличие от Г. Сквороды, «воителя свободной мысли»⁵³, большинство виднейших зарубежных и российских теоретиков масонства опирались на какую-то церковную, конфессиональную традицию, на богословские догматы западно- или восточно-христианской церковности, на ветхо- или новозаветные, исламские, буддистские или ламаистские учения. Религиозная философия «вольных каменщиков» далека от атеистических сомнений. Однако умеренный деизм масонов, включавший различные доказательства бытия божия, бессмертия человеческой души, признание раздвоенности человека и природы, зачастую вел в XVIII в. и к консервативным, и к радикальным выводам.

Консервативная часть элитарного крыла масонского движения опиралась в своем мирозерцании на религиозную философию в основном православия, в ее ортодоксальной, традиционной форме. Теоретико-гносеологические принципы этой философии мало чем отличались от тех идейных форм православной религиозности, которые составляли идейную базу мирозерцания консервативного дворянства, дворцового или губернского высшего чиновничества, военной и гражданской знати. Однако этим крылом идейное богатство масонского движения не исчерпывалось: оно было достаточно сложным. Сакрализованный мир природы и столь же сакрализованная социальная жизнь, теологизированная проблема «человек — общество» и, соответственно, комплекс гносеологических, этических и эстетических вопросов составляли содержание, предмет религиозной философии масонов.

В сочинениях В. Золотницкого встречается понятие «космическая материя» как некая духовная сущность, высказывается мнение, что вещи образуются из хаоса первичных элементов — духовных сущностей, идеальных точек⁵⁴. Нередко встречающиеся ссылки на «волю» или «мировую волю», как на формирующий фактор бытия, свидетельствуют о супранатуралистической природе учения масонов.

Иерархия ценностей в идейных построениях «вольных каменщиков» представляет до предела абсолютизированную иерархию реальных вещей и общественных отношений посястороннего мира, представленных в виде трансцендентных явлений и свойства потустороннего мира. Раздвоение мира, всего сущего являлось формой дуалистического миропонимания и вместе с тем, возможно, неосознанно выражало диалектику («раздвоение единого»), альтернативную и, в гносеологическом плане, — неоднозначную форму существования мира и его познания.

Масоны исходили из признания двух миров — земного («недолжного») и неземного («должного»). Это «удвоение» мира, свойственное христианской религии и многим другим верованиям, восходило к учению Платона и неоплатоников, к учению буддистов и необуддистов. Русские философы-мистики, провозглашая необходимость признания двух миров, отрицали их аксиологическую равноценность. Все их понятия и представления отражали противоречивость и вместе с тем надуманность, искусственность религиозных, философских и мировоззренческих доктрин.

Масоны-мистики стремились доказать «неустроенность» посястороннего бытия — мира бранных материальных вещей и явлений. Именно этот мир «вещных форм» они объявляли сферой хаоса, царством случайностей, областью преходящего. Все реальное — краткосрочно, мимолетно. Земная жизнь человеку дана как наказание во искупление за грехи Адама и Евы. Красота и абсолютный покой, согласно статьям масонского журнала «Вечерняя заря», врачуют душевные раны человека, терзаемого противоречиями земной жизни, подавленного и изуродованного обилием зла, страданиями и бессмысленностью существования⁵⁵.

Красота, добро, счастье и добродетель, справедливость и благоденствие, по представлениям спиритуалистов и мистиков-масонов, находят якобы свое полное осуществление лишь в загробном мире, где проявляются с исчерпывающей полнотой. Бог и его слуги, Судьба и Провидение, Мировой разум и София (премудрость божья) становятся помощниками и покровителями человека в ирреальном, религиозно-фантастическом мире. Судьба здесь торжествует над Злом земной жизни. Бог являет свое могущество и отмечает свою победу над жизнью земной. Религиозные люди при этом могли убеждаться в слабости божественного Промысла на Земле, в мире «недолжном», охваченном влиянием дьявола: пессимизм внутренне присущ спиритуализму, как и всему направлению консервативно настроенных масонов.

Антихристову началу в картине мира масонов-спиритуалистов противостоит начало божественное, мраку и хаосу противостоит свет и господство закона, случайности и временности — необходимость и вечность. Здесь философия обретает универсальность, так как она

выражает собой Логос, превращается в словомахию, в словотворчество.

Теория познания масонов — особенно их правой ветви — представляла собой совокупность весьма близких друг к другу форм мистицизма. Мистический экстаз — средство приобщения к миру духовных сущностей, «вечных идей». Отталкиваясь от символическо-мистического понимания самого «бога» — «Великого архитектора», масоны декларировали его представительство внутри человека — «бога внутри человека». Так бог — гипертрофированная природа человека — возвращался к человеку, который объявлялся ему (богу) подобным в виде его «творения по образу и подобию». Мистическое и реальное сливалось в единое⁵⁶. Исходное понятие масонской гносеологии «свет божественной мудрости» представляло собой соединение рационализма с различными идеями европейского средневековья и древних мистических халдейских и египетских, финикийских и древнегреческих, древнекитайских и древнеиндийских, вавилонских и древнеиудейских учений. Даже «левый масон» А.М. Кутузов, друг А.Н. Радищева по Лейпцигскому университету, демократ, противник крепостничества, республиканец по политическим убеждениям, счел возможным оставить Россию, чтобы в школах астрологических и мистических, в алхимических центрах белой и черной магии Германии научиться «силе преобразования» зла в добро, мертвого в живое, заблуждения в истину.

Здесь мы сталкиваемся с основным противоречием правого крыла масонства: порожденное кризисом церковной духовности, оторванной и от народа, и от «верхов», масонство со своим тяготением к «тайнам» быстро выродилось в узкоэлитарное эзотерическое движение, которое поставило себя в условия, не способствующие преодолению духовного кризиса. Оно оставалось вне широких демократических кругов. Выход был только один — демократизация движения. По этому пути и пошло «левое» крыло масонства.

Масоны всех направлений, систем и «градусов», рангов и степеней были далеки и от современного естествознания. Только некоторые из них по-настоящему занимались серьезной научной деятельностью. Для некоторых из просветителей XVIII в. связи масонских систем первоначально являлись каналами получения дополнительной информации, общественной поддержки, проявления своих сил, удовлетворения потребностей в общественной деятельности, а то и просто общения. Не исключено, что именно этим объясняется факт нахождения в среде «вольных каменщиков» А. Сумарокова, Н. Новикова, М. Хераскова, Д. Фонвизина, которые много сделали для развития просвещения и науки в России интересующего нас времени.

Гонимое, преследуемое официальными кругами и императорской властью страны, «левое» крыло масонства не случайно окажется ближе к идеологии и философии передовых сил российского общества,

чем к правым силам мартинистов, тамплиеров или розенкрайцеров. При всех противоречиях своего миропонимания их поиски «нравственных устоев души» расходились с путями элитарного масонства, их деятельность и творческие результаты волеются в русло крепнущего разнохарактерного по социальной принадлежности участников движения просветительства России второй половины XVIII в. Объединительной платформой такого слияния стали критика или полное отвержение крепостничества, феодальных устоев современного общества, поиски «новых форм бытия» на путях ограничения или полного упразднения абсолютистской власти, защита идеалов ограниченной монархии, республиканизма, демократизма и гуманизации общественной жизни.

Особенно показательны в этом плане отношение к проблеме человека, тенденция к антропологизации философской мысли, все усиливающийся ток от естествознания к обществознанию, упрочение позиций естественнонаучного реализма, его роли в совершенствовании и пересмотре основ «теории естественного права» и «общественного договора».

«Человек и его душа» — одна из главных тем мистической религиозно-нравственной концепции философской антропологии консервативно мыслящих русских масонов, их пессимистической социальной теории.

Человечество на Земле обречено на страдания и мученичество. Земная жизнь людей — форма их подготовки к переходу в мир неземной. И здесь отчетливо видна извращенная форма катарсиса: еще на Земле человек будто бы очищается от скверны чувственного, материального, что делает его устойчивым перед лицом Антихриста или преходящими, иллюзорными благами реального бытия.

Из этих общих посылок «усредненного масонского кредо», выраженного в уставных положениях русских «вольных каменщиков», вытекали главные принципы антропологических, этических, педагогических и эстетических учений, предлагавшихся рядовым членам масонских лож и орденов. Гуманистические начала прежде всего христианского учения, его демократические элементы затемнялись или ставились в зависимость от ложно или пессимистически толкуемых библейских и мистико-каббалистических текстов. Искажались и те зачатки научного понимания человека, которые были накоплены европейской культурой к этому времени: они существенно мистифицировались в угоду идеологическим целям.

Земное бытие людей объявлялось неким «недействительным моментом» человеческого существования. Избавление от него — счастье, путь в царство спасения от зла и несчастья, от хаоса реального бытия. Оно выступает в воззрениях большинства масонов средством преобразования человека и его мира из «недолжной» формы существования в форму «должную»; смерть — способ транспортиции

души из посястороннего мира в мир потусторонний. Следует иметь в виду громадную степень мистификации реальной жизни, чтобы представить, как в учении масонов и спиритуалистов XVIII в. человек, состоящий из плоти и крови, «превращается» в вечную духовную сущность, лишенную и плоти и крови. Один из самых авторитетных в среде консервативных масонов, их теоретик С.И. Гамалея в противовес неоплатоникам, гностицизму и манихейству считал возможным освобождение духа из плена темных сил на основе «перерождения» и тела, и духа. Новый человек, таким образом, рождается, «как цветок из навозной земли»⁵⁷.

Осмысливая суть мистико-идеалистических взглядов правых масонов (мартинистов, розенкрайцеров и тамплиеров) на человека, важно указать на их попытки доказать двойственный характер природы не только «адамового племени» — человечества, но и отдельно взятого человека⁵⁸. Ведущими теоретиками консервативного крыла масонства указывалось, с одной стороны, на греховную природу человека, с другой — на божественность его сущности. Именно поэтому, скажем, И.В. Лопухин в своих шумной славы трудах «Некоторые черты о внутренней церкви» (1788) и «Духовный рыцарь» (1781) пытался доказать приоритетное положение духа в человеке, «всеобщее одухотворение его телесности». Обновление и самоосвобождение, обретение безграничной воли и свободы человеком один из лидеров русского розенкрайцерства видел в некой способности «истинного человека» сбросить с себя тяжесть «бренного тела», обеспечив всеильное могущество «божественного начала», разума. Так прокладывались пути к «богоподобию» и «богопознанию» человека, к оправданию идей мистического настроения «познания сокровенного», да и самого бога. Последний (бог) провозглашался всепронизывающей и вездесущей «разумностью», а самосовершенствование — мистико-религиозным актом восхождения на ступени «богознания» — возвышения до степени «богочеловеческой».

Придерживаясь воззрений христианской антропологии, И.В. Лопухин временами натурализовал исторический процесс, создавал спекулятивную типизацию народов по некоторым признакам, что в веке XIX в некоторой степени будет присуще и ранним, и поздним славянофилам. Он писал: «Главное искусство Российской политики должно состоять в том, чтоб сколько можно не только меньше зависеть от Европы, но и меньше связей с нею иметь, как политических сношениями, так и нравственными. Под именем последних разумею я обычаи, коих заразительная гнилость снадает древнее здание душ и тел российских»⁵⁹.

Аналогичные взгляды на человека, близкие по своему смыслу христианской политологии и антропологии, разделяли И. Елагин, И. Шварц, Н. Трубецкой, И. Шаден, С. Гамалея, И. Штарк — тогда признанные лидеры российского масонства, обладатели высших

масонских степеней и рангов. Религиозно-мистические установки «правых» из «вольных каменщиков» обуславливали генеральные принципы теоретиков российского масонства, их «брызгливое отрицание настоящего»⁶⁰, а в случаях проявления «благородного гнева» — предлиберальный аристократизм духа. Консервативно настроенные масоны России своей деятельностью отвлекали массовые силы общества от реальных задач просветительского движения в туманную область мнимых идеалов духовного и социально-нравственного «возрождения» России.

Разумеется, расчленение всех масонов на лагерь «правых» и «левых», консервативных и радикальных деятелей общественного движения второй половины XVIII в. не только условно и относительно, касается скорее идеологического водораздела, но также требует четкой оговорки, что рождение и распространение идей масонства — процесс чрезвычайно сложный, что в потоках просвещения целой эпохи часто происходили перемены, смещения в расстановке сил, идеи которых актуализировались нередко случайно, либо подчиняясь диалектике истории, когда подчас незначительные явления возбуждают вокруг себя непредсказуемо громадный резонанс. Таким образом, консервативное крыло русских мартинистов либо розенрайцеров становилось в центр процессов общественной, духовной, культурной жизни.

Важную роль играла довольно многосложная и эффективная система организации масонского движения. Она сообщала членам орденов и лож «вольных каменщиков» уверенность, способность (иногда мнимую) «схватить в свои руки свою судьбу». И вот в этой ситуации даже консервативно настроенные масоны могли проявлять себя и проявляли с исторически позитивной стороны⁶¹. Любопытно, что, завершая предисловие к лондонскому изданию «Записок» И.В. Лопухина, издатель А.И. Герцен, отмечал: «Между мартинистами была человеческая связь, опора, круговая порука, обмен сил; и как бы они мистически ни понимали, и какими бы иероглифами ни заменяли ее, они стояли гораздо выше шаткой и бесцельной толпы образованных русских. Они жили задней мыслью, у них было сознание совокупного труда. Член союза, член тайного общества, чувствует себя не одинокой сиротой, а живой частью живого организма»⁶².

Любопытно, что именно в 80—90-е годы двойную роль — скажем, члена масонской ложи и «соратника» по императорскому двору — приходилось играть многим знаменитым русским мартинистам. Этому содействовали обстановка некоего «поворота» в политике Екатерины II, изменения атмосферы жизни российского общества, сложная расстановка «дворцовых партий» — сторонников Екатерины II, цесаревича Павла и его сына Александра.

Подорванный реформами Петра I, развитием производства, науки и просвещения авторитет православия привел к образованию в стране своеобразного духовного вакуума, который в виде «интеллектуального простора» заполняется различными учениями, а часто просто версиями, содействуя оживлению духовной жизни людей.

«Идейный разлад» в эту пору не могли упорядочить даже авторитетнейшие на протяжении всего века труды прославленного Хр. Вольфа, его «божественная» натурфилософия, перерождавшаяся в Германии в шеллингянство. В России становится популярным сначала вольтерянство, а затем масонство⁶³.

Это была модернизация идеологии господствующей надстройки общества, сопровождавшаяся также приоткрытием каналов формирующейся буржуазной мещанской, разночинной, купеческой мысли. В своеобразной форме содействовала этому процессу деятельность аристократической оппозиции XVIII в.⁶⁴ Два крыла аристократических слоев того времени различались по принадлежности либо к «петербургскому» прогрессизму, либо к «московскому» традиционализму. К этому времени, т.е. к концу 80-х годов, относится распространение масонства, вольномыслия и еретических учений, возрождение крайних форм консервативной аристократической мысли, а также — на «левом полюсе» — радикальных, в том числе революционных, просветительских идей.

Аристократический консерватизм и просветительский радикализм, по характеристике А. Герцена, были противонаправленными явлениями истории XVIII в. Они, как Янус, глядели «в противоположные стороны»⁶⁵. Одним из представителей аристократического консерватизма являлся князь М.М. Щербатов (1733—1790). Потомственный Рюрикович, блестяще воспитанный и образованный в домашних условиях, с юных лет готовившийся родителями к политической деятельности, он в первые же годы царствования Екатерины II становится видным политическим деятелем, президентом коммерц-коллегии, тайным советником, сенатором, историком двора, официальным историографом. Документы современности и истории ближайшего и отдаленного прошлого становятся доступными будущему автору, продолжателю дела В. Татищева и М. Ломоносова — сопернику академической школы историков (Шлецера, Миллера, Шумахера). Его «Статистика в рассуждении России» (1776—1777) содержала не только широкий объем сведений палеонтологических, этнографических, социально-экономических, политических и историко-культурных, но и мировоззренческих — осуждение дворцовой жизни, внутренней и внешней политики Екатерины II. Последнее было выражено в знаменитом трактате «О повреждении нравов в России князя М. Щербатова», увидевшем свет в Лондоне, благодаря А. Герцену и Н. Огареву, лишь в 1850—1860 гг.

Философские убеждения М. М. Щербатова эволюционировали от мировоззрения, содержащего элементы деизма, до полного преобладания религиозно-идеалистического понимания мира, незамаскированного мистицизма. Интерес к натурфилософиям Р. Бойля, Г. Галилея, И. Кеплера, П. Палласа, И. Ньютона и М. Ломоносова сменился идейными симпатиями сначала к главе аристократической оппозиции президенту коммерц-коллегии при Анне Иоанновне, лидеру Церковного тайного совета Д.М. Голицыну, затем к умеренно оппозиционному окружению Екатерины II во главе с Н.И. Паниным, а в конце концов, начиная с 70-х годов, он становится сторонником идеи синтеза науки и веры, теологического и «философско-натурального» доказательства бытия божьего. Бог — мистическая «сила» (а то и личность), премудрая, совершенная в своих частях и целом, всемогущая, способная осуществить в конечных своих результатах гармонию, целостность и законосообразность бытия природы, Космоса. Предметом философии в ее единстве с богословием должны быть: «всеславие бога и его творческой силы», проблемы божественной природы самого мира, а также человека и его судьбы, бессмертия души и путей ее миграции (в платоновском смысле), а также земное и небесное в судьбе человека, адское и райское, пути праведности и воздаяния. В «Разговоре о бессмертии души» (1788) Щербатов развивал идеи неоплатоников и «правых» масонов о «божественном духотворчестве», независимом и всегда самостоятельном функционировании человеческой души. Богословское и бытовое (обыденное), рациональное (логическое) и иррациональное (неверифицируемое) в этих рассуждениях сливались воедино. Рационализация теологии и приспособление к новым явлениям жизни и науки в лейбнизианско-вольфианской форме синтезировались, утверждая непознаваемость «творения», природы и происхождения духовного, психического, непознаваемость «существа» законов мироздания, общественной жизни, самого человека. Барьеры агностицизма, возникавшие на этом пути, не шли ни в какое сравнение с теми, с какими мы встречаемся в философии И. Канта или в концепции о непознаваемости сущего Юнга и Сен-Мартена. Не наука, способная описать единичное, а «энергия души» в ее мистико-религиозном значении через акт веры и наитие способна познать и знать «общее», «животворить» мертвое тело, единичный факт, поставив их в зависимость с конечным результатом творения.

В контексте изложенного понятна неприязнь Щербатова к учениям Демокрита, Лукреция, Эпикура, Бруно, Спинозы, Гоббса, Локка, Толанда, Ламетри, Гельвеция и Дидро.

В работах Щербатова, к сожалению, нет оценки воззрений крупнейших представителей российского Просвещения. Ясно, однако, что он, испытав влияние западной и восточной патристики, с интересом относился к истории российского средневековья. Большим

уважением в его глазах пользовался Ломоносов. В теории познания интересны его разработки проблемы активности мышления, рационального познания, сути памяти, воображения, логических форм доказательства и их соответствия формам реального мира, способностей «душевной деятельности», т.е. деятельности «божественной» души.

В толковании истории, причин изменения ее форм и событий Щербатов отходил от провиденциалистских схем: движение обществ и исторических реалий находится в зависимости от образования и просвещения людей и прежде всего царствующих особ и военачальников⁶⁶. Концепция просвещенного абсолютизма обосновывалась им и защищалась; при этом выделялась идея о необходимости разумного сочетания «меча» и «креста» в осуществлении власти, непопустительности нарушения принципа «Кесарю кесарево...». Оставаясь во власти официальных планов Екатерины II, опиравшейся в своей внутренней и внешней политике на силу оружия, на «русский штык» и «казачью саблю», Щербатов не включал милосердие и христианское великодушие в число воинских добродетелей, особенно при решении вопросов, связанных с «государственными интересами России». «Защитение отечества не должность христианского закона», — писал он⁶⁷.

Социально-политический идеал и характерные черты нравственной системы взглядов Щербатова ярко выражены в незавершенном романе-утопии «Путешествие в страну Офирскую» (1783—1784). Сущность политического реформаторства, выраженного в этом сочинении, вполне перекрывается содержанием «кондиций» (положений), составляющих хартию группы верховников (1726—1730), ограничивавшей самодержавную власть деятельностью Верховного тайного совета, своеобразной «боярской (дворянской) думой», конституционным законом. Выступая за ослабление монаршей диктатуры, Щербатов отдавал должное аристократической оппозиции, хотя и не забывал при этом многих установок Н. Макиавелли, Г. Гроция, С. Пуфендорфа, а также судьбу правовых разработок, созданных ранним дворянским оппозиционером-энциклопедистом Д.М. Голицыным⁶⁸.

В обетованной Офирской стране все отношения базируются на сословиях-кастах, стабильных и нерушимых, не подчиняющихся требованиям «Табели о рангах» Петра I. Дворянские привилегии значительно укрепляются, канонизируется рабское положение крепостных крестьян, ограничены права купечества, мещан и разночинцев. Внецерковная, светская форма идейной программы Щербатова содержала высокие требования, предъявляемые к чиновному сословию, служащим государственного аппарата, а также царской, дворянской челяди. Именно в памфлете «Повреждение нравов в России», этой «важной странице российского прошлого», объемно и глубоко изложены социально-философские взгляды Щербатова, связанные с защитой принципа единства императорской

власти и дворянских интересов, изложены нравственные и политические принципы аристократического консерватизма России XVIII в.

Сложные, глубокие и противоречивые воззрения Щербатова часто привлекали внимание к его наследию представителей различных партий и направлений общественной мысли России. Многие из них будут из среды передовой русской интеллигенции. Дочери и сыновья князя М. Щербатова создадут в Москве салон, в котором не раз будут звучать голоса молодых людей — будущих участников «Союза благоденствия». Внук родовитого сенатора, унаследовавший глубокий ум и скептицизм деда, будет увлечен горячими замыслами своих современников — участников сражений под Бородино, Лейпцигом и Кульмом. Дружба с Иваном Якушкиным сближала его с Московским университетом. Невдалеке от Петербурга, на даче Карамзина (1816) он познакомится с юным выпускником Царскосельского лицея Александром Пушкиным, чтобы стать его другом. Это ему будет суждено возвысить голос в защиту «судьбы России» и издать, ставшие знаменитыми, «Философические письма». То был царизма и «крепостничества враг», мыслитель ничем не запятнанной памяти — Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856).

Идейное наследие М. Щербатова — человека-легенды — найдет отзвук в воззрениях славянофилов (критика реформ Петра I, «западной культуры», «власти денег»), в концепциях и методе скептической школы русской историографии (Каченовский, Эверс, Строев, Арцыбашев). Но будучи консервативным оппозиционером режиму Екатерины II, автор «Истории Российской» оставался принципиальным сторонником крепостного права, идейным выразителем коренных интересов родового (потомственного) дворянства. По справедливому заключению А. Герцена, М. Щербатов являл собой некую противоположность той революционной линии противников крепостничества и царизма, в начале которой следует поставить Радищева и его единомышленников, декабристов, всех деятелей российского освободительного движения.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА АЛЕКСАНДРОМ РАДИЩЕВЫМ

Яркой страницей истории духовной культуры России XVIII в. стала творческая деятельность Александра Николаевича Радищева (1749—1802). Его ода «Вольность», книга «Путешествие из Петербурга в Москву» и трактат «О человеке, о его смертности и

бессмертии» оказали большое влияние на российское общественно-политическое движение, на развитие философской мысли. Первый в России провозвестник революционных идей, демократ, гуманист, философ антропологической ориентации, Радищев-мыслитель формировался в поисках путей экономического и политического прогресса, отмены крепостного права и самодержавного режима, преодоления косности и рутинности общественной жизни¹.

Нет надобности излагать широкоизвестную биографию А.Н. Радищева. Напомним лишь общую канву его жизни. Он родился в 1749 г. в имении матери в селе Верхнее Аблязово Саратовской губернии. Семи лет мальчик направляется на учебу в гимназию Московского университета. В 1762 г. он переезжает в Петербург, где поступает в Пажеский корпус. Через четыре года А. Радищев направляется в Лейпцигский университет для изучения правовых наук. После возвращения из Германии молодой юрист служит сначала чиновником в Сенате, затем аудитором в штабе петербургского главнокомандующего и, наконец, становится руководителем столичной таможни. В 70—80-е годы он создает перевод книги Г.Б. Мабли «Размышление о греческой истории» (1773), работу «Слово о Ломоносове» (1780), затем «Письмо к другу, жительствовавшему в Тобольске, по долгу звания своего» (1782), оду «Вольность» (1781—1783), «Беседу о том, что есть сын отечества». Во второй половине 80-х годов он пишет знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», опубликованное в мае 1790 г. За издание книги А.Н. Радищев был осужден и отправлен в ссылку в сибирскую крепость Илимск.

В Сибири Радищев создает трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1790—1792), «Письмо о Китайском торге» (1792), «Записки путешествия в Сибирь», «Сокращенное повествование о приобретении Сибири» (1790—1795) и другие произведения. После смерти Екатерины II он был амнистирован с правом проживания в столице. В эту пору им написаны произведения «Песнь историческая», басня «Журавли», «Бова. Повесть богатырская стихами», «Ода к другу моему», «Софические строфы», «Песни петье на состязаниях в честь древним славянским божествам», «Оснадцатое столетие». Особое значение имели труды, созданные Радищевым в новом — XIX веке. Эти крупные правовые разработки — «Проект Гражданского уложения», «О законоположении», «О праве подсудимых отводить судей и выбирать себе защитника» и др. — являли собой проекты, направленные на демократизацию общества, на создание правового государства в России, коренного переустройства судопроизводства и деятельности правоохранительных органов².

