

А.Г. Давыденкова, А.А. Данилюк

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ



Монография

Государственный институт экономики, финансов,
права и технологий

А.Г. Давыденкова, А.А. Данилюк

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
ФЕНОМЕНА СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ**

Монография



Гатчина
2024

УДК 316.61+141.7

ББК 60.53

ББК 87.52

Д 13

Рецензенты:

М.А. Арефьев, зав. кафедрой философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, доктор философских наук, профессор;

А.О. Туфанов, ректор Государственного института экономики, финансов, права и технологий, доктор философских наук, доцент.

Давыденкова А.Г., Данилюк А.А.

Д 13 Социально-философские аспекты феномена становления личности: монография. – Гатчина: Изд-во ГИЭФПТ, 2024. – 318 с.

ISBN 978-5-94895-215-4

В работе исследуются культурно-институциональные процессы, протекающие в России, а также рассматриваются основные социально-философские концепции русских мыслителей. Дан концептуальный анализ современных тенденций развития культурно-институциональной сферы и ее влияния на становление личности. Настоящая работа предназначена для студентов, магистрантов, аспирантов и научных работников, интересующихся проблемами становления личности в изменяющихся культурно-институциональных процессах.

УДК 316.61+141.7

ББК 60.53

ББК 87.52

ISBN 978-5-94895-215-4

© А.Г. Давыденкова, А.А. Данилюк, 2024

© ГИЭФПТ, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Введение: идентификация человека как стимул стратегического развития личности	4
Глава I. Духовные основания как определяющий фактор исторических судеб России	12
§ 1.1. Духовная антропология в институциональных процессах русской культуры	12
§ 1.2. Философия истории как принцип осмысления русской цивилизации	28
§ 1.3. Политическая философия в культуре России	43
§ 1.4. Космизм как ведущее основание социальной мысли России	59
§ 1.5. Православная традиция как духовно-культурная идентичность русского человека	72
Глава II. Личность в контексте философской рефлексии функциональных связей социальных институтов	96
§ 2.1. Принцип соборности как ведущий во взаимосвязи личности и общества в истории России	96
§ 2.2. Основные характеристики личности в институциональных процессах	119
§ 2.3. Личность и общество в процессах социокультурных изменений	161
Глава III. Аксиологическая составляющая русской социальной философии Просвещения и Серебряного века	206
§ 3.1. М.В. Ломоносов и социально-философские искания русских мыслителей второй половины XVIII века	206
§ 3.2. Славянофильская концепция Русского Просвещения	225
§ 3.3. Типы учений о человеке в русской философии второй половины XIX – первой половины XX века	243
§ 3.4. Политическая антропология Н.Я. Данилевского ...	259
§ 3.5. Культурфилософские и эстетические концепции в истории русской мысли на примере социальных воззрений П.А. Флоренского	274
§ 3.6. Философия личности в учении Л.П. Карсавина	284
Заключение: социокультурные ценности и перспективы современной личностной идентификации русского человека ...	294
Список литературы	298

Введение: идентификация человека как стимул стратегического развития личности

Человек – одна из важнейших и древнейших проблем философии. Человек уже у древних греков оказывался важнейшим объектом познания. К Аристотелю восходит своеобразная философия человека. Этика и политика образуют единый комплекс «философии о человеческом», которая призвана изучать практическую деятельность и поведение людей. При этом необходимо помнить, что самого человека великий греческий мыслитель определял как политическое животное, наделенное даром речи. Упор, таким образом, делался на то, что человек – сложное образование, в формировании которого решающая роль отводится социальным институтам. Соответственно, важнейшей проблемой становится анализ тех институтов, в рамках которых осуществляется социализация человека. В нашем случае речь пойдет о русском человеке и социокультурных институтах России, а связующей их категорией мы будем считать личность.

Философия Древнего Востока делала акцент на изначальном единстве макро- и микрокосма, природы и человека. Человек в ней представляется как мельчайшая песчинка мироздания, вплетенная в картину мироздания тысячью невидимых нитей. В памятнике древнеиндийской литературы – Ведах – выражено одновременно мифологическое, религиозное и философское мировоззрение. В Упанишадах, примыкающих к Ведам, раскрываются проблемы нравственности человека, а также пути и способы освобождения его от мира объектов и страстей. Человек в них считается тем совершеннее и нравственнее, чем больше он достигает успеха в деле такого освобождения.

В философии Древнего Китая учение о человеке, например, самобытно представлено у Конфуция. Исходной для него многие считают концепцию «неба», которая означает не только часть природы, но и высшую духовную силу, определяющую развитие мира и человека. Обеспокоенный разложением современного ему общества, Конфуций обращает внимание прежде всего на нравственное поведение человека. Он писал, что наделенный небом определенными этическими качествами человек обязан поступать в согласии с моральным законом – дао – и совершенствовать эти качества в процессе

обучения. Целью обучения является достижение уровня «идеального человека», «благородного мужа» (цзюнь-цзы). Чтобы приблизиться к «цзюнь-цзы», каждый должен следовать целому ряду этических принципов. Центральное место среди них принадлежит концепции жэнь (человечность, гуманность, любовь к людям), которая выражает закон идеальных отношений между людьми в семье и государстве в соответствии с правилом «не делай людям того, чего не пожелаешь себе». Это правило в качестве нравственного императива в разных вариантах будет встречаться потом и в учениях «семи мудрецов» в Древней Греции, в Библии, у Канта, у Вл. Соловьева и др.¹

Личность – это отдельный человек, характеризующийся со стороны его целостности, осознанно-волевых проявлений. Философская категория «личность» раскрывается через понятия свободы, самосознания, саморазвития, ответственности, поступка как действия, сообразно самостоятельно принятому решению. Действие личностного характера – один из основных факторов становления культуры. Человек в этом плане – творец и продукт культурного развития. Важнейшая особенность личности – умение отождествлять и избегать отождествления себя с конкретными формами своего социального бытия. Мобильность личности, умение менять стиль поведения, отделять себя от своих поступков, чутко реагировать на меняющиеся социальные требования есть важнейший элемент регулирования социального взаимодействия. Исторически такая подвижность сознания личности не всегда была востребованной. Наоборот, личность связывалась с одним каким-нибудь стилем, личность и поступок воспринимались как нераздельное целое. И это отражало особенности развития культуры общества и не требовало особого анализа институциональных опосредований.

На определенных этапах исторического развития общественных отношений, их закрепления в определенных институтах, понимание личностного становления человека существенно изменялось. Термином «институционализация» определяют образование стабильных социокультурных образцов социального взаимодействия,

¹ Лавриненко В.Н. История философии: учебник для вузов / В.Н. Лавриненко, Л.И. Чернышова, В.В. Кафтан; отв. ред. В.Н. Лавриненко. М.: Юрайт, 2024. 240 с.

основанного на формализованных правилах, законах, обычаях, ритуалах и т.д. Эти социокультурные образцы складываются в виде: а) формализации отношений; б) правового, морального и организационного закрепления отношений; в) санкций государства.

Безусловным основанием духовной сферы деятельности человека выступает нравственность или мораль. Специфика морали состоит в том, что она формирует идеи о должном, добре и зле в виде нравственных идеалов, принципов и элементарных норм поведения (заповедей или заветов, этикетных норм). Нравственные ценности – важнейший социальный регулятор и первичная институция поведения человека. Мораль выполняет функцию согласования общественной и личной жизни во всех ее сферах: в труде и быту, в политике, праве и науке (отсюда понятия «профессиональная этика», «семейная мораль», «нравственное содержание политики» и др.).

Взаимосвязь нравственных элементов культуры с социальными мы находим на протяжении истории разных государств и народов, причем взаимосвязь сложную, противоречивую, далеко неоднозначную, на определенных этапах доходящую до противостояния и взаимоисключения. Это дает основание для некоторых исследователей говорить о политике как явлении аморальном, безнравственном. Взаимосвязь политики и нравственности опосредуется такой формой институциональной нормативности как право. Право имеет своей задачей регулировать взаимные отношения людей, живущих в обществе путем установления определенных правил поведения или правовых норм. В этом плане можно говорить о единстве задач, стоящих перед правом и нравственностью. Нормы права поддерживаются принудительным воздействием со стороны государственной власти, то есть опираются на институты принуждения и насилия. Поэтому политико-правовые нормы в отличие от норм морали, базирующихся на чувстве долга, представлении о совести, общественном благе имеют большую конкретную и институциональную привязанность. Хотя в обоих случаях можно говорить о ценностях личностного значения, имея в виду, прежде всего оценку деяний личностей – как частных лиц, так и государственных деятелей.

Для понимания личностного становления человека важным является определенная его идентификация². Большое значение для анализа культурно-институциональных процессов и идентификации в них человека имеет понятие социального института. Институты создают устойчивые формы совместной деятельности людей по использованию общественных ресурсов ради удовлетворения их потребностей. Потребности человека в разные исторические времена меняются, сохраняя основную свою биолого-физиологическую основу и добавляя массу новых направлений своего развития. Многие из этих направлений вполне обоснованно считаются составляющими культурного фона, поэтому по сути своей все общественные институты имеют социокультурный смысл.

Социальный институт – приспособительное устройство общества, возникшее для удовлетворения потребностей общества и человека и регулируемое сводом социальных норм, имеющих культурное значение. Передаваясь из поколения в поколение, институциональные нормы становились коллективной привычкой, обычаем, традицией, направляющей образ жизни и мышления людей. Они фактически и составили то, что обозначается в философии и социальной психологии как «коллективное бессознательное» (Фрейд, Юнг). Социальный институт – не абстракция, а реальная совокупность людей, система конкретных законов, управленческих решений, зданий, заводов, учебных учреждений, в которых материализуется функционирование определенного института как постоянно развивающейся системы. Функциональное назначение основных существующих институтов общества – забота и воспитание детей, добытие пищи, одежды и жилья, поддержание законов, правил и стандартов, содействие соборным отношениям и солидаризации, социализация людей в культурную жизнь, приобщение к базисным

² Семененко И.С. Культурная, социокультурная, цивилизационная идентичность // Идентичность: личность, общество, политика: энциклопедическое издание. М., 2017. С. 312–318; Смирнова Н.М. Цивилизационная идентичность как методологическая проблема социально-философского анализа // Вопросы социальной теории. 2018. Т. 10. № 1. С. 59–68; Браславский Р. Цивилизационное измерение структурирования обществ / Р. Браславский, В. Козловский // Социологическое обозрение. 2021. Т. 20. № 1. С. 148–173.

ценностям и практикам. Именно в институциональных рамках отношений людей формируется культура общества и происходит социокультурное самоопределение человека.

Институционализация как культурный процесс включает ряд последовательных этапов. К ним следует отнести: возникновение определенной общественной потребности, удовлетворение которой требует совместных организованных действий; формирование общих целей; появление социальных норм и правил и узаконение их методом проб и ошибок; возникновение процедур, связанных с этими нормами и правилами; принятие и практическое применение (формализация) норм, правил, процедур; установление системы санкций для поддержания норм и правил; создание системы соответствующих статусов и ролей; организационное оформление возникшей институциональной структуры. Завершением процесса институционализации является интеграция нового вида социальной деятельности в существующую структуру культурных отношений. Благодаря этому формируется определенный набор формальных и неформальных санкций, с помощью которых осуществляется социальный контроль за соответствующими типами поведения людей. Институционализация может происходить как появление новых социокультурных институтов и как изменение и совершенствование уже сложившихся институтов и структур, культурных форм. В этом случае она связана с инновационными процессами в обществе. Сами институциональные теории возникли как потребность осознать процесс современного ускорения в социокультурных изменениях и как научная реакция на философию инноватики.

Человек рождается и формируется как личность всегда в условиях определенной социокультурной обстановки: определенном социально-классовом и государственно-политическом строе. Социально-политическая и правовая культура – результат длительного общественного опыта, жизни народа. Она национальна по конкретному своему проявлению. В то же время она испытывает влияние классических образцов того, что мы называем общемировой культурой или цивилизацией. Отечественная культура включает в себя как переработку и применение достижений общемировой культуры, так и специфические формы, свойственные только ей: развитие науки,

морально-правовые нормы, духовную жизнь и верования русского народа, политические идеологии. Последние выступают в виде системы идей, постепенно вырабатывавшихся в ходе российского государствообразования, то есть в процессе социальной институционализации и культурной идентификации. Политико-правовая культура как неотъемлемая часть духовной культуры не может формироваться вне связи с другими формами отечественной культуры. В определенные периоды российской истории политическая и правовая мысль в буквальном смысле этого слова была пронизана религиозно-церковными влияниями, связывалась с идеологией просвещения. Указанный момент выступает одной из общих закономерностей политической и правовой жизни русского общества.

Культуроформирующая связь политики и права, с одной стороны, религии и церкви – с другой, в России и на Западе имела существенные различия. Когда в Западной Европе на развалинах античной культуры возник феодализм, христианская религия стала господствующей идеологией, а церковь – универсальным социально-политическим и правовым институтом. Формирование римско-католической церкви с папским центром, претендующим на общеевропейское значение, отражало это всеисилие Рима практически во всех сферах человеческой деятельности. Классическим примером тому является знаменитое «стояние в Каноссе» (конфликт светской и папской власти в лицах Генриха IV, императора священной Римской империи, и папы Григория VII) в 1077 году.

Иное соотношение складывалось в российских институциональных и личностно-идентификационных процессах. Первенствующее значение религиозно-православной идеологии в Древней Руси и Московском государстве – факт общепризнанный. Ее влияние было длительным и глубоким, проникающим во все пласты народной жизни, охватывающим важнейшие сферы проявления человеческой личности. Русское православие как христианская религия способствовало, с одной стороны, идентификации человека с общиной, утверждая, что «свободен тот, кто живет в пределах собственного

мира, в своем кругу»³, с другой, оно пропагандировало так называемое «служебное» понимание свободы, предполагавшее, что человек свободен, если имеет сильного покровителя, то есть идентифицирует себя со своим господином.

С самого начала православие и православная церковь выступали на Руси как средство созидания централизованного государства. Тотально-государственные интересы нашли свое отражение как в политической, так и в религиозной мысли, составной частью которой стало «печение» о силе государства российского. Культурно-философские проблемы личности решались также под этим углом зрения. В качестве одного из примеров, подтверждающих влияние государственно-волевого решения на институциональные процессы в науке, можно назвать факт из истории отечественного Просвещения. В 1850 году, по предложению министра народного просвещения князя П.А. Ширинского-Шихматова, Николай I повелел изъять из преподавания философии теорию познания, метафизику, нравоучительную философию и историю философии, оставив в учебном курсе только логику и опытную психологию. Факультет и кафедра философии в Московском университете были ликвидированы, а на базе двух отделений философского факультета образованы два самостоятельных факультета – историко-филологический и физико-математический. На фоне общей интеллектуальной атмосферы пренебрежения к философии на многие годы сформировалось засилие позитивизма. С другой стороны, появление в университете яркой личности ученого не раз давало «мощный импульс институциональному развитию философии в России»⁴. Речь идет о таких российских философах, как П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин и др.

Если подходить к истории с формационных позиций, то наибольшее культурное значение имеют социальная философия и институциональные достижения государств, составляющих фор-

³ Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. М.: Академический проект, 2019. С. 109.

⁴ Козырев А.П. Философия в Московском университете // Вестник российского философского общества. 2005. № 1 (33). С. 21.

пост социально-классового развития. С этой точки зрения, не придется ли отказать России в самостоятельности ее политико-правовой культуры? Российская история говорит против этого. На протяжении всей отечественной истории часто возникали вопросы: равноправность славян среди других этносов, русское государство и западноевропейские государственностроительные традиции, культура России и Европы, философия евразийства. Идеология культурной «отсталости» и подражания постоянно порождала в русской интеллектуальной среде «оправдывающиеся настроения», которые привели в XIX веке радикальную интеллигенцию к мысли об «особом пути» России в истории. В этих попытках просматривалось определенное своеобразие отечественной политической культуры, ее специфика. Отставание было, и оно имело место в самом процессе государствообразования.

Среди тех политических отношений, которые сложились в первом тысячелетии в Европе, чтобы быть равным, нужно было стать институционально оформившимся обществом, то есть государством. Руси пришлось пережить глубокую культурную трансформацию от языческих представлений к христианской культуре. Нужно подчеркнуть готовность русского духа, русского человека к инновациям, открытость российского общества внешним культурным влияниям. Способность заимствования иных, уже сложившихся идейно-культурных форм отражает особую культурно-личностную ауру, определенные личностные установки русского человека. Речь идет о таком мощном подъеме межличностного единства, которому ничто чуждое – ни политические формы, ни идеологические установки, ни призванная извне власть – помешать не могут. При этом из двух отечественных государствообразующих составляющих – культурно-национального самосознания, сплочения как целого, нахождения равного места среди других политико-государственных структур, с одной стороны, и копирования, опредмечивания чужого опыта, с другой – первая тенденция всегда оставалась главной. Именно она позволяла политическим деятелям Российского государства брать все лучшее, что способствовало созиданию и функционированию мощного государства, нимало не опасаясь того, что это может нарушить национальное своеобразие и культурную идентификацию.

Глава I

Духовные основания как определяющий фактор исторических судеб России

§ 1.1. Духовная антропология в институциональных процессах русской культуры

Понятия «дух», «душа», «духовность», «духовная культура», «менталитет» все более приобретают права гражданства в философии, культурной антропологии, религиоведении, культурологии. Теологи, философы, ученые-теоретики уверяют, что ищут универсальные истины. Эти утверждения не беспочвенны. Например, по известному рассказу Диогена Лаэртского, натурфилософия началась с того, что Фалес из Милета перестал следить за дорогой, по которой ступали его ноги, и принялся тщательно изучать сияющие над ним звезды. Размышления о возвышенном и запредельном – важная часть теологии, философии и науки. Однако в них таится опасность отвлечься от земной опоры. Споткнувшись, Фалес упал в глубокую канаву. Пожилая спутница сказала ему: «Ты хочешь познавать небеса, но не знаешь дороги под ногами». Душа мудреца была уязвлена. Проза жизни зачастую десакрализует вековые духовные традиции. В философии одним из извечных вопросов является противопоставление теории и практики, духа и прозы. Многие считают научно бессмысленными утверждения о скрытых сущностях – Боге, духе, душе, законах природы и т.п., поскольку нет надежных и точных знаний о «бытии невидимого мира».

В гуманитарных науках по-прежнему идет дискуссия вокруг понятий духа и души⁵. Теология подогревает интерес к понятиям духа и души в их первоначально широком и прямом смысле: дух как

⁵ См.: Давыдов И.П. Дух // Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 322–323; Обухов В.Л. Бытие, материя, дух // Философия и методология познания: учебник для магистров и аспирантов / под общ. и науч. ред. В.Л. Обухова, Ю.Н. Солонина, В.П. Сальникова и В.В. Васильковой. СПб.: Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2003. С. 108–126; Пивоваров Д.В. Научно ли знание о духе и душе? // Вестник Российского философского общества. М., 2007. № 1 (41). С. 102–106; и др.

животворный дух, жизненная сила, ум, смысл, образ мыслей, вдохновение; душа как дыхание, дух, жизнь, жизненная сила, – то есть универсальные концепты. Душа обозначает жизненную сущность человека, иногда животных и растений, отличную от тела (дихотомия) и духа (трихотомия). Иногда под душой в узком смысле слова понимается внутренний психический мир человека или божества.

Современная российская философия активно дискутирует проблемы духа и духовности. Р.Л. Лившиц отождествил понятия духовности и открытости личности: «Если попытаться найти общий знаменатель атрибутивных характеристик духа, то им, вероятно, будет открытость. Открытость личности навстречу миру – такова, коротко говоря, сущность духовности. Соответственно, бездуховность – противоположная жизненная позиция личности, ее субъективная отгороженность от мира»⁶. А.Б. Невелев определил дух как мысль о наиболее абстрактно-всеобщих предметах: «Дух как таковой есть переживание индивидуальным человеком опыта исчезающей (предельной, универсальной) предметности»⁷. Д.Ю. Дорофеев рассматривает духовное как ту основу в человеке, которая «воплощает в себе присутствие трансцендентного Бытия в человеке, которое и выявляется в процессе его существования в мире. Бытие здесь поглощает собой человека, как Единое поглощает частное, – с тем лишь дополнением, что в частном человека способно явить себя это Единое»⁸. При этом он уточняет, что трансцендентное понимается в традиционном, предельном значении, то есть как та абсолютно персональная внеположность всему частносущему, в которой последняя имеет свой исток.

Современное представление о природе духовного. Обратимся к новейшим философским словарям. Такого понятия нет ни в «Новой философской энциклопедии» (2000 г.), ни в «Философском энциклопедическом словаре» (1999 г.), ни в словаре «Русская философия»

⁶ Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997. С. 24.

⁷ Невелев А.Б. Дух и мыслительные формы в контексте становления индивидуальности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург: УрГУ, 1998; Его же. Событие духа: от мысли к Лику. Челябинск, 1997.

⁸ Дорофеев Д.Ю. Современные философско-антропологические и мистико-антропологические модели // Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост., предисл. А.А. Королькова. СПб.: РХГИ, 2001. С. 104.

(1995 г.). Статья о духовности имеется в философско-энциклопедическом словаре «Человек» (2001 г.). Она написана психологом Д.А. Леонтьевым с опорой на психологическую литературу (К.-Г. Юнг, Р. Ассаджиоли, А. Маслоу)⁹. В. Франкл назвал духовность одним из базовых экзистенциалов человеческого бытия¹⁰. Экзистенциал – это своеобразный образ-понятие, философаема, смысл которой размыт, меняется, флуктуирует, и потому не может быть формализован как понятие.

Активно обсуждается также статус понятия души, ментального в традиционной и этнокультурной психологии¹¹. Одни авторы настаивают, что душа есть понятие сугубо религиозное. Другие полагают, что душа – это не только тема религиозной проповеди, но также объект психологической науки, выявившей и тонко описавшей со времен Аристотеля и до наших дней множество душевных форм и состояний (бессознательное – сознательное, чувства – разум, мышление – рассудок, установки – знание). Любая наука определяет свои предельно общие понятия скорее апофатически (высказывание строится на отрицании), чем катафатически (положительно-утвердительно). Так, например, в математике нет общезначимой дефиниции числа. Аналогичная ситуация наблюдается в химии и биологии, поскольку нет ясного и единого понимания общей природы химического процесса и сущности жизни. Число, информация, гравитация, жизнь – это реальности столь же внечувственные, как душа или сознание. Большинство отечественных психологов в описании духовных явлений склонны ограничиваться внешними описаниями человеческого поведения. Современная психология по существу превращается в эмпирическую «психистику» (бихевиоризм и т.п.).

⁹ См.: Юнг К.Г. Психология бессознательного М.: Львов, 1998; Его же. Конфликты детской души. М., 1994; Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999; Его же. Мотивация и личность. СПб., 2001; Его же. Новые рубежи человеческой природы. М., 1999. Его же. По направлению к психологии бытия: Религия, ценности и пик-переживание. М., 2002.

¹⁰ Франкл В. Воля к смыслу. М., 2001; Его же. Доктор о душе. СПб., 1997; Его же. Человек в поисках смысла. М., 1990; Его же. Неизведанное Я. М., 1998; и др.

¹¹ Психология: учебник для гуманитарных вузов / под общ. ред. В.Н. Дружинина. СПб.: Питер, 2002; Хьелл Л. Теория личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. СПб.: Питер, 2005; Психология и культура / под ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003; и др.

Несмотря на то, что почти повсеместно в литературе настаивают на возрождении духовности, говорят о духовном воспитании, сам смысл духовности остается непроясненным. Одни связывают духовность исключительно с религиозностью, другие напоминают о недавних устремлениях к коммунистической духовности, третьи отождествляют духовность с образованностью, истолковываемой опять-таки разнообразно: как приобщение к цивилизационному прогрессу, как просвещенность, как информированность и т.д. Сформировалось понятие «духовная антропология»¹². Пишут о христианской, религиозной антропологии, которая имеет глубинные корни, тем не менее духовная антропология хотя и питается через эти корни, но имеет широко раскинувшиеся ветви, крону в культуре, в семейных традициях, в национальной психологии.

Традиционный подход к анализу духовного состояния общества и духовного мира человека осуществлялся через контекст исследований общественного сознания и его структуры. В 60–70-е годы XX века в рамках советского обществознания утвердилось понятие «духовная культура». Наряду с исследованиями духовной культуры анализировались такие явления, как «духовные процессы», «духовные блага», «духовное производство», «духовная жизнь». Допускалось, что отдельные феномены духовной культуры могут выполнять по отношению к материально-производственной деятельности опережающе-прогностическую функцию. В целом духовная культура выводилась не столько из материально-производственной деятельности, сколько рассматривалась как имманентная сторона общественной и индивидуальной жизни в целом. Считалось, что структура общественного сознания (духовной сферы общества) является в известной мере отражением структуры общественного бытия в его широком смысле слова. Поскольку общественное бытие имеет две стороны: непосредственную (внешнюю) и глубинную (внутреннюю), то в общественном сознании различали два уровня: обыденное и теоретическое.

Первый – обыденное сознание. Оно формируется в процессе повседневной практической деятельности людей и выступает как

¹² *Корольков А.А.* Духовная антропология. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 323 с.

непосредственное отражение реального процесса их жизни в форме взглядов, чувств, иллюзий, простых законов и т.д. Преобладающей в нем является рациональная сторона, а не чувственная. Ядро обыденного сознания – здравый смысл. По глубине осознания действительности последний нередко приближается к уровню научного сознания. Обыденное сознание – это первичный уровень осознания общественной жизни, природной среды, жизнедеятельности человека. Оно ближе к непосредственной действительности, полнее отражает специфику ситуаций, но включает в себя и так называемое внечувственное познание.

С обыденным сознанием тесно связана общественная психология, являющаяся также непосредственным отражением повседневной жизни людей, их условий, интересов, деятельности в форме чувств, мыслей, представлений, настроений, иллюзий, взглядов, традиций, обычаев и т.д. Так, например, историко-смысловое значение общинной жизни на Руси и в России – это формирование совместной жизни. А вот идеи коллективизма, они всегда несли иную нагрузку. Да, объединяющую людей, но уже на другой основе – совместной трудовой деятельности. Содержание общественной психологии многообразно: в нем различают чувственную сторону (эмоции, настроения, сложные чувства) и рациональную (идеи, представления, взгляды), а также привычки, обычаи, традиции, устойчивые вкусы и другие социально-психологические образования. Однако в отличие от обыденного сознания ведущей стороной в ней является чувственная сторона. Общественную психологию создает все общество, у нее нет отдельного от масс носителя.

Социальными психологами признавалось, что с обыденным сознанием тесно связано общественное мнение, т.е. состояние массового сознания, заключающее в себе отношение (скрытое или явное) к событиям и фактам действительности, к деятельности партий и социальных групп, общественных организаций, отдельных личностей и т.д. и их оценку. Оно действует практически во всех сферах общественной жизни, его объектом могут быть объективные и субъективные явления, вызывающие общественный интерес. В качестве источников формирования общественного мнения могут выступать различного рода информация, поставляемая средствами массовой

коммуникации, научные знания, индивидуальный и групповой опыт, слухи, молва и т.д. В силу этого оно может быть в различной степени истинным или ложным, адекватным или иллюзорным. Взятое в целом общественное мнение представляет собой сложное переплетение истины и заблуждения. В современном обществе привычными каналами и формами выражения общественного мнения являются референдумы, конференции, совещания, прямое участие масс в законодательных и исполнительных органах, манифестации и т.д. Его роль в общественной жизни резко возрастает: усложняются функции, расширяется сфера деятельности, увеличивается степень глубины и компетентности его субъекта.

Второй уровень общественного сознания – теоретическое сознание. Оно отражает глубинные, сущностные стороны общественной жизни, включенной в нее природной среды в форме взглядов, теорий, законов, включает в себя философские построения о человеке, его природе, месте человека в социуме. От обыденного сознания оно отличается большей сложностью в силу проникновения в сущность бытия. Вместе с тем теоретическое сознание опирается на обыденное сознание, особенно на здравый смысл, но идет дальше и глубже его. С теоретическим сознанием тесно связана идеология (система идей, взглядов, теорий, отражающих сущность, законы общественного бытия под углом зрения интересов общества, классов, социальных групп). В отличие от общественной психологии, идеология создается не обществом или классом в целом, а отдельными его представителями, которые, по выражению Маркса, теоретически приходят к тем же выводам. Так, экономическое сознание отражает экономическую жизнь общества, ее общие и специфические стороны и законы, выступающие в качестве предмета исследования политической экономии и экономических наук. Политическое сознание также является концентрированным выражением экономики, но оно отражает ее под углом зрения интересов классов, государств и т.д. Отражение общественного бытия этими формами сознания осуществляется посредством понятий в отличие от эстетического сознания, отражающего его в художественных образах. Важно, как определяется человек в этом разнообразии влияний на его личностное становление.

Духовность – это проявление устремленности к совершенному, идеальному, целостному. В этике под духовностью предполагают преодоление утилитаризма, то есть прагматического бытия человека. Духовность в русской религиозной философии понималась и понимается как метафизическое ядро человека. Самое существенное в духовной жизни – искание Бесконечного, Абсолютного, Идеального. Известно, сколь глубоко представления русских мыслителей об идеале, о Богочеловечестве, что равносильно поискам идеала. Русская философия всегда искала идеальные основания бытия человека в мире. Самое существенное, пожалуй, в том, что духовность в русской философии личностна.

Не всегда духовность есть отвержение телесности, речь идет лишь о возвышении одного над другим, об иерархичности, о подчинении жизни человека или природному, или духовному. Задачи религии, философии, морали в этом плане неразрывны, как целостна сама жизнь. Смысл религиозности – обращаться к Богу, говорить о Боге, стремиться к идеалу, поэтому богословие и учение отцов Церкви не ставило специальной задачи создать учение о человеке, свою антропологию. Тем не менее вопросы христианской антропологии ставились в святоотеческой литературе, где обсуждались темы происхождения и назначения человека, его свободы, творчества, ответственности, богоподобия, связи человека с Церковью. Сама христологическая тема как божественное и человеческое в Христе побуждает размышлять о человеке по-особому, имея в виду личность Христа, в коей человечество связано с Богом.

Духовность, духовная жизнь, бытие духа – эти термины знакомы нам со школьной скамьи. Они встречаются в литературе, по преимуществу художественной, начиная со школьных лет. Понятие духовности трактуется как возвышенность интересов и устремлений. Духовность ассоциируется здесь с высокими социальными и нравственными идеалами, с романтическими и утопическими мечтаниями, революционными порывами, жадной жаждой знаний. Такая духовность противопоставляется приземленному мещанству. «Бездуховность» – это то, что замкнуто на своекорыстных материальных либо эгоистических интересах. В советский период нашей истории доминировала именно это понимание духовности. В качестве примера

духовности приводились вожди революции, русские поэты, солдаты Великой Отечественной войны – все, кто шел на самопожертвование и принимал на себя удары судьбы ради жизни и счастья других, ради их свободы. Духовность приравнивалась к моральности. И такое понимание духовности – как синонима морального и возвышенного – присутствует во всяком ее безрелигиозном, светском толковании. Это первое понимание духовности.

Второе понимание духовности связано с исповеданием религий. Человек, глубоко верующий, следующий канонам и заповедям какой-либо религии, полагается подлинно духовным. В такое понимание духовности входят следующие характеристики: богопочитание, моральность, возвышенность дум, отсутствие своекорыстия, милосердие, забота о других. В религиозной, конфессиональной духовности контакт с Богом чаще всего представляется как контакт с личностью. Духовность верующих конкретных религий состоит в их стремлении к Богу, в их молитве, обращенной к нему, в выполнении заветов любви и благорасположения к миру. И в светской интерпретации духовности, исторически восходящей к религиям, и в собственно религиозной ее интерпретации сохраняется четкое различие между источником духовности и духовной личностью: для светского взгляда это различие идеала и стремящихся к нему людей, для религиозного – это различие человека и Бога.

В докладе митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (ныне патриарха Московского и всея Руси) «Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится, что церковь есть богочеловеческий организм. Будучи телом Христовым, она соединяет в себе два естества – божеское и человеческое, с присущими им действиями и волениями. Церковь связана с миром по своей человеческой, тварной природе. Однако она взаимодействует с ним не как сугубо земной организм, но во всей своей таинственной полноте. Именно богочеловеческая природа Церкви делает возможным благодатное преобразование и очищение мира, совершающееся в истории в творческом соработничестве, «синергии» членов и Главы церковного тела.

Церковь – не от мира сего так же, как ее Господь, Христос – не

от мира сего. Но Он пришел в этот мир, «смирив» Себя до его условий, – в мир, который надлежало Ему спасти и восстановить. Церковь должна пройти через процесс исторического кенозиса, осуществляя свою искупительную миссию. Ее целью является не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира. Церковь призвана действовать в мире по образу Христа, свидетельствовать о Нем и Его Царстве. Члены Церкви призваны приобщаться миссии Христовой, Его служению миру, которое возможно для Церкви лишь как служение соборное, *да уверует мир* (Ин. 17, 21). Церковь призвана служить спасению мира, ибо и Сам Сын Человеческий *не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мк. 10, 45).

Спаситель говорит о Себе: *Я посреди вас, как служащий* (Лк 22, 27). Служение во имя спасения мира и человека не может ограничиваться национальными или религиозными рамками, как ясно говорит об этом Сам Господь в притче о милосердном самарянине. Более того, члены Церкви соприкасаются с Христом, понесшим все грехи и страдания мира, встречая каждого голодного, бездомного, больного, заключенного. Помощь страждущим есть в полном смысле помощь Самому Христу, и с исполнением этой заповеди связана вечная судьба всякого человека (Мф. 25, 31-46). Христос призывает Своих учеников не гнушаться миром, но быть *солью земли и светом миру*.

Церковь, являясь телом Богочеловека Христа, богочеловечна. Но если Христос есть совершенный Богочеловек, то Церковь еще не есть совершенное богочеловечество, ибо на земле она воинствует с грехом, и ее человечество, хотя внутренне и соединено с Божеством, далеко не во всем Его выражает и Ему соответствует... Жизнь в Церкви, к которой призывается каждый человек, есть непрестанное служение Богу и людям. К этому служению призывается весь народ Божий. Члены тела Христова, участвуя в общем служении, выполняют и свои особые функции. Каждому дается особый дар для служения всем. *Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией* (1 Пет. 4, 10). *Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания тем же Духом; иному вера тем же Духом; иному дары исцелений тем же Духом; иному чудо творения, иному пророчество,*

иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1 Кор. 12, 8-11)¹³.

Третье понимание духовности принадлежит мистико-эзотерической традиции. Всякая религия имеет мистический, связанный с внутренним миром человека опыт. Мистики используют специальные духовные практики, стремясь как можно больше приблизиться к Духу-первоистоку бытия. То же самое сознательно и целенаправленно делают представители эзотерических школ. В этих духовных путешествиях за пределы обыденной реальности мистические искатели проходят разные уровни. На них они встречаются с существами и сущностями в конкретизированных образах богов, ангелов и демонов. Однако мистико-эзотерическая традиция считает эти промежуточные этапы лишь путем, который надо пройти, чтобы соединиться с последней и главной целью – Абсолютом, первоначалом, творящим все сущее.

С точки зрения мистических учений, подлинная духовность – это «бытие в духе», полное слияние и растворение в высшем первоначале. С подобным слиянием знакомы не только представители восточных религий, издревле практикующие медитацию. Такое же слияние испытывают мистика Запада. Более того, это растворение в Едином, это пребывание в Свете, при котором индивидуальное эго, а также любое иное эго исчезают, испытывают современные люди в ходе трансперсональных опытов. Радикальное отличие мистической духовности от всех других состоит именно в исчезновении «Я», в недвойственности, когда всякое отношение (в том числе и доброе) исчезает. На таких уровнях вопросы этики становятся бессмысленными, так как этика всегда устанавливает отношение между мной и другими, она не может действовать в отсутствие меня и других. Духовность такого рода выходит за пределы человеческого.

Можно предположить, что три названных подхода отражают три разных уровня проникновения человека в высшие по сравнению с эмпирической повседневностью сферы действительности. Что

¹³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. С. 39–40.

происходит с человеком, побывавшим в состоянии слияния с Абсолютом и вернувшегося из недвойственности в наш противоречивый мир, где вновь возникают различия и непонимания, схватка интересов и борьба, где вновь надо занимать моральную позицию и определяться по отношению к другим? Многочисленные описания жизни людей духовных, имевших глубокие откровения (Нил Сорский, Сергей Радонежский, протопоп Аввакум и др.), показывают, что из иного мира они приносят с собой многократно усиленную способность к любви и доброжелательству. Их эмпирическое «я», не исчезая целиком, оказывается преобразованным. Поэтому можно сказать, что духовность – это отношение к миру как к себе самому, а к себе – как к частице бессмертного Духа. Духовность в этом плане – это Дух в нас, и весь вопрос состоит в том, чтобы открыть его в себе. На наш взгляд, самое главное для человека и общества в понимании духовности – это чувство ответственности, широкое понимание ответственности не только за свои поступки, но и за благополучное существование в мире, в стране, коллективе. Как это осуществить в отношениях людей, чтобы это не оказалось еще одной утопией – прекрасной и неосуществимой?

Сверхчувственный мир, согласно мистико-эзотерическим представлениям, следует представлять себе прежде всего как нечто, лежащее совершенно вне обыденного сознания. Благодаря укрепленным в медитации силам душевной жизни впервые создается некоторое соприкосновение души со сверхчувственным миром. И тогда из потоков душевной жизни поднимаются знакомые образы. Как таковые они являются картинами, которые, собственно говоря, целиком бывают сотканы самой душой.

Благодаря впечатлениям чувственного мира люди стоят, естественно, гораздо ближе к существам и событиям этого мира, чем благодаря сверхчувственно зримым образам – к миру сверхчувственному. Эти образы являются как бы завесой, которую душа ставит себе перед сверхчувственным миром, когда она чувствует, что последний коснулся ее. Необходимо постепенно освоиться с характером переживания сверхчувственных вещей, поскольку при самом переживании мало-помалу слагается правдивое толкование и верное чтение. Все эти три выше охарактеризованные концепции духовности в том

или ином аспекте выходят на аксиологическую проблематику.

С православной точки зрения, антигуманным является обезличенное рассмотрение человека как раба государства, класса, нации. Философа и богослова интересует подлинная суть человека – богоподобие. Древнегреческая философия не дала божественного обоснования личности, там рассуждали о величии человека, но без Бога. Именно христианство сформулировало понятие личности, хотя оно никогда не идеализировало человека. Христианство самой сутью своего учения провозглашает свободу и неприкосновенность человеческой личности, в своей заповеди нравственного совершенства зовет к наивысшему осуществлению индивидуальности. Монашество и является максимальным стремлением к идеалу святости, то есть земного воплощения высших человеческих качеств, приближающих его к богоподобию¹⁴. В самом православии, а тем более в его интерпретациях не раз возникал соблазн разделить дух и тело до полного противопоставления. Очарование духовностью приводило к абстрактному видению человека. Это выразилось в ереси монофизитства*.

Аскетика верит в человека, любит его и чтит. Монахи никогда не отворачивались от человека и природы, они отмаливали греховный мир, заботились о его гармонии. В монашестве в определенных условиях возникала настроенность на монофизитство с отрицанием жизни, но и это не было подлинным аскетизмом. Монахи, как известно, создали богослужебные книги, полные поэзии, составляли чины венчания, крещения, писали летописи, их литургическое пение прославляет Бога и человека. Монахи всегда писали и говорили о высоком назначении человека. Святой Григорий Богослов, отшельник и поэт, учил: «Если ты будешь думать низко о себе, то напомню тебе, что ты создан Богом»¹⁵.

¹⁴ См.: *Соловьев В.С.* Оправдание добра: нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989; Его же. Духовные основы жизни. СПб., 1995 и др.

* Монофизиты – это еретики, отделившиеся от Вселенского Православия по причине непринятия решений IV Вселенского (Халкидонского) Собора 451 года. Православные, и монофизиты по-разному учат о соединении двух природ в Господе Иисусе Христе.

¹⁵ Киприан (Керн Константин Эдуардович; архим.; 1899–1960). Антропология св. Григория Паламы / Архимандрит Киприан (Керн). М.: Паломник, 1996. LXXVIII, 449 с.: ил.

Григорий Палама подчеркивал превосходство человеческой природы над ангельской. Это превосходство в телесности человека, позволяющей ему осуществлять власть над миром¹⁶.

Русский философ И.А. Ильин предостерегал людей от беспечности в оценке глубины духовного кризиса, который разразился на рубеже XIX–XX столетий. Как он считал, предстоящее духовное обновление «должно составить целую эпоху в истории. Ибо старые дороги исхожены и прежнее строение акта, творившего культуру, привело нас к ужасным, чудовищным проявлениям внутренней жестокости и внешней техники. И близится время, когда мы все будем помышлять только о внутреннем обновлении и будем искать Божьей помощи и спасения»¹⁷. Или в мире необходимой станет духовность, или силы хаоса, распада, деградации превратят человечество в клоаку, которая нескоро обретет какое-то подобие почвы, способной на новую жизнь культуры, или трясина утопит здоровую жизнь, а останется кривое, утлое имитаторство культуры.

Духовное становление человека во всех его проявлениях – это предмет не только духовной антропологии, но и практики воспитания. Разлад, раздвоенность духовной и практической жизни человека прозорливо почувствовали русские мыслители и писатели еще в XIX веке. Достоевский, Михайловский, Соловьев и другие русские мыслители конца этого столетия активно разрабатывали антропологические проблемы в их духовно-идеалистическом понимании. В современных поисках путей преодоления духовного кризиса поучительны мысли православных богословов и педагогов. Например, богослов Киприан (Керн) констатировал, что «результатом многих исторических и других причин явилось у нас такое раздвоение духа, отделение и отдаление жизни от Бога», при котором религиозное бытие несопоставимо даже с временами первохристианства, когда жизнь человека была еще пронизана язычеством. Он обсуждал проблему свободы, ибо для безрелигиозного сознания всякое ограничение и всякое поклонение авторитетам, святыням выглядит покушением на личную свободу. «Христианская свобода есть то качество

¹⁶ Баев В.Г. Категория «духовность» в контексте старообрядческой культуры / В.Г. Баев, А.Г. Давыденкова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, 2012. Т. 2. № 1. С. 220–228.

¹⁷ Ильин И.А. О грядущей русской культуре // Родина и мы. Смоленск, 1995. С. 477.

духа, которое может развиваться только в Церкви... Вне ее ограды свобода становится самостью и вольностью. Высшее проявление свободы в Церкви есть соборность. Но соборность опять-таки не похожа на парламентаризм, соборное постановление есть прежде всего проявление глубокого смирения»¹⁸.

В историческом разделении церковей Киприан видел духовное разделение: византийское православие упрочило созерцательно-подвижническое углубление в сокровенный смысл православия, а римский католицизм увлекся чисто римским юрицизмом, в том числе в построении церковной иерархии. Византия чутко реагировала на всякие нарушения святоотеческих предписаний, церковных канонов духовно-нравственной жизни. Крепость и цветение Византии Киприан связывал с благочестием, с верностью церковным заветам, традициям.

Духовный лидер старообрядчества как традиции консерватизма протопоп Аввакум, ясно сознавая духовную миссию России после крушения Византии, прямо в глаза византийским святителям, приехавшим на Собор в Москву, бросает: «У вас православие пестро стало от насилия турецкого Магмета, немощи ести стали. И впредь приезжайте к нам учиться!» Его судьба в противостоянии обновленному церковному православию после раскола РПЦ трагична. Духовность консервативна, но не потому, что она не умеет приспособиться к текущему моменту, а потому, что в духовности сублимирован исторический опыт человечности. Если духовно развитый человек бескорыстно, искренне любит родителей, Отечество, почитает святых, то такой консерватизм, выработанный духовной традицией предков помогает сохранению самобытной культуры. Творчество Аввакума вошло в золотой фонд древнерусской литературы¹⁹. Как пишет исследователь старообрядчества, «имя выдающегося русского писателя и религиозного деятеля протопопа Аввакума Петрова уже навсегда вошло в золотой фонд не столько русской, но и мировой

¹⁸ *Корольков А.А.* Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост., предисл. А.А. Королькова. СПб.: РХГИ, 2001. С. 3–12.

¹⁹ *Аввакум*, протопоп. Житие протопопа Аввакума. Редакция А // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред., составление, вступ. статья и коммент. К.Я. Кожурина. СПб.: Врата веры, 2023. С. 52–100.

культуры ... На фоне других выдающихся деятелей своего времени Аввакум выделяется своей поистине исполинской фигурой, приближающейся в проповеди к новозаветным апостолам, а в "огнепальной ревности" по вере – к ветхозаветным пророкам. Вся его многострадальная жизнь, прошедшая в беспрестанной борьбе за правду Старой Веры, была мученическим подвигом за Христа»²⁰.

Духовность не может быть исключительно персоналистической. Она включает в себя духовное здоровье нации, этноса, семьи. Духовное самоопределение и возмужание Руси, России происходило на основе христианства, поэтому основой духовной антропологии и выступило христианское православие. Однако само русское православие далеко не монолитно. На протяжении столетий Русскую православную церковь сотрясали еретические и сектантские движения, расколы. Все они сходились во мнении, что полнота истины Христовой была воспринята с крещением Руси. Но она была разрушена «затейками» Патриарха Никона, а затем узаконена решениями соборов 1666–1667 гг. Протест против этих решений «столбовых русских людей», собирателей русского государства, первоходцев российских окраин вызвал к жизни старообрядческое движение. Именно староверам как носителям «обаятельного образа святой Руси» пришлось пережить жесточайшие преследования, ценой собственных страданий и жизнью отстоять то, что составляет духовную сокровищницу Православия. В 2014 г. вышла в свет книга потомственного старовера Кирилла Яковлевича Кожурина о повседневной жизни староверов²¹. Заключение автора: «Тот бесценный духовный опыт, который староверы вынесли из своего «ухода», должен стать достоянием всего человечества, – возможно, это последний шанс не только для находящейся в глубоком духовном кризисе России, но и для агонизирующего Запада, уже основательно забывшего о своем христианском происхождении. Ведь староверие – это не просто какая-то «национальная разновидность» христианства,

²⁰ Кожурин К.Я. «Писано рукою моею грешною ...»: (к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) // Аввакум, протопоп. Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред., сост., вступ. статья и коммент. К.Я. Кожурина. СПб.: Врата веры, 2023. С. 3.

²¹ Кожурин К.Я. Повседневная жизнь старообрядцев. М.: Молодая гвардия, 2014. 555 с.

как часто его пытаются представить, а христианство в его самом что ни на есть чистом и универсальном виде»²². Игумен Кирилл емко охарактеризовал заслуги автора: «Хотел бы еще отметить деликатность автора, избегание им резких выпадов. Церковнославянские тексты органично вплетены в общую ткань повествования. Знакомит он со старообрядческими иконописными школами, особенностями их стиля. Старообрядческие предприниматели и меценаты – их подходы резко диссонируют с культом наживы на Западе. Специфика медного литья – и о многом другом мы узнаем из этой замечательной книги. Низкий поклон автору за его очередную содержательную, яркую книгу, и помощи Божией на дальнейшие труды»²³.

Старообрядчество является одним из крупнейших феноменов в духовной жизни русского народа, культуры России. Оно объединило на протяжении веков многие миллионы верующих, оказало существенное влияние на развитие отечественной культуры, политики и экономики. В качестве религиозного движения старообрядчество заняло заметное место в жизни русского Православия. Поэтому историко-философское и религиоведческое изучение обширного интеллектуального наследия старообрядчества составляет важную часть общего процесса научного исследования истории русской религиозно-философской мысли. Старообрядчество также несет в себе информацию о существенных элементах русского средневекового религиозного сознания, национальной культуры русского этноса. Поэтому для религиоведения, культурологии, философии религии, истории отечественной философии старообрядческая литература может представлять интерес в качестве ключа к пониманию религиозно-философских основ русской средневековой мысли.

Идейный потенциал византийско-русской религиозно-философской мысли оказался востребован старообрядчеством. Хронологически история русского средневековья уже закончилась, когда его религиозно-философское наследие получило новую возможность

²² Кожурин К.Я. Повседневная жизнь старообрядцев. М.: Молодая гвардия, 2014. С. 531.

²³ Игумен Кирилл (Сахаров), Настоятель храма Николы на Берсеневке. Рецензия на книгу К. Кожурина «Повседневная жизнь старообрядцев» (М., 2014) // Русская вера: Всемирный союз староверов. URL: https://ruvera.ru/articles/recenziya_povsednevnyaya_jizn_staroobryadcev (дата обращения: 25.07.2024).

раскрыться в ходе создания интеллектуальной апологии староверия. Старообрядческая полемическая литература становится, таким образом, источником сведений о византийско-русской религиозно-философской мысли более раннего периода, так как по своей ментальности староверы стремились максимально избежать модернизации, внесения принципиальных изменений в учение, унаследованное от предков. Требовался синтез знаний прошлого и их творческое развитие. Старообрядцы должны были не просто найти у своих предшественников готовые ответы, но создать их самостоятельно, сохранив при этом адекватность своего вероучения традициям. Историко-культурный подход, который они при этом осуществили, мы можем назвать ведущим при осмыслении духовных оснований истории русской культуры.