Философская концепция А.Н. Радищева явилась итогом многолетних раздумий и творческих поисков. Исходные начала этой концепции обнаруживались уже в примечаниях к книге Мабли «Размышление о греческой истории». Но емкое выражение они нашли в оде «Вольность», стихах и произведениях 80-х годов, в частности в «Эпитафии», в «Житии Федора Васильевича Ушакова», в «Путешествии...», в трактате «О человеке...». Эти работы показывают, что главными источниками идейной ориентации Радищева являлись труды как российских, так и западноевропейских мыслителей и политических деятелей, естествоиспытателей и публицистов. Под влиянием этнографии и психологии, медицины и антропологии получили новую трактовку традиционные натурализованные теории права и морали, философии и истории, искусства и литературы. В России 70—80-х годов наряду с английскими, французскими и американскими деятелями Просвещения, основные «запросы» и «права» людей объяснялись отчужденными формами потребностей человеческой природы. Идеино-политическая тенденция, выявлявшая и подчеркивавшая роль человека-индивидуума, личности в обществе, благодаря трудам М. Ломоносова, Д. Бернулли, Д. Пристли, К. Вольфа, А. Каверзнева, Ж. Бюффона, Г. Прохазки, А. Красильникова, М. Шевона и др., обогащалась элементами диалектики, идеями эволюционизма, антропологическими и этико-социальными представлениями. Не только в европейской, но и в российской общественной мысли последней трети XVIII в. (Аничков, Десницкий, Новиков, Третьяков, Фонвизин) заметна была тенденция углубления в человековедческую проблематику, осмысления идей, подчеркивавших влияние социальных процессов на характер человеческого общежития.

В конце XVIII в. процесс «гуманизации», усиления «человеческого элемента» в философии, соотносился с идеологическим процессом. Спецификой буржуазной идеологии этого времени являлась приоритетность идей о необходимости «высвобождения» человека из «оков феодального рабства» (или крепостничества). Такого рода идейный настрой влиял на формирование философских концепций, содействуя проникновению гуманизма и развитию различных более или менее зрелых форм философской антропологии.

В конце 80-х — начале 90-х годов интерес Радищева к проблеме человека переходит в своеобразную ориентацию. «Я человеку нашел утешителя в нем самом»³ — вот принцип этой ориентации, ставшей основополагающей для «Путешествия...».

С годами внимание Радищева все более концентрировалось на проблеме человека. Феномен человека при этом толковался как своеобразная мера возможностей природы и истории, эталон развития реального мира. Анализ «истинно человеческих качеств» выступал

средством выработки оптимистического миропонимания. Не случайно, следуя из Петропавловской крепости в Илимский острог, Радищев как бы для себя заметит: «Я тот же, что и был и буду весь мой век: не скот, не дерево, не раб, но человек»⁴.

Однако интересующая нас проблема в широком объеме рассматривалась Радищевым лишь в сочинении «О человеке, о его смертности и бессмертии». Здесь поднят круг вопросов, относящихся к пониманию предмета, задач, назначения и общественной роли философии; об отношении «вещественности» (материи) и «мысленности» (сознания), о природе идеального (психического), о человеке и его месте в мире, смертности и бессмертии, возможностях, «средствах» и «силах», «способностях» познания и многие другие.

Поскольку большинство из перечисленных проблем включалось в понимание содержания философии, весьма важным было бы, пользуясь средствами сравнительно-исторического метода, провести параллели между представлениями Радищева и основополагающими принципами философии, скажем, Фейербаха или Чернышевского. Содержащееся в работе «О человеке...» толкование предмета философии очень близко к его толкованию Чернышевским. Так, автор «Антропологического принципа в философии» (1860) указывал, что объектом философии является решение «самых общих вопросов науки, обыкновенно называемых метафизическими, — например, вопросов отношения духа и материи, о свободе человеческой воли, о бессмертии человеческой души и т.д.»⁵. Здесь общего между основоположениями философий двух русских мыслителей выявляется значительно больше, чем различий.

По убеждению Радищева, философия должна раскрывать глаза на земную природу, Космос (Вселенную), на человека. Она призвана высвечивать сущность, роль и место человека в его сопоставлении с природой и обществом в целом. Провозглашая человека главным объектом познания, Радищев призывал рассматривать его в связи с «организацией» мирового целого. Упорядоченность мироздания, в подробностях охарактеризованная в трактате «О человеке...», представляла собой нечто динамичное, изменчивое, подвижное. По смыслу, сложности логической структуры, разнообразию категориально-понятийных средств главное философское произведение Радищева представляет собой большой историко-философский интерес. Оно уникально во многих отношениях. Его противоречия — далеко не всегда противоречия самого миропонимания автора. Рассмотрение «основоположений» радищевской философии дает возможность ответить на вопросы, каким образом различные «гадательные» и «утвердительные» постулаты трактата «О человеке...» совмещаются в нем с тенденцией к монизму, как при этом согласуются между собой исходные «начала» и главные «заклучения».

В работе «О человеке...» Радищев высказал мнение, что «общайшим из общих понятий» является категория «бытие»⁶, которая объединяет все то, что присуще всему, без чего не может быть никакого существования. Формы реального мира, «ступени» его развития позволяют видеть, как «бытие» раскрывает свои возможности двигаться вверх по «лестнице веществ и существ». «Часть», «целое», «организация» гармонизируются в концепции Радищева с категориями «вещественность» (материя), движение, пространство, время, «мысль» (сознание), «душа», «чувствительность» и т.п. Выдвигается идея о сложности реального процесса становления и развития многообразных форм «бытия»: а) «первичного хаоса», б) Вселенной, мирового Космоса, в) земной природы, человека и человечества.

Представление о изначальном состоянии бытия как некоем «первичном хаосе» разнообразных «элементов» встречается как в раннем произведении Радищева «Творение мира», так и в заключительной главе «Путешествия...». Важно понять характер рассуждений и выводов, в которых здесь допускаются «перводвиг» и «первый мах». Если таковые имели место, рассуждал автор, они, вероятно, должны были проявиться в «пучине пространства» как «нечто недостаточно организованное», способное сообщить миру «постоянство колебаний и движений» тех частиц, которые «полноту его заполняют», порождая земную «твердь». Категория «бытие» выступает здесь в качестве изначальной основы сущего, содержащего «материал» для «творческих актов»⁸, откуда вытекает, что «вещественность» имеет изначальную атрибутивность по сравнению даже с «силой творческой».

Понятия «сила», «самодвижущаяся пружина» и т.п. приходили в противоречие с деистическими установками Радищева, хотя в целом автору трактата «О человеке...» удавалось оставаться в рамках философского материализма: «пружина», будучи самодвижущей, выражающей естественные причины, сама по себе включала «бога», а также «первотворение», «первотолчок». Формулировались выводы, близкие Спинозизму: понятия «бога» Радищев как бы растворял в понятии «природа». В произведениях 80—90-х годов он доказывал, что если «божественным» считается нечто абсолютное, всеобъемлющее и всемогущее, то тогда «бог» — это «природа», которая и абсолютна, и всеобъемлюща, и всемогуща⁹. Тем самым пантеизм становился формой ухода от тупиковых ситуаций деизма, содействуя развитию всей системы радищевских взглядов в философский монизм материалистического толка. Именно поэтому в трактате «О человеке...» анализ обширной системы философских категорий включал суждения о земной природе, Вселенной, мировом Космосе.

Историко-философский интерес представляет истолкование Радищевым одной из важнейших философских дефиниции — «веще-

ственности» (материи). Прежде всего сам термин «вещественность», явно заимствованный у Ломоносова, уточнялся в сопоставлении с другими понятиями и категориями. Классическое определение французских энциклопедистов — «материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»¹⁰ — Радищев намного усложнил, придав ему значение согласное с его пониманием предмета «любомудрия». Для автора трактата «О человеке...» было ясно, что формулировка материи, данная Гольбахом, оставляла открытым вопрос о реальном (объективном) существовании мира вне субъекта, что при этом не исключалось произвольное истолкование взаимодействия категориальной пары «объект — субъект». То определение «вещественности» (материи), которое выдвигал сам Радищев, содержало существенное уточнение. «Вещественностию,— писал он,— называют то существо, которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств»¹¹. Под термином «существо», на наш взгляд, следует понимать «то, что существует», нечто сушее, ту или иную форму вещества, нечто реальное, «бытийное», существующее вне субъекта. Расчленение Радищевым категории «материя» на актуальную и потенциальную удовлетворяло тенденцию к синтезу понятий сенсуализма и рационализма. Радищевские идеи о единстве «четырех стихий» (земля, воздух, огонь, вода) с «вещественностью» как универсумом¹² в анализируемом трактате призваны были объяснять логические переходы от общего (материя) к особенному (стихия) и от особенного к единичному (атом, корпускула, индивидуум и т. п.).

Целый ряд категорий философии Радищев толковал оригинально, в духе передовых идей XVIII в. Можно указать на понимание им вопроса о пространстве. Во многих местах трактата «О человеке...» он утверждал идею пространства, времени и движения, доказывая, что общим основанием этих категорий является постоянно изменяющаяся «вещественность», для которой «сродным состоянием» является «двигаться и жить». Мысль о всеохватывающем характере движения, его универсальном значении повторяется в трактате часто: покой и бездействие «есть вещество твоего воспаленного мозга, есть мгла и тень», — писал автор в назидание «суемудрию»¹³.

Рассуждения и заключения Радищева связывались с идеей о разнообразном действии «силы движения» в целом и в частях. Отсюда делался вывод о несводимости «целого» к сумме «частей»: показать время могут часы в целом, но не какая-либо из их частей, или их произвольное слагаемое. В отличие от метафизиков, Радищев видел в «сложенном» качественно новый, более высокий результат по сравнению с суммой частей: «Стихии только могут изменяться в сложении своем, но совсем не походят на свою первобытность»¹⁴. Целостное несводимо к перечню свойств, характеризующих части,—

их изменчивая и качественная определенность зависимы и от «образа сложения», и от «порядка частей», и от характера их «изменчивости».

В философии Радищева нет того, что было в монадологии Лейбница — дематеризации мира при объяснении его явлений, т. е. материальное целое не превращается в собрание бестелесных (духовных) монад, и наоборот. Все переходы из одного состояния в другое совершаются в рамках монистически единого, хотя и многообразного проявления материи («вещественности»). Земная природа и Космос заполнены материей, синтез и разложение форм которой являют нам все красоты мира. Даже части телесной души, предполагал мыслитель, могут витать в бесконечном Космосе или иметь свои «гнезда средоточия».

Принципиальная по своей значимости и результатам антиметафизическая идея о связанном, качественно многосложном и динамическом взаимодействии частей и целого в комплексе идей Радищева расчищала почву эволюционизму и диалектике. Не случайно в произведении «О человеке...» эта проблема тесно увязывается с поисками ответов на кардинальные вопросы своего времени — о возникновении живого, формах органической эволюции, сути эпигенеза, природе «мысленности» (идеального), особенностях деятельности органов чувств животных и человека, о смертности и бессмертии, геогенезе и космогенезе. Возникавшие при этом новые вопросы дополняли те, которые волновали еще его предшественников в России¹⁵.

Заслуга Радищева состояла в том, что вслед за Ломоносовым и Кантом, опираясь на работы К. Вольфа, Гердера, Каверзнева, Дидро и Протасова, он расширял образованную общими усилиями брешь в метафизическом миропонимании. Разработка и пропаганда им понятия трансформизма в природе имели большое значение в условиях России второй половины XVIII в. Этот факт следует иметь в виду, как и то, что особенностью мировоззрения русского мыслителя оставалось сосуществование новых и старых идей: не полное отбрасывание, а «синтез» старого с новым. Впрочем, именно это присуще было всем формам проявления раннего эволюционизма и стихийной диалектики.

Человек и человечество — категории философии Радищева, указывающие на философско-антропологическую ориентацию мыслителя. Рассмотрение автором трактата «О человеке...» проблематики человековедения тесно связывалось с основоположениями «лестницы веществ и существ», общей теорией «строения», «организации» форм «вещественности», антропогенезом. Радищев, с одной стороны, доказывал, что материальному миру в целом свойственны «духовные силы», которые и тракуются им в духе Спинозы атрибутивно¹⁶. С другой стороны, принципы единства неорганической и органической природы он соединял с идеями Д. Пристли, К. Вольфа и А.

Каверзнева о возможности самозарождения жизни, о ее эволюции от простейших организмов к сложным, в том числе к человеку. Главный вывод его размышлений человек — мера высшей организации, «венец сложенный вещественных», последняя страница натуральной истории и «общественного жития»

В своих представлениях о человеке Радищев исходил из научных данных своего времени. Не только механика, физика и химия, но и (в широком диапазоне) биология, антропология и медицина привлекались им для подкрепления выводов. Это ставило его лицом к лицу с «абстрактной субъективностью христианства», с масонским миропониманием. Возникла необходимость вносить коррективы в некоторые теории российских и европейских натуралистов и философов. Так, стала предметом критики теория преформизма. В своем стремлении проследить жизнь человека от зачатия до смерти Радищев пользовался данными, «на естественности человека основанными», опирался на теорию эпигенеза, которую в свое время сформулировал К. Вольф. Согласно этой теории развитие зародыша представляет цепь новообразований, «истинный эпигенезис», т. е. такой процесс, когда одна часть появляется после другой и все они последовательно развиваются, формируя зрелый организм. Подчеркивая сложность передачи наследственных черт, К. Вольф указывал на разнокачественность частей и «состава» целого.¹⁷

С учетом теории эпигенеза Радищев рассматривал проблему «человек — среда». Ему важно было знать, как «разверзаются» (развиваются) психические и умственные «силы человеческие» — в «предрожденном существовании» (эмбриональном), в детском, отроческом и зрелом возрастах, как функционируют органы чувств, или каким образом «кусочек хлеба, тобою поглощенный, превращается в орган твои мысли», порождаются идеальное, психическое и т. п.¹⁸ В поисках «твердых доводов» он пользовался материалами знаменитой анатомо-этнографической коллекции, созданной Петром I, — экспонатами петербургской Кунсткамеры «счастливые случаи, любопытством неутомимым соглядаемые, послужили наукам в пользу, и в России имеет прекрасное собрание растущих зародышей от первого почти дня зачатия даже до рождения».¹⁹

Несмотря на то, что в трактате «О человеке» не обошлось без большой толики натуралистических представлений, свойственных философской антропологии XVIII в., Радищева несправедливо относить к вульгаризаторам науки и философии. Он один из первых в истории начал исследовать одновременно все главные компоненты родовой природы человека. Подлинная наука, считал Радищев, не сомневается в том, что свойствами, присущими только человеку, являются «возничные» (вертикальный) образ хождения, «истинное отличие человеческого мозга» «чудодейственная речь», совершенст-

вание условий и себя, а также (благодаря развигию руки) — способность к трудовой деятельности²⁰.

Человечество в целом на путях исторического бытия, по Радищеву, способно «угождать», расширять и улучшать свою жизнь. «История учит, колико народы могут в общем разуме своем совершенствоваться»²¹. Особую роль в общественной жизни русский просветитель отводил разуму, духовности, активным акциям человеческой души, «силе духовной»²². Его современников — ученых и философов не могла удовлетворить концепция психического автоматизма Г.В. Лейбница и Хр. Вольфа. Именно поэтому в первых двух книгах трактата «О человеке...» раскрывается тезис о смертности духовного (бесследном исчезновении идеального), понимаемого в виде «меты», рисунка на «вещественном» основании: духовное в человеке умирает вместе со смертью его брэнного тела — так считал Радищев, не исключавший при этом другого предположительного мнения.

Это другое «гадательное» предположение сводилось к анализу идеи о материальной природе «душевной силы», «мысленности», идеального. Не исключалось порождение «вещественной мысли» в процессе взаимодействия частей с целым, или особой материальной организации наподобие силы магнитной или электрической. Поэтому и среди «духовных явлений» допускалось действие закона сохранения.

Аргументация Радищева о бессмертии «вещества душевного» имела пантеистический характер — использовалась идея Спинозы о вечности атрибутивной связи духовного с материальным, а также мысль Бруно об индивидуальном, разделяющем судьбу целого. Хотя в третьей и четвертой книгах трактата «О человеке...» автор считал, что идеальное подобно «силе магнитной или электрической», обосновывая в связи с этим принцип активности субъекта, комментаторы обвиняли его в идеализме, что, на наш взгляд, было и остается бесосновательным. Здесь причина заблуждения состоит в смешении основного вопроса философии с предметом философии.

Все дело в том, что для мыслителей XVIII в., в их числе и для Радищева, вопрос соотносимости материи и сознания, о так называемом тождестве материального и духовного, оставался нерешенным. Некоторые из французских материалистов доходили до крайностей противопоставления материи и мысли. Идею «отчужденного духа» защищали масоны. Как «ориентир», она преобладала в немецкой философии XVIII — начала XIX в., во второй половине XIX — начале XX в., когда философы пытались давать принципиальное решение традиционной проблемы «тождества» мышления и бытия. Отмечая этот факт, нелишне иметь в виду, что противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области — в пределах гносеологического вопроса: что признать первичным и что вторичным?²³

Радищев понимал, что противопоставление духа (идеального, «мысленного») материальному («вещественному») в итоге может привести к необходимости либо дух признать «чудом» (масоны), либо согласиться с его «субстанциональностью» (Лейбниц), либо, утверждая равнозначность материального и духовного, остаться дуалистом (Декарт). Во всех случаях снималась проблема природы идеального, полностью затемнялся вопрос о том, как «вещественность», приобретающая форму живого тела, начинает мыслить. Выбор Радищева достаточно ясно указывал на связь материи и сознания в «едином сущем» — в человеке. Здесь явно недоставало научных данных, чтобы понять диалектику перехода от материи к мысли, добавим от себя — проникнуть в сущность процесса, включающего «перерыв постепенности».

Идеи Радищева о бессмертии форм душевной «организации», «сил», «стихий» универсальной «вещественности» противостояли традиционным и нетрадиционным мистическим учениям XVIII в. Сочетаясь с проблемами онтологии, эти идеи требовали уяснения связей духовного с «вещественным», указывали на особое значение понимания человеком природы мысли, духовного, на возможность выхода в область исследования таких «сложных материй», как жизнь, любовь, счастье, радость, мечта. Они толкали к признанию активности «естественным» состоянием человека²⁴.

Проявляя исключительный интерес к человековедческой проблематике, Радищев вносил серьезные коррективы в теории «естественного права» и «общественного договора». Он не соглашался с концептуальными понятиями Ламетри — «человек-машина», Монтескье — «человек-растение», Руссо — «человек-животное». Его понимание явлений социальной жизни требовало сопоставления «человека» и «рода людского», общественного целого. Ориентация на принципы философской антропологии помогла Радищеву оставаться на уровне высоких задач своего времени.

Орудия и силы человека в познании

В работе «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев стремится ответить на вопросы, что такое человек как познающее существо, какими «силами», средствами он связан с внешним миром, что может дать человеку изучение различных проблем познания. Общая декларация автора трактата о могучих «силах» человеческого познания дополнялась размышлениями и выводами, которые находим мы на страницах всех четырех книг его основного философского произведения, всех его трудов 80—90-х годов. Радищев писал: «Человек имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе»²⁵.

Вещи, явления природы познаются в пространственно-временной последовательности, но обязательно «опытным путем».

Русский мыслитель отмечал, что «сила творца человека, шествуя по стезе, природою начертанной»²⁶, реализуется посредством «органов», устройство и функции которых, их «организация» и «действие» должны серьезно изучаться в поиске истины человеком, которого «рвение к науке ненасытимо». Такими «орудиями» и «силами» Радищев считал органы чувств, подчеркивая, что человек отличается от животных не самой высокой формой их развития, а «сразмерным строением», умением использовать в познании «искусно сооруженные» приборы. Орел «прославляет себя» непревзойденным зрением, летучая мышь — слухом, лесные хищные животные — обонянием. Для человека, полагал Радищев, характерными являются пропорциональное развитие органов чувств и познание в «совокупном единстве» с такими приборами, как микроскоп, телескоп и другие «приспособительные механизмы». Здесь скрывалась мысль автора трактата «О человеке...», что две формы опытного знания («чувственный» и «рациональный») могут опосредоваться «искусными орудиями».

Чувственный опыт, по Радищеву, дает знание факта, единичного. Это — знание «гносеологического низа». Поскольку «нижняя организация служит для высшей»²⁷, постольку основополагающая гносеологическая форма знания «верхнего» завершается шпилем пирамиды, выстроенным с помощью «рационального опыта». Истина требует единения «обех форм опыта» — «нижнего» и «верхнего» знания.

Наряду с органами чувств, другим орудием познания, по Радищеву, является мозг — своеобразный генератор духовных, психических процессов в человеке. Мозг — «вместилище души», пристанище «духовных начал». Среди разнообразных «сил мозга» Радищев различал «мысленность», «разум», «память», «рассуждение», «воображение» и т. п. Опыт рациональный («мысленный») — применение разума и рассуждения в познании. Этот процесс назывался Радищевым «работой духа», «психическими реакциями». Для определения их сущности, для компетентных суждений о их природе недостаточно еще было естественнонаучного материала в трудах Прево и Шевона, Гердера и Канта, Максимовича-Амбодика и Озерецковского. Физиология и психология мозга и нервной деятельности находились в крайне неразвитом состоянии: не было нейробиологии, ее совершеннейших технических средств²⁸. Входя в «царство неиспытанного», Радищев выдвигал главные предположительные («гадательные») суждения, пытаясь подвести под них аргументы из сочинений выдающихся философов и естествоиспытателей своего времени.

Способность мозга к освоению внешнего мира, к выработке понятий Радищев называл «открытостью человеческой души». Мозг

— регулятор поступков и действия людей: все, чем человек был до сих пор, и все, чем он будет, зависит от деятельности мозга, он «делает человека человеком»²⁹. Отрицание масонских представлений о «божественности интеллекта» иногда сочеталось у Радищева с пантеистическими, Спинозистскими суждениями о боге³⁰.

В ряде своих работ Радищев дал подробную характеристику познания как процесса «подражания» и «соучастия». Человек познает внешний мир, самого себя и общественную ассоциацию себе подобных, «подражая» вещам и явлениям природы, «соучаствуя» своей собственной и «чужой» природе³¹. В трактате «О человеке...» эта теория получила многостороннее обоснование³². К ее аргументам многие годы спустя обратятся Н.Г. Чернышевский и Н.А. Добролюбов. Современникам же Радищева она казалась простой модификацией аристотелизма. Это побуждает нас обратить внимание на оригинальные стороны радищевской теории подражания.

А.Н. Радищев указывал, что, «преодолевая власть телесности», человек («соглядаяем силой любопытства») вынужден «руководительницей к познанию» считать науку. Он доказывал, что функции «разума» выходят за сферу чувственного до границ логического рассуждения, проявления «ума», основанием которого должны быть целенаправленность и «преднамеренность»³³. Для Радищева, как и для Канта, разум являл собой не только гносеологическое, но и психолого-антропологическое явление. Не случайно он различал разум 1) теоретический, 2) исполнительный и 3) общественный³⁴. Ассоциативно-типологический характер этого деления сочетался с формально-логической нормой классификации функциональной деятельности мозга, человеческой психики и т.п. Здесь Радищев подчеркивал активный характер и человека, и его интеллекта. Вычлняя «рассудок», он тесно связывал его с «умом»³⁵. Многосторонний анализ «логических сил» познания, знаковых структур языка, математики и художественных образов дополнялся у него размышлениями о причинах заблуждений и о том, как избегать таковых или сводить к минимуму. Мыслитель полагал, что заблуждения происходят больше всего: 1) от неверного восприятия субъектом формы или какой-нибудь из сторон вещи; б) в процессе отвлеченного рассуждения; в) по причине отклонения органов чувств и мышления от нормы. Любопытно, что автор «Путешествия...» твердо верил, что «затемнять истину может самолюбие»³⁶.

Результат познавательной деятельности, по Радищеву, непременно выступает формой актуализации человеческих возможностей. Последние же свидетельствуют о сложных отношениях людей друг с другом. Истина при этом как бы «очеловечивалась», провозглашалась составной частью бытия людей, их «судьбы». Она представлялась формой выражения человеческого напряжения, эквивалентом индивидуальных и коллективных затрат познания. Ее «творительная

сила» — в способности мобилизовать рвение своих искателей, направить их усилия, возбудить в их душах переживания и эмоции³⁷.

Радищев отмечал наличие в Истине абсолютного содержания, которое считал божественным по своему значению: метафизика истины — метафизика абсолютной красоты и правды. Именно поэтому, как бы возвращая читателя своего «Путешествия» к язычеству, мыслитель утверждал: «Истина есть высшее для нас божество, и если бы всемогущий восхотел изменить его образ, являясь не в ней, лице наше будет от него отвращено»³⁸. Праведных людей, подобных Ломоносову, полагал он, следует считать пророками, блаженными, способными удобрять и защищать истинное знание.

В гносеологических выводах А.Н. Радищева было немало догадок, предвосхитивших идеи некоторых мыслителей XIX в. Антропологический подход и принцип активности человека в познании придавали гносеологии русского мыслителя форму аксиологически емкую, психологически яркую, социально значимую.

Социально-нравственная платформа

Сочинения А.Н. Радищева свидетельствуют об интересе создателя «Путешествия...» к социально-нравственным проблемам, размышления о которых содержат актуальные суждения и «решения». В работах Радищева по-новому осмысливаются понятия «народ», «общество», «раса», «человечество», «природа человека», свобода («вольность»), необходимость («неотступность»), «будущее человечества» и т. п. Мыслитель объявлял примат «общественного сожития», общего, коллективного, родового начала в истории, что подкреплялось не столько социальным мотивом мировоззрения, сколько философско-антропологической аргументацией³⁹.

Считая себя сторонником концепции «общего блага», Радищев стремился доказать, что совершенствование общественной жизни (и не только в России!) связано с раскрепощением народной (крестьянской) массы, «избавлением человечества от оков рабства»; эмансипация человека приведет к подлинному расцвету общества и личности. На формирование этих выводов влияли массовый характер пугачевского движения, непрерывные крестьянские бунты в последней трети XVIII в. «Нечеловеческое существование» обличалось как «общее явление». Поиски путей его преодоления стимулировало создание антрополого-психологического учения.

Большое значение в выборе «общего подхода» имела установка Радищева о «первом изъяснении», исходном пункте рассуждений, которое в трактате «О человеке...» расценивалось как «предлог общего естествословия», или «метафизическая часть» миропонимания⁴⁰, полезная при анализе общественных процессов, а также западных

и отечественных социальных теорий. Здесь обнаруживалось стремление формулировать принципы, синтезирующие различные стороны теории «естественного права», утилитарных учений, эмпирико-натуралистических и рационалистических теорий человека. Труды Гельвеция и Бентама, Дидро и Рейналя, Гердера и Канта, Новикова и Десницкого рассматривались с целью выявления их достоинств и слабостей.