§ 1.2. Философия истории как принцип осмысления русской цивилизации

В отечественной философской мысли классическая разработка проблемы историософии принадлежит В.С. Соловьеву. В русле христианского вероучения он развивал теорию «богочеловеческого процесса» как основы историософии. По Соловьеву, Богочеловечество – это совокупное спасение человечества в сочетании с идеей об избавлении материального мира от разрушительного действия времени и пространства в нетленном Космосе красоты. Социально-историческая тема, принципиально разработанная Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877–1881), воплотилась затем в теократическую утопию, акцентирующую внимание на предположительный союз между римским первосвященником и русским царем («История и будущность теократии», 1885–1887). Историософичность характерна была для философско-мировоззренческих оснований исихазма²⁴. Формирование традиции религиозного философствования, основанного на исихастских практиках, имеет большое наследие в русской философии. Русские философы были глубоко погружены в

²⁴ *Климков О.С.* Значение идей исихазма в становлении русской средневековой философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Т. 7. № 1А. С. 42–49.

изучение мистического аспекта религиозной традиции афонских монахов, в котором видели связь с началом всех начал общей мировой философии. Применение практики умной молитвы встречается в философии многих русских философов (С. Булгаков, Н.О. Лосский, Н. Бердяев)²⁵.

Антропология – центральное ядро учения исихастов. В ней сформулировались и переплелись в единый узел онтология, гносеология, представления о детерминизме, религиозно-мистические переживания и детальная регламентация поведения человека в пространстве и времени. История рассматривалась как выход человека на прямую связь с Богом. На эмпирически-жизненном уровне «цель исихастов сводилась к стремлению преодолеть онтологическую данность путем освобождения от здешнего земного бытия, вырваться из плена тленности и победить смерть»²⁶, это, по их учению, и есть овладеть историей.

История (от греч. *historia* – рассказ о прошедшем, узнанном) – основное понятие философии истории. В Приложении ко второму тому энциклопедии «Отечественная история» приведена «историческая справка» слова «история». Известно, что в России оно употреблялось в значении устного или письменного повествования о событии или лице. Впервые в этом смысловыражении оно употреблено в древнерусских переводах (XI в.) с греческого языка, в сборниках «Златоструй», «История иудейской войны» Иосифа Флавия. В сочинении Кирилла Туровского (XII в.) встречается слово «историк», под которым понимается «летописец», «песнетворец». Во второй половине XVI–XVII вв. слово «история» вошло в названия ряда сочинений: «История о Казанском царстве», «История о великом князе Московском» кн. А.М. Курбского, «История и память предыдущим родам» Авраамия Палицына и др. Под влиянием немецкого и польского языков в начале XVIII века в источниках появилось слово «гистория». Развитие исторической терминологии XVIII–XIX вв. было

²⁵ Хузиахметова И.А. Роль и значение исихазма в русской религиозной философии // Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being. 2024. Vol. 13. Is. 4A. P. 3–9.

²⁶ Мильков В. Исихазм и русская духовность / В. Мильков, А. Петров // Русская философия: малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 226.

сопряжено с различиями понимания истории: история как «деяния людей в прошлом» и «историописание». Наметилось, таким образом, два основных значения: 1) действительность в ее движении, развитии, процесс развития природы и общества; 2) наука о развитии общества и природы, точнее комплекс общественных наук и специальных дисциплин, изучающих прошлое человечества во всей его конкретности и многообразии. Энциклопедические словари традиционно толкуют историю как процесс развития природы и общества, науку, изучающую прошлое человечества, раскрывая преимущественно второе значение понятия «история»²⁷. Однако этими значениями не исчерпывается понятие «история». Толковые словари русского языка содержат на своих страницах такие определения истории, как ход развития, движение чего-нибудь (например, история человеческой мысли); прошлое, сохраняющееся в памяти человечества (например, обычай, вошедший в историю)²⁸.

Примечательно, что в них отражено изменение ранжирования значений истории и ее событий в зависимости от меняющегося характера восприятия истории в разные исторические эпохи. Так, например, значение истории как прошлого, сохраняющегося в памяти человечества (опыт истории) способно занять второе место в ряду основных значений истории, история как наука о развитии человеческого общества – третье, ход развития, эволюция, движение чего-нибудь – четвертое, наука о развитии какой-нибудь области природы, знания – пятое²⁹.

Итак, история – не просто прошлое, «канувшее в Лету», а прошлое, сохраняющееся в памяти человечества. Это значение отражает продолженный характер исторического процесса во времени и творческое значение человеческой памяти. Основные значения понятия «история» взаимосвязаны: история – историческая наука, изучающая прошлое во всем многообразии, неразрывно связана с историей – прошлым, сохраняющимся в памяти человечества, которая является основой истории – действительности развития природы и общества. История предполагает изучение, осуществляемое исторической

²⁷ См.: История // СЭС. М., 1982. С. 511; История // БЭС. М., 1991. Т. 1. С. 863.

²⁸ См. История // Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1968. С. 251.

²⁹ См. История // Малый толковый словарь русского языка. М., 1990. С. 189.

наукой, и осмысление, свершаемое в различных формах общественного сознания (мифе, религии, философии, науке, искусстве).

Философские характеристики истории достаточно многообразны. История предстает как:

– «...изображение, понимание и оценка совершенного и совершившегося в Мире человеком; с нею исчерпывается его содержание и с тем вместе завершается Учение о познаваемом, а с ним – и самое Понимание. Под «совершенным» мы разумеем, – писал философ В.В. Розанов (1856–1919), – сознательно и произвольно сделанное человеком; под «совершившимся» – бессознательно и невольно происшедшее, например, изменение в языке, экономической жизни и природе»³⁰;

– «... и не прогресс по восходящей линии и не регресс, а трагическая борьба, в ней вырастает и добро, и зло, в ней обнажаются противоположности. Именно потому она идет к концу. Именно потому история времени исторического должна перейти во время экзистенциальное, – отмечал Н.А. Бердяев. – Победа над падшим временем есть победа памяти как энергии, исходящей из вечности во время»³¹;

– «биография народов и всего человечества», а также высшее самопознание человека, согласно Н.И. Карееву.

Современные философы определяют историю как:

- поток времени, обладающий логикой преемственности;
- время, подчиняющееся велению вечности;
- смену поколений;
- движение людей во временной системе координат;
- цельный организм жизни;
- событийный пласт общественной жизни;
- путь к народному самосознанию;
- фундаментальную реальность человеческого существования и единственную форму мироосвоения.

В целом в философской характеристике истории находят отражение несколько выделяемых в философии истории аспектов:

а) Онтологический аспект. Соответственно, рассматривается

³⁰ *Розанов В.В.* О понимании: опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Наука, 1996. С. 602.

³¹ *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 288.

историческое время и пространство, историческое бытие, историческая действительность, в связи с которой принимаются во внимание отношения в системе «человек-природа», «человек-культура», «человек-общество», «человек-место», «человек-время».

б) Гносеологический аспект составляет историческое познание и его результат – историческое знание, методы исторического исследования и преподавания истории.

в) Аксиологический аспект выражается в оценке «истории» и «исторического», интересов и потребностей исторических лиц, а также в поиске ценностных ориентиров и направлений исторического развития.

Мы можем дать авторское определение истории: *История есть многофакторная и многоуровневая реальность человеческого бытия; единство природы, общества и культуры в пространственно-временном континууме*. Без знания и понимания истории человек не может формироваться как полноценная личность. Особенно это актуально в отношении подрастающих поколений. Именно этим вызвано к жизни решение об увеличении часов в учебной нагрузке в вузах России по дисциплине «История России». Воспитательный аспект проявил себя и в ведении нового вузовского учебного курса «Основы российской государственности»³².

История – сложная реальность, многозначная, многоуровневая и многофакторная. Рассмотрим, что собой представляет история как многоуровневая и многофакторная реальность. В двух взаимосвязанных аспектах истории, пространственном и временном, можно выделить соответственно несколько уровней:

- история всемирная, или история человечества;
- история группы стран, или мировых регионов (например, история Европы, история Азии и Африки и т.д.);

³² Давыденкова А.Г. «Здоровый консерватизм» как мировоззренческая установка курса «Основы российской государственности» / А.Г. Давыденкова, А.Д. Баранов // Ключ: философско-общественный альманах Российского общества реалистической философии. СПб.; Сухум, 2024. С. 15–24.; Давыденкова А.Г. Философско-мировоззренческие вопросы в вузовском курсе «Основы российской государственности» / А.Г. Давыденкова, А.А. Василенкова // Наука. Общество. Государство. 2024. Т. 12. № 2 (46). С. 139–148. DOI 10.21685/2307-9525-2024-12-2-14. EDN WEYCYW.

- история страны, или отечественная история (например, история России);
- местная история, или история края, области, города;
- история тысячелетия (-ий);
- история столетия (-ий);
- история N-го количества лет;
- история каждого дня (повседневность, современность).

Все уровни, на которых свершается история, находятся в иерархическом соподчинении. Однако наиболее значимым, «первейшим», следует признать «микроуровень», который образует история местности и история, происходящая в повседневности и современности («здесь» и «сейчас»). Малое – в основе великого. Великое, как в зеркале, отражается в малом. В истории имеет смысл каждая местность, каждое мгновение. История, происходящая в определенной местности, устремлена в историю мировую. История, создаваемая мгновениями, устремлена в вечность. История, как единство природы – человека, общества – культуры, свершаемая «здесь» и «сейчас», или на «микроуровне», проецируется и на более высокие ее уровни. Деление истории «до малого» оправдано духовными потребностями человека. По меткому замечанию В.В. Розанова, «человеку внушено любить свое малое, и не ошибается он, думая, что в этой любви к малому сказываются лучшие черты его»³³. Основанием деления истории «до малого» является и ее многообразие: природное, этническое, культурное (быт, язык, традиции, обычаи и верования). История едина в своем многообразии и многообразна в единстве.

История получает свое отражение в различных формах общественного сознания и на всех его уровнях, в частности, обыденно-практическом и теоретическом. История представляется как миф, соединяющий желаемое и действительное; как философия, вызывающая к жизни вечные вопросы; как наука, изучающая ход исторического процесса, причины и следствия, значения исторических событий, жизнь человека во всех ее проявлениях; как художественное произведение, которое есть единство мира событий и рассказа о со-

³³ Розанов В.В. Старое и новое // Литературные очерки. СПб., 1902. С. 59.

бытиях. Способность оперировать историческими знаниями, образами, чувствами, объединяющими и обособляющими одновременно различные уровни истории, ее действующие лица обретают вследствие наличия у них исторического сознания.

История и все историческое не только подвергается познанию, но и обладает самостоятельным воспитательным значением. И в этом также выражается ее многообразие и многозначность. История воспитывает нас, настраивая на путь благоразумия и благодеяния по отношению к «историческому». Она повелительно заявляет о себе древними городами, курганами, полями воинской доблести и славы, находками раскопок, легендами и преданиями, народными промыслами и ремеслами, напевами, шелестом листвы вековых деревьев, колокольным перезвоном, мудростью военачальников («Наука побеждать» А.В. Суворова), князей и царей («Поучение» Владимира Мономаха, «Юности честное зерцало» Петра I), народа (половицы, поговорки, приметы) и т.д. – всем тем, что не проходит, хотя и представляет собой былое. Ведь прошлое – «Вот когда прошло все совершенно и даже было бы неприятно встретиться. Невозможность в основе...», – так отметил в своих дневниках писатель и мыслитель М. Пришвин (1873–1954)³⁴.

Прошлое историческое является тем, что «уходя, не умело убрать своих последствий» (В.О. Ключевский). «Познать и постичь историю следует!» Почти как аксиома звучит эта мысль, вложенная М. Пришвиным в уста героя автобиографического романа «Кашеева цепь»: «Я прихожу к заключению, что в последнем, современном, культурном человеке скрывается тоже как творческий фактор и весь дикарь прошлого, и весь романтик знания и чувства. Вот почему, зная в себе хорошо и дикаря, и алхимика, и романтика, я никогда не вздыхаю о прошлом и не зову с собой никого идти в дикари, в мужики, в алхимики и рыцари: все прошлое все равно и так с нами непременно живет»³⁵. И, если присмотреться к истории чуть внимательнее, окажется,

³⁴ Пришвин Михаил Михайлович. Дневники 1914–1917 // Литмир: электронная библиотека. С. 69.

³⁵ Пришвин М.М. (1873–1954.). Кашеева цепь: роман / послесл. В. Беззубова; пер. с рус. Э. Пускар; худож. А. Мезикяпш. Таллинн: Ээсти раамат, 1986. 460 с.: ил. С. 202.

что она требовательна и к памяти сердца, которая оказывается «сильней рассудка памяти печальной», иначе говоря, к чувству истории, и, конечно, к глубоким и серьезным раздумьям, позволяющим современному человеку настроиться на диалог поколений.

Принадлежность той или иной общности людей (рода, народности, нации) к определенной территории обуславливает образование отличительных черт культуры. Повествование истории стран, местностей, начинается с природно-климатической характеристики (географическое расположение, климат, флора и фауна, ландшафт, природные богатства). Территориальные претензии к какой-либо стране находятся в основе завоеваний. Приращение территории страны – вопрос национально-государственного строительства и исторической географии. Отечественная история показывает, что климатические условия Руси, России, в частности суровая зима, неоднократно влияли на ход исторических событий (например, оборона русских городов в период монголо-татарского нашествия, освобождение русской земли от иноземного вторжения во время Отечественной войны 1812 года и Великой Отечественной войны 1941–1945 годов). Самой природой «программируется» характер истории. Природными характеристиками определяются:

- принципы политики (существование ныне геополитики);
- направления аграрной политики, характер ведения сельского хозяйства (например, разведение сельскохозяйственных культур и пород скота сообразно географическому положению «Юг-Север»);
- развитие промышленности и формирование экономических регионов страны, характер занятости людей, например, виды промысла (рыбный, пушной), добыча полезных ископаемых, тип производства (бумажное, текстильное, кожевенное, сельскохозяйственное). Как показывает история, успех торгового предприятия во многом связан с природным своеобразием торгующих сторон (пример великого торгового пути «Из варяг в греки», когда новгородские купцы везли на продажу пушнину, лен, пеньку, покупали пряности);
- планировка местности и топонимика, характер застройки, наконец, ритм жизни.

Своеобразием естественной среды обитания человека вызваны

особенности каждого национального образа³⁶. Мир в связи с природными характеристиками разнообразен. «История человечества, – как отмечает Л.С. Васильев, – во многом может быть уподоблена истории живой природы с ее мутациями, открывающими путь чему-то новому и отсекающими перспективу для остального. Иначе говоря, на протяжении длительного времени могут сосуществовать параллельные потоки эволюции, потенции которых, однако, неодинаковы»³⁷. Рассмотрение истории с точки зрения роли естественного фактора в ней способствовало становлению естественнонаучной картины истории. Ее выразителями стали: Геродот, Фукидид, Полибий, Ш. Монтескье, Т. Мальтус, Л. Мечников, Л. Гумилев.

В самом общем виде в качестве исторического фактора выступает *общество*, а точнее факторы развития общества, соответствующие той или иной сфере общественного развития, как, например, экономический и духовный факторы общественного развития. *Общество и человек*, наделенные общественным и индивидуальным сознанием, историческим сознанием и самосознанием, исторической памятью и способностью к трансляции и ретроспективе своего исторического опыта выступают значимыми факторами истории. Движущими силами истории способны выступать: народные массы, пролетариат (в соответствии с материалистическим пониманием истории), историческая личность (ее значение отмечал, например, Гегель). Определенное значение в историческом процессе приобретают психологические факторы: воля, память, интеллект, поведение, деятельность, восприятие, суждение человека. Они составляют предмет исторической психологии, которая дает психологическую интерпретацию истории, рассматривая историко-психологические закономерности и психологию исторического поведения. В рамках данной смежной дисциплины рассматривается историко-психологическая типология личности и историческая деятельность лидеров и масс³⁸.

Основоположник социологии, философ, историк и экономист

³⁶ Гачев Г.Д. Космо-Психо-Логос: национальные образы мира. М.: Академический Проект, 2007. 510 с.

³⁷ Васильев Л.С. Всемирно-исторический процесс: концептуальный анализ // Преподавание истории в школе. 1993. № 3. С. 3.

³⁸ См., напр.: Боброва Е.Ю. Основы исторической психологии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. 236 с.

М. Вебер (1864–1920), акцентируя внимание на поведении человека, выделил три основных типа власти: традиционный, рациональный и харизматический. Власть традиционного типа освящена авторитетом издавна существующих патриархальных установлений и властителей, а также религиозными нормами. Система норм и правил, намеренно установленных с известной разумной целью, находится в основании рациональной власти. Харизматическая (от греч. *harizma* – божественный дар, благодать) власть основывается на уважении к героизму и особенностях индивидуальности личности, опирается на культ харизматического лидера. Способность к свершению кардинальных преобразований в истории, ярко выраженные качества организатора и вдохновителя масс – его примечательные черты. В истории яркими примерами такого типа лидера являются, например, Александр Македонский, Наполеон, Петр I. В соответствии с психологическим фактором следует рассматривать одно из направлений в социальной философии – волюнтаризм (его противоположность – фатализм), часто употребляемое ныне понятие ментальности*, одну из ведущих тем русской философии – «национальный характер»³⁹, а также взгляды историков-профессионалов на историю в историографии. Так, по мнению историка Н.И. Костомарова (1817–1885), основная задача исторической науки состоит в определении «национального духа», неизменных национальных качеств; раскрытии их проявлений в конкретных событиях национальной истории. Вместо обнаружения исторических закономерностей историк ставит задачу психологической и этнографической характеристики той или иной народности.

Культура – искусственная среда, созданная человеком. Понятием «культура» обозначается материальное производство и духовное творчество. Культура, как и история, является одной из сторон

* Ментальность (от фр. *mentaliti*) – система обыденных коллективных представлений, определенная направленность мыслей, манера чувствовать и думать. Историки употребляют это понятие для описания явлений обыденного сознания людей различных эпох.

³⁹ См., напр.: *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990; *Лосский Н.О.* Характер русского народа // Условья абсолютного добра: основы этики. Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991.

бытия человека. Вместе с тем история представляет собой «основание» культуры, ее пространственно-временное поле. Взаимосвязь истории и культуры образно может быть представлена также в виде дерева, жизнь которого возможна при условии достаточности получаемых питательных веществ корневой системой, свежесть листьев и богатство красок, продолжительность их пребывания на дереве зависит от заботы, проявляемой человеком, «питательными веществами» истории является его культура. Существующий в философии истории культурно-исторический подход к пониманию истории основан на признании приоритета культуры. Его представителями являются: Дж. Вико, Ф.М.А. Вольтер, И. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П.Н. Милоков, П.А. Сорокин. Вместе с тем авторы культурно-цивилизационной концепции истории объясняли историю с точки зрения живого организма, с его законами рождения, развития, смерти.

Природа и культура способны «говорить» в истории об истории. Ярким примером сочетания природы и культуры во времени и пространстве являются музеи-заповедники – союз естественной и искусственной среды. Естественные памятники – вековые липы, дубравы и т.п. Человек – существо природное. Принадлежит к родному краю, части природы, он ощущает единство с ней. Через родство с местностью раскрываются и воплощаются в творчестве, жизнедеятельности духовные возможности человека. Через приобщение к ее истории, традициям человек сохраняет и несет по дорогам истории образ родного уголка земли, ее «физиономию». Представитель той или иной местности обладает отличительными чертами характера, манерами поведения, разговора. Историческое чувство человека основано на целостном восприятии природы и культуры, или естественной и искусственной среды пребывания человека в истории. Посредством своего отношения к природе и культуре человек осуществляет свое бытие в истории. В культуре происходит самореализация человека, становление его «лица». «Всякая историческая культура налагает на индивидуум определенные, постоянные черты, и, зная ее общий характер, мы можем угадывать под ней единичные, живые лица, хотя бы их и не видели вовсе; как и наоборот, видя по-

добные лица, можем понять общий смысл культуры... одна подробность из давно пережитого восстанавливает для мыслящего наблюдателя это пережитое в его целом», – писал В.В. Розанов⁴⁰.

Субъекты истории – участники исторического процесса и процесса познания истории, постижения «исторического». Субъектами истории являются:

- человек (Я),
- социальные группы (в том числе представители различных поколений, той или иной профессиональной среды – политик, ученый, преподаватель, врач, банкир, промышленник и т.д.),
- население страны,
- народы (этноты),
- нации,
- человечество в целом.

В качестве субъекта истории может выступать культура, как, например, у О. Шпенглера.

Последнее десятилетие XX века ознаменовано возрождением в России специальной области философского знания – философии истории. В отечественной философской литературе 1990-х годов совершается осмысление наследия русской историософской мысли, разрабатывается философская концепция истории. Осмысление философских подходов и направлений, концепций в отечественной философии осуществляется в работах Г.К. Овчинникова, Л.И. Новиковой и И.Н. Сиземской, С.С. Неретиной. Зарождению и развитию историософской мысли в различные периоды отечественной истории посвящены работы В.В. Милькова, Т.В. Артемьевой, С.Н. Пушкина, С.И. Бажова. На 1990-е годы приходится наибольшее количество диссертационных исследований, посвященных философско-историческим взглядам русских мыслителей: В. Татищева, П. Сорокина, Г. Плеханова, К. Леонтьева, А. Хомякова, Н. Данилевского, П. Миллюкова.

В последнее десятилетие прошлого столетия актуальными стали очерки современных западных концепций. Происходит пере-

⁴⁰ *Розанов В.В.* Черта характера Древней Руси // *Розанов В.В. Сочинения: в 2-х т.* Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 82.

осмысление подходов в понимании характера всемирно-исторического процесса, концептуальных моделей истории. Обострение внимания современных российских авторов к вопросу о смысле истории связано с очередным переломом, произошедшим в истории России. Смысл истории представлен как главная проблема философии истории и как фундаментальное условие раскрытия вопросов социальной философии. Решение вопроса о смысле истории все менее связывается с направленностью исторического процесса, идеей прогрессивного развития общества. Поиск смысла истории переносится в плоскость самоосуществления и саморазвития индивида в результате дальнейшего развития труда, актуализации человеческой сущности, душевного и духовного роста человечества, самосовершенствования духовно-нравственных качеств человека, творчества человека как личности, достижения высших ценностей. Примечательно, что в настоящее время разработка философской концепции истории представлена рядом авторов в виде учебных программ по философии истории для студентов и аспирантов, а также учебных пособий. Изменение акцентов во взгляде на проблему смысла истории связано с определением истории как фундаментальной реальности, инварианта смысла, ценности, обновлением метафоры истории. Специфичность философии истории и заключена в том, что она, как подчеркивает Н.И. Кареев, является «исканием смысла действительной истории»⁴¹. «Смысл истории» предполагает поиск общих оснований (ценностей, идеалов, целей, методов) для познания, объяснения истории и хода исторического процесса. Именно проблема смысла истории в контексте ее постановки и рассмотрения выражает суть философии истории как принципа мировоззрения. Она включает в себя многочисленные философско-исторические вопросы, как, например, что такое история? Каково назначение человека в истории? В чем специфика отношений в системе «человек – история»? и т.д. Неотъемлемой частью философского анализа данной проблемы является и проблема смысла жизни.

⁴¹ Кареев Н. И. Личное начало и роковые силы в истории // Русское богатство. 1889. 14 с.; Зацепин А.В. Философия истории по Н.И. Карееву / А.В. Зацепин, А.С. Попов // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2019. № 4. С. 11–18.

Решение этих вопросов связано с формированием взглядов человека (Я) на мир Истории, с определением собственного места и роли в историческом процессе и процессе его познания. Философское обозрение истории получает не только свое теоретическое оформление в виде подходов, концепций, но и практический выход в связи с преобразовательной деятельностью человека – хозяйствованием, организацией процесса исторического воспитания и образования, выбором направленности исторического пути и характера общественного развития на уровне повседневности.

История приобретает различную форму своего выражения (описания и изображения). Воплотившись в художественных произведениях и творениях мастеров, она замедляет, но ни коим образом не останавливает свое шествие, а подчас и бег. И происходит это вследствие того, что история продолжается, и появляются новые герои, происходят новые события, имеют место новые факты. Старое и новое, былое и настоящее всегда рядом. Конфликт ли, гармония ли между ними – одновременно проблема и задача, стоящая перед историческими лицами.

Каков философский смысл «исторического»? Все, именуемое «историческим» обладает способностью объединять, связывать происходящее и произошедшее, нынешнее и бывшее, старину и современность, имеет высокое значение и таит смысл, отражаясь в судьбах людей. «Сущность исторического можно определить как внутреннее приобщение судьбы личной и каждого поколения к судьбам истории. Сущность исторического раскрывается через понятие, фиксирующее связь каждого человека с тремя измерениями исторического времени: прошлым, настоящим, будущим»⁴².

Под *историческим временем* следует понимать единство прошлого – настоящего – будущего, предполагающее также «присутствие», наличие, прошлого в настоящем и будущем как в последовательности событий, фактов, лиц исторической действительности, так и выражении исторического сознания. Например, историческое

⁴² Шаповалов В. Ф. Основы философии от классики к современности: учебное пособие для вузов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 496.