Разумеется, одним из вопросов, не поддающихся решению только средствами антропологического подхода, был вопрос «общество и человек». Радищев подчеркивал, что «закон естественный», выступая как нечто родовое, требует признания интересов массы выше интересов отдельного индивида. «Человек человеку друг настолько, — что он скорее избирает беспокойную жизнь разбойника, чтобы жить с себе подобным, нежели преисполненную покоя жизнь пустынного»⁴¹. Отказ от социальной «робинзонады» Руссо и предпочтительный выбор общественной (родовой) судьбы человека указывал на понимание несостоятельности социального идеала «договорной замиренности» Гоббса. «Обобществленное начало» провозглашалось условием гуманизации социальных отношений. Интерес, «корыстолюбие», польза назывались «побудителями деяний». «Правилom» отношений людей, доказывал Радищев, является «то, что польза общественная предъидет пользе частной»⁴². Идеи Бэкона и Гоббса, Бентама и Платнера существенно дополнялись, освобождаясь от тенденции к оправданию индивидуалистического императива. Только коллектив, «мир» могут дать полноту счастья каждому члену общества: не всякое индивидуальное благо ведет к процветанию народа. В отличие от традиционно антропоцентристской либо плюрално-атомарной ориентации сторонников «естественного права» и «общественного договора», в радищевской концепции 90-х годов имело место антрополого-гуманистическое ядро, которое содействовало рождению представлений о сословном делении общества, социальном неравенстве, наличии конфликтов между «бесправными» и «всевластными».

Родовое начало как начало социальное становилось в воззрениях Радищева своеобразной мерой полноты совершающихся гражданских процессов, событий. Поэтому, подобно Десницкому, критерий развития «общезителства» философ России видел в усилении роли «человеческих начал». История при этом понималась как процесс актуализации человеческой сущности, превращения «истинно-всеобщих» черт в реальную альтернативу существующего общественного строя. «Нормальная природа человека» становилась мерою справедливости естественно-правовых и политических форм, их «выгоды».

Непреложно-необходимую форму людских связей Радищев называл законом, способным иметь юридическое выражение, ввиду наличия «естественной», т. е. природно-антропологической, основы.

В связи с этим в духе Десницкого и Козельского⁴³ он доказывал, что закон, даже плохой, есть форма «связи общества», что ему полагается регулировать отношения людей⁴⁴.

Достоинны внимания идеи А.Н. Радищева, которые связывали понятия «положительный закон» и «положительная деятельность». Только с учетом тезиса о регулятивной роли «разума общего» в историческом процессе становится доступной трактовка русским мыслителем вопроса о деятельности («деянии») человека как средства нормативного, «естественного» бытия — важного фактора прогресса. Деятельность является, по Радищеву, столь же характерной чертой человека, как и постоянное стремление улучшать окружающие условия и самого себя⁴⁵. Речь идет о труде, который признается главным источником богатств. Трудолюбие Радищев считал высшей формой человеческого достоинства. Бездельник подобен животному; тунеядство и лень являются источниками бедствия нации и всего человечества. Мир стоит на праведном труде людей, в котором раскрывается человеческая сущность. Чтобы убедиться в том, «колик человек велик, нужно только воззреть на все его изобретения, на все вымыслы и творения»⁴⁶.

Радищев один из первых в России выступил в защиту «освобождения труда» от пут крепостничества. Реакция на социальную несправедливость в главе «Хотиллов» свидетельствует о том, что Радищев мог оправдать и оправдывал самые крайние меры противоборства насилию⁴⁷. В «Осмнадцатом столетии» им был выдвинут тезис о мере революционного вихря, «духа бурь»⁴⁸. При этом разум рассматривался им как некий ограничитель и регулятор «правильной», «истинной» деятельности. Даже идея пользы, личной выгоды, утилитарного интереса в его воззрениях получала рационалистическое оформление. Принцип «интереса» получил дальнейшее развитие в теории «разумного эгоизма» Чернышевского⁴⁹, которая опиралась на идеи Радищева, выявляя расхождения с теоретической ориентацией Руссо, выраженной в «Рассуждениях о происхождении и основаниях неравенства между людьми»⁵⁰.

Отличительной чертой этических построений Радищева являлось слияние философско-антропологических и общих гуманистических идей в одно цельное учение. Общедемократическая платформа Радищева тем не менее обрела особую окраску и специфический идейный смысл. «Недолжные отношения», считал русский мыслитель, возникают в реальной жизни как проявления свободы воли человека в процессе «действия», общения людей друг с другом. В массе людских «взаимностей» заложена возможность каждого человека искать и находить свое собственное место⁵¹.

Такое понимание поведенческой сферы позволяет некоторым советским историкам философии поставить автора трактатов «Путе-

шествия...» и «О человеке...» в ряд основоположников отечественной социально-психологической мысли⁵².

Традиционно главная категория этического значения, категория «блага», все же не получила достаточно всестороннего обоснования в работах Радищева. По-видимому, указываемая им «совокупность действий», совершаемых для достижения блага, и не одного человека, а многих — народа, ему импонировала больше всего. Все, что содеяно в духе общечеловеческих интересов, — высшее благо, а значит, и высшая добродетель; и все возможно оценить только в контексте отношений «человек — общество».

По Радищеву, в отличие от А. Попа или К.Л. Гельвация, отдельно взятый индивид признавался воплощением и природно, и общественно заданных нравственных норм, гражданских качеств. «Источник» моральности и критерий высокой нравственности находятся в глубинах «действия» и «духа» народа, которые, проявляясь через общее, всякий раз придают духовную крепость и красоту каждому человеку в отдельности и всему человечеству в целом. Ранненароднический элемент здесь представлен достаточно очевидно.

Опираясь на определение «блага», Радищев давал толкование другим категориям. Так, «долг» он осмысливал как: а) форму совестливого, честного отношения к жизни («нельзя дурно трудиться на собственной ниве»⁵³); б) меру осознания гражданских задач, правосознания личности (убийство ассессора и его сыновей крестьянами признается «человеколюбивым мщением», т. е. актом «естественным»⁵⁴); в) форму нравственного самоутверждения личности (осознавая свои обязанности как гражданин, человек осознает их как часть общественного организма, как «сын отечества», как патриот⁵⁵).

Со стремлением человека лучшим образом выполнить свой долг перед народом, человечеством, перед собственной совестью Радищев связывал категории «честь», «достоинство», «добродетель» и т.д.

В хорошо организованном обществе, где «закон имеет смысл и силу», могут действовать и добродетель, и истинная нравственность⁵⁶. Счастье каждого в таком обществе зависит от счастья всех, и наоборот. Эта мысль созвучна идеям И. Дамаскина и Л. Дешана. Но одновременно Радищев исходил из утверждений И. Посошкова и Ф. Прокоповича о том, что от характера общества зависит характер личности и что все поступки людей (и каждого человека в отдельности) определяются потребностями, «корыстолюбием», интересами людей.

Сын «оснадцатого столетия», Радищев по стилю и смыслу своего творчества выходил за рамки своего времени. Идеиное наследие А.Н. Радищева — важная веха развития социально-политической и философской мысли России конца XVIII — начала XIX в. В целом ему присущи многие специфические черты западноевропейского и

российского Просвещения, отразившего острые социальные противоречия, повышение роли науки в обществе, процесс секуляризации сознания и многих сфер жизни, поиски философского решения проблем, связанных с ростом человеческого участия в производстве, общественной жизни, в развитии науки и культуры.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ И ВЫПУСКНИКОВ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

К концу первой половины XVIII в. в Европе резко возрос престиж университетов, оказавшихся более открытыми для новых процессов в науке и обществе. Академии и коллегии были учреждениями, намного более корпоративными. Здесь сосредоточивались те, у кого духовные интересы ориентировались на религиозную традицию. Зато в университетах усиливалась роль секуляризованных светских знаний. Это должно было отразиться и отразилось на судьбе Московского университета, который со дня своего создания в 1755 г. сохранял гуманистические и демократические традиции общеевропейского университетского образования. Это сказывалось и на спецификации изучаемых в университете дисциплин, ориентированных на реальные проблемы времени, и на подборе кадров преподавательского состава.

Первые деятели и воспитанники Московского университета в большинстве своем являлись разработчиками науки, пропагандистами светских просветительских, философских идей¹. Опираясь на опыт своих предшественников, они формировали и отстаивали в борьбе с консервативными силами широкую гуманистическую и вместе с тем антикрепостническую программу. Проницательностью и широтой взглядов отличались Д.С. Аничков, А.А. Барсов, С.Е. Десницкий, В.Ф. Малиновский, А.Н. Брянцев, И.А. Третьяков, Н.Н. Поповский и др. Тесно примыкали к ним профессора-естествоиспытатели М.И. Афонин, П.Д. Вениаминов, С.Г. Зыбелин, Ф.Г. Политковский, П.И. Страхов и др., своими творческими интересами побуждавшиеся заниматься философией². Несколько иную коалицию составляли профессор В.М. Золотницкий, И.Х. Керштенс, К.Г. Лангер, И.Г. Рейхель, И.М. Шаден, И.Г. Шварц и др. Различия в их взглядах часто вели к жарким дискуссиям, а то и к нарушению «заветов» основателей университета. Но общая атмосфера университетской жизни в XVIII в. сохраняла действующими ломоносовско-шуваловские требования сдинения творческих усилий профессоров и студентов.

Преподавание в Московском университете велось, как правило, на русском языке. Год спустя после открытия нового заведения при нем были созданы крупная типография³ и большая учебно-научная библиотека⁴. В университетской типографии печаталась первая в старой столице газета «Московские ведомости» и ежегодно — сотни научных, художественных и публицистических, переводных и оригинальных сочинений. Здесь были опубликованы работы Вольтера, Дидро, Монтеня, Руссо и других европейских мыслителей. Ученые труды, лекционные курсы профессоров и преподавателей университета печатались на русском и латинском языках, рассылались в города России и Европы. На лекции университетских профессоров приходили все желающие. Извещения о них, как и обо всех диспутах, торжественных актах, печатались неправительственной газетой «Московские ведомости».

Московский университет с начала основания был связан с Академией наук. Его куратором (наряду с И.И. Шуваловым) стал первый президент Санкт-Петербургской Академии наук А. Блюментрост, а затем президент Российской Академии графиня Е.Р. Дашкова. Многие профессора университета являлись одновременно и академиками. И наоборот, преподавателями, ответственными за организацию учебы студентов, лекторами нередко оказывались воспитанники Санкт-Петербургской, или Российской Академий⁵.

Роль философии выявлялась прежде всего в самой структуре *alma mater*, в системе факультетов, кафедр, в формах их функциональной взаимосвязи. Это были: *философский факультет* с кафедрами: а) красноречия, б) истории универсальной и российской, в) физики, г) философии; *юридический факультет* с кафедрами: а) натуральных и народных прав, б) юриспруденции российской политики; *медицинский факультет* с кафедрами: а) анатомии, б) физической химии, в) химии аптекарской и г) натуральной истории. Специфическое место философского факультета и его кафедр определялось тем, что ему отводилась роль начальной двухгодичной ступени, обязательной для всех учащихся⁶.

Преобладание среди университетских курсов естествознания и «точных наук» было обусловлено экономическими, промышленными, техническими потребностями страны, задачами развития ее хозяйства, культуры. Традиционно это почти никогда не стесняло, а, наоборот, содействовало развитию гуманитарных, в том числе философских, знаний, поскольку уже XVIII веку был присущ «могущественный ток к обществоведению от естествознания»⁷, ведущий к разработке общетеоретических проблем, вопросов теории познания, логики, знаний о человеке. Уже это обстоятельство требовало расширительного, «синтетического» понимания предмета и задач философии. Вполне объяснимо то, что сначала один, а затем четыре профессора станут во главе лекционных циклов, основных

подразделов знаний философского факультета. Этого требовала программа университетской структуры, выработанная Ломоносовым. Первым профессором философии, назначенным в университет, был воспитанник Славяно-греко-латинской академии, а затем Петербургской Академии наук, блестящий знаток истории философии, эстетики, страстный поборник свободомыслия Николай Никитич Поповский (ок. 1730—1760)⁸. Магистр философии, он известен был как один из лучших учеников Ломоносова, а Н. Новиков считал к тому же его «мастером перевода» сочинений английских просветителей. Его работы — «Письмо о пользе наук и о воспитании во онных юношества» (1756), «речи» и «слова», философский этюд «К портрету Ломоносова» (1758) — были охарактеризованы в «Санкт-Петербургском Вестнике» (1779).

Кроме Н. Поповского, возглавившего цикл красноречия, профессорские вакансии на философском факультете в разное время занимали Антон Алексеевич Барсов (1730—1791) — воспитанник Московской славяно-греко-латинской академии и учреждений Петербургской Академии наук, Дмитрий Сергеевич Аничков (1733—1783), Андрей Михайлович Брянецев (1749—1821) и др.

Четыре штатных профессора философского факультета по программе Ломоносова должны были: а) обучать физике экспериментальной и теоретической; б) красноречию — оратории и стихотворству; в) «истории универсальной и российской, також древности и геральдики»; г) философии, логике, метафизике и нравовучению⁹. Эта структура философского факультета помогает понять, почему, сходно с Дамаскином и Декартом, весьма широко понимали предмет философии в стенах Московского университета. Это понимание включало не только всеобщееуниверсальные (метафизические) понятия о природе (бытие, движение, пространство, время и т.п.), но и методологические вопросы. Смещение акцентов в сторону проблем человека, нравственности, теории познания, логики и диалектики, выявляющиеся в анализе университетских дискуссий о «задачах и назначении» философии, не исключают влияния различных теоретических тенденций — как подразделов собственно философских, так и «смежных» знаний — факультетов медицинского и юридического.

Уже в «Речи, говоренной в начатии философских лекций» 1756 г. Поповский четко вычленил основные идеи, которые следует включать в предмет философии, — «Главные законы всей вселенной, где самые сокровеннейшие от простого понятия вещи в ясном виде показываются; где самые отдаленнейшие от очей наших действия природы во всей своей подробности усматриваются; где, все — «что ни есть в земле, на земле и под землею» рассматривается как части... чудного и великолепного храма, включающего вселенную, земную природу и человека»¹⁰.

Указывая на всеобщий характер философии, Н. Поповский считал, что от нее зависит все познание: она «мать всех наук и художеств»¹¹. Кроме того, из речи ректора гимназии Московского университета Поповского следовало, что философия исполняет практическую и этическую роль в обществе, служит целям воспитания чувства прекрасного, а также красноречия. С определением философии Н. Поповского согласен был и А. Барсов, преподававший историю философии и риторике. Страстный последователь Третьяковского и Ломоносова, профессор университета со дня его открытия, он был автором фундаментальных работ: «Об употреблении красноречия в Российской империи» (1761), «Свод исторических событий, начиная с 1224 года», «Собрания 4291 древних российских пословиц» (1770), «Российская грамматика» (1788) и др.¹² Характер этих работ найдет выражение в понимании философских задач действительным членом Российской Академии с 1783 г., редактором «Московских ведомостей». Философия, считал он, употребляет свои усилия к отысканию «причин нашего благополучия» путем «приобщения» разума «к твердому познанию истины». Она способна определять «силы и свойства наших душ», «испытывать неиспытанное естество божие», т. е. познавать самого бога¹³.

Любопытно, что представления о предмете любомудрия, очень близкие А. Барсову и Н. Поповскому, имел также один из первых выпускников Московского университета Д. Аничков¹⁴. Выходец из разночинцев, он окончил семинарию при Троице-Сергиевой лавре, а университетским преподавателем (сначала математики, а затем философии) стал уже в 1761 г. Деистический характер его философских убеждений включал рационалистические идеи, близкие Спинозизму: и природа, и бог доступны познанию человека. В диссертации «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769) Аничковым ставился вопрос о «естественном», а не божественном происхождении религиозных верований. Обвиненный в вольнодумстве, он испытал остракизм церковников и профессоров университета. Святейший Синод закрыл возбужденное против него дело только незадолго до его смерти, т. е. в 1787 г.

Несколько младше своих первых учителей были учившиеся либо в университетской гимназии, либо на философском факультете Андрей Михайлович Брянцев (1749—1821), Денис Иванович Фонвизин (1745—1792), Николай Иванович Новиков (1744—1818), а также студенты 70—80-х годов (В.Ф. Малиновский, М.И. Антоновский, П.А. Сохацкий, А. Артемьев, С. Бобров и др.). Они имели также свои суждения о предмете философии. Так, Новиков и Фонвизин максимально приближались к философско-антропологической ориентации в понимании задач «любомудрия». «Моя философия, — писал Фонвизин, — стремится только познавать сердца

человеческие; не течениям звезд я следую, не систему мира проникнуть желаю, не с Эйлером теряюсь в раздроблении бесконечных малостей, — движение добродетельных душ и действия благородных сердец познавать стараюсь»¹⁵. Не только Н. Новиков, но прежде всего Десницкий и Третьяков — два правоведа университета выражали свои симпатии тем, кто человека считал центральной фигурой философии. Это Новиков, характеризуя философские интересы Десницкого и Третьякова, подчеркивал, что эти интересы охватывают основные вопросы «человековедения». В «Философских предметах», полагал сам Третьяков, важно исходить из «натуры человеческой»¹⁶.

Антропологическая ориентация в философии, захватывая внимание даже таких университетских профессоров, как В. Золотницкий, К. Лангер, И. Шаден, И. Рейхель, И. Шварц, особым доверием пользовалась со стороны естествоиспытателей и медиков университета М. Афонина, П. Вениаминова, С. Зыбелина и др.

Философская антропология, будучи одной из наиболее влиятельных форм философской рефлексии в истории России XVIII в., в массе выпускников Московского университета была широко представленной, пропагандируемой. Деятельность научно-гражданских объединений при Московском университете — яркое этому свидетельство («Собрание питомцев Московского университета», «Общество друзей словесных наук», «Вольное российское собрание при имп. Московском университете» и др.).

Большим влиянием обладали те сотрудники Московского университета (Д. Аничков, А. Брянцев, С. Десницкий, И. Третьяков и др.), которые подчеркивали значение теоретико-познавательных функций философии (опытов, логических и методологических средств, интуиции и диалектики). Философской звездой первой величины в России конца XVIII в., если судить по гносеологической проблематике, был, конечно же, Аничков. Он опирался на наследие выдающихся деятелей российской и мировой науки, на труды Бойля и Каверзнева, Эйлера и Ломоносова. Научный авторитет Аничкова в 70—80-х годах определялся высочайшей квалификацией в вопросах теории познания. Его работы в этой области не потеряли значения поныне¹⁷. Десницкий, Брянцев, Третьяков следовали гносеологическим рекомендациям Аничкова. Под их воздействием А. Брянцев защитил магистерскую диссертацию «О критерии истины». Влияние трудов Аничкова особенно значительным было на представителей естественных наук России и Московского университета: Аршневского, Вениаминова, Политковского, Страхова, Афонина, Зыбелина и др. Очевидно влияние университетских философов, и их гносеологической специализации на широкие академические круги.

Фактически отдельную школу представляли в стенах Московского университета И.А. Третьяков и С.Е. Десницкий. Это были знатоки

европейских правовых учений и юридической практики. Их влекло осмысление реалий современной жизни, превратностей «крепостнического быта» и его пороков. Ранние «западники», они любили родину «с открытыми глазами» (П.Я. Чаадаев), желали ей процветания и славы. Философия и в ее рамках логика для них являлась формой «аналитического подхода к истине», средством ее выражения. Истинным государством они считали государство, основанное на законе, т. е. нечто подобное тому, что мы сегодня называем правовым государством.

Прежде всего рассмотрим воззрения Ивана Андреевича Третьякова (1736—1776)¹⁸, которому суждено было прожить яркую, хотя и короткую жизнь. Родившись в Твери в семье священника, он закончил в родном городе духовную семинарию, а затем успешно сдал экзамены в Московский университет, откуда был послан на учебу в Англию, в университет Глазго (Шотландия) для изучения главным образом математических наук. Но жизнь распорядилась по-иному: студент, подававший надежды в математике, за пределами родины увлекся сочинениями У. Блэкстона, Д. Юма, А. Смита, определившими характер его новых творческих интересов. Он успешно выдержал экзамен на степень доктора юриспруденции и в 1767 г. защитил диссертацию, написанную им по предмету римского права, — «О вызове (позыве) на суд».

Возвратившись из-за границы (1768), до конца жизни Третьяков работал профессором права в Московском университете. И интеллектуально, и морально ему суждено было оказать большое влияние на духовную жизнь многих поколений мыслящих людей России XVIII—XIX вв. Перу университетского ученого принадлежали: «Слово о происшествии и учреждении университетов в Европе на государственных иждивениях» (1768); «Слово о римском правлении и о разных одного переменах» (1769); «Рассуждение о причинах изобилия и медлительного обогащения государств как у древних, так и у нынешних народов» (1772). Эти произведения характеризуют Третьякова как выдающегося гуманиста, горячего сторонника просвещения, враждебного авторитарному социальному строю и клерикальным силам своего времени. Противник религиозных гонений, вмешательства церкви в науку, в дела государства и общественную жизнь людей, он призывал преодолеть остатки схоластики и догматизма.

До последнего времени оставалось невыясненным отношение Третьякова к крепостничеству, к вопросам о путях развития российской деревни, широко дискутировавшихся современниками. Реакцией на состояние «крестьянского вопроса» являлось издание Екатериной II Манифеста от 14 декабря 1766 г., согласно которому утверждалось Уложение Комиссии по общественно-гражданским, прежде всего крестьянским, делам. Ставилась задача принятия «Наказа», текст которого выработала сама императрица, соединив в

его разделах идеи Вольтера, Беккариа, Д'Аламбера, Блэкстона и Монтескье.

И.А. Третьяков не мог принять и разделять положения императорского «Наказа». Об этом свидетельствуют его работы конца 60-х — начала 70-х годов. Кроме того, есть основания утверждать, что университетский правовед выразил свои симпатии к крестьянству, свое недовольство его рабским положением печатно в одном из журналов своего единомышленника издателя Н.И. Новикова. Речь может идти, полагаем, об анонимной публикации в сатирическом журнале «Живописец» (1772) очерка «Отрывок Путешествия в *** И*** Т***»¹⁹.

На наш взгляд, очерк о «Путешествии» в символический населенный пункт создан ни кем иным, как Иваном Третьяковым (И*** Т***). Многие характерные особенности этой публикации говорят в пользу признания авторства университетского правоведа: в заглавии отрывка, очевидно, были выставлены его инициалы, а характеристика создателя очерка обозначена была существенным штрихом («английская прогулка») на 13-м листе, где издатель «Живописца», желая смягчить разящий пафос обличения статьи «И*** Т***», отводит автору камуфляжную роль впечатлительного иностранца («англичанина»), совершавшего прогулку в русскую деревню.

Сильный резонанс «Отрывка Путешествия в *** И*** Т***» определялся описанием бесчеловечных условий жизни доведенных до отчаяния крестьян деревни Разоренной — типичной для судеб крепостного населения России екатерининского времени. И.А. Третьякову, только возвратившемуся из Англии, занимавшемуся там изучением экономических, сельскохозяйственных и правовых проблем, как раз кстати было совершить «прогулку», возможно, в подмосковную деревню. Н.А. Добролюбов, подмечая особое значение «Отрывка» в сатирической литературе 70-х годов XVIII в., в весьма примечательной форме указывал на более всего подчеркнутую антикрепостническую направленность выводов его автора — «г. И.Т.». «Гораздо далее всех обличителей того времени, — писал он, — ушел г. И.Т., которого «Отрывок из путешествия» напечатан в «Живописце»... В его описаниях слышится уже ясная мысль о том, что вообще крепостное право служит источником зол в народе»²⁰.

Любой, кто пожелает самостоятельно проанализировать проблему атрибуции «Отрывка Путешествия в *** И*** Т***», непременно задумается, не выход ли в свет «Отрывка» был для И. Третьякова событием, определившим остроту пережитых им перипетий (должностных и житейских) в последние годы жизни? Не публикацией ли «Отрывка» объясняется закат карьеры выдающегося деятеля российского Просвещения 60—70-х годов XVIII в.? Не предопределила

ли судьбу А. Радищева судьба его предшественника, человека, мыслителя и гражданина — И.А. Третьякова?!

Несколько по-иному по сравнению с И.А. Третьяковым сложилась жизнь и деятельность его коллеги по Московскому университету — Семена Ефимовича Десницкого (ок. 1740, Нежин — 1789, Москва)²¹. Родом из мещан, первоначальное образование он получил в Троице-Сергиевой духовной семинарии, затем учился в гимназии при Московском университете (с 1759 г.), в университете при Петербургской Академии наук (с 1760 г.), наконец, в Англии — в университете Глазго (1761—1767) вместе с И.А. Третьяковым. Здесь он изучал математику, экономические науки, земледелие, медицину, философию и (с особым интересом) юриспруденцию. Из пространного курса лекций А. Смита по «нравственной философии» он усвоил основы сравнительно-исторического метода политэкономии и правоведения. В Глазго он защитил магистерскую диссертацию (1765), а затем и докторскую (1767) и вскоре возвратился в Россию, где сразу же стал профессором юриспруденции. Лекции по правоведению он читал сначала на латинском, а затем только на русском языке. Кроме того, ряд лет преподавал английский язык, приобщал студентов к правовым знаниям Великобритании того времени.

Весьма значителен был объем работ С.Е. Десницкого, созданных в Московском университете. Вот основные из них: «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» (1768); «Слово о причинах смертных казней по делам криминальным» (1770); «Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оные у разных народов защищаются» (1772); «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оное приведенным быть кажется последовавшими народами» (1775); «Юридическое рассуждение о пользе знания отечественного законоискусства и о надобном возобновлении оного в государственных высокоправительствуемых училищах» (1778); «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства» (1781) и др.²² Разработанное им «Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» (1768) было послано в Комиссию по Уложению на имя Екатерины II. В этом проекте важного закона, а равно как и в предисловии к переводу труда Томаса Боудена «Наставник земледельческий» и в комментариях к переведенному им на русский язык сочинению Уильяма Блэкстона «Истолкование английских законов» (в трех томах; издан Н.И. Новиковым), осуждалось крепостничество, защищались идеи освобождения крестьян и преобразования государственной власти. Десницкий предлагал учредить в стране конституционную монархию. Горячий поборник просвещения, он

выступал за широкое распространение образования и культуры среди всех без исключения сословий России, обосновывая принципы трудовой теории стоимости, разрабатывал социально-философские и нравственные проблемы, вопросы «натуральной юриспруденции».