значение царствования Екатерины II; «прошлое настоящего», «прошлое будущего», «настоящее прошлого», «будущее прошлого».

Интервал исторического времени – эпоха и период. Например, эпоха дворцовых переворотов в России, эпоха перемен, пореформенный период, или период либеральных реформ Александра II, довоенный период и т.д. «Год или несколько годов, особенно памятных по какому-нибудь важному событию, составляют эпоху. Время, протекшее от одной такой эпохи до другой, называется периодом», – пояснял автор популярного очерка «Что такое история?» в начале XX столетия⁴³.

Раскрывая содержание интересующей исторической темы, человек нередко использует известное утверждение о том, что история не терпит сослагательного наклонения. Действительно, фантазии и вольные интерпретации по отношению к историческому прошлому исключены или, во всяком случае, допустимы лишь в области фантастики. И в тоже время для установления исторической справедливости проведение мысленного эксперимента подчас необходимо. Он предполагает, в том числе выяснение содержания исторического прошлого и настоящего в соответствии с теоретическим посылом: «Что было бы, если...» Идея допустимости теоретических вариаций на тему истории положена в основу одного из направлений современной историософской мысли – альтернативная история.

Историческое время и историческое пространство, с которым связаны проявления «исторического», взаимосвязаны и образуют пространственно-временной континуум. Можно говорить о европейском пространственно-временном континууме или новоевропейской культуре. Равноценно утверждение о российском континнуме или русской культуре. Русская по укладу жизни, по верности народным традициям, по национально-этническому составу часть российского общества никогда не фетишизировала национальное в качестве религиозной ценности. При этом речь идет не о противопоставлении «христианского» «национальному», но об установлении правильной иерархии духовных ценностей. Сохранение русской национальной культуры оказывалось естественным, органичным следствием

⁴³ Мельгунов П.П. Что такое история. Петроград: Задруга, 1917. 30 с.

устремления русских людей сохранить духовные ценности традиционного православия.

В качестве вывода укажем, что тема духовного содержания русской культуры, и особенно ее православных корней, имеет многоаспектный характер. Она находится на стыке важных направлений науки – философии истории, философии культуры, религиоведения, культурологии. Актуальность ее исследования несомненна как в практически-прикладном (историческом, религиоведческом, культурологическом), так и в теоретическом (культурфилософском и культурантропологическом) отношениях.

§ 1.3. Политическая философия в культуре России

Одной из особенностей становления политической философии и культуры правового самосознания на Руси было отсутствие сколь либо значительных рассуждений и споров о возможных формах правления, преимуществах каких-либо правовых систем. Разумеется, историки, правоведы, философы обращались к опыту мировой политической и правовой мысли, использовали труды Платона и Аристотеля, западноевропейских мыслителей. Но эти ссылки на мировые традиции мы обнаруживаем уже в период, когда собственно государственность на Руси уже определилась, а само государство шло самобытно, путем проб и ошибок, при несомненной склонности к единовластию и самодержавию. Некоторые исследователи связывают это с социальным, политическим и культурным влиянием Византийской цивилизации⁴⁴.

Определенное отставание социальной мысли от фактического процесса государствообразования наложило свой отпечаток на политическую культуру России. Особенностью ее стало то, что в чистом виде в социально-политических, религиозных, правовых учениях проявилось основное противостояние культур этатизма и антиэта-

⁴⁴ *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир.* 1988. № 7–9; Его же. Византийский культурный тип и православная духовность. СПб., 2004; *Дегтева Л.А.* Влияние Византии на российскую историю // *Научный альманах.* 2016. № 1-3(15). С. 210–212; и др.

тизма. Именно на примере России можно говорить о наиболее теоретически разработанных и завершенных формах таких противоположных начал как укрепление государственности (этатизм) и отрицание государственной власти (анархизм). Под этим же углом зрения становится понятной и та идейная борьба, что велась между стяжателями и нестяжателями, славянофилами и западниками, консерваторами и либералами. С учетом этих особенностей социокультурной институционализации надо рассматривать и этнические идентификационное своеобразие, и личностное самоопределение, так как в обеих этих крайних культурно-организующих установках действуют совершенно различные личностные ориентиры: этатизм требует сильную и властную, харизматическую личность, способную объединить людей и обеспечить тотальное огосударствление; анархизм предполагает множество самостоятельных, способных к инициативе, объединенных идеалом человеческого общения автономных индивидов.

В связи с этим современный историк следующим образом характеризует идеологию одного из российских анархистских учений – толстовства. Он пишет: «Мирное (толстовское) течение в российском анархизме существовало, несмотря на сильное притеснение, как в годы царизма, так и в советское время. После Октября 1917 года тысячи последователей Л.Н. Толстого начали осуществлять на деле заветную мечту писателя о мирной, братской жизни на земле, о свободном, ненасильственном труде как идеале человеческого общения. Большинство толстовцев-земледельцев объединились в сельскохозяйственные артели и коммуны, некоторые обрабатывали землю и в одиночку. Многие тысячи последователей толстовского учения погибли во времена сталинского террора»⁴⁵.

Долгое существование общинных отношений, мирских норм нравственности и морального поведения также наложило глубокий отпечаток на отечественную политическую культуру и характер самовосприятия человека. Взаимопомощь и взаимная поддержка в природно-экстремальных условиях вошли в самосознание русского

⁴⁵ *Ермаков В.Д.* Российский анархизм и анархисты: (вторая половина XIX – конец XX веков). СПб., 1996. С. 77.

народа, нашли свое достойное отражение в антиэтатистской философии личности. Этатизм соответствовал веками складывавшейся геополитической ситуации. Евразийское состояние России, срединное положение между восточной и западной культурами обуславливали государственный инстинкт русского народа и своеобразное институциональное оформление его культуры. Формирование государственных структур, как правило, предполагает определенные ограничения суверенитета личности. В то же время, когда речь идет о гуманизме и общечеловеческой цивилизации, мы говорим о самоценности индивида, свободе личности. Поэтому интересы государства и интересы отдельной личности совпадают далеко не всегда. Их отношение – весьма сложный, диалектический, процесс. В политико-правовом отношении разрешение этого противоречия идет в двух взаимоисключающих друг друга плоскостях. Первая: сведение к минимуму государственно-правовых ограничений, всемерное расширение самоорганизации и самоуправления. Развитие государства не терпит упрощений, а умаление институтов государства и права приводит к ослаблению всей политической системы. Вторая: отказ в общественной мысли от идеи государства и права как регуляторов человеческой жизни. Но даже анархисты признают, что на определенных этапах общественного развития без государства и власти не обойтись, а движение человека по пути прогресса всегда требует определенной институциональной организации и наличия систем управления. Поэтому мы особо обращаем внимание на разработку федерализма М.А. Бакуниным, некоторые идеи которой при правильном подходе могут работать на государство.

В мировой культуре целый ее пласт связан с представлениями о негосударственных способах осуществления регуляции общественной жизни. С антиэтатизмом связаны сразу две национальные особенности российской политической культуры. Во-первых, речь идет о наиболее выраженной и завершенной идейной системе – русского классического анархизма от начальных форм в виде церковно-религиозных ересей (стригольники, антитринитарии) до идеологии русского коллективистского анархизма (М.А. Бакунин, П.А. Кро-

поткин, Л.Н. Толстой)⁴⁶. Во-вторых, особенно наглядно представлена и обратная связь – обоснованность официальной политической философии во многом зависела от необходимости противостоять реальному вольнодумству и ересям. Другими словами, наличие антиэтатистской оппозиции явилось катализатором развития и совершенствования многих доктрин российских государственников.

Следует также отметить значение личностного момента в развитии русской культуры. Показателен пример в этом плане, связанный с «выбором веры». Суть его в том, что пути христианизации Руси (православие или католицизм), или выбор иной веры, зависели от волеизъявления Великого князя киевского Владимира Святославича. Принятие первой правовой системы русского государства связано с именем Ярослава Мудрого. Общеизвестны культурно-исторические результаты реформ Петра Великого. Таким образом, отечественная культурно-институциональная традиция демонстрирует выдающееся значение и общественно значимую роль исторической личности. Летописи, житийная литература, исторические и философские труды также несут на себе печать персонализации культуры.

Особый интерес к истории отечественной культуры начал проявляться в России в начале XIX века. Он был связан с ростом национального самосознания, симптомами будущих буржуазных преобразований страны, с той идейной борьбой, которая велась между славянофилами и западниками. С самого начала в изучении русской культуры намечаются два крайних подхода. Один из них состоял в том, что первенствующая роль в ее становлении и развитии отводилась иностранному влиянию (Византия, Западная Европа). Другой подход связан с игнорированием значения взаимосвязи национальной культуры и мирового социокультурного процесса. При анализе политико-правовых учений и идей это видно особенно наглядно⁴⁷.

⁴⁶ *Арефьев М.А.* Социально-политическая философия русского анархизма: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / СПбУЭФ. СПб., 1992. 31 с.

⁴⁷ *Гуляев Л.Н.* Политическая культура российского общества: теоретико-методологический аспект. Киров: Изд-во Вят. ГТУ, 1999. 251 с.; *Микерина Т.В.* Информационная культура и кризис социокультурной идентичности в условиях глобализации (социально-философский анализ); автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб.: Изд-во Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена,

Мир – громадное и сложное образование, но он един. История культуры любой страны, в том числе и России, показывает, что нет абсолютного своеобразия, развития вне этой системы. Всегда находятся нити, связывающие и скрепляющие многообразные формы в единое целое, единый социокультурный поток, соединяющий в себе полноводные национально-культурные реки и культурно-самобытные ручейки, обеспечивающий социальное и институциональное единство, определенные культурно-личностные установки. Результаты социологических исследований по проекту Политическая культура российского общества в условиях перехода к новому технологическому укладу и реализации Указа Президента Российской Федерации от 07.05.2018 г. № 204 «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года (грант РФФИ 19-011-31142) изложены в монографии В.К. Левашова⁴⁸.

Политическая культура в институциональном аспекте отражает опыт существования политики как особой сферы культуры общества и личности в трех основных формах. По мнению современных авторов Ф.М. Бурлацкого и А.А. Галкина, это: во-первых, духовная практика, то есть опыт существования различных инвариантов политического сознания, в том числе психологических установок и ориентаций, политической философии в виде теорий и доктрин; во-вторых, предметно-практические формы и методы активности людей; в-третьих, институциональный опыт⁴⁹. Об этом же пишет и Э.Ю. Баталов: «Политическая культура охватывает все сферы политической жизни и включает в себя культуру политического сознания...; культуру политического поведения индивидов, групп и наций; культуру функционирования существующих в рамках данной системы политических институтов и организаций»⁵⁰.

2010. 24 с.; План действий по проведению Международного десятилетия сближения культур (2013–2022 гг.). Париж, 5 марта 2014 г. URL: <https://studylib.ru/doc/2096849/mezhdunarodnoe-desyatiletie-sblizheniya---unesdoc> (дата обращения 03.08.2024).

⁴⁸ *Левашов В.К.* Политическая культура российского общества: (опыт социологического исследования): монография. М.: ФНИСЦ РАН, 2020. 307 с.

⁴⁹ *Бурлацкий Ф.М.* Современный Левиафан: очерки политической теории капитализма / Ф.М. Бурлацкий, А.А. Галкин. М., 1985. С. 197–198.

⁵⁰ *Баталов Э.Ю.* Политическая культура как социальный феномен // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования. 1991.

Нам представляется возможным дать следующее определение политической культуры: *политическая культура представляет собой систему политических ценностей и норм, идей и представлений, стереотипов политической деятельности и поведения, институциональных моделей политических отношений, политических организаций, взаимодействий людей, аккумулирующихся в политическом опыте и традициях.* Характерны в контексте данного определения суждения М.М. Сперанского. Отмечая особенности формирования политической культуры России, он писал, что история России со времени Петра I, представляет почти непрерывное колебание правительства от одного плана к другому. «Сие непостоянство», или лучше сказать, недостаток твердых начал, был причиною, что доселе образ нашего правления не имеет никакого определенного вида и многие учреждения, в самих себе превосходные, почти столь же скоро разрушались, как и возникали⁵¹.

Это особенно наглядно просматривается в отношении власти к институтам общественной самоорганизации. В институциональном плане в процессе оформления государственных учреждений и организаций России постоянно наблюдались попытки использования самоуправленческих начал – как местного порядка, так и сословно-классового. На практике это приводило к тому, что в условиях самодержавной России возникали предпосылки формирования демократически мыслящей личности⁵². Но точно также шел и обратный процесс – разрушения, подрыва самостоятельности и отказа государственными структурами от элементов общественной самоорганизации и самоуправления, что вело к царистским иллюзиям населения страны, давало основу для формирования личности тотального плана⁵³.

Сущность местного самоуправления выражается в праве населения самостоятельно и под свою ответственность решать вопросы

№ 5. С. 70.

⁵¹ Проекты государственных преобразований М.М. Сперанского. URL: <https://3uch.ru/teztbook/sede/usti/veas>

⁵² Пирумова Н.М. Земское либеральное движение: социальные корни и эволюция до начала XX века. М.: Наука, 1986. 272 с.

⁵³ Степняк-Кравчинский С.М. Русское крестьянство // Степняк-Кравчинский С.М. В лондонской эмиграции. М., 1968. 448 с.

местного значения. Именно так решается эта проблема в Конституции Российской Федерации и в федеральном Законе «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» (от 06.10.2003 г. № 131-ФЗ). Однако, помимо такого понимания института самоуправления, можно дать и более широкое философское определение сути самоуправления. Самоуправление следует рассматривать как важнейшую составную часть организационной культуры общества, предоставляющей человеку не только возможности свободного самоопределения, но и деятельностного, творческого воплощения себя. В этом плане категория «самоуправление» стоит в ряду таких важнейших понятий, как «самоорганизация», «самодетельность» (в контексте синергетики) и «народовластие», «свобода личности» (в контексте социальной философии). Именно самоуправление следует рассматривать как основу традиции формирования действительно свободной личности.

Самоуправление как социокультурный институт создает необходимые условия для приближения власти к населению, формирует гибкую систему управления, приспособленную к местным условиям и особенностям. Самоуправление призвано способствовать развитию инициативы и самодетельности граждан путем приобщения к общественному управлению. Самоуправление, таким образом, является одной из основ гражданского общества. Как идея и культурная традиция и социальный институт оно имеет в России многовековую историю, входя составной частью в русскую национальную культуру⁵⁴.

При обращении к истории народов, политической и правовой культуре различных государственных образований обычно фиксируется определенная зависимость государства от географических условий, демографической ситуации, особенностей народно-хозяйственного развития, социальной структуры и культурных отношений. В этом перечне важное место занимают культурные традиции. Традиции – это то социальное и культурное наследие, что переда-

⁵⁴ *Немина В.Н.* Философия российского самоуправления: социокультурные основания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2009. 21 с.; *Клешнева Л.И.* Феномен российского самоуправления как основание современного муниципального управления (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2022. 312 с.

ется от поколения к поколению, от человека к человеку. Традиционализм – одна из линий преемственности, которая делает культуру единой и цельной, а человека наделяет чувством причастности к истории, неразделенности с народом, страной, эпохой. В качестве традиций выступают общественно установленные нормы поведения, идеи и обычаи. Традиция как общность культурной памяти – это важная составляющая общественной жизни в целом. Философия культурной институализации по своему содержанию есть философия традиций и самоидентификации в них личности.

Традиции самоуправления – один из существенных элементов национальной культуры нашей страны. Сама общественная институализация, и государство как важнейший институт культурно-институционального оформления имеют только один смысл: организовывать, упорядочивать, стабилизировать, упрочать. Культура самоуправления обеспечивает очень важную составляющую политической культуры – культуру повседневного участия человека в общественной, политической и культурной жизни своей страны. Она взаимодействует со многими другими видами человеческой деятельности: художественной, производственной, нравственно-этической, досуговой. В этом плане она соотносится с понятием «субъект деятельности». Стержневым признаком культуры самоуправления следует назвать гуманность, то есть умение за всеми делами и во всех обстоятельствах видеть человека как личность, как главнейшую социальную ценность. Политическая деятельность и соответствующие законодательные нормы обязательно должны подкрепляться общекультурными нормами и им соответствовать. Формирование, развитие, совершенствование этого организационного института становится сегодня важнейшей составляющей жизни России⁵⁵.

В России традиции местного самоуправления реализовывались, по преимуществу, в виде общественного самоуправления. Но все формы самоуправления имели связи с государственной жизнью, влияли на нее, зависели от процесса политической институционализации. Вечевое, земское и посадское самоуправление развивались в

⁵⁵ *Арефьев М.А.* Культурология: учебник / М.А. Арефьев, В.Г. Баев, А.Г. Давыденкова, Т.И. Козлова. СПб.: ИПП, 2006.

средневековой Руси и органично были связаны с особенностями государственного устройства. В русле идей общественного самоуправления формировались статьи Положения 1864 года о введении земств и земских учреждений. Согласно этому Положению, земские учреждения не были институционально включены в общую систему государственного управления, а поставлены рядом с нею. В этом, однако, по мнению некоторых русских ученых-правоведов (А.Д. Градовский, В.П. Безобразов, Б.Н. Чичерин), заключалась и их основная слабость в пореформенной России. В целом становление местного самоуправления определялось важнейшими внешне- и внутривнутриполитическими задачами, стоящими перед российским государством, и оно имело свою национальную и геополитическую специфику, позволяющую считать российское самоуправление явлением в полной мере самобытным.

Представления о современном российском самоуправлении восходят к союзному Закону 1990 года «Об общих началах местного самоуправления и местного хозяйства в СССР»⁵⁶. Принятие этого закона было вызвано в первую очередь потребностями формирования жизнеспособной системы местного управления и самоуправления, а ориентирован был этот законодательный акт на реформирование работы системы местных Советов. Суть предлагаемых реформ сводилась к выведению местных органов власти из строгой иерархии государственных органов. Полное разделение государственной власти и местного самоуправления в Российской Федерации на конституционном уровне было оформлено при конституционной реформе 21 апреля 1992 года. Согласно статье 85, государственная власть в РФ существует только на двух уровнях – федеральном и субъектов РФ. Это положение сохраняется и ныне, в свете реформирования местного самоуправления по федеральному Закону (ФЗ-131)⁵⁷.

⁵⁶ Закон СССР от 9 апреля 1990 г. «Об общих началах местного самоуправления и местного хозяйства в СССР» // Свод законов СССР. 1990. Т. 1. С. 267–276.

⁵⁷ Закон № 131-ФЗ от 6 октября 2003 г. «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». Принят Государственной Думой 16 сентября 2003 года. Одобрен Советом Федерации 24 сентября 2003 года // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации. URL: https://legalacts.ru/doc/131_FZ-ob-obwih-principah-organizacii-mestnogo-samoupravlenija/ (дата обращения 28.07.2024).

Последующее развитие местного самоуправления в 90-х годах прошлого столетия как социального и культурного института в России связывалось с закреплением в Конституции 1993 года положения о местном самоуправлении как одной из форм осуществления власти народа, прямого народоправства. Федеральный закон 1995 года «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации»⁵⁸ заложил основу для дальнейшего развития системы российского самоуправления, дал важнейшие нормы права в этой области.

Самоуправление как социокультурный институт всегда было связано с особенностями отечественного институционального закрепления личностных возможностей и философскими рефлексиями личности. Это нашло свое отражение в оригинальных концепциях ряда философов, общую специфику которых объединило название «русская идея». Видными исследователями «русской идеи» в культурно-институциональном и личностно-идентификационном плане были В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин и др.

Основным тезисом Николая Александровича Бердяева (1874–1948) являлась мысль о свободе как предопределении человека. Этот тезис проходит красной нитью во множестве его работ. Назовем наиболее значительные из них: «Философия свободы» (1911), «Смысл истории (Опыт философии человеческой судьбы)» (1923), «Философия свободного духа» (Т. 1-2, 1927–1928), «Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи)» (1934), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Царство Духа и царство Кесаря» (опубликована посмертно – в 1951 году). Русский религиозный мыслитель ставит свободу духа даже выше Бога. Он отождествляет личность человека с божественной абсолютной истиной и гармонией. Личность в его философских

⁵⁸ Федеральный закон от 28 августа 1995 г. № 154-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». Принят Государственной Думой 12 августа 1995 года // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации. URL: <https://legalacts.ru/doc/federalnyi-zakon-ot-28081995-p-154-fz-ob/> (дата обращения 28.07.2024).

построениях находится в центре общественного процесса. Личность, по Бердяеву, всегда стремится обрести внутреннюю свободу. Бердяев не только религиозный философ с ориентацией на православную церковность. Как оригинальный мыслитель он проявляет себя как раз в другом аспекте – философском обосновании антропоцентризма. Работа «Смысл творчества» (1916) является переломным этапом в философской биографии Бердяева. В ней мыслитель пишет о незавершенности божественного творения, которое продолжается в свободе и творчестве человека.

Центральным положением «Смысла творчества» стала идея откровения человека в ходе совместного с Богом продолжаемого творения (теургии). Творчество человека, по Бердяеву, есть способ позитивного самоопределения свободы не как выбора и самоопределения личности в мире, а как «безосновной основы бытия», как продолжения творчества Бога. На основе этой мысли Бердяев построит позднее свой иерархический персонализм, основанный на трех моментах: 1) стремлении понять кризисную эпоху как столкновение вне- и надчеловеческих сил, «коллективных личностей», не подлежащих суду частного, индивидуального взгляда на жизнь; 2) желании уберечь иерархический порядок бытия от насилия рационалистической воли, противоположного творчески-духовному преобразению «мира сего» в божественный «космос»; 3) понимании свободы как великого добытийного Ничто, сотворческого Богу.

Позднее, в другой работе, разбирая книги «Смысл творчества» и «Смысл истории», Бердяев напишет самокритично о своем романтизме, связанным с «эстетизирующим отношением к религии и политике, с идеализацией исторического величия и силы»⁵⁹. Главный вывод Бердяева: история подошла к моменту религиозного преобразования. Это продиктовано, по его мнению, особенностями положения человека в современном мире. Промышленность вторгается в жизнь людей, превращая их в мещан, лишенных духовной свободы, возможности быть гармоничными. Демократические институты с их дифференциацией лишают человека целостности и возможностей личност-

⁵⁹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 17.

ного проявления. Православная Россия – вот идеал русского философа и главный смысл в понимании им «русской идеи»⁶⁰. Именно через религиозно-православное осознание себя русский человек, согласно Бердяеву, понимает, что история Отчизны живет в душе у каждого русского. И только таким образом понимается и оценивается свобода человека. Институциональное оформление России связывается им с фундаментальными особенностями русского национального характера, неотделимого от православной веры, от религиозного «духа». По мысли Бердяева, может быть реализован замысел «философии свободных» – соборно-церковно-бытийствующих людей⁶¹.

Проблема «русской идеи» и сегодня «занимает центральное место в публичных дискуссиях»⁶². Однако, в отличие от Бердяева с его акцентуацией на роль православного сознания в формировании русской национальной идеи, современные авторы говорят, во-первых, о «российской идее» как идее общеправославной для всех россиян, во-вторых, указывается на важную роль русской православной церкви в деле легитимации современной политической власти, в-третьих, подчеркивается роль церкви в формировании таких современных институтов России как армия, охраны правопорядка, судебная система и др., в-четвертых, отмечается возрастающая роль церкви в воспитании подрастающего поколения, формировании личности русского человека, влияние РПЦ на современные педагогико-образовательные процессы в стране.

В связи с этим заслуживает внимания позиция Павла Ивановича Новгородцева (1886–1924) – философа, теоретика социального либерализма. Он отстаивал в своем творчестве идею необходимости соответствия теории и политики, считая, что России, да и другим

⁶⁰ Бердяев Н. Русская идея // Ермичев А.А. Апология русскости. СПб.: Издат. дом «Азбука-классика», 2008. 293 с.

⁶¹ О России и русской философской культуре: комментированное издание произведений известных философов русской эмиграции Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, П.А. Сорокина, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского. М.: Наука, 1990. 528 с.; Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1990. 64 с.; Казаченко К.Ю. О трансцендентной свободе в философии Н.А. Бердяева // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2019. № 2. С. 12–23.

⁶² The Russian idea: in search of a new identity / Ed. by Hellman W. Bloomington, 2004. P. 1.

странам угрожает идеология и политическая деятельность утопического характера. Два основных заблуждения теоретического плана он обнаруживает в жизни человечества: мысль о приближении к блаженной поре своего существования и ложное представление о том, что каждый из великих мыслителей знает «спасительную истину», которая приведет людей к последнему пределу истории. К политическим разочарованиям, осозанным человечеством в XIX веке, Новгородцев отнес веру в безусловность каких-либо демократических институтов. Он приходит к выводу, что в современном ему мире происходит становление нового подхода к человеку. На место веры в земной рай приходит вера в человеческое действие и нравственное долженствование личности.

Концепция общественного идеала Новгородцева была развита в книге, так и названной, «Об общественном идеале»⁶³. Интересующая нас концепция, выражаясь словами С.Л. Франка, была направлена против «ереси утопизма». Понятие общественного идеала Новгородцев связывал с представлением о вечной и непреходящей ценности, связанной с универсальными принципами организации обществ и помогающей выбрать человеку правильные ориентиры в мире. Исходить из реальности в социальном познании, по Новгородцеву, значит – непрерывно приближаться к Абсолюту, по отношению к которому конкретные формы социальных идей могут рассматриваться только как частные моменты социокультурной эволюции человечества. Единственным истинным общественным идеалом, согласно Новгородцеву, может быть идеал бесконечного развития личности. В работе «Об общественном идеале» он пишет: «Личность, непреклонная в своем нравственном стремлении, почерпывающая свою силу из веры в абсолютный идеал добра и неизменно сохраняющая эту веру при всех поворотах истории, – вот что берется здесь за основу для общественного созидания»⁶⁴. Идеал должен быть таким же динамичным, как и сама жизнь, изменяться в зависимости от запросов личности – духовных и социальных.

⁶³ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1917. Вып. 1 (далее цитируем по последним, современным изданиям).

⁶⁴ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 44.

В понимании культурно-институциональных ориентиров личности Новгородцев придерживается принципов классического либерализма с синтезом свободы и равенства. Но решает он это с позиций «нового» социального либерализма. Разграничивая нравственные и политические идеалы, он отстаивал право человека на выбор определенной формы государственного устройства, в той или иной мере соответствующей нравственному идеалу. И главная «новизна» такого подхода – в предложении изменить и дополнить принцип классического либерализма о невмешательстве государства в частную жизнь людей. Общественные формы, как считает Новгородцев, являются неотъемлемой частью, особой стороной духовной жизни личности и основанием политической культуры общества; они служат «тем скрепляющим цементом, той зиждательной связью, без которой не может быть ни общественного строительства, ни индивидуального развития»⁶⁵.

Само общество, по Новгородцеву, является конкретным взаимодействием индивидуальностей, а государство – гарантом гражданского мира и свободы личности. Свобода и необходимость воплощаются у него в политической форме правового государства. Сама сущность политической власти является в наличии в ней системы юридических отношений, психических воздействий и культурно-религиозных символов, регулирующих и направляющих общественную жизнь. В институте государства выражается объективное начало данного народа. «В пределах данного государства, – писал он, – могут уживаться разные веры и могут бороться разные политические воззрения, в нем могут существовать разные народности и наречия, но для того чтобы государство представляло собою прочное единство, оно должно утверждаться на общем уважении и общей любви к своему общественному достоянию»⁶⁶.

Особую актуальность в наше время приобрели идеи Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Главным предметом, ради которого он написал все остальное, в его философских исследованиях

⁶⁵ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 202.

⁶⁶ Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М., 1990. С. 215.

является тема «Россия и русский народ». В огромном и многогранном творческом наследии Ильина этой теме посвящены работы: «Родина и мы» (1926), «О России. Три речи» (1934), «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера» (1937), «Сущность и своеобразие русской культуры» (1942), «Советский Союз не Россия» (1949) и др. Философ, пытаясь охарактеризовать особые черты русского человека, выделяет так называемые религиозные установки и прафеномены русской православной души, которые он обозначил так: «Эти установки суть: молитва; старчество; праздник Пасхи; почитание Богородицы и святых; иконы. Кто образно представит себе хотя бы один из этих прафеноменов православия, то есть по-настоящему проникнется им, и прочувствует, увидит его, тот получит ключ к русской религии, душе и истории»⁶⁷.

Позициям человека в мире и обществе Ильин уделяет внимание в рассуждениях нравственного порядка. В книге «О сопротивлении злу силою» (1925), вызвавшей бурную полемику как в России, так и за рубежом, он ставит вопрос: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться мечом и силою?», – и отвечает на него: «Физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозною и патриотическою обязанностью человека, и тогда он не вправе от них уклониться»⁶⁸. Внутренняя моральность выступает у него как единство души человека с высшим духовным авторитетом – Богом. Вывод и смысл рассуждений у Ильина такой: человек истинно верующий в Бога, должен обрести свою духовную и культурную идентификацию.

В своей философии права Ильин усиливает это смысловое определение человека и его самоидентификации. Философ делает заключение, что право в обществе будет действовать только тогда, когда

⁶⁷ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование. Т. 1. Париж, 1953. (Сама книга и практически все полемические работы, которые она вызвала, были опубликованы в 5-м томе многотомного издания сочинений мыслителя: *Ильин И.А. Собрание сочинений*: в 10-ти т. Т. 5. М., 1995).

⁶⁸ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М.: Изд-во «Дарь», 2017. С. 76.

оно будет в каждом человеке находить опору во внутреннем движении души. Политика может избежать кризисов в случае, если она сможет всегда следовать единой, безусловной цели – единению людей. В своем фундаментальном труде «Учение о правосознании», который был опубликован уже его вдовой в 1956 году под названием «О сущности правосознания», он относит право к духовной сфере жизнедеятельности человека⁶⁹. Согласно Ильину, законы, которые должны осуществляться между людьми в их деятельности, – это нормы и правила, указывающие человеку лучший путь его внешнего поведения. Человек бывает всегда «прав» при свободном, в силу присущей ему от природы и Бога свободы, выборе способа своего поведения, если он следует в русле этого установленного пути. Ильин формулирует три базовые «аксиомы правосознания», которые лежат, по его мнению, в основе правовой жизни любого народа: духовное достоинство, автономия, взаимное признание.

По Ильину, настоящего гражданина всегда отличает чувство собственного духовного достоинства. Он чтит духовное начало в самом себе, свою религиозность, совесть, разум, честь, убеждения. Закон автономии отражает внутреннюю свободу человека. Он как гражданин есть некий волевой самоуправляющийся центр, истинный субъект права, которому подобает быть свободным внутренне и поэтому принимать участие в государственных делах. Такой гражданин достоин уважения и доверия. Он есть носитель верности и самообладания. Он – твердыня государственности. Закон взаимного признания выражает то состояние общества и человека, когда отношения складываются на основе взаимного доверия и уважения граждан друг к другу и гражданина к государственной власти.

Аналогично этому «живому слову», так Ильин называет свои аксиомы правосознания, им разработаны и аксиомы власти вместе с его теорией «свободной лояльности». Все эти аксиомы и теории вошли в его учение о правильной политической жизни. Своё отношение к способам организации, институционального оформления об-

⁶⁹ *Ильин И.А.* О сущности правосознания // *Ильин И.А.* Собрание сочинений. Т. 4. М., 1994. 234 с.

щества он изложил в двухтомном сочинении «Наши задачи» и в незаконченном труде «О монархии и республике». Убежденный монархист, тем не менее, считал, что навязывать народу, разучившемуся иметь царя, монархическую идею не только неосмотрительно, но и вредно. Для России он считал необходимым после крушения большевизма найти разумное сочетание монархических и республиканских начал, но с ведущим аристократическим началом. В связи с этим значительное место в его творчестве занимает вопрос сочетания патриотизма и национализма. Истинный патриотизм Ильин определял как любовь к духу своего народа.

В заключение заметим, что самоопределение личности в государственностроительных и самоуправленческих процессах России исторически опиралось на единые механизмы соблюдения традиций. Это отмечается как в философских концепциях этического, так и учениях анархического плана, и теориях самоуправления. Особую специфику представляли оценки культурно-политической организации и ее значения в жизни русского человека с точки зрения отечественных религиозных философов, философии социального либерализма. Все русские философы в личностной идентификации человека отмечают важность внешней направленности личностной ориентации, процессов формирования религиозной и политической культуры.

§ 1.4. Космизм как ведущее основание социальной мысли России

Поскольку человек является составляющей природы, притом такой ее составляющей, в которой по необходимости сходятся все ее силовые линии, постольку он потенциально наделен способностью возвыситься до ощущения бесконечности духа. Это возвышение осуществляется с помощью души. Подобно тому, как дух есть реально существующий нематериальный компонент бытия, душа есть нематериальный компонент человека, который определяет его характер и поведение. Неразрывность духа и души подтверждается как христианским вероучением (своеобразным языком и специфи-

ческими образами), так и историей науки, где дух и душа либо признаются, либо отрицаются.

Взаимосвязь души и духа, как утверждают представители современной реалистической философии, означает, во-первых, что душа не может быть понята иначе, как конкретизация, проявление мирового духа, и, во-вторых, сама универсальность духа находит свое подтверждение в существовании душ у всех предметов, как одушевленных, так и неодушевленных⁷⁰.

Хотя идея присущности духа всему мирозданию становится все более распространенной, она не стала еще общепринятой. В традиционной философии сфера духа по преимуществу ограничивается только человеком и культурой. Дух рассматривается в трех формах бытия: как личный дух (дух отдельного индивида); как объективный дух (дух родовой, этнически-национальный, народный дух); как объективированный дух (совокупность культурно-завершенных творений духа). «Мы, – пишут современные петербургские философы, – понимаем дух предельно широко, как характеристику всего бытия»⁷¹, как идею живого Космоса.

Попытка синтеза материальных и духовных компонентов нашла свое яркое выражение в концепции «русского космизма». В ней наиболее перспективные виды деятельности («общее дело», «всеединство» и т.п.) предполагали неразрывное единство материального и духовного начал. Считалось, что только в этом случае деятельность приобретает творческий характер. Эти идеи получили дальнейшее развитие в работах выдающихся русских философов и ученых (В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.И. Вернадского и др.). В этом контексте делались попытки и рассмотрения человека. «Здесь на первый план выдвигалась проблема сочетания материальных и духовных компонент различных уровней»⁷², – пишет петербургский

⁷⁰ Секция «Философский реализм как путь к интеллектуальному возвышению» // Миссия интеллектуала в современном обществе: материалы Международной конференции (Дни Петербургской философии, 15–17 ноября 2007 г.) / под ред. проф. В.Л. Обухова. СПб., 2008.

⁷¹ Философия и методология познания: учебник для магистров и аспирантов / под общ. и науч. ред. В.Л. Обухова, Ю.Н. Солонина, В.П. Сальникова и В.В. Васильковой. СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университет», 2003. С. 121.

⁷² Зобов Р.А. Реалистическая традиция в петербургской философии и науке // Фило-

профессор Р.А. Зобов. Особенно четко эта идея сочетания материальных и духовных оснований реализовалась в работах Н.А. Бердяева, который исходил из утверждения, что человек есть фокус, в котором сходятся все слои бытия⁷³. Мысль о многоплановости человека встречается и у других авторов. Отец Павел Флоренский считал, что человек есть «конспект бытия»⁷⁴. Реалистическая тенденция довольно основательно просматривается как в естественных, так и в гуманитарных науках. Так, например, академик Д.И. Менделеев пришел к выводу, что любой объект имеет три измерения: поле, вещество, дух^{75*}.

Приведем в виде выдержки мнение Менделеева о соотношении народного и личного. Оно раскрывает нам широту творчества, социальный посыл мышления этого поистине великого ученого. На наш взгляд, его научная, практическая деятельность до конца еще не оценена. Он пишет: «Если теперь перейдем от этих общих понятий к частностям жизни, от народных отношений к личным, то различие выразится еще яснее, хотя представители каждой из основных точек суждения с разными оттенками и сочетаниями встретятся в каждом народе и в каждом кружке, даже, быть может, в каждой семье. Но если отречься от этих частностей, то нельзя отказать в том, что реализм присущ некоторым народам по преимуществу, как идеализм и материализм другим. И я полагаю, что наш русский народ, занимая географическую середину старого материка, представляет лучший пример народа реального, народа с реальными представлениями. Это

софский реализм как путь к интеллектуальному возвышению: материалы Междунар. конф. «Миссия интеллектуала в современном обществе» (Дни Петербургской философии, 15–17 ноября 2007 г.) / под ред. проф. В.Л. Обухова. СПб., 2008. С. 3.

⁷³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа: сборник / вступ. ст. А.Г. Мысливченко; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1994. 479 с.

⁷⁴ Флоренский П.А. Иконостас: избранные труды по искусству / сост., предисл. и библиогр. справка А.Г. Наследникова. СПб.: ТОО «Мифрил»: Русская книга, 1993. 365 с. (Классика искусствознания).

⁷⁵ Менделеев Д. Попытка химического понимания мирового эфира. СПб.: Типография М.П. Фроловой, 1905. 40 с.; Менделеев Д.И. Заветные мысли: полное издание (впервые после 1905 г.). М.: Мысль, 1995. 332 с.

* В первой главе «Заветных мыслей» во вступлении есть начало под названием «Значение сельского хозяйства для развития современного народного благосостояния и отношение его к другим видам промышленности».

видно уже в том отношении, какое замечается у нашего народа ко всем другим, в его уживчивости с ними, в его способности поглощать их в себе, а более всего в том, что вся наша история представляет пример сочетания понятий азиатских с западноевропейскими»⁷⁶.

Признав только за собой право на монопольное владение истиной, традиционная наука отрицает его у других сфер духовной деятельности человека: искусства, религии, народно-эпического сознания. Но ведь они тоже с неподдельным интересом относятся к окружающему миру и своими методами, на своем языке пытаются проникнуть в его тайны. Поскольку у них иные, чем у науки, подходы к миру, постольку они способны проникнуть в тайны, науке не подвластные. Если наука признает право венаучного знания (художественного, религиозного, интуитивного и т.д.), то ей откроются многие новые тайны. Русский космизм – это комплекс идей, основанием которых является восприятие мира в его целостности, духовной и материальной коэволюции (совместной эволюции), гармонии Человека и космоса, а также соответствующая система ценностей и целей. Учитывая всеобщность космизации мировоззрения (как элемента философствования от языческой Руси вплоть до современности), проблема единства космоса – общества – человека так или иначе просматривается в рассуждениях большинства отечественных мыслителей. Эволюция космистского мировоззрения исторически и гносеологически прошла несколько этапов. Ее основными направлениями следует считать естественно-научное и религиозно-философское⁷⁷.

К естественно-научному крылу космизма обычно относят К.Э. Циолковского, Н.А. Умова, А.А. Чижевского, В.И. Вернадского. Общим источником размышлений для них явилась идея о том, что «естественные предложения» природы недостаточны для жизни человечества и следует создавать «новую» природу на основе

⁷⁶ Менделеев Д.И. Заветные мысли: полное издание (впервые после 1905 г.). М.: Мысль, 1995. С. IV.

⁷⁷ Пучковский С.В. Эволюция биосистем: факторы микроэволюции и филогенеза в эволюционном пространстве-времени. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013 444 с.; Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: сб. материалов VII Междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург 19–20 ноября 2019 г.) / под ред. О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2020. 231 с.

разума, науки. Сам же процесс созидания нового качества носит глобальный эволюционный характер. В.И. Вернадский рассматривал эволюцию биосферы как единство космического, геологического, биогенного и антропогенного процессов.

Человечество, по Вернадскому, становится мощной геологической силой. В этих условиях перед ним ставится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Новое состояние, к которому, не замечая того, приближается человечество, охарактеризовано Вернадским как «ноосфера» (сфера разума). В ноосфере природные и социальные законы составляют неразрывное единство⁷⁸. Эволюционный процесс приобретает новое направление – ноокосмогенетическое, и, таким образом, космическая и планетарная реальность становится новым типом целостности.

Идеи макроэволюции (космической эволюции) в современном научном знании взяла на вооружение синергетика, рассматривающая становящуюся систему «человек – космос» с позиций нелинейности, спонтанной организации, бифуркации (точки альтернативного раздвоения), коэволюции (взаимозависимых форм совместного развития систем)⁷⁹. Нелинейные представления о процессах развития предполагают иные, чем традиционные, взгляды на причинно-следственные связи. Это ведет к проигрыванию многих, более чем двух, сценариев развития глобальных космических событий, и все они в равной степени возможны. При этом на макрокосмической арене возрастает роль антропоного фактора. Понимание человека и его духовно-нравственной природы переводит догадки русской кос-

⁷⁸ *Вернадский В.И.* Собрание сочинений: в 24 т. Т. 9: Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. Биосфера и ноосфера / науч. ред. и сост. академик Э.М. Галимов; ин-т геохимии и аналитической химии им. В.И. Вернадского; Комиссия РАН по разработке научного наследия академика В.И. Вернадского. М.: Наука, 2013. 574 с.

⁷⁹ *Терехов С.В.* Эволюционные идеи в естественнонаучном направлении русского космизма (К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский): монография. Орел: ГОУ ВПО «ОГУ», 2011. 152 с.; *Буданов В.Г.* Синергетика и теория сложности: междисциплинарный подход: монография. Ч. I: Принципы. Методология. Образование. Курск: ЗАО «Университетская книга», 2015 180 с.

мистской мысли из сферы гипотезы в один из необходимых факторов, учитываемых в современной научной космологии⁸⁰.

Религиозное крыло русского космизма связано с идеей единства духовного, космического и человеческого; космического и нравственного. Основанием такой формы космизма явились две методологические идеи – эволюционная и теологическая, – взятые в их соединении. Один из вариантов религиозного космизма представлен В.С. Соловьевым в рамках философии всеединства, а также в его поэзии. Их суть – софийность мироздания, преобразование Космоса вследствие преображения человечества в Богочеловечество, этичность мироздания.

В русской поэзии всегда, начиная с А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова и кончая А. Блоком и А. Ахматовой, проводится идея взаимосвязи человека с Космосом. Обладая повышенной духовной чувствительностью, поэты многие темы прочувствовали и обозначили раньше науки. В качестве примера возьмем стихотворение С. Есенина:

Душа грустит о небесах,
Она нездешних нив жилища.
Люблю, когда на деревьях
Огонь зеленый шевелится.
То сучья золотых стволов,
Как свечки, теплятся пред тайной,
И расцветают звезды слов
На их листве первоначальной,
Понятен мне земли глагол,
Но не стряхну я муку эту,
Как отразивший в водах дол
Вдруг в небе ставшую комету.
Так кони не стряхнут хвостами
В хребты их пьющую луну...
О, если б прорасти глазами,
Как эти листья, в глубину.
Искренность и глубокое чувство не позволяют видеть здесь

⁸⁰ Философия и космология – 2009: научно-теоретический сборник / гл. ред. О.А. Базалук; Международное философско-космологическое общество. Полтава: Полтавський літератор, 2009. 312 с.

лишь игру слов, – поэт, бесспорно, пишет правду. Когда он утверждает, что душа нездешних нив жилища, это значит, что он действительно чувствует, что его душа питается корнями во вселенском духе и о нем грустит. Если наука, как правило, отвергает духовную компоненту мира, философия, будучи синтезом научного и вненаучного знания, то признает ее, то отрицает, искусство же, целиком относящееся к вненаучному виду познания, духовное начало мира никогда не ставит под сомнение. Все виды искусства глубоко чувствуют духовность мира и отражают в своих произведениях, но мы останавливаемся прежде всего на поэзии, поскольку в ней эта духовность наиболее очевидна.

В связи с этим показательно то предпочтение, которое, например, П.А. Флоренский отдает творчеству Ф.И. Тютчева, в сравнении с творчеством Ф.М. Достоевского, которого можно назвать культовой фигурой Серебряного века. В одном из писем с Соловков Флоренский пишет: «В то время как Тютчев выходит за пределы человечности, в природу, Достоевский остается в пределах первой и говорит не об основе природы, а об основе человека. Когда же он вышасается до Тютчевского мироощущения, то основу природы называет Землею – понятие, весьма близкое к Тютчевской Ночи: "Жизнь полюбить прежде ее смысла", это уже довольно близко к Тютчеву. Обрати внимание: у Тютчева много страдания, но никакой карамазовщины, а у Достоевского не только страдание, но и выдуманное, нарочитое самомучительство и мучительство всех окружающих»⁸¹. Флоренскому во многом удалось избежать тех соблазнов, которые тайно или явно проступали в различных философских дискурсах XX века. Его тексты максимально свободны от гуманистических рассуждений. Это можно считать своеобразным ответом позднему Канту, сведшему все философские вопросы к главному – «Что такое человек?» Следовательно, Флоренский более тесно связан с тем типом мышления, который приводит, к современному антропоцентризму.

Важной представляется мысль Флоренского о том, что антропология – не самодовлеемость уединенного сознания, но концентрированное отражение бытия в целом. Поэтому органы чувств человека

⁸¹ Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1998. С. 181.

– врата знания. Какие же из этих «врат» в наибольшей степени интересуют отца Павла? Зрение и слух – две благороднейшие познавательные способности, утверждает он.

Данное зрению – объективно по преимуществу. Оно всегда воспринимается как внешнее, предстоящее, а, следовательно, противостоящее, нуждающееся в переработке во внутреннее. Напротив, воспринимаемое слухом – субъективно. Звуки наиболее глубоко захватывают внутренний мир человека. Они данность, вошедшая в нашу субъективность. Таким образом, констатирует Флоренский, восприятие света всегда пассивно, а звука – активно. Говоря о необходимости всех, а особенно «благороднейших», познавательных способностей человека, Флоренский все же допускал весьма значительный перекося в сторону визуальности. Это и понятно: отец Павел был одним из наиболее последовательных платоников. В дальнейшем эта тенденция приводит к тому, что человек противопоставляется миру, который, в свою очередь, опредмечивается, любая действительность выступает в форме предмета. Русское слово «предмет» – калька с позднесхоластического латинского термина *objectumoculo* – «предброшенное оку». Флоренский, будучи верен платонизму, остается в рамках связывания визуальных и интеллектуальных способностей. Его самые пронизательные разборы посвящены иконописи («умозрению в красках», по известному определению князя Е.Н. Трубецкого).

Характерной чертой своего мышления Флоренский считал «плотскость». «Дух» только тогда остается самим собой, когда воплощен в какой-либо «вещи» (отметим точку соприкосновения с розановской философией). Неудивительно, что вся культура представлялась Флоренскому деятельностью по организации пространства. Понятно, что в одних случаях пространство это – мыслимое, а деятельность по его организации осуществляют наука и философия. В других – пространство наших жизненных отношений, организуемое техникой. Третьей формой организации пространства, совмещающей в себе элементы первых двух, оказывается организация посредством искусства. Причем Флоренский рассматривает пространство(а) искусства со стороны не только гомогенности, но и гетерогенности. Если поэзия и музыка, считает Флоренский, имеют черты, роднящие их с наукой и философией, а архитектура, скульптура и

театр – с техникой, то живопись и графика являются искусством по преимуществу. Именно анализ пространственной формы художественного творения выступает как необходимый элемент общей культурфилософской теории.

Графика строит пространство двигательное, она есть область активного отношения к миру. Художник-график воздействует на мир, а не находится под воздействием мира. Элементарными единицами пространства графического выступают жесты – линия, ибо по сути своей графика линейна. Живописное пространство, скорее, пассивно, и пассивность эта обнаруживается в зернисто-точечной и пятнистой структуре. Живопись обращается к «вещному» аспекту мира, а графика – к пространству.

Масляная живопись ориентирована на передачу чувственной данности мира, графика – его рассудочной схемы. Естественно, что каждый из этих видов искусства имеет серьезные мировоззренческие основания, связан с определенной религиозной установкой. Теоретическую базу под них подводят, соответственно, католицизм – под живопись, протестантизм – под графику. Интересно, что католическая гравюра, на взгляд Флоренского, постоянно отходит от своих непосредственных задач, решая задачи масляно-живописные (в этом же ключе высказывался и Шпенглер). Полемика с традицией новоевропейского изобразительного искусства проходит через ряд произведений отца Павла рубежа 10–20-х годов двадцатого столетия. Наиболее фундаментальная работа этого цикла – «Иконостас».

Флоренский не ограничивается анализом живописи, выявляя ее мировоззренческие корни, во-первых, и включая ее в более широкий культурный контекст, во-вторых. Западноевропейская культура, указывает он, «есть производное именно от возрожденческого католичества и выразила себя она в области звука посредством органа: не случайно расцветом органостроительства была вторая половина XVII и первая половина XVIII века – время, наиболее выражающее, наиболее раскрывающее внутреннюю суть возрожденской культуры»⁸². «Иконостас» создавался Флоренским на протяжении четырех лет (1918–1922). Исследователь творчества Флоренского

⁸² Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 474.

А.В. Михайлов находит сходство между «Иконостасом» и «Рациональными и социологическими основаниями музыки» М. Вебера⁸³.

Принципиально иное явление – иконопись. Мы не можем говорить об иконе лишь как некоей эстетической, культурной ценности. Подобная точка зрения, демонстрировавшаяся открывателями древнерусской иконописи начала XX века, страдает недостаточностью. Флоренского в первую очередь интересует не только эстетический, но онтологический аспект иконы. Иконы – «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ», по определению Дионисия Ареопагита. Можно сказать, что икона – окно из нашего мира в мир горний и, наоборот, из горнего в наш. В этом смысле в иконописи не может быть ничего «случайного, субъективного, произвольно-капризного». Самое убедительное для Павла Флоренского доказательство бытия Бога – «Троица» Андрея Рублева.