Исследовательская, педагогическая и общественная деятельность С.Е. Десницкого, обоснование и развитие просветителем России актуальных социально-философских идей послужили избранию его членом Российской Академии наук (1783), хотя три года спустя, ввиду резкого ухудшения здоровья (1786), за год до смерти, ему пришлось уйти в отставку. Наследие выдающегося ученого и общественного деятеля оказало большое влияние на развитие философской, социологической, этической и правовой мысли в нашей стране.

Значительным спросом в студенческой и преподавательской среде университета пользовались произведения Дениса Ивановича Фонвизина (1745—1792), выходца из дворян, мастера сатиры и комедии, публициста, испытавшего сильное влияние антропологическо-философских идей, их прозелита и пропагандиста. В созданной в начале 90-х годов работе «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» русский писатель-демократ рассказал о своей учебе в Московском университете, а затем на философском факультете: «Как бы то ни было, я должен с благодарностью вспоминать университет. Ибо в нем, обучаясь по-латински, положил основание некоторым моим знаниям. В нем научился я довольно немецкому языку, а паче всего в нем получил я вкус к словесным наукам»²³.

Д.И. Фонвизин часто вспоминал ученых университета, а его постоянный интерес к социальной философии говорил сам за себя. «Человеческое начало», беспокорство о судьбах человека, «благополучии» России и ее населения пронизывают все творчество великого русского сатирика, находя отражение в его «Послании к слугам», «Лисице кознодее» (1760), «Бригадире» (1766), «Недоросле» (1760—1783), в «Стародуме» (1770—1780), «Всеобщей придворной грамматике» и «Каллифене», в «Опыте российского словника», знаменитом «Рассуждении о истребившейся в России совсем всякой формы государственного правления» (1780—1783), в переписке. Фонвизину принадлежит видное место в пропаганде просвещения и гуманизма, в осуждении отвратительных сторон крепостного права, придворной жизни и быта зарождающегося мещанства. Русская литература и философия, общественная мысль и прогрессивные церковные движения создавали предпосылки для открытого обличения социального зла, унижения достоинства и чести человека.

Одним из таких страстных подвизников истины и добра, воинствующим просветителем и демократом являлся Николай Иванович Новиков (1744—1818)²⁴. Выходец из небогатой дворянской семьи, он учился в гимназии при Московском университете²⁵, служил

в гвардейском Измайловском полку, был чиновником в Комиссии по составлению проекта нового Уложения, а после ее роспуска стал заниматься журналистской и издательской деятельностью. Петербургский период его жизни и творчества связан был с изданием сатирических журналов «Трутень» (1769—1770), «Пустомеля» (1770), «Живописец» (1772—1773), «Кошелек» (1774), в которых с величайшим остроумием высмеивались общественные порядки в стране, придворные сановники и статские чиновники, взяточники-судьи, нерадивые священники и невежественные купцы, бездельники, казнокрады. Публично развенчивался авторитет Екатерины II, ее претензии на идеологическое лидерство, вседозволенность, моральный пиетет и непогрешимость. Под неослабными ударами находился созданный императрицей журнал «Всякая всячина», отличавшийся императивным тоном. Изобличая «Госпожу Всякую всячину» в невежестве со страниц своего «Трутня», Новиков устами Правдолюбова разоблачал злорадовых, скудоумовых, вертопраховых, недоумовых и других персонажей, символизовавших защитников крепостного права, притеснителей народа. Публично выражалось несогласие с идеологическими установками Екатерины II.

Переезд Новикова в Москву сопровождался значительным расширением политической, журналистской, идейно-теоретической и организационно-издательской деятельности. Московский период жизни и творческой работы великого просветителя-трудолюбца совпал с усилением его связей с Московским университетом, повышением его влияния на ассоциации и клубы творческой интеллигенции. При содействии М. Хераскова в мае 1779 г. в аренду сроком на 10 лет Новиков получил университетскую типографию, книжную лавку и газету «Московские ведомости». За время аренды вышло более 700 названий книг — главным образом фундаментальных, в том числе неоднотомных изданий²⁶. Опираясь на различные общества Московского университета, на «Типографическую компанию», в 80-е годы Н. Новиков издавал более трети вышедших в стране книг и журналов. Значительная часть из них выпускалась в свет типографией Московского университета²⁷. Здесь очень большими по тем временам тиражами были изданы работы европейских и российских просветителей²⁸.

В московский период Новиков издавал журналы «Утренний свет» (1779—1780), «Московское ежемесячное издание» (1781), «Вечерняя заря» (1782), «Покоящийся трудолюбец» (1784—1785), журнально-книжные серии: «Городская и деревенская библиотека» (1782), «Прибавление к Московским ведомостям» (1783—1784), «Экономический магазин», «Детское чтение для сердца и разума», а также «Магазин натуральной истории, физики и химии» (1785—1789). Подавляющее большинство из 20 частей «Древней российской вивлиофики» (1773—1791), содержащей множество документов,

важных для изучения истории России, опубликовано в 80-е — начале 90-х годов.

Критика Новиковым основ самодержавно-крепостнического строя, проповедь идей просвещения и гуманизма возбудили жгучую ненависть со стороны властвующих сил в России. По воле «просвещенной царицы» в 1792 г. великий просветитель на 15 лет был заточен в глухой каземат Шлиссельбургской крепости, откуда был освобожден только после смерти Екатерины II — большой и морально уничтоженный, уже неспособный к общественной деятельности. Характерно, что сразу же после ареста Новикова в 1793 г. российская императрица распорядилась сжечь десятки книг, изданных «иждивением Н.И. Новикова и его Типографической компанией». Среди этих книг было знаменитое сочинение франкмасона Дузетана «Таинство креста Иисуса Христа и членов его» (1784), перевод которого осуществлялся большой группой масонов или связанными с ними деятелями и питомцами Московского университета: Багрянским, Кутузовым, Лопухиным, Трубецким, Новиковым, Тургеневым²⁹. Примечательно то, что вместе с Новиковым в одной камере Шлиссельбургской крепости находился еще и сын сельского священника Михаил Иванович Багрянский (1761—1813), никогда не прерывавший тесных связей с философским факультетом университета в Москве. Этот энергичный участник различных масонских объединений по своим гуманистическим убеждениям, миропониманию и характеру литературной и общественной деятельности был видным просветителем России XVIII в.

Обращает на себя внимание тот факт, что ранние единомышленники и ученики Аничкова, Барсова, Поповского, Десницкого, Третьякова, Новикова, Фонвизина, продолжая начинания своих знаменитых учителей и предшественников, весьма решительно включились в творческую деятельность, в педагогическую работу на философском факультете. Достаточно указать на Брянцева, Малиновского, Сохацкого, Антоновского, Аршневского, Боброва, Вениаминова, Афонина, Политковского, Страхова: у каждого из них было свое «философское лицо», своя, достаточно специфическая, область занятий. Так, Михаил Иванович Антоновский (1759—1816)³⁰, из дворян, успешно завершивший учебу в Киево-Могилянской академии в Московском университете, уже в молодости был организатором и президентом Собрания университетских питомцев — общества, которое в конце 70-х — начале 80-х годов функционировало под влиянием профессоров университета — масонов: К.Г. Лангера, И.М. Шадена, И.Г. Рейхеля, И.Г. Шварца. Члены этого общества Лабзин, Лельский, Прокопович-Антонский, Сохацкий участвовали в издании журнала «Вечерняя заря». Двадцатитрехлетний юноша М. Антоновский в этом журнале опубликовал свои переводы двух работ Дж. Локка — «О бытии Бога» и «О познании

Божия бытия» (1782). В 1784 г. он — один из учредителей Общества друзей словесных наук, в которое в разные годы вступили некоторые выпускники Московского университета, молодые питерские литераторы Завалевский, Львов, Спешницкий, Лубяновский, Тучков, Эмин и др., а также Бобров, Новиков, Озеров, Радищев. В годы преследования Новикова издательская деятельность этого общества, считавшего себя тесно связанным с Собранием питомцев Московского университета, была затруднена рядом препятствий. Их причиной Антоновский считал сумятицу, вносимую «монахами», в связи с «высочайше замеченными вредными и раскольническими книгами», издаваемыми владельцем типографии Московского университета³¹. Тем не менее журнал «Беседствующий гражданин», в 80-х годах один из замечательных журналов демократического и либерального направлений, печатался регулярно. В нем была опубликована не только знаменитая статья Радищева «Беседа о том, что есть сын отечества» (1789)³², но и многие другие работы просветителей России XVIII в. В сознании членов Общества друзей словесных наук консервативные идеи сочетались с весьма резкой критикой крепостничества и его институтов, придворной морали и политики царствующего дома. Эти настроения были свойственны прежде всего студентам и молодым литераторам, но проявлялись также в среде «служивых людей» из разных сословий, группировавшихся вокруг Московского университета, в составе его обществ, собраний, ассоциаций.

Изменения, происходящие в воззрениях русских просветителей в последней трети XVIII в., достаточно отчетливо выражали новые тенденции в науке и идеологии. Под влиянием этнографии и психологии, медицины и антропологии получили новую трактовку традиционные натурализованные теории права и морали, проблемы философии и истории, искусства и литературы. В свете этой трактовки выявлялось стремление вносить коррективы в недавно модные европейские теории. Так, например, С. Десницкий в своих лекциях едко высмеивал «натуральную юриспруденцию», теологическое толкование «естественного права» и догматизм умозрительной «моральной философии». Он развивал идеи постепенного совершенствования социальных институтов с учетом изменения потребностей людей. Эта точка зрения сообщала его взглядам элемент историзма. Университетский правовед при этом опирался не только на сочинения Ш.Л. Монтескье, И.Б. Паусса, У. Блэкстона и А. Смита, но и на блестящие исторические труды М. Ломоносова и В. Татищева, этнографические изыскания С. Крашенинникова и О. Новицкого³³. С. Десницкий создал интересную концепцию истории человечества: общественная жизнь, по его мнению, прошла четыре формы развития, общие всем народам мира: 1) звероловство — с бродячим образом жизни; 2) скотоводство — с пастушеством и разведением животных;

3) хлебопашество — с возделыванием угодий и хлебопроизводством;
4) коммерческое состояние — с развитием товарообмена, внешней и внутренней торговли³⁴. Теория «ступеней общественного развития», «исторических этапов» человеческого бытия способна была играть своеобразную методологическую роль: в «фазах социальной жизни» просматривались зародышевые элементы «формационного подхода к истории».

Положения об обществе, развивавшиеся С. Десницким, И. Третьяковым и Д. Фонвизиным, содержали требование признавать «норму права», авторитет, «силу закона» основополагающими условиями нормального функционирования социальной жизни людей, залогом справедливости, свободы и человечности.

Заслуживают самого серьезного внимания труды университетских философов и юристов-теоретиков, в которых ставились вопросы о правовых основах семьи, малой и большой коллективности, защиты сословных интересов, стимулирования трудовой деятельности, развития науки и просвещения. Особенно много внимания уделялось вопросам гражданского и государственного законопорядка и конституирования. Даже деятельность монарха признавалось необходимым строго ограничить законом: «государь — прежде всего гражданин, первый служитель государства», закон для него имеет повышенную цену — юридическую и моральную³⁵.

Соединение законосообразности, правопорядка, нравственности и правосознания в одном целом являлось особенностью правовых идей университетских правоведов. Гуманизм в их разработках сочетался с демократизмом. Не случайно они отстаивали идею о том, что закон — выражение общих интересов нации, страны, державы: «Закон есть изъявление общей воли, и чтобы новое законодательство не составлено было подобно старому уложению для одних рабов, надлежит всемерно пригласить все государство к соучастию в соиздании его благоденствия; и тогда будут законы действия, благоразумия, справедливости и порядка»³⁶. Примечательно: школа юристов Московского университета еще в 70-х годах XVIII в. полагала необходимым предварять принятие законов всеобщим «опросом граждан», т. е. референдумом, сказали бы мы.

С. Десницкий — один из крупнейших авторитетов российского правоведения — предложил свой вариант создания структуры «органов власти российской». В трактате «Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» он подробно и обстоятельно обосновал необходимость парламентской формы правления, не исключающей, правда, наличие монарха. Парламент — Правительствующий Сенат — должен обладать всей полнотой законодательной власти: издавать указы, определять бюджет государства, размеры пошлин, контролировать расходы двора и губернских органов власти. Только Сенат вправе

вступать в соглашения с государствами, объявлять войну, заключать мир и т. п. Состав Правительствующего Сената — 600—800 человек. Все они без исключения должны избираться в губернских округах. Обращают на себя внимание идеи С. Десницкого о «судительной власти». Ее органы должны быть во всех губерниях и в Петербурге; все судопроизводство — гласным (с участием печати) и происходить при неприменном участии адвокатуры. Таким образом, С. Десницкий был сторонником разделения законодательной, исполнительной и судебной функций государственных органов³⁷. «Лучшим законам, — по его мнению, — должен соответствовать лучший стиль управления общества». Сторонники правового государства были убежденными и страстными приверженцами демократизации форм и деятельности правления.

Однако общедемократический настрой, господствовавший в Московском университете в целом, на его философском факультете в частности, вовсе не свидетельствовал о единомыслии среди университетских сотрудников и студентов. Наоборот, в университетских стенах бок о бок работали и учились монархисты и сторонники конституционной монархии, убежденные республиканцы и социальные мечтатели, утопические социалисты.

В 90-х годах знаменательным для России событием становится сначала появление, а затем стремительное укрепление позиций течений пацифистского или, лучше сказать, демократически-миролюбивого толка. По своей сути это были концепции, отражавшие новый характер идейно-политического и философского мышления, новые установки российского общества в целом. В них выявлялась усталость всех сословий от непрерывных войн, которые велись «за надобностью и без оной» на протяжении всего XVIII века.

Победы русского оружия на Севере, Западе, на Юге, Ближнем Востоке сложно трансформировались в сознании современников. В господствующих слоях общества по причинам, нами указанным ранее, зарождалось имперское, тоталитарное сознание. В кругах городских — среди ремесленников и обывателей, а также в крестьянской среде и в сознании разночинной массы зрели настроения недовольства войной и ее последствиями — голодом и разрухой. Армия и флот использовались царской властью не только для войны с внешним врагом, но и для подавления внутренних «волнений», гайдамацко-казацких бунтов, в борьбе против восставших под предводительством Е. Пугачева крестьянских масс.

Острая реакция общественного мнения на международные и внутренние события, на войны, восстания, репрессии, заговоры, перевороты способствовала росту гуманистических настроений в России и за ее пределами, возбуждала работу мысли в поисках путей создания справедливого общества, мира без войн и насилия. Нередко просветители ставили вопрос в практическую плоскость.

Этим объясняется значительное повышение интереса к пацифистской литературе. Именно в последней четверти XVIII в. в России получила широкую известность концепция Эмерика Крюсе (XVII в.) о необходимости образования «соединенных штатов» планеты Земля, создания Ассамблеи мира с местопребыванием ее ставки в Венеции. Французский философ предлагал осуществить ряд программ, способных обеспечить «вечный мир»: экономическую, политическую, военную, культурную. Во французском, немецком, английском и в целом европейском Просвещении внимание российской общественности привлекали идеи о «неуничтожимых правах человека», народном суверенитете, индивидуальной и общей свободах, о равноправии народов и наций³⁸. Французский священник, дипломат и философ Ш. Сен-Пьер создал свое знаменитое трехтомное произведение «Проект сохранения вечного мира в Европе» (1717), а двадцать лет спустя он выпустил в свет сокращенный его вариант, который был переведен на многие языки мира. Лейбниц и Руссо дополнили творение Сен-Пьера новыми идеями.

И. Кант в трактате «К вечному миру» (1795), созданном в разгар наполеоновских войн в Европе, на новом теоретическом уровне предложил свой вариант защиты принципов свободы, национальной независимости и территориальной неприкосновенности государств, имеющих все права жить без войн и насилия³⁹. Он горячо доказывал, что государства Европы должны составлять некую «федерацию», союз, «основанный на общесогласованном международном праве»⁴⁰. Свободный федерализм государств своим основанием должен иметь гарантированный суверенитет каждого члена союза. Поистине прав был немецкий философ Г. Менде, когда утверждал, что принципы всеобщего мира И. Канта представляют всеобщее достойное национальная культура Германии, всех народов мира.

Следует заметить, что российская традиция активной защиты мира, призывы к соседним государствам «перековать мечи на орала» уходили в исторические глубины Киевской Руси, к временам Новгородской вольницы и основания Московского государства. В XVIII в. идеи миролюбия находили выражение в трудах и проповедях академических деятелей (начало столетия), в деятельности членов «Ученой дружины Петра I», одах М. Ломоносова и А. Сумарокова, в речах Г. Конисского и проповедях митрополита Платона (Левшина), в трагедиях Я. Княжнина («Вадим Новгородский») и П. Плавильщикова («Нечто о врожденном свойстве дум российских»), Н. Карамзина («Афинская жизнь»), И. Крылова (Философские письма «Почты духов»). Идеи миролюбия широко пропагандировали Н. Новиков, Я. Козельский, С. Десницкий, Ф. Каржавин, А. Радищев, Р. Цибриков и др.

В среде преподавателей и воспитанников Московского университета интерес к вопросам войны и мира, к проблеме «вечного мира»

был чрезвычайно высок, свидетельствуя об отзывчивости их на острые проблемы современности. И здесь особое место занимала публикация В.Ф. Малиновским знаменитого трактата «Рассуждение о мире и войне».

Свою книгу В. Малиновский без указания имени выпустил в 1803 г., хотя написана она была намного раньше: часть первая была закончена в 1790 г., а вторая — в 1798 г. Лишь на последней странице указаны знаки инкогнито «В.М.». Тем не менее широкому кругу современников известно было, кто скрывался за инициалами. Выйдя с «дозволения Санкт-Петербургского гражданского губернатора», книга быстро разошлась, оставив заметный след в истории европейского гуманизма.

Вышедшему из стен Московского университета, но не терявшему связей с ним Василию Федоровичу Малиновскому (1765—1814) суждено было найти себя в «подведении итогов века» и стать фигурой, соединившей две эпохи: «екатерининскую» и «александрійскую». Выходец из дворянской среды, он после окончания философского факультета Московского университета (1781) продолжил работу над проблемами гуманизации общественной жизни, средств и движущих сил истории, путей формирования общественных идеалов. Во всем помогал многолетний опыт практической деятельности в архиве Коллегии иностранных дел, в русской миссии в Лондоне, генеральным консулом в Молдавии. Сказывалось и то, что, будучи первым директором только что созданного Царскосельского лицея (1811—1814), он оставался верующим человеком, являлся членом «Библейского общества». Вместе с тем его гуманистические взгляды нашли выражение в составленной им в 1802 г. и направленной на имя графа Кочубея «Записке об освобождении рабов». Свободолюбивой и гуманной оставалась его линия при издании еженедельного обозрения «Осенние вечера», в выступлениях в журнале «Сын отечества». В рукописном виде сохранились его работы «История России для простых и малых», «Пустынный», «О водворении евреев на поземельную собственность». Малиновский перевел на русский язык и издал «Отчет генерал-казначей Александра Гамильтона, учиненный Американскими штатами в 1791 году, о пользе мануфактур и отношении оных к торговле и земледелию» (1803—1807). Его предисловие к этому сочинению проникнуто идеями патриотической озабоченности судьбами России.

Все «Рассуждения...» В.Ф. Малиновского освобождены от ненужных деталей, излишних подробностей и отклонений от выработанного плана. Вокруг главной идеи — «весь человеческий род может быть уподоблен одному человеку»⁴¹ — фокусируются все мысли и выводы.

Разносторонняя характеристика человека, а затем и общества дала возможность В.Ф. Малиновскому показать в своем трактате безотносительную, абсолютную ценность отдельно взятой жизни

членов общественного целого, а также раскрыть возможности сравнительно-исторического и аксиологического подходов к решению больших проблем социального значения. Благодаря этому, автору «Рассуждения о мире и войне» удастся находить точки соприкосновения изначально-эволюционистского взгляда на историю с природническим (антропологическим) и общественным (социальным) взглядами на человека и его место в мире. Гуманистический пафос раскрытия «единства человеческой истории», близкий по своему характеру теоретическим позициям Ж.-Ж. Руссо, И.Г. Гердера, Г. Сквороды, И. Бентама и И. Канта, делает книгу русского мыслителя «замечательным документом передовой русской общественной мысли конца XVIII века»⁴².

В. Малиновский уже в первой главе своей книги обращал внимание на то, что «исполненная премногих зол» жизнь сокращается на войне — самом большом из земных зол. «Война заключает в себе все бедствия, коим человек по природе своей может подвергнуться, соединяя всю свирепость зверей с искусством человеческого разума, устремленного на пагубу людей. Она есть адское чудовище, которого следы повсюду означаются кровью, которому везде последует отчаяние, ужас, скорбь, болезни, бедность и смерть»⁴³.

По убеждению В. Малиновского, войны порождаются любостыжательством, алчностью, завистью, национальной и религиозной нетерпимостью, погоней за славой, ненавистью и предрассудками, унаследованными людьми из прошлых времен дикости и варварства или обретенными от соперников в ходе военных действий. «Война есть величайший недостаток нашего просвещения»⁴⁴ — сугубо просветительский тезис автора трактата, подходившего к проблеме войны и мира с позиций своего времени.

Тем не менее многие идеи В. Малиновского не утратили значения и в наши дни. Любопытно обоснование тезиса, что столкновения противоборствующих сил возможны и на почве неуважительных действий государств, правительств, от немудрого правления и плохого законодательства. Особую цену в истории, подчеркивается в трактате, имеют создатели лучшего общественного устройства, творцы законов, «любезных народу»⁴⁵. Только те народы и их правители достойны памяти и уважения истории, которые учредили у себя порядки, опирающиеся на науку и просвещение, на добродетельность и благоприятность, дружбу и любовь.

В трактате «Рассуждение о мире и войне» много страниц отводится опровержению «смешных», «нелепых», но «кровавых» предубеждений, будто война является «извечной» и к тому же «оздоровительной стихией» общественных структур, избавляющих человечество от «излишних едоков», что она приносит счастье победителям, выгоды тем, кто с успехом пользуется «правом обороны», «оружием» оскорбленного или униженного. Было время,

указывает автор книги, когда люди не знали войн. А однажды возникнув, войны приносили только кратковременную выгоду победителям — «счастье войны весьма ненадежно», а признание благотворности ее действия на население страны равнозначно провозглашению благом «моровой язвы», «эпидемий холеры, оспы» и других болезней, «истребляющих род человеческий».

В.Ф. Малиновский выдвигал и защищал принципы независимости, суверенитета и невмешательства в дела и жизнь народов и государств, установления международных правил, соглашений и законов, защищающих свободу и равенство малых и больших народов и государств. Нарушение этих законов и договоренностей автор трактата считал «неправедным», таким же несправедливым называл он «зачинщика», или «зачинателя», военных действий, совершающего зло уже тем, что им нарушается и «право естественное», и «право гражданское», игнорируется возможность ведения мирных переговоров, ведь «соединение людей по согласию» — закон выбора разумного решения⁴⁶.

Вместе с тем В. Малиновский разделял войны на *праведные и неправедные*. Неправедные войны — войны грабительские, двусторонне разорительные, не обусловленные собственной защитой от нападения — ущемляющие благополучие других народов и пагубно сказывающиеся на судьбе своего народа. Рано или поздно, но неправедные военные операции будут осуждены, потерпят провал. «И поелику всякий порок сам собою наказывается, то народы, неправедно воюющие, погибают неправедною войною»⁴⁷. Оправдывающие неправедные войны, возводящие их в закон будут «преданы забвению или ненависти»⁴⁸. Поэтому люди должны напрягать свой разум не в поисках того, как лучше начать и завершить войну, а в поисках лучшей организации мира с целью достижения благополучия человека и общества. В трактате подчеркивается то, что «неправедные войны» возбуждают «законное сопротивление насильникам», что сторонники насилия порождают «право обороны».

Поиски безопасности со стороны миролюбивых сил, считал В. Малиновский, пробуждают стремление к солидарности, единению — к «установлению» «общего союза», «союза Европы», «учреждений всех народов»⁴⁹. Формообразующим началом такого движения могут быть волеизъявления малых и больших народов, их воля к миру, их «стремление к правде». Воля и разум человеку даны, любил повторять В. Малиновский, чтобы употреблять их для пользы «частной и общей».

Отстаивая идею о необходимости создания общей и региональной организации защиты мира, В. Малиновский нередко ссылаясь на «верховную власть бога», на естественное стремление человека строить «вечный мир» на базе «предустановленной гармонии»,

божественного характера мира и дьявольской природы войны. «...Наш бог, — утверждал автор трактата, — есть бог мира и любви»⁵⁰.

В отличие от И. Канта, В. Малиновский в деле защиты мира не придавал императивного значения ни морали, ни религии. Возможно, этим объяснялось то, что он настоятельно требовал создания международного суда и демократизации судопроизводства, разбирательства дел, относящихся к нарушению официальных договоренностей. Жертвы заинтересованных в мире сил всегда перекрываются выгодами «общего договора». Русский просветитель верил, что при заключении первичных соглашений каждая из сторон может «предписать себе законы правосудия и пожертвовать своими маловременными, частными интересами для общей важной и продолжительной пользы»⁵¹. Жертвовать малой частью своих выгод, доказывал он, выгодно всем — мир является бесценным богатством и благом народов.

Этико-рационалистические критерии анализа и выводов В. Малиновского в тех случаях, когда они применялись в качестве главных, ослабляли позиции русского гуманиста, но не в большей мере, чем это имело место в «правилах миролюбия» Ж.-Ж. Руссо и Ш.Л. Монтескье, в концепциях «всеобщего мира» И.Г. Гердера и И. Канта. В «Рассуждении о мире и войне», как ни в каких других работах России конца XVIII в., представлены были принципы общечеловеческого интереса, той «правды общей», которая будоражила сознание людей, порождала в тех условиях не только прогрессивные пацифистские идеи, но и идеи человеколюбия в их значении, одинаково важном для всех.

Идеи В. Малиновского, наряду с правовым наследием И. Третьякова, С. Десницкого и Я. Козельского, оказали большое воздействие на современников и на последующие поколения общественных деятелей России.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Около двухсот лет мы ощущаем влияние исторических событий XVIII века: они действуют на нас, подтверждая реальность исторических традиций, социальных связей.