Наука основана на анализе и выведении, индукции и дедукции, экспериментальной проверке, считая только эти методы единственно правильными, ведущими к истине. «Методами» поэзии являются интуиция, озарение, вдохновение; ее приемами, определяющими строй ее языка, являются метафора, гипербола, сравнение, ритм и рифма. Истина поэзии воспаряется над методологиями в чисто субъективистских конструкциях, дающих приблизительное представление только о внутреннем мире поэта, о его прочувствованности ситуации. Введение в научный оборот знаний, полученных венаучными видами познания, ненаучными методами, расширяют горизонты человеческой осведомленности. Поэзия, как и все другие виды искусства, дает глубокое знание о мире, являющееся дополнением к научному знанию.

Приемы, методы, которыми пользуется поэзия как вид искусства, являются адекватными ее природе, дающими способность наиболее глубокого проникновения в тайны мира, прежде всего касающиеся ее духовной компоненты. Метафора, гипербола и другие приемы поэзии не уведут от истины, а, напротив, позволяют лучше постичь ее и прочувствовать. Философия в стихах – особый род

⁸³ Михайлов А.В. Павел Флоренский как философ границы // Обратный перевод. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 472.

мыслительного процесса. Разговор с природными объектами как с живыми, как с людьми, восприятие их как субъектов наводит нас на многие дополнительные выводы, которые без такой гиперболизации для многих людей не понятны. Поэты, русские космисты поставили на повестку дня обсуждение вопроса о живом начале Космоса. Это связано с тем, что русский космизм является уникальным научно-культурологическим феноменом, включившим в себя представления и многовековые усилия постичь многообразие мира философов, естествоиспытателей, писателей, поэтов, религиозных деятелей и безвестных хранителей народной памяти. Как отмечает исследователь русского космизма В.Н. Демин, космизм – это не просто знание, а особое прочувствование Вселенной: научно осмысленное, эмоционально-личностное, вследствие чего оно особенно созвучно целостным, интегративным тенденциям в современной науке.

Один из известных русских космистов К.Э. Циолковский писал: «Вселенная в математическом смысле вся целиком живая, а в обычном смысле ничем не отличается от животного»⁸⁴. Идея жизнестойкости мироздания красной нитью проходит через творчество всех русских космистов, как религиозного (В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский), так и естественнонаучного (В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский) направлений. Наше время в нем представляют Л.Н. Гумилев, В.П. Казначеев, Н.Н. Моисеев и др.

Одновременно с Циолковским и независимо от него концепцию Живой Вселенной развивал В.И. Вернадский. Биогеохимический подход к изучению природы, осуществленный Вернадским, помог открыть неизвестное ранее существование живого вещества, участвующего в круговороте всех химических элементов. Жизнь эта проявляется в непрерывно происходящих в планетарном масштабе миграциях атомов из биосферы в живое вещество и обратно. Тем самым ставится вопрос о космичности живого вещества. В данной связи им вводятся такие понятия, как «всюдность жизни», «сущение жизни», «давление жизни».

⁸⁴ Циолковский К.Э. Космос есть животное // Человек. 1991. № 6. С. 79.

Под давлением энергии живого вещества формируется биосфера – планетарная область распространения жизни. Биосфера – это явление космического порядка, она является земной оболочкой, в которую непрерывно проникает космическая энергия, космические излучения и лучепускания солнца, поддерживающие равновесие между биосферой и живым веществом. Согласно главному биохимическому принципу Вернадского, биогенная миграция атомов космических элементов в биосфере всегда стремится к своему максимальному проявлению. Все живое вещество планеты служит источником свободной энергии и оказывает непосредственное воздействие на социальные процессы.

Это положение дальше развил Л.Н. Гумилев. По его мнению, источником естественноисторического процесса этносов как раз и является энергия живого вещества Земли, которая воздействует на этносы по космически запрограммированным каналам. При этом избыток биохимической энергии живого вещества, позволяющий преодолеть инстинкт самосохранения и приводящий к физиологическому, психическому и социальному сверхнапряжению, получил название пассионарности, а люди, наделенные соответствующим энергетическим зарядом и обладающие повышенной тягой к действию, именуется пассионариями.

Философам и ученым-естественникам еще предстоит установить закономерности взаимообусловленности нервно-биотических и физико-космических процессов, пока еще не выявленные, но широко обсуждаемые. То, что у русских космистов определено как Живой Космос, представителями, например, реалистической философии определяется как Дух, поскольку, по их мнению, именно он является тем живым началом, которое вносит жизнь в Космос. Ученый-космист В.И. Вернадский, говоря о формах проявления Космоса, отметил различие, существующее между наукой и другими сферами постижения мира. «Таких форм мы научно принимаем пока две – материю и энергию. В философии, религии, художественном творчестве к ним прибавляется и третье начало – духовное начало в той или иной форме его проявления»⁸⁵.

⁸⁵ *Вернадский В.И.* Начало и вечность жизни. М., 1989. С. 85.

В учении Флоренского идеи космистов также получили соответствующую аргументацию. Можно выделить те акценты, которые характерны для его антропологических построений. Во-первых, это тема макрокосма и микрокосма, выявляющая родство мира и человека. Во-вторых, это тема людской дружбы, объемлющей не только Землю, но и космос. В-третьих, феномен рода или родовой общности, противостоящий новоевропейской трактовке человека, поскольку последняя рассматривает человека как атомарное существо.

Идеальное родство мира и человека, по Флоренскому. Обнаруживается в самых различных областях – от метафизики и философии до экономики. Человек оказывается «своеобразным конспектом мира», а мир раскрывает сущность человека. Флоренский отказывается обосновывать философскую антропологию только естественнонаучными средствами. В этом проявляется отличие Флоренского, да и всей русской антропологической традиции, от создателей философской антропологии А. Гелена и Х. Плеснера. Последние обосновывали антропологию биологически. По Флоренскому, поэзия религии будет лучшим основанием антропологии, поскольку ей не придется пересматривать свои основы с каждым новым открытием в области естествознания. Будучи связана с поэзией и религиозной традицией, антропология обеспечит себе актуальность и отклик в живых душах. Признание мифологемы микрокосма и макрокосма как базовой для построения антропологической концепции Флоренского приводит к следующим выводам, связанным с «философией общего дела» Федорова.

Преддверие так называемого «освоения» или «завоевания» космоса породило уникальную в своем роде религиозно-утопическую философию «общего дела» Н.Ф. Федорова. Регулирование природными процессами, выход за пределы Земли и овладении космосом ставятся как основная задача человечества. Федоров писал, что «солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу». Поэтому космизация земной жизни является необходимым условием всеобщего воскрешения предков (бессмертия). Воскрешение мыслилось Федоровым как «общее дело» человечества. Оно должно было привести к преодолению всякой вражды: войн между народами и государствами, дисгармонии между учеными и неучеными,

богатыми и бедными, городом и деревней.

Бессмертие у Федорова трактуется не только как космичность жизни, но и как следствие всеобщей этичности космоса. Атомы нравственны. Эта своеобразная форма панморализма связана с христианской этикой. Вечная жизнь возможна, и ее достижение интерпретируется Федоровым в терминах активной эсхатологии, суть которой заключается в отрицании фатального конца мира согласно христианской идее свободы. Если человечество соединяется для всеобщего воскресения и вселенской победы над смертью, то оно может избежать конца мира и Страшного суда. Идея всеобщего спасения покоится на идеализации патриархально-родственных отношений, альтернативных «небратскому» состоянию цивилизации и порожденной ею индивидуализированной личности.

В качестве вывода отметим, что философия русского космизма восполняет потерю ценностей духовного универсума в экономически, утилитарно и прагматически ориентированном европейском мировоззрении. Русский космизм в истории культуры проявил себя как форма антисциентизма. Идеи космизма, философия всеединства, историософия и софиология в отечественной культуре выступают основаниями русской духовности. Культурантропологический подход к этим феноменам позволяет оценить вклад русских мыслителей в мировую культуру.

§ 1.5. Православная традиция как духовно-культурная идентичность русского человека

Центральной категорией философской антропологии является понятие человека как личности. От интерпретации ее содержания зависит познавательная, социальная, ценностная ориентация любой философской системы. Понятие человека поднимает в философии две крупные проблемы: философско-теоретическую и личностно-ориентационную. Философско-методологическое содержание этой категории требует выяснения отношения человека к самому себе, к окружающему миру, к себе подобным, к обществу, к Богу. Человек и мир – глобальная проблема философского познания. Само познание мира невозможно без осознания сопричастности человека к

этому процессу.

В работе «Положение человека в Космосе» немецкий философ М. Шелер утверждает, что человека делает человеком не интеллект или способность к выбору, а «принцип, противоположный всей жизни вообще»⁸⁶, некий «дух», центром которого является сам человек. Становление человека есть его возвышение благодаря «духу» и открытости миру. Противостояние человека всему животному и природному посредством «духа» заставляет его искать опору. Таковую опору Шелер видел в мифе и религии. Бог, по определению философа, и есть тот необходимый человеку абсолютный центр, формальное сознание личности. Место Бога – человек. В Боге Логос, «согласно которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать».

Развитие культуры идет сложным противоречивым путем вариативности отношений между человеком и его центром. Шелер определяет человека как «существо, превосходящее себя и мир», как существо с «открытым миру поведением», никогда не утихающей страстью к безграничному продвижению в открытую мировую сферу – Космос. Эта открытость и это устремление и заставляют человека укоренить свой центр «вне и по ту сторону мира». Через отношения, объективирующие божество (созерцание, поклонение, молитвы) человек должен возвыситься до акта личной самоотдачи божеству – до «сосуществования» и «деятельностного отождествления» себя со своим абсолютным центром.

История, по мнению Шелера, показала, что, как только возникло «открытое миру поведение», человек разрушил свойственные всей предшествующей ему животной жизни методы приспособления к окружающей среде и избрал путь приспособления открытого «мира» к себе и к своей ставшей органически стабильной жизни. Вся история человечества – это путь «постижения абсолютного духа», повторяет Шелер за Гегелем. Шаг за шагом человек постигает самого себя, свою «самость», свое бытие, свой Абсолют. Конец этого пути – полное постижение человеком самого себя, обнаружение на

⁸⁶ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблемы человека в западной философии / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 41.

месте Абсолюта самостоятельного в себе бытия, обретение своего центра, противоположного витальности и миру, слияние человека со своим Абсолютом.

Идентификация – отождествление, уподобление, установление совпадения объектов. По употребляемости в ряду с ним порядком выше стоит термин «идентичность», который активно использовался в логике, философии, социологии, философской антропологии, психологии. С середины XX века он становится центральным понятием большинства культурориентированных дискурсов⁸⁷. В антропологическом контексте долгое время наблюдается связь понятий идентификации и тождества. Еще Аристотель заложил традицию наделения «тождества» более фундаментальным значением, чем «различие». Эту традицию продолжили в Новое время Р. Декарт (мыслящая субстанция) и Ф.В.Й. Шеллинг (философия тождества). Идентичность представляла у них как непосредственно данное и самоочевидное в непосредственности познающего сознания. То есть сама идентичность оставалась непроблемной для этой философской линии, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления «доминанты тождества» в классической философии.

Культурфилософскую подготовку снятия «доминанты тождества» осуществили такие социальные философы как Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локк, Д. Юм. Исповедь Руссо перед самим собой придала актам самопонимания характер публичного процесса, что дало, по мнению немецкого социального философа Юргена Хабермаса, возможность в последующем развивать дискурс идентичности как самопрезентации⁸⁸. Локк заложил традицию, связывающую понятие идентичности с ответственностью человека за свершенные поступки на основе памяти о них, позволяющей идентифицировать их как собственные деяния. Юм попытался обосновать тезис о конституировании идентичности не из «самости» человека, а «извне» (из общества), то есть

⁸⁷ *Ибрагимов Х.И.* Логика становления идентичного человека: периодическая система метафизических элементов. М.: Агар, 2001. 168 с.

⁸⁸ *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 503 с.; *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Праксис, 2007. 208 с.; *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: «Весь Мир», 2003. 416 с.; *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 45–53.

фактически он артикулировал тезис о формировании личностной идентичности в пространстве социума и культуры, и ее связи с символическим.

Человек находит себя вне себя самого, в своем деянии и в этом отношении «делает себя». Этот круг идей развивает известный русский ученый, теоретик культуры Михаил Михайлович Бахтин в постулате: подлинное «Я» всегда обнаруживается в точках несовпадения человека с самим собой, в его идентификациях с «Другим»⁸⁹. Тема поиска собственной отличности и специфичности в принципе не нова, ее ставили русские философы XIX–XX вв. П.Я. Чаадаев, Н.Я. Данилевский и др.

Чаадаев подчеркивал зависимость человеческого общества от индивидуальных усилий, от «ясности, отчетливости его сознания жизни», закладывая тем самым основы концепции свободы самореализации и ответственности человека. Осознание жизни есть акт соотнесения индивидуального с универсальным. Надиндивидуальное сознание дает человеку ориентиры, формирующие индивидуальные смысловые ценности. «Всечеловечность», вечное пребывание «коллективного человека», выход человека из своей отдельности в социальную сферу и есть ничто иное как история человечества. История складывается из осмысленных свободных действий индивидов, а не как цепь смертей и рождений случайных индивидов. «Подлинная история» рассматривается мыслителем как дление «всечеловечности», которое возможно через осмысление существования каждого индивида. Сразу две проблемы самоидентификации ставит русский философ: самоидентификации человека и самоидентификации общества. Для него это одна двуединая проблема.

Во-первых, это проблема растерянного (или потерянного, заблудившегося) человека, патология изолированного мышления. «Человеку, – пишет Чаадаев, – свойственно теряться, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует,

⁸⁹ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.; Сомкин А.А. Философия «ответственной личности» М.М. Бахтина // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2013. № 1 (23). С. 69–76; Демидова Е.В. Отсутствие Другого в философии поступка М.М. Бахтина // Этическая мысль. Вып. 14. М.: Российская Академия наук; Институт философии, 2014. С. 271–188.

и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире».

Во-вторых, по Чаадаеву, всеобщая растерянность, когда «в головах людей нет ничего общего: все в них индивидуально, все шатко и неполно», приводит не только к изоляции сознания, но и к ситуации, когда исторический опыт не востребован и не используется. Тогда, по мнению философа, теряется сам смысл истории, сама жизнь человеческая теряет идейное содержание, рассматривается как воспроизводство одних и тех же ситуаций. Именно на основе этих философских позиций Чаадаева был сформулирован его скандально-известный приговор России: «Внутреннего развития, естественного прогресса выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне»⁹⁰.

Данилевским впервые обосновывается идея множественности и разнокачественности человеческих культур, отсутствия однолинейности в общественном прогрессе⁹¹. По его мнению, прогресс «стоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении..., а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях», «ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития». Следовательно, значение культурно-исторических типов – в своеобразном выражении «идеи человека». Совокупность осуществленных «идей» составляет нечто «всечеловеческое». Всечеловеческое, по Данилевскому, отличается от общечеловеческого. Он убежден, что общечеловеческого нет и не

⁹⁰ *Арефьев М.А.* М.А. Бакунин и П.Я. Чаадаев об исторических судьбах России / М.А. Арефьев, Р.Л. Арефьев, А.Г. Давыденкова // Прямухинские чтения – 2004. Тверь, 2005. С. 96–107.

⁹¹ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. 514 с.; Творческое наследие Н.Я. Данилевского и задачи России в XXI веке: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Курск, 26–27 ноября 2014 г.) Ч. 1. Курск: Изд-во Курск. гос. с.-х. ак., 2014. 204 с.; *Горелов А.А.* Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и современная социально-политическая реальность // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 4. С. 53–62.

может быть. Желать быть таковым – значит, довольствоваться общим местом, отсутствием оригинальности и неполнотой. Единственной реальной конкретизацией родового понятия «общечеловеческое», отвлеченной сферы «общечеловеческого», по мнению писателя, являются видовые понятия народа, культуры народа, истории культурной жизни.

Своеобразное выражение идеи человека свойственно культурно-историческим типам. В его интерпретации египетская, китайская, вавилонская и иранская цивилизации подготовили возможность жизни человека в цивилизованном обществе без опоры и выделения определенных видов деятельности. Для этих типов цивилизаций характерен синкретизм организаций (религиозных, политических, культурных). Еврейская цивилизация выделила религиозную основу деятельности человека, греческая – художественно-эстетические начала. Европейская культура (романо-германский тип) основана на религиозно-этических, политико-правовых началах и носит индустриально-технический характер. Осуществление и претворение всей полноты разрядов человеческой деятельности Данилевский связывал с грядущей славяно-русской цивилизацией. Таков прогноз динамики человеческой культуры, отдельные типы которой могут взаимопроникать и мигрировать в материальных своих проявлениях и иметь локальное распространение в духовном.

Проблема идентичности в современной науке тесно связана с так называемыми Я-концепциями, рассматривающими феномен представлений человека о себе для себя и о себе для других. Культурная ценность человеческой идентичности чрезвычайно высока, от нее зависит самореализация личности. Осознание собственной идентичности – акт не самопроизвольный и беспричинный. Идентификация – это отнесение человеком себя к определенной общности, процесс перенесения индивидом на самого себя качеств и особенностей его внешнего окружения, стремление актуализировать в своей личности черты, имеющие важное и жизненно необходимое значение в данных условиях. Идентификация – основа свободного выбора человеком тех ценностей и качеств, которыми он хотел бы обладать.

Выделяются два уровня идентификации человека: личностный и культурно-социальный. Личностный уровень идентификации –

это осознание человеком себя, ответ на вопрос: кто я есть? Данный уровень идентичности связан с переживанием принадлежности оценки и представлением о себе как члене какой-то группы. Культурно-социальный уровень идентичности формируется как производное от осознания человеком своей причастности к деятельности определенной религиозной группы, нации, культурного сообщества. Подтверждение своей групповой принадлежности индивид находит только во взаимодействии с другими группами. Человеку свойственно быть представителем какой-либо группы, более того, ему более свойственно рассматривать ее функционально в благоприятном свете.

Осознание идентичности детерминируется конкретными общественными потребностями. Потребности осознания родства возникли в глубокой древности и вызвали появление системы специфических идентификационных представлений и ритуалов первобытного общества. Античная культура дала «космокритериальную трактовку человека»⁹². Христианство породило персоналистическую артикуляцию индивида, Ренессанс – антропоцентризм культуры, Реформация – антиавторитаризм идеологии, романтизм – личностный пафос, европейское Просвещение – гуманизм, индустриальная модернизация – индивидуализм.

Одну из важнейших детерминант религиозной истории представляет ее участие в лично-идентификационных процессах, идентификации человека: не только религиозной, но, прежде всего – этнической. Исторически религия выступала в качестве одного из важнейших этногенерирующих факторов. Этнос – группа людей, члены которой разделяют общее самоназвание и культуру, говорят на общем языке, имеют общее происхождение и общую историческую память, обладают чувством солидарности. Религиозная традиция выступает как один из основных факторов, конкретизирующих культуру этноса, а сама религиозная принадлежность человека – критерием определения этнической принадлежности личности. Идентификация человека по его религиозному статусу позволяет отнести

⁹² *Можейко М.А.* Я // Новейший философский словарь. Минск, 2003. С. 249.

его либо к своей этнической группе, либо к иной общности. Структура этноидентифицирующих признаков включает признаки как интегрирующие в этнос, так и этнодифференцирующие. Но те и другие до сих пор тесно связаны с религиозно-конфессиональными характеристиками.

Отождествление этнической и религиозной идентичностей – типичное явление многих этнических культур. Так, во многих современных политических статьях и социологических исследованиях мы находим почти формулу – принцип «православный – значит русский». Это ничто иное как выведение критерия включения людей в этническую группу. Этот феномен находит подтверждение в социологических опросах населения России конца XX века, согласно которым, например, около 50% респондентов называют себя верующими, среди которых уже 70% считают приверженцами определенных конфессий⁹³. Религиозные признаки могут носить и отрицающий смысл в этноидентификации личности человека, то есть критериями отнесения людей к иным, чужим этническим группам. Примером такой идентификации является модель «неправославный – значит нерусский».

В межэтнических взаимодействиях религиозные признаки могут выступать как доминанты этностатусной иерархии. В этих случаях в сознании многих людей человек, принадлежащий к одному и тому же или сходному вероисповеданию, может иметь более высокий статус, чем те, которые разделяют иные религиозные убеждения. В полиэтнических обществах смена религии представителем этнического меньшинства, переход в религию этнического большинства могут повысить статусное положение человека в обществе.

Правовая и личная значимость неофита. *Неофит* – новообращенный человек, вступивший в религиозную общину и прошедший ряд соответствующих подготовок и обрядов, называемых «обращением». В подготовительный период включены определенные испытания, обучение, ритуальное очищение. Для приобщения к кругу ве-

⁹³ См.: *Забяко А.П.* Религия и этнос // Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 909.

рующих существуют специальные обряды, имеющие характер посвящения. Так, у христиан обряд крещения означает принятие человека в лоно церкви и сопровождается предварительным покаянием, осознанием себя грешником, готовым к духовному возрождению. Крещение – одно из семи христианских таинств, признанных православием и католицизмом с XII–XIII веков (крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, брак, елеосвящение). Обязательными признаками христианского таинства являются богоучрежденность, благодатность и наглядность образа совершения. Считается, что каждое христианское таинство сообщает человеку особый дар благодати: прощение грехов, возрождение к жизни во Христе, исцеление недугов. Крещение относится к трем неповторимым христианским таинствам (крещение, миропомазание и священство). Это богоучрежденное священное действие проходят все верующие-христиане.

В религиозной практике используется еще один термин, отражающий статусное изменение в положении человека – инициация. *Инициация* – от латинского слова «вводить», то есть посвящать в таинство – это общее название системы ритуалов и обрядов, связанных с изменением социального или возрастного статуса. Изучению этого ритуала посвящено много работ, наиболее полно он охарактеризован в трудах французских ученых: этнолога и религиоведа А. Ван Геннепа (в его теории переходных ритмов) и теории жизненных кризисов философа и социолога М. Элиаде.

Ритуалы инициации всегда связаны со структурой и историей конкретного общества, переживанием опыта священного. Особенно свойственно это первобытным культурам. В те времена ритуалы охватывали все существенные поворотные точки в жизни индивида как члена группы – от рождения до смерти. Ритуал инициации предоставлял члену общины возможность обрести новый статус, например, носить оружие, участвовать в охоте, заводить семью и т.д. В общине после проведения обряда инициации складывалось другое отношение к человеку. Инициацию, таким образом, можно рассматривать как выражение персонализации человека. Но точно также этот обряд выражал и его социализацию в общество.

Человек рождается и формируется как личность всегда в условиях определенной социокультурной обстановки: определенном социально-классовом и государственно-политическом строе, этнокультурной ситуации, религиозно-конфессиональной структуре. Социально-политическая, религиозная и правовая культура – результат длительного общественного опыта, жизни народа. Она национальна по конкретному своему проявлению. В то же время она испытывает влияние классических образцов того, что мы называем общемировой культурой или цивилизацией. Однако для конкретного человека в данном отношении более существенным является процесс инкультурации, то есть овладение социальным опытом, духовными навыками, морально-религиозными убеждениями своего народа. Указанный момент выступает одной из общих закономерностей политической и правовой жизни общества, идентификации в нем человека.

Философско-антропологическая мысль характеризует современную ситуацию в науке как «антропологический Ренессанс», поскольку особое звучание проблема познания сущностной природы человека, его нравственного мира приобретает в переломные периоды социокультурного развития. Это периоды так называемых социальных трансформаций. В это время необходимость выживания, противостояния природным и социальным факторам все более актуализирует в сознании человека потребность оказывать им определенное сопротивление. Другими словами, на вызов времени должен быть сформирован соответствующий ответ. В истории культуры формой такого ответа чаще всего выступает появление новой религии. Интерес к религии, особенно к тем ее сторонам, которые непосредственно обращены к человеку, всегда в значительной степени вызывается поиском духовных ориентиров, ценностей.

Современное религиоведение, включающее в себя целую сеть научных дисциплин (история религии, сравнительное религиоведение, социология религии, психология религии и т.д.), отличается в целом стремлением к объективности, взвешенностью подходов и оценок, отказом от каких-либо окончательных упрощенных определений и исторических «приговоров» религии. Культурологическая

мысль пришла к выводу о естественной необходимости религиозного фактора в ряду других формирующих духовную культуру личности и общества. Культура, и в первую очередь духовная культура, как система ценностей немыслима без мифологической составляющей, вероучений, научных знаний, политико-правовой культуры и т.д. Современный российский философ-культуролог В.С. Степин пишет: «Культура – это система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения представлены многообразием знаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, гипотез, верований, целей, ценностных ориентаций и т.д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. Культура хранит, транслирует этот опыт (передает его от поколения к поколению). Она также генерирует новые программы деятельности, поведения и общения, которые, реализуясь в соответствующих видах и формах человеческой активности, порождают реальные изменения в жизни общества»⁹⁴.

Рассматривая историю человеческой культуры, ни в одном из ее пластов мы не можем не отметить существенную, чаще всего – определяющую, роль религии и в накоплении социального опыта, и в активизации человека. Культура соотносится с историческим процессом в его органической целостности, с социальной историей человечества. Она складывается и проявляется в процессе взаимного общения людей: во-первых, непосредственно, во-вторых, опосредованно, культурной институализацией. Структура культуры в этом плане рассматривается как состоящая из двух компонентов – идеального и материального. Последний компонент по своей сути есть опредмеченная духовная сущность человека. И противопоставлять эти типы культуры невозможно.

Материальная культура – это определенная степень овладения

⁹⁴ Культура // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2001. С. 341.

человеком силами природы, ее богатствами. Иммануил Кант подразделял культуру на «культуру умения», призванную способствовать достижению цели, и «культуру воспитания», которая должна помогать людям в выборе цели. И духовная, и материальная культура формируются в процессе человеческой практики. Познанию многообразия практических форм человеческой жизни способствуют как научные формы, так и формы вненаучного познания. И та, и другая во многом опираются на веру. Религия на каких-то исторических этапах выполняла основную воспитующую функцию, была основным институтом знания и воспитания, и только на определенном этапе возникла упрощенная материалистическая версия о ее ненаучности. Современные религии находятся в непростом отношении с наукой, но они вынуждены признавать достоверные научные результаты. Более того, постмодернистскому обществу с поверхностными взглядами, ускоренными и не всегда глубокими выводами особенно нужно консервативное начало, которое до сих пор мы находили в церковных канонах. Человеку для уверенного существования нужны традиции, нужна вера, все это он находит в религии. Таким образом, религиозная жизнь устраивает человека.

Дадим определение религии. Религией называется система верований и ритуалов, с помощью которых группа людей объясняет и реагирует на то, что находит сверхъестественным и священным. Рональд Л. Джонстоун в своей работе «Религия и общество во взаимодействии» (Johnstone R.L. Religion and society in interaction. N.J., 1975) перечисляет пять основных элементов религии:

- наличие *группы верующих* (не личные переживания человека, а именно групповые);
- понятие священного (сакрального), отличающееся от повседневности, связанное с необычными явлениями-чудесами (исцеление безнадежно больного человека, превращение Иисусом воды в вино и т.п.), считающееся связанным с чем-то сверхъестественным – силой, существом, возможности которого не ограничены законами природы;
- совокупность *верований и вероисповеданий*, объясняющих человеческую натуру, окружающую природу и священные сверхъестественные силы;

- определенный набор *действий и ритуалов* (образцов поведения по отношению к священным и сверхъестественным силам), имеющих для верующих важное значение;

- *представления о праведном образе жизни и о ценностях* (заповеди, нормы, регулирующие поведение верующих).

Религия рассматривается не просто как система верований и ритуалов, объясняющих сверхъестественное, но и как система организации людей, как социальное явление. Социологи изучают все разнообразие верований и вероисповеданий, количественный состав религиозных групп, как организованы религиозные группы, их нормы и ценности, особенности представлений о праведном образе жизни, о ритуалах, их образовании, источники святости и священства, роль религии в жизни отдельных верующих и общества в целом, пытаются классифицировать религии. Они пытаются ответить на вопрос, почему существуют религии, благодаря чему они сохраняются, каким образом принадлежность к религиозным группам влияет на другие аспекты жизни людей – их жизненные позиции, семейную жизнь, отношение к политике и т.д.

Религии представлены различными конфессиями: христианство, ислам, буддизм, иудаизм и многие другие. В свою очередь большинство из них делится на различные ветви. Например, в христианстве есть три основные ветви – католицизм, протестантство, православие. Россия – многонациональная и многоконфессиональная страна, в ней человек может удовлетворять в принципе любые свои религиозные потребности и придерживаться образа жизни, требуемого его верой.

Выделяются следующие социальные функции религии: мировоззренчески-познавательная, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дизинтегрирующая, иллюзорная, культуро-транслирующая. Религия задает предельные критерии, идеалы, с точки зрения которых понимается человек как личность и мир в целом, обеспечивается целеполагание и смыслополагание. Религия восполняет ограниченность, зависимость, относительность, эфемерность бытия человека, обеспечивает общение и тем самым преодоление одиночества. Она утешает, облегчает страдание, обес-

печивает катарсис, психологический комфорт. С помощью норм религиозного права, морали, многочисленных примеров для подражания, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление общественной деятельностью и общественными отношениями. Идет регулирование поведения индивидов, групп и общин.

Регулятивная функция религии особенно явственно проявляется в исламе, где шариат возник не только как свод мусульманских правовых норм, но и как всеобъемлющая система правил поведения и запретов, которые охватывали имущественные отношения, взимание налогов, оформление торговых сделок (например, процентная ставка на кредит не более 10%), порядок убоя животных, область семейно-брачных отношений и т.д. Религия может в одном отношении объединять людей, а в другом – разъединять индивидов, группы, институты; узаконивать некоторые общественные порядки и учреждения (государственные, политические, правовые и т.д.) как соответствующие «высшему принципу» или, наоборот, утверждать неправомочность каких-то из них.

Результаты, последствия выполнения религией своих функций бывают различные. Можно выделить некоторые принципы, дающие представление о реальной роли религии в общественном пространстве и времени:

1. Религию нельзя назвать определяющим фактором развития общества, но в истории общества она всегда имела и имеет большое значение. Религиозный фактор воздействует на экономику, политику, государство, на культуру через деятельность индивидов и социальных групп. Происходит своеобразное «наложение» религиозных отношений на другие общественные отношения.

2. Степень влияния религии зависит от ее места в обществе, а это место подвижно в контексте процессов сакрализации и секуляризации. *Сакрализация* означает вовлечение в сферу религиозного санкционирования сознания, деятельности, отношений, поведения людей и институтов, то есть рост влияния религии на общество и частную жизнь людей. *Секуляризация*, напротив, ведет к ослаблению влияния религии на общественное и индивидуальное сознание, на общественные отношения и социальные институты.

3. Своеобразно воздействие на общество и культуру родоплеменных, этнических, мировых религий, а также отдельных деноминаций и конфессий. В их вероучениях, культуре, организации, этике имеются специфические черты, которые накладывают печать на «человека экономического», «человека политического», «человека морального», «человека художественного», «человека экологического» и т.д., иными словами – на различные аспекты культуры.

4. Религия как неотъемлемый элемент духовной культуры представляет собой системное образование, включающее ряд элементов и связей: сознание с его чертами и уровнями; внекультурные и культурные формы деятельности, учреждения. Функционирование названных элементов, связей давало соответствующие им, их содержанию и направленности результаты. Достоверные знания, например, содействовали повышению творческого потенциала культуры, а заблуждения, напротив, приводили к неблагоприятным последствиям. Деятельность религиозных учреждений могла консолидировать людей, но могла и способствовать возникновению конфликтных ситуаций. В процессе религиозной деятельности происходит создание и накопление достижений культуры, но, с другой стороны, определенные слои культуры отторгаются, разрушаются, переводятся в разряд запрещенных (скоморошество на Руси, литература, попадавшая в «Индекс запрещенных книг» в католической Европе и др.).

5. Важно принять во внимание соотношение общегуманистического и частного в религии. Ныне широко распространено мнение о тождественности религиозного и общечеловеческого. Однако в религиях представлены различные культуры. В них переплетаются компоненты и общечеловеческие, и формационные, и цивилизационные, и классовые, и этнические и т.д. История показывает также, что в деятельности религиозных организаций находят свое представительство различные социальные позиции: прогрессивные, консервативные, регрессивные и т.д. В современном мире значимость религий, религиозных учреждений, религиозных организаций определяется прежде всего тем, в какой мере они служат прогрессу культуры, способствуют росту «человечности» в человеке. Как мировоззрение религия, в частности, дает определенные образы человека. Как культовая прак-

тика религия ориентирует человека на изменение себя и своей духовной самости.

Наиболее явственно идея духовного совершенствования человека, его нравственной природы отразилась в традиционных религиях, например, христианстве и буддизме. Христианство включило в себя идею внутреннего перерождения человека, его «второго рождения». Общая направленность учения Христа состоит в акценте на внутренний мир человека, а не на внешнее исполнение обрядов. Говоря, что каждый человек может возвыситься до него, Иисус открывает принципиально новую перспективу перед человеком – перспективу «обожения». При этом любовь («бог есть любовь») выделяется как сила божественной «благодати», которая способна в конечном итоге преобразить человека и позволить ему ощутить единство с Богом. Христос предстает как образец совершенной личности, ощущающей свое глубинное родство с основой мира («Я и Отец – одно»). Именно в этом, в самой личности Христа и в идее «богочеловека» видели глубинный смысл христианства русские религиозные философы и писатели (Толстой, Достоевский, Соловьев, Бердяев и др.).

В Евангелиях выдвигается возвышенный идеал человека, поднявшегося на божественный уровень, уровень сверхличности. Христианство, таким образом, обратившись к человеку «внутреннему», его «сердцу», совести, призывало человека к постоянному поиску путей воплощения нового нравственного идеала, вступлению на трудный путь самосовершенствования. В Новом завете была разработана новая система духовных ценностей, в значительной степени отличающаяся от ценностей античного мира. Эта система должна была помочь человеку найти свое место в мире, согласовать личные интересы и потребности с интересами и потребностями своего сообщества. Первостепенное значение при этом придается вере в Бога, выполнению религиозных норм и предписаний церкви. Представления о самом себе человек формировал, так сказать, в превращенной форме – через осмысление бога, от лица которого он получал указания и наставления. В Библии нравственные нормы и мировоззренческие проблемы общества были сформулированы с такой гениальной глубиной и ясностью, что она долгое время оставалась главной идейной основой европейской культуры. Пойти дальше в объяснении

природы человека смогли только гуманистическая философия эпохи Возрождения (Бруно, Кузанский, Макиавелли и др.) и научное мировоззрение, сформировавшееся в XVI–XVII веках.

Ветхий завет не ставит напрямую проблему личности. Человек в нем воспринимает себя как индивидуальность, но эта индивидуальность пока растворена в сообществе. Личное бытие как таковое не имеет в Пятикнижии первостепенного значения, что в целом соответствовало античной традиции. Человек значим как часть коллектива, как хранитель традиций и продолжатель рода. Забота о конкретном человеке важна потому, что без единичного нет общего. Предпочтение отдается интересам коллектива. Вся система норм и предписаний, сформулированная от лица Бога, направлена на соблюдение интересов сообщества и требует от человека корректировать в соответствии с ними свои потребности, управлять ими, удовлетворять их так, чтобы не наносить ущерб сообществу.

В иудаизме нравственные нормы, понимаемые как воля Бога, обобщены в десяти заповедях. Первые четыре из них носят чисто религиозный характер (идея единобожия, отказ от идолопоклонства и т.д.). Последние шесть – с пятой по десятую – являются набором требований, соблюдение которых необходимо для нормального функционирования любого общества (и, следовательно, полезно для составляющих его индивидов):

- Почитай отца твоего и мать твою.
- Не убивай.
- Не прелюбодействуй.
- Не кради.
- Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.
- Не пожелай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего⁹⁵.

Христианская традиция начинает предъявлять к человеку более сложные требования. Она не только старается сформировать у него внутреннюю потребность в соблюдении церковных предписаний, но и требует постоянно анализировать, оценивать и совершенствовать

⁹⁵ Книга Исход, гл. 20.

свою деятельность. Мощным инструментом контроля и самоконтроля в христианстве является *исповедь*. Регулярно исповедуясь у священника, христианин должен проделывать сложную аналитическую работу: давать оценку всем своим действиям, определять, какие из них греховны, описывать свои прегрешения в беседе со священником и обещать впредь избегать любых неблагоприятных с точки зрения церкви поступков. Для оценки человеческих действий в христианской теологии развивается учение о *грехе* и концепция *семи смертных грехов*, которые необходимо изживать путем нравственного самосовершенствования. К семи смертным грехам относятся: гордыня, лихоимство, блуд, зависть, чревоугодие, гнев, праздность. Смертные грехи – это уже не просто отдельные поступки, которые осуждаются в заповедях. Это сложные человеческие качества (пороки), влияющие на всю стратегию жизненного поведения и влекущие за собой огромное многообразие дурных поступков.

В ветхозаветных заповедях и в христианском учении о смертных грехах можно выделить два смысловых уровня. Во-первых, они нацелены на превращение норм поведения в важную жизненную потребность человека. Во-вторых, они выражают существующие помимо всякой религии реальные требования к человеческой личности. Полностью воплотить в жизнь подобные требования не удавалось ни одной религии, но стремление к этому придавало им значимость общечеловеческих ценностей.

Русский философ Н.А. Бердяев, анализируя христианскую антропологическую мысль, подчеркивал, что западное христианство склонялось в целом к натуралистическому пониманию человека, подчеркиванию пропасти между человеком и Богом. Православие же акцентировало внимание на признании Христа единой личностью, но обладающей двумя (божественной и человеческой) природами, волями и действиями «неслиянно». Другими словами, личность Христа не образует новую смешанную природу богочеловека, отличную и от божественной, и от человеческой. Она существует нераздельно и неизменно, так как включает в себя и божественную, и человеческую природу. Сам Бердяев стремился соединить традиции христианства и гуманизма, разошедшиеся в истории. Для него смысл христианства

заключается, в итоге, не в проповеди искупления греха, а в перспективе неограниченной свободной творческой деятельности человека, означающей в целом «седьмой день творения».

Термины «человекобожие», «человекобожество» употреблялись Н.М. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, В.Ф. Эрном для характеристики мировоззрения интеллигенции, создавшей свою религию материализма, атеизма и социализма. Сущность религии человекобожия, по Булгакову, – самообожение российского интеллигента, то есть создание суррогата религии, основным догматом которой является «вера в естественное совершенство человека». З.А. Тажуризина в своей статье для энциклопедического словаря «Религиоведение» отмечает наличие корней этой идеи в гуманистическом Ренессансе, ее философскими предшественниками называет Л. Фейербаха, М. Штирнера и Ф. Ницше. Истоки идеи человека как образа и подобия Божьего она находит в глубокой древности, в первобытном культе предков, представлениях о героях в Древней Греции, традициях обожествления исторических личностей в Китае и воздаяния божественных почестей фараонам в Египте.

Интересна евразийская концепция духовной природы человека (Н. Алексеев, Г. Вернадский, В. Ильин, П. Савицкий, Н. Трубецкой и др.), корнями своими восходящая к славянофильству. В ее основе лежит философия «симфоническая личность», которая опиралась на тезис о том, что «каждый народ представляет такое же живое лицо, как и каждый человек» (В.Н. Ильин). Евразийцы полагали необходимым развитие России как культуры и цивилизации на основе «самозаконной» и оригинальной русской культуры, в основе которой лежит православие. По их мнению, здоровое социальное общежитие должно быть основано только на связи человека с Богом, то есть на религиозной основе. Для России такой естественной исторической основой явилось русское православие. В социальном плане евразийцы полагали, что исконное воззрение народов России-Евразии следующее: земля – «объект, конечное распоряжение которым принадлежит всему общественному целому», интересы же этого целого «требуют установления личной собственности на землю», а для реализации этого социального идеала нужен особый человек, «жесткий, твердый, национально-эгоистичный, с сильным вкусом к власти».

Формула «Человек есть Бог» в явной, открытой форме высказывалась немногими представителями восточных религий, однако она, так или иначе, характеризует их основное внутреннее содержание. Суть этого тезиса состоит в том, что отрицается принципиальная пропасть между человеком и высшим духовным началом бытия (Абсолютом). Восточные мудрецы конечно признают несовершенство реального человека. Это несовершенство усматривается чаще всего в привязанности человека к своему «малому я», с его страстями, повседневными заботами, эгоизмом. Однако человек может раскрыть в себе те стороны своей природы («высшее Я»), которые обнаруживают его глубинное тождество с Абсолютом. Основная тенденция развития мировоззрения Востока в направлении четкой фиксации этого тождества хорошо прослеживается, если рассматривать восточные религии, начиная с Древнего Китая. Центральным принципом взглядов Лао-Цзы, основателя китайской религии *даосизма*, является принцип «недеяния». Этот принцип означает установку на преодоление суетности человека, погруженности его в мир повседневности и соединение его с высшим началом, «корнем всех вещей», обозначаемом термином «Дао». Следовать своей внутренней природе, быть естественным, означает, в первую очередь, уменьшение своих желаний. Если в мировоззренческих основаниях даосизма и, тем более, конфуцианства, собственно религиозный компонент скрыт (он очевиден в их ритуальной части), то в духовной жизни Индии религии четко ориентированы на одну из главных своих функций – заботиться о посмертном состоянии души человека.

Добуддийские религиозные книги («Веды») включили в себя религиозные, философские, психологические идеи, ставшие основой не только самой древней религии (религии жрецов – *брахманизма*), но и большинства последующих религий и философских школ. Среди этих идей – идеи реинкарнации (перевоплощение душ), кармы (влияние поступков человека на его перевоплощение), положения о Брахмане как высшей духовной реальности. В основу ведийского культа были положены два собрания сакральной литературы, составленные жрецами: Веды, сборники древних гимнов, песнопений и литургических текстов, и Брахманы, сборники наставлений по совершению обрядов.

Позднее к религиозным идеям, содержащимся в гимнах и толкованиях, прибавилась вера в реинкарнацию, сансару и карму. Жрецы-брахманы полагали, что раз боги и все другие существа суть проявления единой высшей реальности (Брахмана), то освобождение может принести только союз с этой реальностью. Их размышления отражены в позднейшей ведийской литературе (Упанишады, VII–VI вв. до н.э.).

Современные норвежские философы Гуннар Скирбекк и Нильс Гильс пишут: «Одной из центральных тем учения Упанишад является идея вечного «хоровода» рождения и смерти. Эта идея положена в основу учения о переселении душ (реинкарнации) живых существ, предполагающего их возрождения после смерти. Вечно возобновляющийся цикл, заключенный между рождением и смертью, называется сансарой. Именно в таком цикле воспроизводится вновь и вновь наиболее глубокая «сущность» (Атман) человека. Некоторые из Упанишад, видимо, предполагают, что Атман является неизменным субстанциальным (ср. с досократической философией) и отличается от сознающего «Я», или «Эго»... Другим важным положением Упанишад является отождествление Атмана и брахмана. Трудно найти адекватный перевод слова «брахман». Возможно, его следует понимать как абсолютное, всеобъемлющее или божественное. В таком случае отождествление Атмана с брахманом означает, что Атман тождественен с абсолютным или божественным. Подобные воззрения имеются и в западном мистицизме, где человек (или его душа) может быть одно и то же с Богом. Такое единство предполагает аскетический образ жизни, проповедуемой как индийской философией, так и западным мистицизмом. Его представителем в позднем средневековье был Майстер Экхарт»⁹⁶.

Идея о том, что каждый человек может выйти на высший уровень мудрости, становится основополагающей для *буддизма*. Учение Будды для своего времени явилось попыткой реформировать брахманизм, религию Древней Индии, очистить его от наслоений культовой практики, разрушить кастовую систему, установить спра-

⁹⁶ Скирбекк Г. История философии: учебное пособие для студентов вузов / Г. Скирбекк, Н. Гильс; пер. с англ. В.И. Кузнецова; под ред. С.Б. Крымского. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 46–47.

ведливость на основе признания равенства людей и построения общин (сангх). Хинаяна проповедует индивидуальный путь спасения. Махаяна указывает на необходимость служения людям. Главное религиозное отличие Хинаяны от Махаяны в том, что последняя кроме Будды признает иерархию Света, возглавляемую Бодхисаттвами (Ботхи – озарение, пробуждение; саттва – сущность) и Тарами (женскими божествами). В России поклонники буддизма проживают преимущественно в сибирских регионах, на Алтае, в Калмыкии, Бурятии, Туве. Классический буддизм в этих регионах трансформировался в так называемый тибетский буддизм, ламаизм.

Священными текстами буддизма являются: «Лалитавистара» (жизнеописание Будды), «Трипитака» (три корзины – свод священных книг, содержащих космогонию, логику, изречения Будды, правила жизнедеятельности монахов в общине, методологию и гносеологию буддизма) и др. Основная философско-этическая идея буддизма связана с учением о так называемых «четырех благородных истинах». Они были изложены Буддой в первой Бенаресской проповеди. Первая истина: существует страдание воплощенного бытия, проистекающее из постоянно возобновляющихся рождений и смертей. Вторая истина: причина этих страданий в омраченности, в жажде самоудовлетворения, в болезнях и несовершенстве человека. Третья истина: прекращение страданий заключается в достижении состояния просветленного вмещения, при котором создаются возможности выхода из кругооборота бытия на земле. Четвертая истина: путь к прекращению страданий состоит в постепенном усилении элементов, направленных на совершенствование для уничтожения причин бытия на земле и в приближении к Великой Истине.

Четвертая из «благородных истин Будды» касается необходимости ведения добродетельной жизни по законам «правильного поведения» и «правильного знания». Правильное поведение – это жизнь в соответствии со следующими моральными принципами: не убивай и не причиняй никому вреда (принцип ахимсы), не укради, не лги, не прелюбодействуй, не употребляй дурманящих разума напитков. Для монахов к тому же основной линией поведения провозглашается аскетизм, и поэтому буддийским монахам запрещено

присутствовать при развлечениях, спать на удобной постели, пользоваться натираниями и благовониями, использовать духи, владеть золотом и серебром, а также принимать пищу после полудня. Правильное знание – это самоуглубление и внутреннее созерцание, то есть медитация. «Правильное поведение и «правильное знание» позволят верующему человеку рано или поздно вырваться из бесконечной цепи перерождений. Это самый верный путь достижения нирваны, слияния с Буддой. По буддийскому канону, люди не одиноки на пути к познанию истины, на своем пути к просветлению. В этом им помогают Будда и бодхисаттвы.

Космология буддизма описывает мир, состоящий из трех сфер: чувственный или реальный мир, мир форм или иллюзорный мир, мир без форм или сфера чистого сознания. Важнейшим элементом буддизма выступает учение о «Колесе Времени». Суть этого учения заключается в установлении взаимосвязи человека и Вселенной. В понятие «Колесо Времени» входит также учение о циклах: малых – двенадцатилетних, «годовых» – шестидесятилетних, а также космических, охватывающих миллионы лет. Мир в буддизме представляется бесконечным сочетанием дхарм как всплеск жизненной энергии. Весь мир – «волнение дхарм». Психологическое страдание есть постоянное переживание беспокойства. Страдание, равно как и удовлетворение, создают следствие для новых рождений и сочетаний дхарм. Если не изменять характера переживаний, то человек не сможет выйти из круга рождений и смертей, то есть сансары. Своими поступками, чувствами, мыслями человек складывает свою карму или судьбу. Духовно-нравственная жизнь, подчиненная закону должного, улучшает карму. Таким образом, философско-антропологическая направленность учения Будды очевидна.

Согласно нравственно-этическому учению Будды, достижению Нирваны препятствуют десять оков: иллюзия личности, сомнение, суеверие, телесные страсти, ненависть, привязанность к земле, желание наслаждения и успокоения, гордость, самодовольство и невежество. Как учил Будда, из трех видов действий наиболее губительно не слово, не телесный поступок, но мысль. Освобождение духа достигается прекращением «волнения дхарм», другими сло-

вами, всего того, что не соответствует восьмеричному пути. Основные составляющие этот путь к Истине: правильное мышление, правильная речь, правильное действие, правильное распознавание, правильная жизнь, правильный труд, правильные воспоминания и самодисциплина, наконец, правильная концентрация. Для последней существует целая система медитационных действий. Таким образом религии в их многообразии (а применительно к России – это православие, ислам, буддизм и др.) выступают одним из факторов культурно-религиозной идентичности россиянина. Для русского человека – православная религия, для жителей сибирских регионов буддизм, для населения Поволжья, Северного Кавказа, Урала – ислам.

Глава II

Личность в контексте философской рефлексии функциональных связей социальных институтов

§ 2.1. Принцип соборности как ведущий во взаимосвязи личности и общества в истории России

В контексте культурно-институциональных процессов в России особая роль принадлежит соборности как идейного и ценностного основания оригинального теоретического направления – философии соборности⁹⁷. А категория «соборность» выполняет роль фундаментального принципа социальной и культурной институционализации и личностной идентификации⁹⁸. По определению словаря В. Даля, соборность – «сносить, свозить, созывать в одно общее место, стаскивать и соединять, приобщать одно к другому», что отвечает самому духу институциональности. В то же время соборность понимается в качестве соборной личности, то есть осознания человеком себя в единстве телесного и духовного, индивидуального и коллективного.