1. История учит... Эта фраза, ставшая в наше время расхожей, скрывает за собой требование конкретно-исторического подхода. Философия России XVIII в. поучительна не своей «заданностью» или «назначением», но средствами поиска истины. Жизненность отечественных традиций духовной и материальной культуры XVIII в. определила их влияние на новые поколения россиян, славянских и других народов (и национальностей) вплоть до наших дней.

Важнейшей тенденцией XVIII века, формировавшей разнообразие черт общественного сознания (не без активной роли при этом философии), являлось углубление производства «субъективных ценностей», новых или видоизмененных форм их выражения: развитие грамотности и образования в стране, повышение культуры общей и художественной, развитие науки, изобретательства, гуманитарных и философских знаний, рост книгоиздания и проповеднической деятельности, распространение навыков современного сельскохозяйственного и промышленного производства. При всем значении расширения влияния светской культуры, секуляризации общественной жизни важно отметить тенденцию не только утверждения «свободы мысли», но и становления взаимодополняющего единства науки, философии и богословия. Возникающие при этом противоречия и алогизмы преодолевались в это время за счет пантеистических, деистических, гилозоистских подходов, схоластически догматических приемов доказательства. Истина добывалась совокупным опытом: и эмпирико-рациональными, и мистико-экстатическими средствами.

2. Немалую роль в формировании указанной выше своеобразной синтетической, комплексной методики, очевидно, сыграли исторические взаимодействия славянских народов у границ греческого, римского и восточных государств, ассимиляция византийской культуры. Богословствование Иоанна Дамаскина, его широкое понимание предмета, задач и назначения философии пронизывают всю средневековую философскую литературу Руси, противостоя схоластической парадигме Фомы Аквинского и его последователей. Даже на рубеже XVIII в. вернувшиеся из Италии молодые воспитанники католических коллегиеумов Ф. Лопатинский и Ф. Прокопович широко применяют философские методы великого

мыслителя из Дамаска. Секреты устойчивости этой мировоззренческой ориентации следует искать в той системе духовной подготовки, которая многие годы господствовала в Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академиях, воспитанниками, а затем и преподавателями которых были и Лопатинский, и Прокопович. Со времен П. Могилы (в Киевском коллегииуме), С. Полоцкого и братьев Лихудов (в школах Заиконоспасского монастыря), как указывалось в соответствующей главе, существовали «ступени» обучения — языкам и естествознанию (включая математику и астрономию), философии и, наконец, богословию. Эти три подраздела как главные составные части духовного обучения весь XVIII век оставались неизменными в российских академиях, подвластных Синоду. Важным требованием объявлялось понимание науки, философии и религии в их единстве. При этом предоставлялась, как показывает пример М. Ломоносова и Г. Сковороды, широкая свобода мысли.

3. Из сказанного следует, что религиозное сознание, религиозная философия как сложные явления развиваются противоречиво. Падение престижа религиозной веры в первой половине XVIII в. сопровождалось параллельным развитием христианской (религиозной) философии, ростом ее авторитета среди определенных слоев. Одна из важнейших причин этого — усиление гуманистических акцентов в религиозно-философских концепциях. Секуляризация знания, затронувшая и философию и определенно выраженная в учениях Т. Гоббса, Г. Гроция, С. Пуфендорфа, ставила в центр внимания исследователя человека с его «естественными» потребностями и запросами. Со временем, во второй половине XVIII в., сформируется наука о человеке и антропологическая философия, которые придадут новый импульс и религиозной мысли.

«Истинный христианский антропологический дуализм» (В.В. Зеньковский) создал возможность для нового, гуманистического толкования учения Христа, содействуя формированию философской религиозной антропологической мысли нового времени. Ф. Лопатинский и С. Яворский, Дмитрий Ростовский, Ф. Прокопович и А. Кантемир, не исключая И. Посошкова, В. Татищева и других членов «Ученой дружины Петра I», сыграли в России такую же роль, какую сыграла школа английского деизма (Болингброк, Коллинз, Мандевиль) и просветители немецкой школы (Лейбниц и Хр. Вольф).

4. Разложение старых форм религиозного миропонимания в России XVIII в., укрепление тенденции обмирщения духовной культуры в стране сопровождалось обновлением православной веры наряду с обновлением христианства в Европе, а также усилением тенденций дальнейшего становления разновидностей религиозной философии. Этот процесс шел и в послепетровское время.

При всей сложности и противоречивости преобразований Петра I следует видеть их прогрессивную роль: страна и ее население, хотя и ценою немалых жертв, в целом оказались в явном выигрыше. Благодаря ряду реформ наблюдается демократизация отдельных сторон общественной жизни, ускорение развития производительных сил, образования и культуры. На переднем крае общественной жизни и исследовательской деятельности оказалась «Петровская ученая дружина». К ее заслугам наряду с прочими следует отнести осуществление реформ, изменивших положение православной церкви, обеспечивающих ей выход из кризиса, смягчавших остроту расхождений с раскольниками и иноверцами, стимулирующих всеобщее просвещение: повышение грамотности, уровня культуры и образования, расширение и активизацию евангелической и проповеднической деятельности.

Указанная ориентация характерна для трудов Бужинского, Прокоповича, Татищева, Кантемира. Она недвусмысленно была выражена Конисским, Тихоном Задонским, Паисием Величковским, Поповским, Барсовым, митрополитом Платоном (Левшиным), Новиковым. Этим обуславливался дополнительный импульс просветительского движения в российском обществе в целом, в том числе религиозно-церковных кругов черного и белого духовенства. Церковная жизнь, религиозное творчество как форма духовной жизни, включающие просвещение и самосовершенствование значительной массы населения, — особая тема. Она не вмещается в старые рамки наших представлений о просветительстве XVIII в. Однако исторически это явление существовало, и аспекты его многообразны.

Можно вполне доказательно утверждать, что для России XVIII в. характерно не «отсутствие оригинальной философии» (Е. Бобров, Г. Шпет), а, наоборот, наличие различных новых форм философской рефлексии, инициированных развитием производства, науки, общественной (в том числе религиозной) жизни, формированием буржуазных наций и буржуазной культуры в стране. Органическая связь этих философских феноменов с развитием просветительства как социального явления российской действительности только подчеркивала родство русской общественной мысли с западным идейным движением. Но и идеологическая общность, и философская во многих аспектах дополнялись своеобразными чертами, имевшими в тех или иных ситуациях решающее значение.

Прежде всего важно не терять из виду слабость антиклерикального движения в России XVIII в. Акции антиклерикального значения предпринимались в основном официальными властями. В стране на протяжении почти всего века отсутствовало антиклерикальное движение в демократической среде. Значительная часть духовенства в религиозном и светском просветительстве видела средство преодоления раскола, а в повышении грамотности народа, его культуры —

средство решения производственных и нравственных задач, выхода церкви из кризисного состояния. Церковно-религиозное крыло Просвещения — одна из особенностей России по сравнению, скажем, с Францией. Эта особенность, очевидно, являлась общей для ряда форм просвещенческого движения восточных стран XVIII—XIX вв. Свободомыслие в России перекрывалось антикрепостнической идеологией, сопрягалось с теистическим и пантеистическим миропониманием. Атеизм не был знаменем века, слабые отзвуки антиклерикализма не разрушили церковного авторитета, престиж которого скорее укрепляли, чем ослабляли масоны и даже раскольники. Просветительская деятельность Г. Бужинского, Ф. Прокоповича, Ф. Лопатинского, Г. Конисского, митрополита Платона (Левшина), Тихона Задонского и Паисия Величковского содействовала активизации деятельности приходских священников и монахов с целью просвещения народа, повышения его образовательного и культурного уровня. Без этой широкой просветительской деятельности немислим был бы и научный подвиг М. Ломоносова.

5. Вся творческая работа ученого, мыслителя, общественного деятеля М.В. Ломоносова — результат реальной и острой потребности развития в России промышленности, науки, культуры и философии. Даже с учетом взлета западноевропейского интеллектуализма середины XVIII в. следует выделить научно-теоретическое наследие Ломоносова как феномен мирового значения. Широчайший размах просветительской программы великого русского мыслителя и ученого совмещал в себе энциклопедизм и теснейшую связь с интересами страны, с решением практических задач, потребностями населения и развивающегося производства, культуры, образования. Его участие в создании Московского университета — пример заботы о будущем духовном развитии народов России. «Корпускулярная философия» наряду с активной научно-теоретической работой в составе Академии наук, — особый раздел творческой биографии ученого-патриота.

Нравственный пример, научный и гражданский подвиг Ломоносова вдохновляли и продолжают вдохновлять многие поколения ученых на самоотверженный труд в науке, благородное служение высоким идеалам.

Содействуя секуляризации жизни, науки, творческое наследие Ломоносова, его научные теории и «корпускулярная философия» повышали вес естественных и философских знаний в комплексе мировоззренческих знаний эпохи. Они содействовали развитию отечественной науки, знакомя с достижениями ученых мира, становлению и развитию новых средств и методов исследовательской деятельности: идеи эволюционизма и начала сравнительно-исторического метода в науке не случайно связываются с именем М.В. Ломоносова.

6. В русле той же просветительской тенденции, как уже отмечалось, находилось и такое течение общественной мысли России,

как религиозная философия. Для ее формирования в условиях XVIII в. в России налицо были все необходимые компоненты. В это время здесь наблюдается многообразие течений религиозной мысли: православие, старообрядчество, масонство, различные мистические направления и сектантские объединения, иноверцы.

В их учениях нередко центральным являлся принцип «всеединства», понимаемый широко. Обогащенные гуманистическими идеями, многие из построений такого рода выражали не только общегуманные, но и радикальные, демократические настроения. Так мыслили А. Кантемир и Г. Конисский, митрополит Платон (Левшин) и Аполлос Байбаков. Мысль о «всеединстве» в XIX в. будет стремиться всесторонне обосновывать В. Соловьев¹.

Исторические формы религиозного сознания, раскол, особенности религиозной философии XVIII в., рассматриваемые в ряде глав первой и второй частей книги, привлекали внимание автора прежде всего как факторы исторического значения. Историк общественной, философской мысли не может не видеть реальной связи науки, философии и религии. Видимо, дело не только в том, что верующие и вольнодумцы (или атеисты) не живут в обществе изолированно друг от друга. Интеллектуальная, социокультурная, нравственная потребность побуждает людей ориентироваться как на верующих, так и на вольнодумцев. Церковная история, история религии — это огромная область истории мировой цивилизации².

Конкретные связи между различными сторонами духовного процесса в каждую эпоху достаточно специфичны. Когда во второй половине XVIII в. выявилась ограниченность концепций «естественного права», «общественного договора» и «утилитаризма», рядом мыслителей были предприняты поиски новых решений проблемы «природа — человек — общество». Вслед за многими мыслителями эпохи Просвещения Новиков, Десницкий, Козельский, Радищев и Малиновский, пытаясь постичь истинную «природу человека» на путях антропологической ориентации в философии, подготовили почву для новых философских течений, для которых главной проблемой стала проблема субъективной активности — духовной, мыслительной и социально-практической.

Различные варианты философской антропологии конца XVIII в., ставя проблему человека в центр философского анализа, решали ее на базе антропогенеза, эволюционизма, стихийной диалектики и сравнительно-исторических приемов исследования. При этом познание сущности человека было нацелено на высвобождение его природных сил и возможностей, на «самореализацию» главной из «натуральных сил» — свободы: XVIII век был важным шагом на пути к самосознанию и самоосвобождению человека.

7. Возвращаясь к сказанному и раскрывая его суть, важно указать на три вывода.

а) Философские учения России XVIII в. находились еще под доминирующим влиянием «византийской традиции». Под знаменем

этой традиции выступали не только представители христианской философии (С. Яворский, Ф. Лопатинский, Г. Бужинский, Ф. Прокопович, Г. Конисский, Платон (Левшин), Тихон Задонский, П. Величковский, А. Байбаков), но и мыслители-масоны (И. Елагин, Н. Панин, М. Щербатов, И. Шварц), светские философы-демократы (И. Посошков, А. Кантемир, Г. Скворода, С. Десницкий), во многом находившиеся под влиянием Дионисия Ареопагита и Григория Паламы, Василия Великого и Иоанна Дамаскина, их понимания задач и назначения философии. «Византийское влияние», однако, не препятствовало быть русской философии самобытной и оригинальной, сочувствовать идеям западноевропейских просветителей: М. Ломоносов многим обязан был влиянию Г. Лейбница, Хр. Вольфа и Л. Эйлера, а А. Радищев — влиянию французского, немецкого и даже английского Просвещения.

б) Философская антропология России конца XVIII века и особенно воззрения Д. Фонвизина, Н. Новикова, А. Радищева стимулировали развитие в стране собственно антропологических, а также психологических, биологических, медицинских, этнографических, социально-теоретических и логико-методологических знаний. Концептуализированное учение о человеке стало включать целый ряд «принципов», вступающих в противоречие с метафизической парадигмой ньютоновской механики. Развивавшаяся в России XVIII в. концепция философской антропологии представляла собою, как это следует из заключения И. Канта, оригинальное явление российской духовной истории³.

в) Разносторонняя просветительская деятельность Русской Православной Церкви позволяет говорить о церковно-религиозном крыле Российского Просвещения, нередко стремившегося объединить в себе усилия представителей различных конфессий. Жизнь братьев Лихудов, Яворского, Лопатинского, Бужинского, Прокоповича, деятельность Киевской и Московской Духовных академий, епископов Конисского и митрополита Платона (Левшина), проповеднические и издательские начинания Тихона Задонского и Паисия Величковского достаточно убедительно иллюстрируют правомерность этого вывода.

8. Научная разработка, и изучение истории философии XVIII века расширяют рамки нашего понимания реального проявления различных форм духовной культуры и общественного сознания в нашей стране, стимулируя формирование в каждом из нас гражданских и нравственных качеств. Но на путях решения указанной задачи еще много трудностей. Пока ясно одно: воссоздание целостного духовного образа эпохи XVIII века — дело будущего. Сегодня мы располагаем лишь фрагментами исторической панорамы нашей духовности. Фрагментарность истории философии России интересующего нас времени — вынужденное состояние. Впереди большая работа, имеющая не только научное, но и идейно-воспитательное значение.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

К введению:

¹См Актуальные мировоззренческие и методологические проблемы марксистского историко-философского исследования М, 1985, *Богомолов А С, Ойзерман Т И* Основы теории историко-философского процесса М, 1983, *Емельянов Б В, Любушин К Н* Введение в историю философии М, 1987, Методологические проблемы историко-философской науки Воронеж, 1986, *Малинин В А* Конкретный историзм против абстрактного антропологизма//Коммунист 1984 № 2 С 65—74, Проблемы марксистско-ленинской истории философии М, 1987, *Протасенко Э М* Историко-философская концепция марксизма Л, 1985, *Маслин М А* Современные буржуазные концепции истории русской философии М, 1988

²См Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в М, Л, 1961, Эпоха Просвещения Л, 1967, Проблемы просвещения в мировой литературе М, 1970, *Щипанов И Я* Философия русского Просвещения Вторая половина XVIII века М, 1971, Методологические проблемы историко-философского исследования М, 1981, *Сухов А Д* Русская философия Пути развития Очерки теоретической истории М, 1989 С 47—63, 78—98, *Галактионов А А, Никандров П Ф* История русской философии Л, 1989

³См Проблемы изучения истории русской философии и культуры Материалы «круглого стола»//Вопросы философии 1988 № 9 С 92—161

⁴См «Круглый стол» журнала «Коммунист»//Коммунист 1990 № 21

⁵См *Ойзерман Т И* Дialeктика и социалистический плюрализм//Социалистический плюрализм Вопросы теории и практики М, 1989 С 20—37

⁶См Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века М, 1987 С 106

⁷См *Сухов А Д* Русская философия Пути развития Очерки теоретической истории М, 1989 С 205

⁸См *Галактионов А А, Никандров П Ф* История русской философии Л, 1989 С 493

⁹Древние цивилизации М, 1989 С 1

¹⁰См *Горский В С* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в Киев, 1988, Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII в М, 1989, Культура Византии Вторая половина VII—XII в М, 1989, *Громов М Н, Козлов Н С* Русская философская мысль X—XVII веков М, 1990, Очерки русской культуры XVIII века М, 1988 Т 3, 1000-летие русской художественной культуры М, 1988

¹¹См *Карамзин Н М* Письма русского путешественника Л, 1987, *его же* История государства Российского М, 1989, *Соловьев С М* История России с древнейших времен В пятнадцати книгах М, 1965, *его же* Чтения и рассказы по истории России М, 1989, *Ключевский В О* Соч в 10 т М, 1989 Т I—VIII

К главе первой:

¹См *Гейфтер М* Дом Евразия//Век XX и мир 1989 № 6 С 22—27

См Век Просвещения Москва, Париж, 1973

Кавелин К Д Наш уместный строй М, 1989 С 279

Ананьев А Афанасий и Левкий Из глубины отягченной истории//Правда 1990 10 июня

См *Ильин ВВ* Критерии научности знания М, 1989 С 94—112

²См История философии в СССР М, 1968 С 243—246

Спецификой часто является далеко не случайная «форма» когда по Ухтомскому миру Англия обязалась поставить американской стороне почти 150 тыс рабов-негров, английские и американские дипломаты, действуя во имя тоже первоначального накопления капиталов, хорошо понимали друг друга [см Новая история (первый период) М, 1972 С 70]

³*Маркс К, Энгельс Ф* Соч 2-е изд Т 23 С 769

⁴См *Струмилин Г С* Избр произв М, 1967 С 203

Например, « еще перед Северной войной, в конце XVII века, Петр высвободил промышленное городское население из-под власти воевод и дал ему самоуправление » (*Соловьев СМ* Избр труды М, 1983 С 127)

См *Преображенский А А, Тихонов Ю А* Итоги изучения начального этапа складывания всероссийского рынка (XVII в)//Вопросы истории 1961 №4

В настоящее время завершаются грандиозные работы по превращению старого Шелкового пути в Великий рельсовый путь торговли России и Китая

См *Павленко Н И* Берг-коллегии 1719—1742 гг //Организация управления металлургической промышленностью в первой половине XVIII в М, 1949 С 10—15

См Век Просвещения Москва, Париж, 1973

См *Шпет Г Г* Сочинения М 1999 С 20—61

См *Щитаное И Я* Философия русского Просвещения Вторая половина XVIII века М. 1971

¹⁷См Русские экспедиции по изучению северной части Тихого океана в первой, половине XVIII в Сборник документов М, 1984 С 21—24

См *Бурабаев М С, Сегизбаев О А* Идеиные связи общественно-философской мысли, Казахстана и России Алма-Ата, 1987 С 3—9

¹⁹

См Древние цивилизации М, 1989 С 448

Институт всеобщей истории АН СССР, заполняя этот пробел, подготовил и нач выпуск краткого трехтомного издания, посвященного византийской культуре Вышли в свет два тома — каждый почти по 60 печатных листов (см Культура Византии IV — перг половина VII века М, 1984, Культура Византии Вторая половина VII—XII века М, 198

См Творения св Дионисия Ареопагита//Богосл вестн Сергиев Посад, 1898 № *Аверинцев С С* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья //Античность и Византия М, 1975 С 266—285, *его же* Эволюция философски мысли//Культура Византии IV — первая половина VII века М, 1984 С 57—60

В действительности в XVIII в в мировой философской и религиозной литературе жизнь и деятельность Псевдо-Дионисия Ареопагита рассматривались в рамках I в и, сути, внереального историко-философского контекста, хотя идеи так называемых «Ареопагитик» использовались в значительном объеме Пройдут многие десятилетия, и уж в 20—30-х годах нашего века советский академик Ш И Нудубидзе и независимо от с бельгийский византолог А Хонингтон докажут, что за минувшим автором «Ареопагитик» Дионисием Ареопагитом — скрывался грузинский мыслитель Петр Ивер (412—488)} связи с этим в науке возникли возможности дополнительного (существенно нового) иС

кования многих сторон истории философии периода V—VIII вв., многих духовных процессов, происходивших прежде и в наш XX в. связанных с влиянием «Ареопагитик» на мировую культуру. Об этом свидетельствуют наследие грузинского мыслителя И. Петрици и великого поэта Ш. Руставели (XI—XII вв.), творчество деятелей эпохи Возрождения, просветителей России XVII—XVIII вв. Из советских ученых эти страницы истории философии, кроме указанного выше Ш.И. Нупубидзе, прокомментированы в трудах М. Махарадзе, И. Панцхава, Ш. Ходашели и др. (см.: *Таврадзе Р.А.* Проблема целостности мира и грузинская культура средних веков//Вопросы философии. 1971. № 6. С. 120—125). О новом в разработке наследия П. Ивера см.: *Таврадзе Р.А.* Пятнадцатая целостность. Тбилиси, 1985. С. 286—299 (на груз. яз.); а также *того же автора.* Проблема целостности мира и «Ареопагитика». Автореф. дис... д-ра филос. наук. Тбилиси, 1988. С. 3—52.

Аверинцев С.С. Философия а VII—XII вв.//Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. С. 42, 43.

²⁴*Маркс К, Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 238.

О законе, через Моисея данном, и о благодати и истине...//*Поляков Л.В.* Философские идеи в культуре Древней Руси. М., 1988. С. 44—61.

См.: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978. С. 417—455.

См.: *Лихачев Д.С.* Историко-литературный очерк//Повесть временных лет. М., 1950. 4. 2.

См.: Изборник Святослава 1073 г. СПб., 1880; *Еремин И.П.* Повесть временных лет. Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1946; Слово Даниила Заточника по редакциям XII—XIII вв. и их переладкам. Л., 1932; *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его поучения. М., 1901; *Громов М.Я.* Речи философа из древнерусской летописи «Повесть временных лет»//Философские науки. 1976. № 10. С. 97—107; *Львов А.С.* Исследование Речи философа//Памятники древнерусской письменности. М., 1968. С. 333—396; *Дмитриев Л.А., Лихачев Д.С., Творогов О.В.* Тысячелетие русской литературы//Русская литература. Л., 1979. № 1. С. 3—13; *Зои. В.А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981; Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984; Философская мысль на Руси в поздние средневековье. М., 1985; *Замалева А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987; *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси. XI — начало XII в. Киев, 1988.

²⁹

См.: *Корский В.С. Крымский СБ.* Философские идеи в отечественной средневековой культуре//Философские науки. 1985. № 5. С. 98; *Поляков Л.В.* Философские идеи в культуре Древней Руси. М., 1988. С. 17—18; *Громов М.П., Козлов П.С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990. С. 45—46.

Житие Сергия Радонежского//Памятники литературы Древней Руси. XIII — середина XV века. М., 1981; Троице-Сергиева лавра. М., 1988. С. 17—124.

²¹См.: Святые Древней Руси (X—XVII вв.). Нью-Йорк, 1959.

См.: *Гаврюшин Н.К.* Митрополит Даниил — редактор «Диалектики»//ГОДРЛ. Т. 41. Л., 1988; *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения//Чтения в ОПДР. Кн. 1—2. М., 1881.

См.: *Голубев С.* Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1.

См.: *Татарский И.* Симеон Полоцкий. М., 1886; *Попов В.* Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886; *Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990. С. 86—148.

Вполне приемлемую схему развития духовной культуры Древней Руси см.: *Громов М.Н., Козлов И.С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990. С. 40.

См.: Он весь — дитя добра и света...//Правда. 1990. 14 окт.

³ См.: *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.), 1987. С. 114; *Поляков Л.В.* Философские идеи в культуре Древней Руси. М., 1988. С. 38—40; *Громов М.Н.* О своеобразии русской средневековой философии//Философские науки. 1991. № 3.

См.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 184—503, 504—534.

См.: *Луннов С.П.* Книга в России в послепетровское время. Л., 1976; Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и Список русск. книг 1725 по 1825/Сост. Григ. Геннади. М., 1908. Т. 1—3; *Тюлицев Д.В.* Книгоиздательская деятельность Петербургской Академии наук и М.В. Ломоносов. М., 1988. С. 3—8.

⁴ См.: *Сапунов Б.В.* Первопечатник Иван Федоров как писатель//ГОДРЛ. Т. XIV. Л., 1958. С. 268—271.

⁵ См.: *Осетров Е.* Записки старого книжника. М., 1984. С. 170—172.

См.: *Эйнгорн В.О.* О распространении в Москве в третью четверть XVII в. кт. Киевской и Львовской печати//ЧОИДР. 1895. Кн. 2. С. 18—19; Иван Федоров и восточн.* славянское книгопечатание. Минск, 1974; Основные особенности русской философии XVIII века. М., 1987. С. 99—101.

⁶ Изданав типографии Киево-Печерской лавры. [8° (14см.)] 186с. (ГБЛ, Музей кн. № 510, 8773).

См.: *Быкова Г.А., Гуревич М.М.* Описание изданий, напечатанных при Петре I. 172; *их же.* Издания гражданской печати времен имп. Елизаветы Петровны, 1741—1742; Л., 1935. Ч. 1—2; *Протасевич В.И.* Илья Копиевич//Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. Минск, 1977. С. 189—196; *Дорошевич В.* Философия эпохи Просвещения в Белоруссии. Минск, 1971. С. 23—25 (полное название книги И.Ф. Копиевича, посвященной вопросам космогонии, — «Уготовление и толкование ясного зела изрядно краснообразного поверстания кругов небесных»).

См.: Сводный каталог книг на иностранных языках, изданных в России в XVIII в. Л., 1984—1987. Т. I—III.

⁷ См.: Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР. Л., 1958. С. 80—98.

⁸ См.: *Тюлицев Д.В.* Указ. соч. С. 130.

⁹ См.: *Попов А.М.* Библиографические материалы. XIII. Книга Еразма о Святой Троице//Чтения ОИДР. М., 1880. Кн. IV; *Ржизга В.Ф.* Литературная деятельность Еразма Еразма//ЛЗАК. Л., 1926. Вып. 33. С. 103—200; *Клибанов А.И.* Сборник сочинений Еразма Еразма//ГОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. XVI. С. 178—207; История философии в СССР. 1965. Т. 1. С. 106—108.

¹⁰ См.: *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 7.

¹¹ Там же.

См.: *Аржанухин В.В.* Русские риторика как историко-философское явление//Философские науки. 1990. № 6. С. 99—105; *Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990. С. 3—12, 21—25; *Стратий Я.М., Литейное А., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 111—137.

¹² См.: *Яворский С.* Камень веры//Проповеди. М., 1804. Ч. 1. С. 160—168; *Архангельский Гавриил.* История русской философии. Казань, 1839. Ч. IV. С. 27—28; *Платон (Леонард) митрополит Московский.* Собр. соч. М., 1913. Т. 9. С. 19—149; *Архиеп. Филарет.* История русской церкви. Чернигов, 1862. Ч. 5; *Голубинский Е.* История русской церкви. М., 1881. Т. 1, 2; *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. СПб., 1887. Т. 4. С. 261—262; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. С. 53—55.

¹³ См.: *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. М., 1880. Т. 5. С. 49.

⁵⁴См *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви СПб, 1887 Т 4 С 260—273

⁵⁵См *Послания Иосифа Волоцкого* М, Л, 1959 С 152—153

⁵⁶См *Синицина Н.В.* Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Болгарскому в списках XVI в //ТОДРЛ М, Л, 1965 Т XXI С 96—125

⁵⁷христианское чтение СПб, 1854 Ч 1 С 24—25

⁵⁸См *Платон (Левшин)*, митрополит Московский *Поли собр соч* СПб, 1789 Т II С 416—464, *Голубинский Е.* История русской церкви М, 1881 Т 12-я пол С 189—210, *церковь в истории России* М, 1967 С 127—149

⁵⁹См *Канзеев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Т 1 С 15—75, *Русское православие Вехи истории* М, 1989 С 190—229

⁶⁰См *Румянцева В.С.* Народное антицерковное движение в России в XVIII веке М, 1986 С 45—53

⁶¹*Рудзитис / БратствоГраала//Угунс* 1989 Июль С 19

⁶²См *Троице-Сергиева лавра К 1000-летию русской православной церкви* М, 1988 С 101—117

⁶³*РерихН.* Сердце Азии Southburg, 1929 С 110

⁶⁴См *Щипанов И.Я.* Философская мысль в России IX—XVII вв //Краткий очерк истории философии М, 1960, *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России Период феодализма М, 1977

Соловьев СМ. Чтения и рассказы по истории России М, 1989 С 449

⁶⁵См *История философии в СССР* М, 1968 Т 1 С 280

См *Захара И.С.* Философские воззрения Стефана Яворского Автореф канд дис Киев, 1977 С 9—10

См *Русское православие вехи истории* С 189—193, *Филарет*, архиеп История русской церкви Чернигов, 1862 С 201—214

В XVI в псковским монахом греческого происхождения Филофеем была выдвинута идеологическая концепция «Москва — третий Рим», напоминавшая судьбы первого Рима и второго — Константинополя В своем учении Филофей пророчествовал на смену столице Византии, если русский царь окажется преданным своей вере, должна прийти Москва — потенциальная столица христианского мира

⁶⁶*Бердяев Я* Судьба России М, 1990 С 261

Письма императора Петра Великого к брату своему царю Иоанну Алексеевичу и патриарху Андриану СПб, 1788. Собр писем имп Петра I к разным лицам, с ответом на оныя СПб, 1819 4 4

⁷²См *Материалы для истории раскола* М, 1913 Т 9 С 12—17, *Христианское чтение* СПб, 1854 Ч 1 С 24, *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма М, 1990 С 9—14

⁷³*ЗельковскийВ.В.* История русской философии Париж, 1989 Т 1 С 55

С этой целью достаточно сравнить «Увет духовный» (увещевание, убеждение), созданный патриархом Иоахимом (1682), и книгу, написанную епископом Нижегородским Питиримом (1717), направленные против раскольников

Соловьев СМ. Избр труды Записки М, 1983 С 150—179

Социально-психологический портрет Петра I см *Ключевский В.О.* Курс русской истории//Соч в 9 т М, 1989 Т 4 С 28—39, *Буганов В.И.* Петр Великий и его время М, 1989 С 3—6, 33—60, 128—146, 177—187, *Устрялов Н.Г.* История царствования Петра Великого СПб, 1863 Т 1—3

⁷⁷См *Воскресенский Н.* Законодательные акты Петра I М, Л, 1945

ЧДиг по Посошков И.Г. Книга о скудости и богатстве М, 1951 С 302

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма М, 1990 С 12—13

К главе второй:

¹Краткий биографический очерк о П. Могиле см. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978 С. 248—255

²Хм. История философии М., 1941 Т. 1 С. 454—457, 474—476

³См. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. С. 19

⁴См. там же. С. 19—20.

⁵*Стратий Я.М., Литвинюк В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могиланской академии Киев, 1982 С. 7—8,

См., Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII в. Киев, 1903 С. 174, 175 и др., *Ничик В.М.* Основные направления философской мысли в Киево-Могиланской академии Автореф. докт. дисс. Киев, 1978 С. 42—43, *еже.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978 С. 18, 30—31, 51—52, 61 и др., *Стратий Я.М., Литвинюк В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могиланской академии Киев, 1982 С. 6—10, Памятники этической мысли на Украине в XVII — первой половине XVIII столетия Киев, 1987 С. 41, 43, *Хижняк З.-Я.* Киево-Могиланская академия Киев, 1988 С. 42—71

⁶См. *Карлюк П.М.* Антитринитаризм и общественная мысль Украины второй половины XVI — первой половины XVII столетия Киев, 1988 С. 1—3, 7—14

⁷Там же С. 9

⁸См.: *Карлюк П.М.* Цит. соч. С. 9.

⁹*Ничик В.М.* Основные направления философской мысли в Киево-Могиланской академии Автореф. докт. дисс. Киев, 1978 С. 18

¹⁰Там же С. 19

¹¹См. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. С. 86—139.

¹²См. *Насмелов В.* Наука о человеке. Казань, 1905 Т. 1 С. 350. *Дубровский Д.И., Черношайтов Е.В.* К анализу структуры субъективной реальности // Вопросы философии 1979 № 3 С. 57—59

¹³См. *Лосский В.Н.* Богословские образы // Богословские труды М., 1975 С. 105—112

¹⁴*Аверинцев С.С.* Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифологического мышления // Платон и его эпоха М., 1979 С. 83—84

¹⁵См. Памятники этической мысли на Украине XII — первой половины XIII в. Киев, 1987 С. 12—13

¹⁶Проповеди Стефана Яворского М., 1804 Ч. 1 С. 161

¹⁷См. *Prokorowicz Th.* Курс философии без заглавия 1707—1709. Рукоп. отд. ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 43 С. 168, *Рогович М.Д.* Мировоззрение М. Козачинского. Автореф. канд. дисс. Киев, 1978. *Kalnowski St.* *Circus philosophicus* Рукоп. отд. ЦНБ АН УССР. Шифр 123 П/83 С. 250—292, *Стогний И.П.* Этика труда в творчестве Г.С. Сковороды // Григорий Сковорода Киев, 1975

¹⁸См. Философская мысль в Киеве Киев, 1982

¹⁹См. *Булгаков М.* История Киевской духовной академии СПб., 1843. *Вишневский Д.* Киевская академия в первой половине XVIII ст. Киев, 1903. *Голубев С.* Киевская академия в конце XVII — начале XVIII ст. Киев, 1901

²⁰*Домонос-Ровна Г.Л.* Зісторія ВП43Ньюї філософії в Юєво-Моплянськш академії // Науковий записки Інституту філософії АН УРСР Київ, 1961 Т. 12

²¹См. *Ничик В.* Триста років тому // Ежегодник. Наука і культура «Україна» Київ, 1987. В. 21. С. 118—125.

²³

Рогов А.М. Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии // *История СССР* 1959 № 3 С 147

См Райков В.Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России М — Л, 1947 С 179

См Аржанухин В.В. Философское образование в России в XVII веке // *Философские науки* 1987 № 2 С 49—58

[^]См Отд рук ГБЛ, ф 302 (шкаф/шифр ИН-3129)

²³См *Полоцкий С.* Избр соч М, Л, 1953 С 70—71

[^] у к. отд. РГБ, ф. 302, л. 127—128.

²²См об атом *Зубов В.П.* Аристотель М, 1963 С 345—346

Любопытно, что в своем «Наставлении царю Алексею Михайловичу» С Полоцкий, излагая программу своей педагогической деятельности при дворе, включал в нее занятия по богословию, которое понимал включающим знания «естественной истории», грамматики, диалектики, риторики и арифметики (см *Смирнов Н.* К вопросу о педагогике в Московской Руси в XVII столетии // *Русский филологический вестник* М. 1898 Т 39 С 13

Небезынтересно сравнить курсы лекций по философии С Полоцкого и И Лихуды с анонимным курсом по натурфилософии 1684 г под названием «Естественная философия, или Трактат, состоящий из восьми книг Аристотеля по физике», хранящийся в Отделе рукописей Российской Государственной Библиотеки (ф 288, ин 2131) Здесь мало видеть особенности традиций преподавания философии в ранний период истории Московской славяно-греко-латинской академии Родство основных идей этого курса с текстами курсов И Лихуды несомненно и оно нуждается в дополнительных комментариях

²¹См Рук отд РГБ ф 302, л 16—18, 50, ф 316, я. 180—188

²²См Рук отд РГБ, ф 302, л 53—55

Цит по *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII веке // *Философские науки* 1987 № 2

²⁴Рук отд ГБЛ, ф 302, л 95

См Шмурако Е. Русские католики конца XVII века // *Записки русского научного института в Белграде* Вып III. Белград С 28—29

единственной работой, обобщающей различные стороны деятельности Академии вплоть до 1814 г ее существования является книга Смирнова С К «История Московской славяно-греко-латинской академии» (М, 1855) Отдельные стороны этой деятельности освещаются в очерке одного из выпускников Славяно-греко-латинской академии Федора Поликарпова (Орлова) под названием «Историческое известие о Московской академии» (см Древняя Российская Вивлиофика 2-е изд Т XVI М, 1791 С 295—306), а также в содержательных исследованиях Зубова В П «Ломоносов и Славяно-греко-латинская академия» (Труды истории естествознания и техники АН СССР М, 1954 Т 1 С 1—52), *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в Киев, 1978, *Страший Я.М., Литейное В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессором Киево-Могилянской академии Киев, 1982

Ничик В.М. Изучение системы Коперника в Киево-Могилянской академии // *Философские науки* 1974 № 1 С 116

Воробьева В.В., Симонов Р.А., Стяжкин И.И. Новое в философской литературе о логике в средневековой России // *Философские науки* 1984 № 1 С 149

Райков В.Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России М, 1947 С 153

ПГам же С 143

⁴¹См Рук отд РГБ, ф 173 л 465

⁴²См Рук отд БАН УССР Шифр 671/461 С. Рук отд ГБЛ, ф 173 л, 289, 318 Эти отрывки подлинных материалов не могут сравниться с подробно записанными лекциями С

Яворского, прочитанными в 90-е годы XVII в. в Киево-Могиланской академии и описанными И.С.Захару (см.: *Философские воззрения Стефана Яворского* Реф канд дисс Киев 1977 С 10—20)

⁴²См Рук отд РГБ, ф 173 I, л 466.

⁴³Рук отд РГБ, ф 173 I, л 463

⁴⁴Там же

⁴⁵Там же

⁴⁶Там же

⁴⁷См.: *Lopatynski F. Trivium Aristotelis...* Р. 465.

⁴⁸Цит по *Райков Б.Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России С 148.

⁴⁹*Lopatynski F. Trivium Aristotelis...* Р. 465.

⁵⁰См *Захара И.С.* Философские воззрения Стефана Яворского С 14—15

⁵¹См Проповеди Стефана Яворского М, 1804 4 I С 161—162

⁵²Проповеди Стефана Яворского М, 1834 Ч III. С 175

⁵³См *Яворский С* Знаменья пришествия антихристов и кончины века М 1785 С 146—147.

⁵⁴См.: *Собрание некоторых проповедей, говоренных с 1719 по 1726 г в присутствии Петра Великого и при гробе сего государя преосвященным Гавриилом* М, 1763

⁵⁵*Бужинский Г.* Проповеди Юрьев 1901 С 1

⁵⁶Там же

⁵⁷См *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии М 1855 С 207

⁵⁸См *Собрание некоторых проповедей, говоренных с 1719 по 1726 год в присутствии Петра Великого и при гробе сего государя преосвященным Гавриилом, бывшим сперва иеромонахом при морском флоте, потом Ипатским архимандритом, святейшего правительствующего Синода членом, архимандритом же Троице-Сергиевой лавры, школ и типографий проектором и наконец Рязани и Муроме епископом* Вновь напечатаны в Москве в Сенатской типографии 1763 года

К главе третьей:

¹Социально-психологический портрет Петра I см *Ключевский ВО.* Курс русской истории//Соч В 9 т М, 1989 Т IV С 28—39

Хм там же С 189

²См *Соловьев СМ.* История России с древнейших времен СПб, 1876 Кн III. С 1162—1163; кн. IV. С. 226—231; *Ключевский ВО.* Соч. Т. IV. С. 71—73, 264; *Кафенгауз Б.* И Т Посошков Жизнь и деятельность М, Л, 1950

³в 1697 г Посошков имел личную аудиенцию у Петра I (см *История философии в СССР* Т I С 298)

См *Посошков И.Т.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения М 1951 С 195—198.

*Там же С 275

⁴Есть основание утверждать, что на это произведение И Т Посошкова обратил особое внимание М В Ломоносов Рукопись «Книги о скудости и богатстве», на основе воспроизведения которой проф Б Б Кафенгауз осуществил издание 1951 г, завершается заметкой — добавленным, сделанным другими по сравнению с переписчиком почерками «Списана 1752 году Адля списания получена от господина советника Михаила Васильевича

Ломоносова» (см.: *Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения*. М., 1951. С. 244). Можно предположить, что М.В. Ломоносов располагал личным экземпляром списка главной книги Посошкова.

Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. С. 22.

См.: *Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве...* С. 32—33; *его же. О иконоборцах//Зерцало очевидное*. Казань, 1905. С. 2—3.

¹⁰См.: *Посошков И.Т. О иконоборцах*. С. 13, 35, 47, 80, 87, 98, 134, 151, 184—187.

См.: *Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве...* С. 53.

Там же.

¹²См. там же. С. 112.

¹⁴См. там же. С. 139.

¹⁵Там же. С. 113.

Там же.

¹⁷Там же. С. 114.

¹⁸Там же. С. 138.

¹⁹См. там же. С. 161.

²⁰См.: *БрикнерА. Иван Посошков*. СПб., 1876. С. 1—6, 358—359.

О большой проникательности И.Т. Посошкова в анализе социальных процессов деревни свидетельствует заключение: «Сельские попы питаются своею работою, и ничем они от пахотных мужиков неотменны» (*Посошков Я. Т. Книга о скудости и богатстве...* С. 34).

~См.: *Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве...* С. 113.

²¹См.: *Посошков И.Т. О иконоборцах*. Казань, 1905. С. 1, 4, 10, 119, 173 и др.

²²*БрикнерА. Иван Посошков*. СПб., 1876. С. 3.

К главе четвертой:

Дата рождения Ф. Прокоповича указывается на основании статьи В.М. Ничик «Основные вехи жизни и деятельности Ф. Прокоповича» (*Прокопович Ф. Философьям твори...* Т. 1. С. 13). Менее правдоподобно, хотя нуждается в изучении, утверждении архимандрита Гавриила, что «один из славнейших пастырей и проповедников греко-русской церкви» родился в 1661 г. июня 8 в Киеве (см.: *Гавриил, архим. История русской философии*. Казань, 1840. С. 45).

Лучший социально-психологический портрет мыслителя, по нашему мнению, создан группой авторов в предисловии к 3-томному изданию философских сочинений Ф. Прокоповича. (Киев, 1979. Т. 1. С. И —100.)

²³См.: *Прокопович Ф. Философьям твори* в трех томах. Киев, 1979. Т. 1. С. 14.

См. там же. С. 16.

См.: *Протоколы заседаний конференции Императорской академии наук с 1725 по 1803 г.* Т. 1. СПб., 1897. С. 294.

²⁴См.: *Морозов П. Феофан Прокопович как писатель*. СПб., 1880. С. 402.

См.: *Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в.* Киев, 1978. С. 15—85.

²⁵См.: *Плеханов Г.В. Соч.* М.; Л., 1925. Т. XXI. С. 28.

См.: *Хижняк З.И. Киево-Могилянская академия*. Киев, 1988. С. 98, 124; *Прокопович Ф. Философьям твори...* Т. 1. С. 35—61.

²⁶См.: *Прокопович Ф. Философьям твори...* Т. 1. С. 62—П.

²⁷*Ничик В.М. Из истории отечественной философии...* С. 20.

²⁸*Башкин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и мышления*. М., 1978. С. 69.

- Ничик В.М.* Из истории отечественной философии... С. 21.
 *См.: 1705. ЦНБ АН УССР. Отд. рук., шифр ДА/П417, л. 4.
 См.: *Прокопович Ф.* Рассуждение о книзе Соломоновой, нарицаемой «Песни песней». М., 1774. С. 29.
- ¹⁵ *Длеханов Г.В.* Соч. М.; Л., 1925. Т. XXI. С. 30.
¹⁶ См.: *Дуннов С.М.* Книга в России в послепетровское время. Л., 1976. С. 264—265.
¹⁷ См.: *Прокопович Ф.* Философські твори... Т. 1. С. 17—21.
¹⁸ Там же. С. 126—129.
¹⁹ *Прокопович Ф.* Сокращенное христианское учение... СПб., 1765. С. 4.
 См.: *Тихомиров Ф.* Трактаты Феофана Прокоповича о бже едином по существу и троичном в лицах. СПб., 1774. С. 60.
Радышевский М. О житии еретика Феофана Прокоповича/УЧтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1862. Кн. I.
 См.: *Карлюк П.М.* Антиринитаризм и общественная мысль Украины второй половины XVI — первой половины XVII ст. Киев, 1988. С. 7—15.
- ²⁰ *Ф. Прокопович* являлся первым вице-президентом Св. Синода, вторым — Ф. Лопатинский (см.: *Лавровский А.Н.* Библиотека Феофилакта Лопатинского//Труды библиотеки академии наук и фундаментальной библиотеки общественных наук АН СССР. М.; ^1961. Т. V. С. 157.
 *См.: *Прокопович Ф.* Философські твори... Т. 2. С. 119—254.
 Там же. С. 157.
 ^ там же. С. 166.
²¹ Там же. С. 167.
Ничик В.М. Из истории отечественной философии... С. 49.
Procorowicz Th. Курс философии без заглавия, включающий логику, натурфилософию, этику. 1707—1709 (ЦНБ. ДА/П, 43).
 -Цит. по: *Гавриил*. архим. История философии. Казань. 1840. Ч. VI. С. 48.
³¹ См.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 287.
¹ См.: *Цыпин А.Н.* История русской литературы. СПб., 1902. Т. III. С. 201.
 См.: *Прокопович Ф.* Философські твори... Т. 1. С. 164—165.
² См.: *Прокопович Ф.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или о том, каким был Адам в раю. М., 1785. С. 29—30.
Прокопович Ф. философські твори... Т. 1. С. 184- -186.
 См. там же. Т. 2. С. 9.
 См. там же. С. 47—85, 99.
 См.: *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990.
 См.: Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси»//Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (ТОДРЛ).Т. 40. С. 127.
 Отдел рукописей и редкой книги. Гос. публ. библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (ГПБ) ОСРК. О. XV. 12, л. 6 об.
 Книгу Ф. Прокоповича (или свод риторических лекций) «О риторическом искусстве» надо прочитать — ее нельзя изложить в отрывках.
⁴ См.: *Прокопович Ф.* Философськю творив.. Т. 2. С. 190—199.
 ^ См. там же. С. 175—176, 495. i>
⁵ *Длеханов Г.В.* Соч. Т. XXI. С. 47. *
- См.: *Прокопович Ф.* Слово о власти и чести царской. Сочинения. М. Л., 1961. С. 81—82.
⁶ См.: *Прокопович Ф.* Правда воли монаршей. С. 26.
Прокопович Ф. Предисловие к добротному читателю//Книга Устав морской. СПб.л 1720. С. 3.

[^]См.: *Прокоповин Ф.* Сочинения. С. 88.

Прокопович Ф. Правда воли монаршей. С. 18.

См.: *Прокопович Ф.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 37—40.

[^]*Плеханов Г.В.* Соч. Т. XXI. С. 31.

⁵²См.: *Прокопович Ф.* Слова и речи. СПб., 1760. Ч. I. С. 115—116.

См.: Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом великого Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. М., 1794. С. 23—24; *Прокопович Ф.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 71—77.

К главе пятой:

Социально-психологический образ В.Н. Татищева см.: *Бестужев-Рюмин К.Н.* Биографии и характеристики. СПб., 1882. С. 99—140; *Попов И. А.* В.Н. Татищев и его время. М., 1861.

См.: Указатель трудов и писем В.Н. Татищева, Опубликованных в 1725—1978 гг. на русском и иностранных языках//*Татищев В.Н.* Избр. произв. М., 1979. С. 416—433; *Астраханский В.С.* К вопросу о судьбе библиотеки и архива В.Н. Татищева//Книготорговля и библиотечное дело в России XVII — второй половины XIX в. Л., 1981. С. 85—94.

См.: Лексикон российский исторический, географический, политический и гражданский//*Татищев В.Н.* Избр. произв. С. 153—327.

⁴См.: *Татищев В.Н.* Избр. произв. С. 8—15.

⁵См.: *Плеханов Г.В.* Соч. Т. XXI. С. 64.

весьма примечателен такой факт: ознакомившись с «Историей Российской» Татищева, М.В. Ломоносов писал автору, что он его сочинение «прочитал с великою охотою и радостью» (см.: *Пекарский П.* История Императорской Академии наук в Петербурге. СПб., 1873. Т. II. С. 415).

См.: *Татищев В.Н.* История Российская... Кн. I.4. I. С. IV.

См.: Указатель имен авторов, упоминаемых в сочинениях В.Н. Татищева//*Татищев В.Н.* Избр. произв. С. 460—463.

⁹См.: *Татищев В.Н.* Избр. произв. С. 80.

Примером может быть позиция Л. Фейербаха ранних лет творческой деятельности.

См.: *Татищев В.Н.* Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887. С. 7.

¹²Там же. С. 27.

¹³Там же. С. 38, 58 и др.

¹⁴См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* История русской философии. Л., 1989. С. 53, 55.

См.: *Татищев В.Н.* Разговор о пользе наук и училищ. С. 52—54.

¹⁶См.: *Татищев В.Н.* История Российская... Кн. I. Ч. 2. С. 533—534; История философии в СССР. М., 1968. Т. I. С. 292—293.

Социально-психологическую характеристику А.Д. Кантемира см.: *Бобынэ Т.Е.* Философские воззрения Антиоха Кантемира. Кишинев, 1981. С. 5—34; *Шкляр И.В.* Формирование мировоззрения Антиоха Кантемира//XVIII век. М., Л., 1962. Сб. 5; *Прийма Ф.Я.* Антиох Дмитриевич К&темир// *Кантемир А.* Собрание стихотворений. Л., 1956. С. 39—41; *Западов А.В.* Подвиг Антиоха Кантемира. М., 1988.

Петр I высоко ценит Д. Кантемира. Он писал: «Оный государь — человек zelo разумный и в советах способный» (Походные и путевые журналы императора Петра I... за 1711 год. СПб., 1854. С. 49).

См.: *Белюсова Е. Ф.* Влияние Дмитрия Кантемира на Антиоха Кантемира//Наследие Дмитрия Кантемира и современность. Кишинев, 1976.

См.: *Копанев Н. А.* О первых изданиях сатир А. Кантемира//XVIII век. Л., 1986. Сб. 15. С. 153—154.

Кантемир А. Д. Сочинения, письма и избранные переводы. СПб., 1868. Т. 1. С. 79—91.

^Там же. С. 151—153.

²³

На титульном листе книги указывалось: «Разговоры о множестве миров господина Фонтенелла, парижской академии наук секретаря. С французского перевел и потребными примечаниями изъяснил князь Антиох Кантемир в Москве 1730 году. В Санктпетербурге. При императорской Академии наук. MDCCLXXX».

Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров. СПб., 1740. С. А—2. Прим. 2. <

Там же.

См.: *Стоюнин В.* Князь Антиох Кантемир//Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. СПб., 1867. Т. 1.

См.: *Бобинэ Г. Е.* Философские воззрения Антиоха Кантемира. С. 62—63.

См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1948. С. 91.

71. См.: *Майков Л. Н.* Материалы для биографии князя А. Д. Кантемира. СПб., 1903. С.

³⁰*Фонтенель Б.* Разговоры о множестве миров. С. Х.

См.: *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 440; *Прокопович Ф.* Рассуждение о безбожии. М., 1774. С. 22; *Ломоносов М. В.* Соч. М., 1952. Т. 7. С. 100.

См.: *Кантемир А. Д.* Сочинения, письма и избранные переводы. 1867. Т. 1. С. 8.

³³См.: *Курьлова А. С.* Литературоведение в России XVIII века. М., 1981. С. 87—109.

Фонтенель Б. Разговоры о множестве миров. С. 14—15.

См.: *Бобинэ Г. Е.* Философские воззрения Антиоха Кантемира. С. 63—64.

Кантемир А. Сочинения, письма и избранные переводы. СПб., 1868. Т. 2. С. 51.

³⁷См. там же. С. 22.

^Там же. С. 51—53.

См.: XVIII век. Русская литература XVIII в. и международные связи. Л., 1975. Сб. 10. С. 57—58.

К главе шестой:

По истории Петербургской Академии наук см.: Торжество Академии наук. СПб., 1750; *Пекарский П. П.* История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1870. Т. 1; 1873, Т. 2; Материалы для истории императорской Академии наук. СПб., 1886. Т. 2; История Академии наук СССР. М.; Л., 1958. Т. 1.

В академическом регламенте первой обязанностью академиков объявлялось: «Все, что в науках уже учинено, — разыскивать, что к исправлению или приращению оных потребно есть — производить» (Уставы Академии наук. М., 1975. С. 34).

См.: *Виргинский В. С.* Иван Иванович Ползунов. М., 1989.

³См.: Очерки русской культуры XVIII века. М., 1988. Ч. 3. С. 12.

Вернадский В. И. Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 65.

См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 1.

Сохранившийся список студентов, обучающихся с 1726 по 1743 г. содержит 38 фамилий. Главным контингентом из первых академических студентов были дети иностран-

цев. В списке значились русские студенты — В. Адодуров, И. Ильинский, И. Магницкий, П. Ремизов, И. Сагаров (см.: Московский университет. 1974. 22 янв. С. 2).

По сути, на протяжении всего XVIII в. в академических кругах шел спор о целесообразности существования в рамках Петербургского академического центра гимназии и университета (см.: *Вернадский В.И.* Труды по истории науки в России. С. 207—208). Академический университет прекратил свое существование вскоре после смерти М.В. Ломоносова, а гимназия была закрыта в 1805 г. (см.: *Очерки русской культуры XVIII века*. Ч. 3. С. 11).

Трех Петербургском академическом университете учениками (студентами) М.В. Ломоносова были И.С. Барков, А.А. Барсов, Б.А. Волков, А.И. Дубровский, В.И. Клементьев, Н.Н. Поповский, С.Я. Румовский, Ф.Я. Яремский и др. Трое из них — Барсов, Поповский, Яремский первыми в России получили звания магистров наук, присужденные Петербургской Академией, а Румовский, вслед за своим учителем — звание академика.

См.: *Очерки русской культуры XVIII века*. Ч. 3. С. 36.

Румовский С.Я. Наблюдения Венеры в Солнце в Российской империи. СПб., 1771. С. 18.

Первые русские просветители-академики являлись по преимуществу выходцами из вольных крестьян, ремесленников, солдат, низшего духовенства.

См.: *Тюлицев П.В.* Книгоиздательская деятельность Петербургской Академии наук и М.В. Ломоносов. Л., 1988.

См. там же. С. 64.

См.: Книга и книготорговля в России в XVI—XVIII вв. Л., 1984. С. 94—114; Русские книжки и библиотеки в XVI — первой половине XIX в. Л., 1983. С. 85—104.

См.: *Котельников С.К.* Слово о пользе упражнения в чистых математических рассуждениях, предложенное в публичном Собрании Императорской академии наук. СПб., 1761.

¹ См.: *Румовский С.Я.* Сокращения математики. СПб., 1760.

¹² См.: Примечания к Ведомостям. СПб., 1740. Ч. 12. С. 18.

Эпинус Ф. Теория электричества и магнетизм. М., 1951. С. 10.

¹⁹ См.: Примечания к Ведомостям. СПб., 1732. Ч. 100. С. 402.

См.: *Зуев В.Ф.* Путешественные записки. СПб., 1787.

²³ См.: Примечания к Ведомостям. СПб., 1739. Ч. 89—90. С. 354.

²² См.: *Очерки русской культуры XVIII века*. Ч. 3. С. 50—84.

¹¹ См. там же. С. 104.

К главе седьмой:

Социально-психологическую характеристику М.В. Ломоносова см.: *Вавилов С.И.* М.В. Ломоносов. М., 1961; *Васецкий Г.С.* Мировоззрение М.В. Ломоносова. М., 1961; *Вернадский В.И.* Михаил Васильевич Ломоносов//Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 13—62; *Уткина Н.Ф.* Михаил Васильевич Ломоносов. М., 1986; *Белявский М.Т.* Все испытал и все проник. М., 1990.

См.: *Бокий Г.Б., Шафрановский И.И.* Русские кристаллографы//Труды Института истории естествознания. М., Л., 1947. Т. 1. С. 84.

См.: *Вернадский В.И.* Труды по истории науки в России. С. 59, 61, 323.

См.: *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1954. Т. 5. С. 574—575.

См. там же. С. 365—366.

⁶ См.: *Поиски и находки. Подписан Михаил Ломоносов*//Известия. 1981. 30 июля.

¹ *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 173.

⁸См там же С 121,283, Т 3 С 287

См там же С 107

⁹См там же С 25, 79

¹⁰Менделеев Д.И. Собр соч М, 1932 Т 1 С 335

¹¹

Ломоносов М.В. Полн собр соч Т 3 С 9

¹²Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 385.

¹³Ломоносов М.В. Полн собр соч. Т. 3 С. 317

¹⁴Сборник материалов для истории Императорской академии наук СПб, 1865 С 518 /

¹⁵Там же

См Ефимов А.И. Ломоносов и русский язык М, 1961, Вомперский В.П. Стилистическое учение М В Ломоносова и теория трех стилей М, 1970

См Тюлицев Д.В. Книгоиздательская деятельность Петербургской Академии наук и М В Ломоносов Л, 1988

¹⁶См Троицкий С.М. Россия в XVIII веке М, 1982 С 48—67, 1 15—134

¹⁷См, напр Вольф Хр. Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды СПб, 1765, *ею же*. Сокращения первых оснований математик СПб, 1770 Т I—II.

¹⁸Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии Варшава, 1917 Т 2 С 310

См Каверзнеев А. Философское рассуждение о перерождении животных М, 1787

См Ярошевский М.Г. История психологии М, 1976 С 154—155

¹⁹См. Дидро Д. Собр соч Т 2 С 431

Ярошевский М.Г. История психологии С 160

*См.: Гельвеций К.Л. Соч. Т. 1. С. 302.

К главе восьмой:

См.: Сковорода Г. Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 373—414.

См *Гесс де Кельве, Густав*. Сковорода — украинский философ // Украинский вестник X, 1817 Апрель Ч VI С 107

¹Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 375, 402.

См Срезневский В.И. Письма ГС Сковороды СПб, 1894 С 11

²Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 403.

См Зеньковский В.В. История русской философии Париж. 1989 Т 1 С 68—69 4

³Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 392.

Сковорода Г. Соч Т 1 С 300 (В издании допущены опечатки — «простирающее» вместо «простирающееся» — *Авт.*)

⁴Там же С 319

⁵Там же С 418

⁶См Памяти ГС Сковороды (1722—1922) Одесса, 1923 С 9

⁷Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 16.

⁸Там же С 162

⁹Там же С 163

¹⁰См.: Сковорода Г. Соч. Т. 1. С. 143—144.

¹¹Там же С 143

¹²Там же С 143—144

¹³Там же С 418

¹⁴См Сковорода Г. Соч Т 2 С 18—19

- [^]Гамже. С. 161.
 См. там же. С. 76.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 1. С. 319.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 10.
[^]Там же. С. 391.
[^]Там же. С. 14.
[^]См.: Сковорода Г. Соч. СПб., 1861. С. 74.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 113.
[^]См. там же. С. М 2—II 5.
[^]Там же. С. 11.
[^]Там же. С. 408.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 1. С. 135.
[^]См. там же. С. 127.
[^]Там же. С. 235.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 310.
[^]См.: Сковорода Г. Соч. Т. 1. С. 420—422.
[^]См. там же. С. 89—90.
[^]Там же. С. 90.
[^]Там же. С. 85.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 101.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 1. С. 120.
[^]Там же. С. 422.
[^]Там же. С. 88.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 1. С. 419.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 406.
 Телескоп. 1835. Ч. XXVI. С. 24.
[^]См.: Сковорода. Соч. Т. 1. С. 69.
 См.: Попов Н.М. Новознайденш тексти Г.С. Сковороди//Радянське літературознавство. 1950. № 13. С. 56.
 См.: Тичина П. Григорш Сковорода//Радянське літературознавство. 1940. № 5—6. С. 46.
[^]Сковорода Г. Соч. Т. 2. С. 147.

К главе девятой:

- См.: Пушкин А.С. Собр. соч.: В Ют. М., 1976. Т. 9. С. 164—165.
 См.: Шафаревич И. Русофобия//Наш современник. 1989. № 6. С. 172.
 См.: Курило В. и др. Пшпч на Буковине. Ужгород, 1969. С. 99.
 См.: История литературы Молдованешта. Кишинев, 1958. Кн. I. С. 36—37.
 См.: Соловьев С.М. История государства Российского. М., 1958. Т. XI.
 См.: Кашуба М.В. Георгий Конисский. М., 1979.
 См.: Смирнов С.К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 255—422.
 Социально-духовный портрет Г. Конисского см.: Кашуба Л./Я. Георгий Конисский М 1979.
⁹ См.: Личевский М. Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии/УТруды Киевской духовной академии. Киев, 1870. Т. 3.
 Цит. по: Кашуба М.В. Георгий Конисский. С. 75.

⁹ Там же. С. 76.

Конисский Г. Философские заключения//Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. Минск, 1962. С. 354.

См.: *Подокшин С. А.* Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Минск, 1970. С. 29—48.

¹⁴ См.: *Кашуба М. В.* Георгий Конисский. С. 150—151.

¹⁵ Там же. С. 152.

¹⁶ Там же. С. 155—156.

¹⁷ См. там же. С. 144—167.

¹⁸ Там же. С. 68.

¹⁹ Там же. С. 165—166.

* Там же. С. 167.

²¹ См. там же. С. 98—108.

²² См.: *Максимович М. А.* Собр. соч. Киев, 1876. Т. 1. С. 259.

²³

См.: *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. С. 20—23, 62—65, 80—85, 95—101 и др.; Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII столетия. С. 5—46.

²⁴ См.: *Белинский В. Г.* Поли. собр. соч. М., 1955. Т. 8. С. 345.

См.: *Снегирев И. М.* Троице-Сергиева лавра. М., 1842. С. 82.

См.: *Туревнев И. И.* О митрополите Платоне//Христианин. 1907. № 11.

Громогласов И. Новое исследование о Московском митрополите Платоне (критико-биографический очерк). М., 1907. С. 5.

См.: *Надеждин А.* Митрополит Московский Платон Левшин, как проповедник. Казань, 1883; *Снегирев И. М.* Жизнь митрополита Платона. М., 1890; *Барсов А.* Очерки жизни митрополита Платона. М., 1891; *Лысогорский Н.* Московский митрополит Платон, как противораскольнический деятель. Ростов-на-Дону, 1905.

См.: *Платон (Левшин).* митрополит Московский. Поли. собр. соч. СПб., 1913. Т. 1—2.

³¹ *Ключевский В. О.* Собр. соч. М., 1959. Т. 8. С. 246.

См.: *Платон (Левшин),* митрополит Московский. Поли. собр. соч. Т. 11. С. 338.

См.: *Берков П. Н.* Основные вопросы изучения русского просветительства//ХУНТ век. Сборник 6. М.; Л., 1961. С. 13; *Анисимов Е. В.* Россия в середине XVIII века. Борьба за наследие Петра. М., 1986. С. 5, 182—209, 216—225; Очерки русской культуры XVIII века. М., 1925. Ч. I. С. 257—258; *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жизни. М., 1990. С. 41—42.

См.: *Самбикин Т.* Краткое описание жизни преосвященного Тихона, первого епископа Воронежского и Елецкого. СПб., 1794; Преосвященный Тихон I, епископ Воронежский и Елецкий. М., 1844; Описание жизни и подвигов Преосв. Тихона. Епископа Воронежского и Елецкого. 2-е изд. М., 1820; Жизнь святителя Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. М., 1867; *Зенковский В. В.* История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. С. 62—66 & *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 124—125; Архим. *Филарет.* История русской церкви. Чернигов, 1868. С. 240.

См.: *Четвериков С.* Старец Паисий Величковский. Пб., 1838. Вып. I—II.

См.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 460.

См.: Кринь сельные или цветы прекрасные... О заповедях Божьих и святых добродетелях Архимандрита Паансия Величковского. Одесса, 1910. С. 1—66.

См.: *Чернышев В.* Пресвятой Аполлос...//Странник. 1879. № 4; «Правиле питицеские» Аполлоса Байбакова//Журн. М-ва нар. проев. 1899. № 7; *Сиюевский В. Я.* Иеромонах-романист. Киев, 1904; Словарь русских писателей XVIII века. Л., 1988. Вып. I. С. 48—52.

Соколовская Т. Устав вольных каменщиков (XVIII—XIX вв.) Из материалов для истории русского масонства СПб, 1907 С 3—4

[^]См *Замойский Л.* За фасадом масонского храма М, 1990 С 3—19

⁴См *Савицкий С.Ф.* Слово в неделю восемнадцатую по сошествии Святого Духа СПб, 1743. *Золотницкий В.* Рассуждение о бессмертии человеческой души, 1768. Страшный суд г Юнга СПб, 1787. Карманная книжка для В К (вольных каменщиков) 2-е изд М, 1783, *Масон И.* Познай самого себя М, 1783. *Мендельсон М.* Рассуждение о духовном свойстве души человеческой М, 1806

См *Солодкий Б.С.* К вопросу об оценке русского масонства в современной советской литературе//Актуальные проблемы истории общественной мысли М, 1973 Вып 2 С 43—54

См *Магазин свободно-каменщический* М, 1784 Т 1 4 1 С- 133

ТЮВные документы о И Новикове Рапорт Ф Крюкова//Звенья М, 1950 Сб VIII С 759—760, 765

См *Соколовская Т.* Устав вольных каменщиков (XVIII—XIX вв.) Из материалов для истории русского масонства СПб, 1907 С 7—9

См *История философии в СССР* Т 2 С 72, *Вернадский Г.В.* Русское масонство в царствование Екатерины II Пг, 1917

См *Шкуринов П.С.* Чаадаев П Я Жизнь, деятельность, мировоззрение М, 1960 С 15—17, 20—21

См 250 лет издательской деятельности Московского университета 1756—1981 Летопись М, 1981 С 11—12

[^]См *Черняк Е.Е.* Невидимые империи М, 1987 С 94

⁵⁰См *Разгонов Е.Н.* В И Баженов М, 1985 С 107—109

См *Масонство в России XVIII века*//Вопросы истории 1988 № 10

См *Покоящийся трудолюбец* М, 1784 Ч I С 4

Зеньковский В.В. История русской философии 2-е изд Т 1 С 70

См *Золотницкий В.* Рассуждение о бессмертии человеческой души СПб, 1768 С

51

⁵¹См *Вечерняя заря* Ч I М, 1782 С 83

⁵²См *Записки о масонстве* Лондон, 1927 С 29—30

⁵³*Гамалея С.И.* Письма М, 1836 Т 1 С 66

⁰⁰

См *Сен-Мартен Л.К.* О заблуждениях в истине М, 1785 С 213

по кн *Плеханов Г.В.* История общественной мысли в России//Соч М, Л, 1925 Т 21 С 277, см также *Масонские труды Лопухина* М, 1790—1791 С 26—28

⁵⁴*Пушкин А.С.* Собр соч В Ют М, 1978 Т 6 С 190

⁶¹См *Записки сенатора И В Лопухина* М, 1990 С 94—103

⁶²Там же С VIII

См *Артемяева Т.В., Микешин М.И.* Христиан Вольф в русском вольфианстве//Философские науки 1990 № 1 С 64—74

См *Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века* М, 1987 С 25—41

⁶³См.: *Герцен А.Ж.* Соч.: В 9 т. М., 1958. Т. 7. С. 150.

[^]См *Щербатов М.М.* Краткая повесть о бывших в России самозванцах М, 1774

⁶⁴*Щербатов М.М.* История Российская, от древнейших времен СПб, 1770 Т 2 С 574—575

⁶⁵См *Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века* М, 1987 С 30—32. *Сухов А. Д.* Русская философия Пути развития М, 1989

К главе десятой:

Социально-психологический портрет А.Н. Радищева см.: *Радищев П. А.* Биографические материалы А.Н. Радищева//Русский вестник. СПб., 1858. Т. VIII. № 23; *Анучин Д.Н.* Судьба первого издания «Путешествия...» Радищева. М., 1918; *Лапшин И.И.* Философские воззрения А.Н. Радищева. Пг., 1922; *Жижка М.А.* Радищев. М., 1934; *Горбунов М.А.* Философские и общественно-политические взгляды А.Н. Радищева. М., 1949; *Зверев Н. Ф.* А.Н. Радищев. Киев, 1952; *Моряков В.И.* Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. Рейналь и Радищев. М., 1981; *Татаринцев А.Г.* А.Н. Радищев. Архивное разыскание и находки. Ижевск, 1984; *Шкуринов П.С.* А.Н. Радищев. Философия человека. М., 1988; *Панинин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г.* Революционные традиции в России. М., 1986.

²См.: *Горбунов Д.* В карете прошлого//Правда. 1990. 15 июня. С. 8.

³*Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. I. С. 227.

*Там же. С. 123.

Чернышевский Н.Г. Поли. собр. соч. М., 1968. Т. VII. С. 239.

⁶См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. М.; Л., 1941. Т. II. С. 77.

⁷См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. I. С. 18—21.

⁸См. там же. С. 391—392.

⁹См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. II. С. 58.

Гольбах П. Избранные произведения. М., 1963. С. 84.

Радищев А.Н. Поли. собр. соч. Т. II. С. 74.

¹²См. там же. С. 76, 86—89, 102, 104.

¹³Там же. С. 81.

¹⁴Там же. С. 100, 103—107, 112—114.

См.: *Аничков Д.С.* Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изысканияющих. 1783; *Брянцев А.* Слово о связи со вселенной... М., 1790; *Зыбелин С.Г.* Слово о причине внутреннего союза частей между собой... 1768; Избр. произв. М., 1954; *Каверзнев А.А.* Философское рассуждение о перерождении животных. М., 1787; *Колокольников В.* Сокращенная теория философии от начала мира до нынешних времен. М., 1785; *Максимович-Амбодик Н.М.* Физиология и естественная история человека. М., 1787; и др.

¹⁶См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. II. С. 84—87.

См.: *Вольф К.* Теория зарождения. М., 1950.

¹³См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. II. С. 40—43.

*Там же. С. 40.

¹¹¹См. там же. С. 48—51, 130.

²¹Там же. С. 130—131.

[^] там же. С. 130, 133, 135, 139.

⁶См.: *Ленин В.И.* Поли. собр. соч. Т. 18. С. 151.

²⁴См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. II. С. 141.

[^]Там же. С. 59—60.

[^] там же. С. 141.

²⁵Там же. С. 113.

См.: *Мозги психологическая деятельность.* М., 1984.

[^]*Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. II. С. 87, 95.

[^]См. там же. С. 40, 43, 132.

³¹См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. I. С. 86—89.

²²См.: *Радищев А.Н.* Поли. собр. соч. Т. II. С. 55—58, 136, 141 и др.

³³Там же. С. 50.

³⁴См там же С 61—62

³⁵Там же С 60—61

³⁶*Радищев А.Н.* Полн собр соч Т III С 312

³⁷См *Радищев А.Н.* Полн собр соч Т II С 125—126

³⁸Там же Т I С 390

³⁹См там же Т II С 56—57

⁴⁰См там же С 82

⁴¹*Радищев А.Н.* Полн собр соч Т III С 301

⁴²Там же С 206

См Избранные произведения русских естествоиспытателей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 2. С. 258—274.

⁴³См *Радищев А.Н.* Полн собр соч Т II С 57, Т III С 10

⁴⁴См *Радищев А.Н.* Полн собр соч Т II С 65

⁴⁵Там же С 58—62

⁴⁶См *Радищев А.Н.* Полн собр соч Т I С 312—323

⁴⁷Там же С 127—128

См *Философия Чернышевского и современность* М., 1978 С 96

⁴⁸См *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты М., 1968 С 48—49

См *Радищев А.Н.* Полн собр соч Т I С 191

См *Чикин Б.Н.* Из истории социальной психологии в России XIX века М., 1978 С 10—18.

⁴⁹*Радищев А.Н.* Полн собр соч Т I С 232—233

⁵⁰Там же С 278

⁵¹См там же С 218, 221—222, Т II С 133—134

⁵²См *Радищев А.Н.* Полн собр соч Т I С 292—293

К главе одиннадцатой:

См *Шпет Г.* Очерк развития русской философии//*Ягелет Г.* Сочинения М., 1989 С 69, *История Московского университета* М., 1957 С 36—79, *Московскому университету — 225 лет* М., 1979 С 28

Подробные биографические сведения о них см *Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета* М., 1855, *История Московского университета* М., 1955, *Московский университет в развитие философской и общественно-политической мысли в России* М., 1957

См 225 лет издательской деятельности Московского университета М., 1981

См *Панченко Н.А.* Основание Московского университета М., 1952, *Белявский М.Т., Сорокин В.В.* Наш первый, наш Московский, наш российский М., 1970, *Московскому университету 225 лет* М., 1979

См *Шевырев С.* История Императорского Московского университета М., 1855

Московский университет в воспоминаниях современников М., 1989 С 32—33

¹*Ленин В.И.* Полн собр соч Т 25 С 41

См *Белявский М.Т.* Николай Поповский//*Вопросы философии* 1952, № 2 С 156—167

²См *Ломоносов М.В.* Сочинения М., 1948 Т VIII С 166

³Ч'ечи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета, русскими профессорами оною с краткими их жизнеописаниями М., 1819 Ч I С 10

Длительное время по поручению Екатерины II Барсов работал над сочинением «Предначертания для дворянства» — специальными материалами, предназначенными для Комиссии по составлению Нового Уложения

См *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии//Я/лгт Г.Г. Сочинения М/)1 1989. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века М, 1953¹ г Т I С 107

Социально-психологический портрет Д С Аничкова см *Зырянов Н.А.* Из истории идейно-философской борьбы в России 60—80-х годов XVIII века//Философские исследования Л, 1968 С 231—233, История философии в СССР М, 1968 Т 2, Словарь русских писателей XVIII века 1988 Вып 1 С 31—33

Фонвизин Д.И. Собр соч М, Л, 1959 Т 2 С 7—8

См Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века М, 1952 Т I С 338

См *Аничков Д.С.* Слово о свойствах познания человеческого М, 1770, *его же.* Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого М, 1774, *его же.* О превратных понятиях человеческих (1779) и др

О И А Третьякове см *Браузе А.С.* Е Десницкий и И А Третьяков в Глазговском университете//Вестник МГУ Сер 8 История 1969 № 4, *Геннадий Г.Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях М, 1908 Т 3, Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века М, 1960 Т 1, Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России М, 1957, Русский биографический словарь М, 1918

Проблема атрибуции «Отрывка» продолжает дискутироваться в нашей литературе одни историки литературы отдают предпочтение в спорах Н И Новикову, другие — А Н Радищеву «Относительно автора этого сочинения мнения исследователей до сих пор расходятся» — вывод, высказанный в фундаментальном четырехкратном издании «Истории русской литературы», подготовленной сотрудниками Пушкинского дома (см История русской литературы М, 1980 Т I С 585)

²⁰*Добролюбов Н.А.* Сочинения СПб, 1871 Т I С 167

О С Е Десницком см *Браузе А.С.* Е Десницкий и И А Третьяков в Глазговском университете//Вестник МГУ Сер 8 История 1969 № 4 *Калмыков В.* С Е Десницкий//Русский биографический словарь СПб, 1905, Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века М, 1960 Т 1, Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России М, 1957, Словарь русских писателей XVIII века Л, 1988 Вып I

²¹См Речи, произнесенные в торжественных собраниях имп Московского университета русскими профессорами оного М, 1819 Ч I

Фонвизин Д.И. Избранное М, 1946 С 199, см также Московский университет в воспоминаниях современников (1755—1917) М, 1989 С 49—52

См *Вернадский Г.В.* Русское масонство в царствование Екатерины II Пг, 1917, *Логонов Н.* Новиков и мартинисты СПб, 1876, *Мартынов И.Ф.* Книгоиздатель Николай Новиков М, 1981, *Светлов Л.* Новые документы о Н И Новикове//Звенья М, 1950 Вып 8

²⁵

Из гимназии Московского университета вместе с Г Потемкиным «был исключен за лень» (см *Геннадий Г.* Справочный словарь о русских писателях и ученых М, 1908 С 43)

См Московскому университету — 225 лет М, 1979 С 31

См 225 лет издательской деятельности Московского университета М, 1981 С 40

См *Мельников Н.Н.* Издания, напечатанные в типографии Московского университета: XVIII век. М., 1966.

См.: Словарь русских писателей XVIII века Л., 1988 С 46—47

См Московский университет в развитии философской и общественно-политической мысли в России М., 1957 С 95—104. Словарь русских писателей XVIII века Л., вып I С 35—37

См Беседствующий гражданин СПб., 1789 Декабрь

Статья А Радищева, как и многие другие, опубликована в журнале Общества друзей словесности без указания имени автора Однако сотрудник Общества С.А Тучков помогает определить авторство анонимной работы «Беседствующего гражданина», его декабрьского выпуска «Некто Радишев, — писал Тучков, — член общества нашего, написал одно небольшое сочинение под названием «Беседа о том, что есть сын отечества, или истинный патриот», и хотел поместить в нашем журнале Члены одобрили оно, но не надеялись, чтобы цензура пропустила сочинение, писанное с такою вольностью духа Г Радишев взял на себя отвезти все издание того месяца к цензору и успел в том, что сочинение его вместе с другими было позволено для напечатания» (Записки Сергея Алексеевича Тучкова 1766—1809 СПб 1908 С 42)

См *Десницкий СЕ.* Слово о прямом и ближайшем способе к изучению юриспруденции М., 1778 С 16—17

См Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века М., 1952 Т I С 271

³⁵См *Фонизин Д.* Избранное М., 1947 С 187—188

*См Голос минувшего 1915 № 10 С 254

³⁷См Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века М., 1952 Т I С 295

³⁸См *Андреева И.С.* Проблема мира в западноевропейской философии М., 1975 С 53

³⁹См *Кант И.* Сочинения В 6 т М 1966 Т 6 С 267- -268; *Гердер И.Г.* Письма для поощрения гуманности/У/улы^а А. Гердер М., 1963 С 109- -126

Кант И. Сочинения М., 1965 Т 4(2) С 103

Малитовский В.Ф. Рассуждение о мире и войне СПб., 1803 С 5

Московский университет в развитии философской и общественно-политической мысли в России С 74

Малитовский В.Ф. Рассуждение о мире и войне С 1—2

^ а м же С 45

⁴⁵Там же С 40

^См там же С 111

Там же

^ а м же С 39

⁴³Там же С 86—88

⁴⁹Там же С 7

⁵¹Там же С 97

К заключению:

См *Лосев А.* Русская философия//Век XX и мир М., 1988 № 3 С 41—42

¹См *Вернадский В.И.* Пересмотреть все основы нашей жизни//Век XX и мир М., 1989 №6 С 41—42

²См.: *Кант И.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 351—354.

Йюффон Ж Л 126, 128, 129, Ш

15авилоп С И 240

Засецкий Г С 240

Василий Великий 21, 44, 59, 85

Василий Кесарийский 79

Васильев 174

Вашингтон Д 173

Зейгель 176

Вениаминов П Д 202, 206, 212

Вернадский В И 104, 114, 115, 225, 239, 240, 248

Вернадский Г Б. 244, 247

Вернет И 131

Веселовский А 99

Винклер 8

Виноградова Г А 250

Виргинский В С. 239

Витковский Т 8

Вишневский Г 51, 56, 61

Вишневский Д 233

Владимир Святославич 23

Владимир Мономах 230

Волян А 154

Волков Б А 240

Волоцкий И 30

Вольер Ф М А 99, 108, 176, 203, 207

Вольф К Ф 5, 19, 45, 108, 111, 118, 125—126, 128, 129, 188, 192—193, 245

Вольф Хр 5, 19, 45, 108, 111, 118, 125—126, 128, 131, 176, 183, 194, 222, 241, 244

Вольнский А 78

Зомпарский В П 241

Воронцов А Р 15

Воробьев В В 58, 234

Воскович 119

Воскресенский Н 232

Нышенский И 47

Гавриил, архим. (Введенский) 8, 237

Гаврюшин Н К 230

Галактионов А А 8, 228, 238

Галилей Г 45, 78, 154, 184

Галлей Э 45, 154

Галяновский И 49

Гамалея С И 81, 244

Гамильтон А 217

Ганнибал А П 14, 66, 115

Гарвей 142

Гарibaldi Д 173

Гассенди П 118, 140, 154, 155

Гаюи Р Ж 113

Гегель Г -В -Ф 153

Геккель И 111, 115

Гексли 115

Геллер А 127

Гельвеций К А 125, 127, 129, 184, 199, 201, 241

Гексельшнейдер 8

Геннади Г Н 247

Гераклит 44

Гердер И Г 5, 97, 124—126, 128, 129, 177, 192, 196, 199, 218, 220

Герцен А, И 183—184, 186, 244

Гессе де Кальве Г. 31, 241

Гейфтер М 229

Гей-Виль И 5, 43—44, 46—47, 49—50, 53, 4, 7 У

Гланхан 58

Глибов 150

Гмелин И Г 90, ПО

Гоббс Т 19, 20, 45, 86, 89, 101, 126, 128, 184, 199, 222

Гоголь Н В 150, 163

Голлицын А Д 107

Голлицын Д М 184—185

Головин М Е 107—108

Головин Ф А 66

Голубев С 230, 233

Голубинский Е 231, 232

Гольбах П А 126, 191, 245

Гораций 85, 98

Горбунов М А 245

Горбунов Д 245

Горский В С 228, 230

Гошкевич Г 65

Грасгоф Г 101

Гребинка 146, 150

Греуар 176

Грей Т 171

Григорий Богослов 64

Грифите Д М 16

Громов М Н 8, 228, 230, 231, 237

Громогласов И 243

Гросс Х Ф 97

Гроцкий Г 20, 48, 86, 89, 102, 125, 185, 222

Гумбольдт 115

Гуревич М М 231

Гурьев С Е 109

Густавиан 46

Гюйгенс 154

д'Аламбер Ж Л 106, 108, 127, 207

Дальтон Д 112, 126

Даниил Заточник 230

Даниил митр Московский 23, 230

Дарвин 115

Дашкова Е Р 203

Декарт Р 19, 20, 45, 47—48, 81, 97—98, 100—102, 106, 109, 123, 125, 127, 132, 142, 144, 145, 154, 155, 169, 177, 195, 204, 239

Делкль Ж Н 106, 107, 110

Деменье А 128

Демокрит 44, 59, 184

Демосфен 55

Демулеи К 176

Денисов С 84

- Десницкий С. Е. 37, 188, 199, 207. 205—206, 209—210, 212—213, 215, 220, 225, 247, 248
 Дешан Л. Ч. 201
 Джефферсон Т. 125, 129
 Дидро Д. 108, 125, 184, 192, 199, 203, 241
 Дмитрий Ростовский (Туптало Д.-С.) 5, 35, 73, 151, 212
 Добролюбов Н. А. 197, 208, 247
 Довганский Я. И. 132, 144
 Донец-Закоржевский Я. 132
 Дорошевич Э. К. 58, 231
 Досифей 152
 Достоевский Ф. М. 163, 165, 169
 Дубровский А. И. 233, 240
 Дузетан 212
 Дуэ Скотт 42—44, 55—56, 58, 61, 82, 155

 Екатерина U10, 17, 34—36, 125, 161, 164, 165, 167, 172, 174, 176, 182—187, 207, 1U—111, 244, 141
 Елагин И. П. 125, 173—174, 176, 181
 Еленская А. С. 230
 Елизавета Петровна 131
 Еремин И. П. 230
 Ершов Е. 8
 Ефимов А. И. 241

 Жижка М. А. 245
 Жмакин В. 230

 Забровский Р. 213
 Завалевский 213
 Замалеев А. Ф. 230, 231
 Замойский Л. 244
 Западов А. В. 238
 Захару И. С. 8, 44, 58, 232, 235
 Зверев Н. Ф. 245
 Зевон Элейский 44
 Зеньковский В. В. 8, 38, 99, 134, 222, 232, 239, 241, 243, 244
 Зизаний С. 79
 Золотницкий В. М. 5, 173, 175, 177, 202, 206, 244
 Зубов В. П. 234
 Зуев В. Ф. 107, 110, 240
 Зыбелин С. Г. 5, 202, 206, 245
 Зырянов Н. А. 8, 247

 Ивакин И. М. 230
 Иванов-Разумник 8
 Игнатъев Д. 35
 Иевлевич Ф. 51
 Илларион Киевский 23
 Ильин В. В. 229
 Ильинский И. 240
 Индикоплов Козьма 5. 9

 Иноходцев П. Б. 111
 Иоанн Богослов 19, 21—22, 79, 85
 Иоанн Дамаскин 21—22, 23—24, 28, 55, [Г i 56, 65, 73—74, 79, 102, 124, 201, 204, 2211
 Иоанн Златоуст 21, 85
 Иоахим (патр.) 232
 Иосиф Волоцкий 30

 Кабанис П. 127
 Кавелин К. Д. 229
 Каверзнев А. А. 5, ПО, 124, 126—1?\$, 176, 188, 192, 206, 241, 245
 Казачинский М. 49, 52, 152, 233
 Казачинский П. 5, 45
 Калиновский С. 50, 152, 233
 Калиostro 175
 Калмыков В. 247
 Канашевич Л. 65
 Кангеров Н. Ф. 232
 Капский М. 65
 Кант И. 5, 97, 114, 124, 130, 184, 192, 196* 197, 199, 216, 218, 220, 226, 248
 Кантемир А. Д. 4, 5, 57, 66, 89, 95—ЮЗ, 107, 142, 145—146, 157, 171, П6, 222—223, 225, 238, 239, 249
 Кантемир Д. К. 6, 20, 39, 66, 96, 102, 23\$
 Карамзин Н. М. 5, 8, 128, 186, 216, 22\$, Каржавин Ф. В. 14, 216
 Карлюк П. М. 62, 63, 108, 233, 237
 Карнович 174
 Кассини 154
 Кафенгауз Б. 235
 Каченовский М. Т. 15, 93, 186
 Кашуба М. В. 203, 205, 207—209, 244 *
 Каэтана 44
 Кеплер И. 19, 58, 184
 Кершгенс И. Х. 202
 Киреевский П. С. и И. С. 38, 163
 Кирилл Александрийский 79, 21
 Клеанф 59
 Клементьев В. И. 240
 Хлибанов А. М. Ъ, 231, 752
 Ключевский В. С. 8, 15, 228, 232, 235>, Княжнин Я. Б. 216
 Ковалинский М. И. 131, 132, 146
 Козельский Я. П. 109, 199, 216, 220, 22Я
 Козлов И. С. 8, 228, 230, 237
 Козьма Афоноверский 84
 Коллинз У. 222
 Колодольников В. 195
 Колтовский С. С. 35
 Колубойский Я. 8
 Кольчев Н. 14
 Кондильяк Э. 128
 Кондонди А. 96
 Кондорсе Ж. А. 176
 Конисский Г. 4, 5, 6, 14, 29, 33, 46, 47, 5Б-:- 57, 61, 152—158, 167, 176, 216, 223—22&; 242, 250
 Кононович-Горбацкий И. 45—47, 51 f.

Конисский Г. 4, 5, 6, 14, 29, 33, 46, 47, 51, 57, 61, 152—158, 167, 176, 216, 223—225, 242, 250
Ковонович-Горбачкий И. 45—47, 51
Константин, вел. кн. 175
Коперник Н. 19—20, 26, 45, 58, 81, 82, 114, 136, 142, 154
Конфуций 42
Копанев Н. А. 133, 239
Копневич И. 27
Коплстон Ф. 8
Короткое И. 26
Котельников С. К. 107—109, 240
Корский В. С. 230
Котляревский Н. 146, 150
Копфенгауз Б. Б. 91
Кочубей В. 217
Кравченко Н. А. 250
Краковский И. 43, 45, 47, 79
Красильников А. Д. 188
Крашенинников С. П. 5, 110, 213
Кречетов Ф. 14, 174, 176
Крижанич Ю. 5, 20, 53
Краснопольский Р. 65
Крафт Г. В. 108
Кролик Ф. 51
Крылов И. 146, 216
Крымский С. Б. 230
Крюков Ф. 174, 244
Крюсе Э. 215
Кузанский Н. 135
Кулибин И. П. 104
Кулябко Сильвестр 50, 152
Куньицн А. С. 294
Куракин Б. И. 107
Курило В. 239, 242
Курий И. С. 85
Курылов А. С. 100
Кутузов А. М. 5, 175, 179, 212
Лабзин 212
Лавровский А. Н. 237
Лавуазье А. Л. 126
Ламарк Ж. Б. 124
Ламетри Ж. О. де 54, 195
Лангер К. Г. 202, 206, 212
Лаплас П. С. 124, 127
Лапшин И. И. 245
Лаух А. 8
Лафатер Н. К. 129
Леакипп 59
Лейбниц Г. В. 5, 19, 45, 81, 102, 105, 106, 109, ПО, 118, 125—126, 128, 131, 135, 154, 176, 192, 194—195, 216, 222
Лельский 212
Ленин В. И. 245, 246

Леонтьев К. Н. 38
Лепехин И. И. 107, ПО
Лессинг Г. Э. 5, 171
Лиллий Р. 48
Линней К. 108
Линчевский М. 205, 243
Липсий Ю. 42
Литвинов В. Д. 231, 233—234
Лихачев Д. С. 151, 230
Лихуды И. и С. 5, 24, 30, 52, 53—56, 61, 79, 84, 151, 222, 234
Логинов Н. 247
Локк Д. 19, 97, 98, 120, 184, 212
Ломоносов М. В. 4—5, 14, 53, 57, 73, 80—81, 89, 91, 101, 105—107, ПО, 124—125, 128, 130, 136, 140, 154, 157—158, 171, 183—185, 187—188, 191—192, 203—206, 213, 216, 222, 224, 234, 235, 238, 239, 240, 241—246, 249
Ломоносов-Ровна Г. И. 70, 233
Лопатинский Ф. 5, 33, 46—48, 51, 53, 56, 58, 63, 65, 66, 78, 89, 98, 102, 114, 151, 221—222, 235, 237
Лопухин И. В. 173—174, 176, 181, 182, 224, 244
Лоренцо Валла 42
Лосев А. Ф. 248
Лосский Н. А. 99, 235, 233
Лубяновский В. М. 131, 213
Лука де Линда 59
Лукреций 184
Луплов С. П. 231, 237
Львов А. С. 230
Львов Н. А. 213
Льсогорский Н. 215
Льщинский К. 154
Любимов Н. НО
Любутин К. Н. 239
Люгон 47
Люгер Мартин 69, 152
Мабли Г. Б. 187—188
Магницкий И. 240
Мадзини 173
Майков Л. Н. 230
Маймонид 28, 43
о. Макарий (Булгаков) 84, 163, 231, 232
Макаров А. 32
Макнавелли Н. 185
Максим Грек 24, 28, 30, 151
Максим Исповедник 21
Максимович М. А. 243
Максимович-Амбодик Н. М. 125, 128, 196, 245
Максимович М. А. 157
Маллини В. А. 4, 228

- Медведев С. 5, 66
 Мельников Н. Н. 14, 248
 Менде Г. 246
 Менделеев Д. И. 112, 119, 241
 Мендельсон М. 125, 128, 244
 Меркадор Герард 59
 Мессершвидт Д. 110
 Мефодий 202
 Микешин М. И. 244
 Милеску-Слафарий Н. 5
 Миллер 183
 Милоков П. Н. 8
 Мирабо 176
 Миткевич И. 132
 Митрополит Даниил 32
 Мюла Петр 5, 23, 42, 45, 79, 1*1. 159, 222, 230, 233
 Малана 44
 Моисеева Г. 10
 Монгень 203
 Монтегье Ш.-Л. 73, 97—99, №> 207. 211 22И
 Мопертюи П. В. 99—100, 108, 109, 127
 Мормон 101
 Морозов П. 115, 236
 Моряков В. И. 245
 Муарес 44

 Надеждин А. 189, 243
 Надеждин Н. И. 169
 Нардов А. К. 104
 Несмелое В. И. 38, 165, 169, 233
 Нерукович И. 65
 Никандров П. Ф. 8, 228, 238
 Николай! 175
 Никон, патр. 5, 30, 31, 33, 36—3*
 Нильк В. М. 8, 44, 57, 58, 233, 234, 236, 237, 243
 Новиков Н. И. 4, 5, 14, 57, 129—J 30, 158, 166, 169, 171, 173, 174, 176, 179, 188, 199, 204—206, 208—213, 216, 223, 225, 244, 247
 Новицкий С. 213
 Новосильцев М. 294
 Нудубидзе Ш. И. 229, 230
 Ньютон И. 19, 20, 45, 98, 100, 107, 109, 114, 118, 119, 122, 123, 142, 154, 184

 Овиело 44
 Огарев Н. П. 183
 Озеров 213
 Озерецковский Н. 116
 Озерский С. 45
 Ойзерман Т. И. 4, 228
 Оранский И. 51
 Ориген 44
 Осетров Е. 36, 231

 Павел 1175, 182
 Павленко Н. И. 229

 Пансий Величковский 152, 163, 169—170, 223—224, 250
 Паллас П. С. НО, 124, 126, 128, 134
 Панибратцев А. В. 58
 Панин Н. И. 159, 173, 184
 Пантин И. К. 245
 Паншвава И. Д. 230
 Панченко Н. А. 246
 Парацельс 45
 Паскаль Б. 45
 Паусс И. Б. 219
 Пекарский П. П. 123, 141, 238, 239
 Перевошиков Д. 110
 Пересветов И. С. 26
 Песталоцци 148
 Петр 110, 14, 17—18, 27, 29, 32, 34, 41, 52, 62—66, 68, 74—76, 78—79, 81, 86, 87, 89—90, 94, 96, 103, 104, 145, 151, 166, 174, 183, 185—186, 193, 222—223, 229, 232, 235, 239, 243
 Петр Ивер 229, 230
 Тютриши 'АШИЙ'
 Плавильщиков П. 216
 Платнер Ф. П. 127
 Платон 20, 44, 84, 85, 98, 135, 145, 154, 177, 231
 Платон (Левшин), митр. Моск. 4, 5, 14, 29, 30, 33, 65, 152, 158, 166, 167, 171, 216, 223, 225, 231, 232, 233, 243, 252
 Плеханов Г. В. 86, 87, 91, 120, 236, 237, 238
 Пшмак Е. Г. 245
 Плотин 135
 Плутарх 133
 Погодин Н. 15
 Подоплин С. А. 58, 243
 Ползунов И. И. 104, 239
 Поликарпов (Орлов) Ф. 5, 64, 89, 234
 Политковский Ф. Г. 5, 24, 51—53
 Полоцкий С. 5, 24, 51—53, 56, 97, 151, 222, 234
 Поликов Л. В. 230, 231
 Поп А. 128, 201
 Попов А. Н. 231
 Попов В. 230
 Попов Н. А. 123, 238
 Попов П. Н. 241
 Поповский Н. Н. 240, 246
 Посожков И. Т. 6, 18, 40, 90—101, МО, 232, 235, 236, 249
 Постников П. 66, 107
 Потемкин Г. 232, 247
 Правилький Я. 132, 133
 Прево А. Ф. 128—129, 196
 Преображенский А. А. 229
 Прибылович С. 51, 56, 61
 Прийма Ф. Я. 238
 Пристли Д. 126, 127, 188, 192
 Прикопович Ф. 4, 5, 6, 14, 24, 28, 33, 36, 37, 39, 43, 46—50, 53, 57, 58, 62, 63, 64 - ,,

66, 74—89, 97—98, 100, 102, 111, 114, 142, 145, 151, 153, 157, 158, 171, 176, 201, 221—224

Прокопович-Литовский А. А. 212
Протасевич В. И. 231
Протасенко З. М. 228
Протопопов 174, 176
Прохазка Г. 5, 127, 188
Псевдо-Дионисий Ареопагит 21—24, 28, 44, 53, 65, 78—79, 97, 229
Пселл М. 21
Птиломея 26, 44, 58, 61
Пугачев Е. И. 125, 147, 150, 215
Пуфендорф С. 20, 45, 48, 63, 86, 89, 95, 125, 128, 185, 222
Пушкин А. С. 115, 151, 158, 173, 186, 242, 244

Радичев А. Н. 4, 5, 15, 57, 115, 125, 130, 149, 166, 169, 173, 177, 186—201, 208, 213, 216, 225, 226, 245, 246, 247, 248, 250
Радичев П. А. 245
Радлов Э. Л. 8, 231
Радльшевский М. 237
Разнов Е. Н. 230
Райков Б. Е. 52, 57, 83, 234
Рамус Петр 151
Рейналь Г. 199, 245
Рейхель И. Г. 128, 202, 206, 212
Ремизов П. 240
Ресмур Р. 103
Рерих Н. К. 32, 232
Рид Т. 127
Риксиола 59
Рихман Г. В. ПО
Робеспьер 173
Рогов А. И. 234
Рогович М. Д. 233
Розанов В. В. 243
Роме де Лиль 113
Роспелин 44
Рош Б. 125, 128—129
Рудзитис Р. 232
Рульс 115
Румовский С. Я. 107, 109, 240
Румянцев В. С. 32
Руссо Ж. Ж. 73, 128, 148, 176, 195, 200, 203, 216, 218, 220, 246
Руставели Ш. 230
Рэкига В. Ф. 235

Савва Звенигородский 23
Савицкий С. Ф. 173, 244
Салтыков-Шедрин М. Е. 291
Салтыков-Шедрин Ф. С. 107
Самарин Ю. Ф. 231
Самойлов А. Н. 174
Сапегга Л. 20
Сатаров И. 240
Сведенборг Э. 173, 176

Светлов Л. 247
Севергин В. М. 110
Сенека 145
Сен-Мартен 169, 175, 184, 244, 246
Сен-Пьер Ш. 215
Сергий Радонежский 230
Силковский В. В. 243
Сиракура 8
Сирский Г. С. 174
Сковорода Г. С. 4, 6, 14, 24, 50, 73, 130—150, 152, 154, 157, 177, 218, 222, 233, 241, 242, 249
Скорина Ф. 20, 24, 151, 154
Славенский Е. 5, 26
Смирнов Н. К. 74, 234
Смирнов Р. А. 57, 64, 87—88, 234, 235, 242
Смит А. 207, 209, 213
Снегирев И. М. 243
Соболевский А. И. 151
Соколовский А. 65
Соловская Т. 163, 165, 169
Соловьев С. М. 8, 15, 32, 39, 228, 232, 235, 242
Сохацкий П. А. 6, 14, 205, 212
Сошин Ф. 46, 154
Спафарий Н. 39, 96
Сперанский Е. 151
Сперанский М. 253
Спешняцкий 213
Спиноза Б. 19, 45, 46, 78, 108, 126—127, 132, 134—135, 153, 177, 184, 192, 194
Стражиц Я. М. 8, 44, 58, 231, 233, 234
Страхов П. И. 202, 206, 212
Стрешневский А. 65
Строганов П.
Строев П. М. 93, 186
Струмилин Г. С. 229
Стажкин Н. И. 58
Сумароков Д. 5, 14, 125, 171, 174, 179, 216
Сухов А. Д. 7, 8, 10, 228, 244

Таврадзе Р. А. 230
Талцкий Г. 35
Тагаринцев А. Г. 245
Тагарский И. 230
Татищев В. Н. 4, 14, 15, 24, 66—81, 89—95, 98, 102, 107, *НО*, 189, 213, 222, 223, 238, 249
Творогов С. В. 230
Теплое Г. М. 5, 14
Тихо-Браге 58, 81
Тихон Задонский 168—170, 177, 223—224, 243
Тихомиров Ф. 237
Тихонов Ю. А. 229
Тодорский С. 152
Толанд 184
Толстой Л. Н. 165

- Тредиаковский В. К. 89, 114, 157, 184, 205, 141, 188, 202, 209
Трегьяков И. А. 212, 214, 220
Троицкий С. М. 241
Трубешкой И. 66
Трубешкой Н. Н. 173, 174, 176, 181, 212
Тургенев И. И. 214, 243
Тургенев И. П. 212
Турабойский И. 5, 6, 45, 65
Тучков С. А. 213
Тычина П. 149, 242
Тюльчев Д. В. 231, 240, 241
- Устрялов Н. Г. 232
Уткина Н. Ф. 8
- Федоров И. 26, 151
Фейербах Л. 189, 238
Фенелон 98, 238
Феофилакт 57
Феслер 176
Филарет, архиеп. 20, 231, 232
Филолай 61
Филон 44
Филофей 36
Фома Аквинский 42, 53, 55, 56, 137, 221
Фонвизин Д. И. 4, 5, 128—130, 166, 171, 179, 188, 205, 210, 212, 214, 247, 248
Фонтенель Б. 98—101, 136, 239
Флоренский П. А. 33, 65, 169
Флоренский Г. 8, 168, 243
Франклин 6, 108
- Хагемейстер 8
Херасков М. М. 179, 211
Хиклеу 31
Хижняк З. И. 236
Хомяков А. С. 38, 65
Хонгстон А. 229
Хорос В. Г. 245
- Цебриков Р. 216
- Циннендорф 176
Цыпин А. Н. 237
- Чаадаев П. Я. 11—12, 159, 165, 169, 175, 186, 207, 244
Чернышевский Н. Г. 189, 197, 200, 245
- Шаден И. М. 181, 202, 206, 212
Шауберт Ф. Т. 107
Шафаревич И. 242
Шафиров П. П. 108
Шафраноаский И. И. 240
Шаховский М. 159
Шварц И. 182, 202, 206, 212
Шевон М. 126, 128, 129, 188, 196
Шевченко Т. Г. 150
Шевырев С. 246
Шешковский 174
Шпет Г. Г. 8, 16, 223, 229, 246, 247
Шувалов И. И. 203
Щербатов М. М. 15, 159, 173, 174, 182, 183—186, 244
Щербинин Е. А. 132
Щипанов И. Я. 8, 23, 45, 228, 229, 232
- Эверс И. Ф. 15, 93, 186
Эйлер Л. 45, 106, 108—109
Эйгорн В. О. 231
Экхарт 169
Эмин Ф. А. 4, 14, 158, 213
Энгельс Ф. 120, 229, 230, 241
Эпикур 44, 98, 119, 140, 145, 184
Эпинус Ф. 110, 240
Эразм Роттердамский 20, 42
- Юм Д. 132, 207
Юнг Э. 171, 173, 184, 244
- Яворский С. 5, 27—29, 33, 35, 39, 46—, 49, 51, 53, 58, 61, 62, 64—66, 73, 78—7*; 151, 167, 231, 233, 235

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

3

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.

Глава первая. Социокультурные условия становления и развития философии в России	11
Реальные основы и специфика российского Просвещения XVIII в	11
Раскол и вопросы отношений светских и церковных властей	29
Глава вторая. Философия в Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академиях	41
Киево-Могилянская академия — первое высшее учебное заведение России	42
Профессиональная философия и философские дискуссии в Московской славяно-греко-латинской академии	52
Глава третья. Философско-этические воззрения Ивана Посошкова	65
Глава четвертая. Бог, мир и человек в философии Феофана Прокоповича	74
Система деизма: формы выражения	75
Условия и средства познания: логика, опыт, риторика	81
Обращение к теории «естественного права» и социально-этические взгляды	86
Глава пятая. Идеино-теоретические концепции Василия Татищева и Антиоха Кантемира	89
Философские и историко-теоретические взгляды Василия Татищева	90
Философско-этические воззрения Антиоха Кантемира	95
Глава шестая. Петербургская Академия наук и ее роль в формировании новых философских кадров и теоретических направлений	103
Глава седьмая. «Корпускулярная философия» Михаила Ломоносова	111
Роль М. Ломоносова в развитии отечественного естествознания	112
«Корпускулярная философия» — разновидность естественнонаучного реализма	116
Теория познания	120

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.: ИХ ЕДИНСТВО И ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Глава восьмая. Философское и социально-этическое учение Григория Сковороды ...	130
Философия природы и человека	133
Безграничная «околичность познания»	141
Социальная философия и нравственность	145
Глава девятая. Религиозное крыло российского Просвещения второй половины XVIII в	151

Философско-гуманистические начала воззрений Георгия Конисского	152
Проблема человека и духовности в философско-этической концепции митрополита Платона (Левшина)	158
Многообразие форм развития философии российского религиозного движения (миропонимание Тихона Задонского, Паисия Величковского, масонов)	166
Глава десятая. Философское обоснование проблемы человека Александром Радищевым	186
Антропологическая природа философских интересов	188
Орудия и силы человека в познании	195
Социально-нравственная платформа	198
Глава одиннадцатая Философские концепции преподавателей и выпускников Московского университета	202
Заключение	221
Библиографические ссылки	227
Именной указатель	248

Учебное издание

Шкуринов Павел Семенович

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ XVIII ВЕКА

Заведующий редакцией *М.Ф. Гржебин*. Редактор *О.В. Кирьязов*. Младший редактор *Л.Ф. Петецкая*. Художественный редактор *Е.Д. Косырева*. Технические редакторы

С.В. Светикова, О.В. Дружкова. Корректор Я.Л. Кравченко

ИБ № 8096

Изд № ФПН – 763 Сданов набор 22 09 92 Подп в печать 26 10 92 Формат 60x88V16 Бум .
офс № 2 Гарнитура Тайме Печать офсет Объем 15,68 усл печ л 15,68 усл кр -отт 17,69!

уч -изд л Тираж 8000 экз Заказ № 535

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва ГСП-4, Неглинная ул , д 29/14

Набрано на персональном компьютере издательства
Отпечатано в Московской типографии № 8 Министерства печати и массовой информации
Российской Федерации 101898, Москва, Центр Хохловский пер , 7,