Понятие «собор» имеет два основных значения: собрание выборных или должностных лиц для решения каких-либо вопросов и храм для свершения богослужения духовенством нескольких церквей. Идея соборности уходит в глубокую древность, в понятийном отношении она связана с общинным самоуправлением, практикой земских соборов, которые созывались в старой Руси для совета и принятия решений по важнейшим государственным и общественным делам. Бытовые атрибуты соборности опредмечены в коллек-

⁹⁷ См.: Горбунов В.В. Идея соборности в русской религиозной философии. М., 1994; Троицкий Е.С. Что такое русская соборность? М., 1993; Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996; Соборность в России и современность: материалы конференции. Ростов н/Д: Гефест. 1997.

⁹⁸ Большаков В.И. Соборность Российской государственности (историко-социологический анализ) / В.И. Большаков, Ю.П. Буданцев. М., 1999; Бороноев А.О. Россия и русские / А.О. Бороноев, П.И. Смирнов. СПб., 2002; Лосский Н.О. Органическое строение общества и демократия // Литература русского зарубежья. Т. 1. Кн. 1. М., 1990. С 325–332.

тивистских традициях русского народа, общинных формах хозяйствования и особенностях менталитета россиян. Изучение генезиса феномена соборности в связи с формированием культуры России представляет несомненный интерес, ибо объясняет некоторые архетипы национального самосознания и личностной идентификации, латентно проявляющиеся в теории и повседневности.

Мировоззренческий уровень явления соборности берет начало в религиозных основаниях идеи соборности, тесно связанных с православием. «Стержнем и опорой принципа универсализма, – писал митрополит Кирилл, – явилась воспитанная Православием русская ментальность, которая пропитывала и скрепляла государство в единый организм»⁹⁹. Именно православный контекст соборности как важнейшего культурно-философского понятия, впервые всесторонне обоснованного славянофилами, стал предпосылкой изучения таких сторон соборности как национальная, групповая и личностная идентификация, коллективность и коллегиальность, общинность и всеединство, гармония индивидуального и общественного, солидарность, самоорганизация и самоуправление.

В религиозно-церковные основания соборности следует включить патристику с христологической идеей равнозначности в человеке духовного и телесного, триадологическим положением о том, что Троица есть совершенное Единство, экклесиологической идеей церковного единства, эсхатологической идеей всеобщего воскресения, а также идеей литургического единства всех верующих христиан. К религиозным аспектам соборности также относится исихастская концепция синергии, сотрудничества человека с богом, представление о том, что истину можно познать только цельно, собрав воедино все свои силы и способности. Культурно-антропологическое понимание соборности предполагает идею двойственности природы человека как существа природного и социального. Следует отметить, что категория соборности отражает как универсальные, так и национальные особенности мирозерцания русского чело-

⁹⁹ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на VIII Всемирном русском народном соборе // Российская соборная мысль. М., 1993. С. 14.

века, следовательно, универсализм и национализм могут быть включены в контекст соборного миропонимания.

Нельзя сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что на содержательные особенности категории соборности повлияла и европейская философская традиция. В русле последней следует назвать философию тождества Ф.В. Шеллинга, органическую философию И.В. Гёте, философию истории Г.В. Гегеля, концепцию органической власти Ж. де Местра. Эти идеи были восприняты виднейшими классиками отечественной философии соборности. Синтезированные с православно-святоотеческой культурной традицией, они придали категории соборности теоретическую определенность, философскую специфику и методологическую значимость.

К хозяйственно-бытовым и территориальным основам соборного менталитета в России относятся сложные климатические условия, которые требовали объединения усилий крестьян в труде и привели к крепости общинных отношений – сельского мира, сохранившегося на протяжении столетий. Именно в этом причина отмеченной в литературе коллективистской психологии русского человека. На формирование соборной ментальности влияло и политическое положение России, необходимость собирания русских земель для укрепления государства. Важнейшей ценностью отечественной культуры выступала и выступает защита Родины. Это не раз отмечалось в русских летописях и легендах средневековой Руси, посланиях и поучениях митрополита Илариона, Владимира Мономаха, Филофея Псковского, в трудах многих других отечественных мыслителей. Естественный, интегративный компонент народного быта россиян сформировал соответствующую идеологию соборности, отразился в архетипах сознания и культуры, самовосприятия человеком себя.

Соборность онтологически вошла в традиции русской духовности и морально-нравственные нормы. Любовь – важнейшее понятие русской литературы, в котором проявился особый (соборный) примирительный метод разрешения социальных конфликтов. В.В. Долгов, современный философ, пишет: «Концепция, согласно которой отношения между людьми должны строиться на основе любви (а не на балансе интересов, например), является одной из самых популяр-

ных и влиятельных в древнерусской книжной культуре»¹⁰⁰. Древнерусская теория общественного примирения – братолюбия является одной из форм соборного сознания. Феномен соборности коренится в социальном опыте, принципах государственности и менталитете русских людей. В институциональном оформлении российского общества он сыграл весьма важную роль. При этом необходимо иметь в виду, что в рамках философии феномен соборности был осмыслен только в XIX веке.

В литературу термин «соборность» был впервые введен ранними славянофилами Алексеем Степановичем Хомяковым (1804–1860) и Иваном Васильевичем Киреевским (1806–1856). Само славянофильство является философией соборности по преимуществу, ибо всесторонне аргументирует феномен соборности. В славянофильстве также определены два главных критерия соборности: внутренний (духовный и религиозно-этический) и внешний (институциональный и социально-политический). По Хомякову, церковный собор выражает идею единства во множестве не только в смысле проявления видимого соединения многих людей в определенном месте, но и в общем смысле постоянной возможности такого соединения, духовного единения¹⁰¹. Православная Церковь в этом смысле сочетает два трудно соединимых принципа: свободу личности и единство верующих.

Отличием славянофильской концепции соборности является сочетание трех моментов: православной веры, личной свободы и любви. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви как в Теле Христовом, и православная Церковь, органично сочетая в церковной жизни два начала (свободу и единство), противоположна католической и протестантским церквям. Соборность для славянофилов означает церковную общность людей, которые соединены общей верой; православные ценности, гарантирующие духовную целостность личности; истинность познания и примирение в христианской любви свободы каждого человека и единства всех православных людей. В католической церкви, считает Хомяков, существует

¹⁰⁰ Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Ижевск, 1999. С. 83.

¹⁰¹ См.: Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1911. С. 312.

единство без свободы, а в протестантизме – свобода без единства, и только в православии принцип соборности, хотя и не осуществлен во всей полноте, но осознан как высшая Божественная основа Церкви. Соборность – единство многих лиц на основе общей их веры в бога, богочеловека Иисуса Христа и в Правду Божию. Соборность – не количественное, а качественное понятие. Не количеством членов она определяется, а углубленностью веры. Хомяков признавал, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшие иерархи церкви склонны к деспотизму и всевластию, однако такое явление, по его мнению, понятно в земной грешной жизни, и главное, что принцип любви – следовательно, свободы – провозглашен в православии.

Соборность, согласно славянофилам, имеет и внешний, социокультурный критерий, подразумевающий оцерковление социальной жизни, православную культуру, восстановление атрибутов первохристианской апостольской церкви. Социальным аналогом соборности выступает община, предохраняющая русского человека от эгоизма и себялюбия, а также органическое государство, построенное не на формальных, а на духовно-нравственных началах. Соборное общество – хоровая организация, которая строится исходя из принципа нераздельно, но и неслиянно. Следуя этому положению, личность и общество находятся во внутренней гармонии и сохраняют относительную независимость друг от друга. Идея соборности не подчеркивает автоматического преимущества коллективного мнения перед индивидуальной правдой. Категория соборности принципиально отличается от категории коллективизма тем, что соборное общество понимается как единство верующих христиан, православных людей. В этом заключается национальный смысл идеи соборности, связанный с духовными константами русской культуры.

Духовное единство православных русских, по мнению славянофилов, противоположно социальной разъединенности гражданского общества Запада. Соборность понимается славянофилами как состояние общества, которое возникает не благодаря институциональной форме, а на основе нравственного чувства любви. Идеал соборности противостоит и мнимому социальному единству социализма и кон-

серватизма, так как соборность признает единство не принудительное, а на основе личной свободы и осознанной воли индивида.

Основой соборной гносеологии славянофилов является представление о вере как ядре целостной личности. Русский человек через православную веру отождествлял себя с народом, чувствовал себя соборной личностью. Веру, соединенную с эмпирическим знанием, Хомяков называет «живознанием». Знание от веры и знание от рассудка вместе создают возможность цельного разума. Под «соборностью мы понимает такое согласие в познаваемом, в котором каждый самостоятельный член или область познания, объединяется внутри целого единства и образует отдельную сторону, или фазис соборности. Не утрачивая связи членов между собой и с целым и не раздваиваясь в двусмысленное, двузначное, двоедушное, но укрепляться во взаимности. Исходя из этого, во-первых, в ситуации соборности существует единство трех самостоятельных сторон или обликов, во-вторых, каждый член имеет свободу, не теряя связи между собой и с целым. Наконец, соборность должна выражать согласие»¹⁰², – писал один из теоретиков славянофильства М.Ф. Таубе.

Хомяков полагал, что индивидуальное сознание отдельного человека бессильно постигнуть истину, что высшее разумение сущего всегда связано с коллективом умов. Именно в законе великой христианской любви и церковной соборности как в «совокупности мышлений, связанных любовью», он видел источник и критерий познания. Соборная гносеология исходит из возможности на основе целостного познания интуитивно проникнуть в опыт, непосредственно постигнуть тайны бытия. Гнозис оказывается не просто теоретическим знанием, но духовным или моральным познанием – убеждением. «Общество так же, как и человек, – писал Хомяков, – осознает себя не логическими путями. Его сознание есть самое его жизнь; оно лежит в единстве обычаев, в тождестве нравов или умственных побуждений»¹⁰³.

¹⁰² Таубе М.Ф. Познаниеведение (гносеология) по славянофильству. СПб., 1912. С. 202–203. См. также: Таубе М.Ф. Триединство как основа соборности и духовности. СПб., 1910.

¹⁰³ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М., 1878. Т. 1. С. 22.

В феномене соборности важную роль играют ценностно-аксиологический и нравственно-этический моменты. «Историко-социологическая доктрина славянофильства, – пишет современный автор, – представляет собой своеобразное политическое обоснование возможности и необходимости аксиологического пересоздания мировой цивилизации на религиозно-соборных началах при сохранении (в России) и возрождении (в Западной Европе) самодержавно-общинных принципов социального бытия»¹⁰⁴. Синтез этики с политикой, правом и экономикой, то есть социальная этика, отличает славянофильство от консерватизма, социализма и либерализма как социальных и культурных идейных течений. Согласно Н.А. Бердяеву, «соборность – общение в любви», умение держать собор со всеми.

Эта мораль укоренена в родственных и духовно-близких отношениях русских людей и, по существу, экстраполирует их на все общество. Этика славянофильства сочетает этику любви с этикой долга. Хомяков утверждал, что «одна любовь может служить основой общества и общественной науки», предполагая возможность бесконфликтного бытия общества и государства. «Итак, вражда может являться, – писал он, – как случайность в составлении общества, но не может входить ни в коем случае в его норму; идея же взаимной любви может являться и в процессе развития общественного, и окончательной его нормою»¹⁰⁵.

Идея изначальной бесконфликтности общества обосновывается у славянофилов и культурно-исторически. Для И.В. Киреевского все общественное здание Руси основано на «общем взаимном согласии всей русской земли». Естественные простые и единодушные отношения и законы, выражающие эти отношения, вытекали из двух источников – «бытового предания и их внутреннего убеждения». Поэтому русское общество, по Киреевскому, принципиально неформализуемо: ни в рамках отвлеченной логики, ни в системе отвлеченной римско-западной юриспруденции, ни в условиях общей пользы, ни

¹⁰⁴ *Холодный В.И.* Идея соборности в славянофильстве: проблема соборной гносеологии. М., 1994. С. 76.

¹⁰⁵ *Хомяков А.С.* По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки. М., 1988. С. 210.

в эфемерной атмосфере политического мнения. Социальной основой отечественного бытия является симфонизм – соборное согласие всех, свобода в единстве – Я-согласие. В плане соборности, по Ключевскому, «русский человек лучше русского общества».

Концепция соборности утверждает холистский социальный идеал, соответствующий христианской антропологии, в которой целое понимается больше части, поскольку оно дает жизнь и смысл частям; часть – значит меньше, нежели целое, хотя и у нее существует индивидуальная свобода. Соборность оказывается культурно-психологическим основанием и нравственным стержнем социального объединения, подразумевая особый способ выражения свободной воли людей. Ее можно назвать Мы-свободой, которая отличается от индивидуальной свободы тем, что в ее основание закладывается нравственно-религиозное единство соплеменников, всего православного народа.

Само славянофильство в этом плане выступало формой национального самосознания, явлением православной культурной институционализации. С этой точки зрения соборно-нравственное начало формирует соответствующие коллективистские психологические черты народа: ум, волю, эмоции. Человек с позиции нравственной соборности стремится к осмыслению своих отношений с другими людьми как постоянно возобновляемых. В этом случае индивидуальный творческий акт является способом создания нравственного мира, коллективного по своей сути. Важным аспектом этики соборности является каритативность – идея сострадания, милосердия. По мнению славянофилов, в обществе должно учитываться конкретное материальное положение отдельных сословий и социальных групп, богатые должны делиться с бедными. Исходя из этого, общественная система не может институционально строиться исключительно на формальном праве, а предполагает наличие и нравственного права. Каритативный идеал во многом повлиял и на философию соборности¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Подробнее о воззрениях славянофилов см.: *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. М., 1986; Славянофильство и современность: сб. статей / отв. ред. В.Ф. Егоров, В.А. Котельников, Ю.В. Стенник. СПб., 1994; *Благова Т.И.* Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995; Славянофильство pro et contra:

Философия соборности строится на единстве трех моментов: морального единства неполитичного по своей сути народа; этики власти; свободного общественного мнения. В этой триаде каждый из моментов связан с другими и в то же время сохраняет свою самостоятельность. В итоге появляется формула «СОБОРНОСТЬ – ДЕРЖАВНОСТЬ – ДУХОВНОСТЬ». Идеология соборности утверждает идентификационную модель демократии, в основе которой находятся идеи гомологической структуры общества и социального единства. В социально-политической сфере гносеология соборности порождает идею непосредственного взаимодействия власти и общества, власти и подданных. Это взаимодействие основывается не на формальных избирательных процедурах, а вырастает из нравственного выбора, осуществляемого народом на разных уровнях его общежития – общине, земстве, государстве. Оно связано также с различными формами общественного управления: централизованной властью и децентрализованным местным самоуправлением.

Важнейшей и органичной формой общения власти и народа становится общественное мнение. Власть должна способствовать свободному высказыванию людьми своего мнения. Вследствие этого недопустимы какие-либо бюрократические преграды между властью и народом-землей. В социальной философии славянофилов отражалась специфика российского гражданского общества – земли, которая находилась на определенной дистанции от государства. Земля и государство в России были разделены на автономные сферы жизнедеятельности, хотя и взаимодействующие, но и сохраняющие при этом самостоятельность. Об этом К.С. Аксаков вполне определенно высказывался в своей знаменитой «Записке» 1855 года, направленной императору Александру II. «Правительству, – писал он, – неограниченная власть государственная; народу – полная свобода нравственная, свобода жизни и духа. Правительству – право действия и, следовательно, закона; народу – право мнения и, следовательно, слова»¹⁰⁷.

творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб., 2006.

¹⁰⁷ Аксаков К.С. Записка о внутреннем состоянии России, представленная императору Александру II // Теория государства славянофилов. СПб., 1898. С. 47.

Аксаков, по существу, доказывал наличие в России специфического гражданского общества. В стране, согласно славянофилам, гражданское общество уже существовало, тогда как в Западной Европе оно только формировалось в условиях борьбы с государством, поэтому для России более актуальной задачей было сохранение единства государства и гражданского общества. Позиция славянофилов по этому вопросу, несомненно, заслуживает внимания. Социальная суть соборности коренится в выборном начале, проявляющемся на разных уровнях: этнос – община – собор. При этом соборность может стать основой как демократических, так и недемократических форм общества и государства, поскольку она синтезирует ценности национального мессианизма, политико-юридического нигилизма и антиутилитаризма. В связи с этим возможно формирование двух принципиально различных систем ценностей: авторитаризма и патернализма. Категория соборности объективно выводит политическую культуру за рамки собственно властно-институциональных отношений, придавая им свойства нравственности, духовности, почвы. Это обстоятельство приводит к тому, что категория соборности становится основой универсалистских, органических и «почвенных» теоретических конструкций, чаще всего представленных в консервативной философии.

Наряду с универсализмом в философии соборности присутствует онтологический реализм в понимании власти. Предполагается, что общество строится на основе общественных отношений, выражающих подлинное согласие людей. Желание сохранить живое содержание государственности и определяет смысл соборности. Общая воля способна оживить государство, она делает его духовным. Взаимодействие соборности и власти определяется двумя основными ее формами: земством и самоуправлением. Земство и местное самоуправление являются наиболее характерными соборными институтами, которые во многом отразили реальные обстоятельства формирования общественного бытия допетровской Руси, а потом и России. «В числе многих парадоксов русской жизни один из самых замечательных тот, что политически Россия была абсолютной монархией, а в общественной жизни в ней была бытовая демократия,

более свободная, чем в Западной Европе», – писал Н.О. Лосский¹⁰⁸.

По мнению Хомякова, русские люди склонны к демократии. Он считал идеальным устройством общества народную патриархальную монархию с сельской общиной и земской думой. Царь царствует вместе с земщиной как своим советчиком. Голос русской земли – это не просто общественное мнение, а голос органический, соборный. Самодержавие – основное понятие в славянофильстве, подразумевающее всенародный отказ от власти и передачу ее одному лицу, самодержцу. Власть, полученная от народа, не расколотого на противостоящие группы, является показателем силы народной, аскетизма народа, воздерживающегося от власти. Царь ограничен думой народной, бытом народным, православной церковью и волей Божией.

Социально-нравственные качества русского народа, согласно славянофилам, – смирение, влечение к подвигу и общинной жизни, дух свободы, православие, братство народов. К.С. Аксаков писал: «Община есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие христианское... Община представляет, таким образом, нравственный хор, и, как в хоре, не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей; как в нравственном созвучии личностей каждая личность слышна, но не одиноко, а согласно, – предстает высокое явление дружного совокупного бытия разумных существ (сознаний); предстает братство, община – торжество духа человеческого»¹⁰⁹.

Соборная философия делает упор на самоорганизацию как явление культурной институционализации. Последнее предполагает, что внешний предмет конкретизируется не столько в правах и притязаниях человека, сколько в его обязанностях перед другими людьми, нравственных нормах. Самоуправление, самодействие, самостояние

¹⁰⁸ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 279.

¹⁰⁹ Аксаков К.С. Краткий очерк Земских соборов // Аксаков К.С. Сочинения. Т. 1. М., 1861. С. 291–292.

являются основой общественного права – народоправства, базирующегося на духовности. В.О. Ключевский отмечал в связи с этим, что «народное представительство возникло в России не для ограждения власти, а чтобы укрепить власть, в этом его отличие от западного представительства».

И.С. Аксаков полагал, что вся создававшаяся после Петра I система управления совершенно противна общественной природе русской земли и идеалу народного государства. Русский царь в глазах народа вовсе не верховный чиновник. Царь – глава и вождь своего народа. Необходимо из его обязанностей убрать лишние бюрократические функции. «Наилучшим для этого средством является именно правильная постановка местного самоуправления, которое теперь стоит совершенно неверно. Нужно, чтобы это местное самоуправление стало действительной правдой, которая не менее желанна для самого правительства, сколько и для самой нашей страны»¹¹⁰, – писал он. Аксаков выступал за общинно-артельное «народное производство» против насаждения западных экономических форм¹¹¹.

Реализация принципа соборности как основы культурной институционализации предусматривает консенсус, согласие, готовность пойти на взаимные уступки во имя русской Земли. Понятие соборности отличается от идеи общественного договора утверждением органической демократии, обращенной к подлинным нуждам и чаяниям людей, основанной на единогласии.

Славянофильство создало комплекс идей, который в последующем стал разрабатываться в русской философской литературе. В этом комплексе нашли свое место различные моменты, но в целом сохраняла свое определяющее значение парадигма соборности – единство во множестве. Она могла иметь различные интерпретации: православно-национальную либо универсально-христианскую. В последнем случае феномен соборности в перспективе мог выйти за рамки русской национальной культуры и охватить все человечество.

¹¹⁰ Аксаков И.С. Бюрократическое и земское государство // Теория государства славянофилов. СПб., 1898. С. 13.

¹¹¹ Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность / сост. и комментарии С. Лебедева; отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 640 с.

Идеи славянофилов получили свое дальнейшее развитие во второй половине XIX века в концепциях неославянофилов: А.А. Киреева, С.Ф. Шарапова, И.С. Аксакова, Д.Н. Шипова. Несомненный интерес вызывает концепция А.А. Киреева. Он был сторонником реформы церковного строя в России – восстановления патриаршества как общественного и культурного института и созыва Поместного собора (с участием мирян без права решающего голоса) – с целью возвращения к древнему учению и древнему строю церковной жизни. Киреев был твердо убежден, что Россия, уступая Западу в научной сфере, превосходит его в духовном и нравственных отношениях. По его мнению, заимствовать культуру у Запада можно и должно, но заимствование должно соответствовать российской культурной традиции. Основные российские социокультурные ценности, имеющие институциональное содержание, выражаются формулой «Православие, самодержавие, народность». Православие при этом понимается как сумма этического и религиозного воззрений народа, а самодержавие – как выражение его политических взглядов. То и другое неразрывно связано с идеей русской народности. В государстве существует верховная власть, которая находится в постоянном, реальном общении с землей, с народом. Государь выступает как отец. «В славянском государстве царь, – пишет Киреев, – связан нравственной своей совестью и как христианский государь царствует над христианским народом, он ответственен перед Богом и церковью и стоит над партийной борьбой»¹¹². Известно, что династия Романовых так и не пошла по пути восстановления патриаршества как церковно-православного института.

Идеалом Киреева является допетровский период, где церковь и русские люди были соборно едины и более свободны. Он выступал за синтез этического и юридического организационно-институциональных начал. По его мнению, «наш народ не юридический, а этический». Киреев отрицал как бюрократический, так и конституционно-парламентский строй. Наилучшее государственное устройство для России Киреев, как последовательный славянофил, видел в со-

¹¹² Киреев А.А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896. С. 34.

четании самодержавного царского правления с совещательным Земским собором. «Одна решающая воля, но просвещенная многими умами и много умов, преклоняющихся перед этой просвещенной волей, – есть наилучшая из всех возможных государственных систем». Народ обладает совещательной ролью, но не решающей – он государствует. При этом Киреев выступал за безусловную необходимость гласности.

Для еще одного представителя неославянофильства, С.Ф. Шаранова, идеалом русского гражданского устройства является триада: человек – земщина – самодержец. Он писал: «Отдельное лицо, физическое или юридическое – полный хозяин своего клочка земли. Земщина в лице лучших людей, – полный хозяин своей области или города. Государь самодержец – полный хозяин всей Русской земли, в верховной полноте прав которого заключаются права как частных лиц, так и земств»¹¹³. Между царем и народом должен стоять ряд форм (институтов) общественного самоуправления, начиная от местного (общинного) вплоть до Земского собора.

Основой концепции Д.Н. Шипова является идея единства нравственного и гражданского, права и морали. «Как отдельные люди, так и общественные союзы, подчиняясь требованиям положительного права, не могут никогда считаться свободными от сознаваемых ими требований вечного закона правды»¹¹⁴, – писал он. Земская идея по существу своему идея нравственная и потому-то земское дело является всегда живым и воспитывает в людях желание работать для других и веру в торжество альтруизма. В земских общественных союзах не бедные облагают налогами богатых на свои собственные нужды, но напротив, более или менее зажиточные классы облагают себя наравне с другими, главным образом на нужды крестьянства, и охотно несут эту тяжесть, которую они сами на себя наложили. Взаимодействие губернских и уездных земских учреждений обусловливается общностью и однородностью преследуемых ими целей, а различие в задачах уездных и губернских земств заключается только в

¹¹³ Шаранов С.Ф. Самодержавие и самоуправление // Теория государства славянофилов. СПб., 1898. С. 93.

¹¹⁴ Шипов Д.Н. К вопросу о взаимных отношениях губернских и уездных земств. М., 1899. С. 67.

том, что первые имеют в виду удовлетворение потребностей населенных отдельных уездов, а последние имеют своей целью равномерное удовлетворение потребностей целой губернии. Большая часть земского хозяйства должна находиться в самостоятельном заведовании уездных земств, ближе всего находящихся к населению.

Национальная концепция соборности получила свое отражение в теории П.Б. Струве, в которой осуществлен синтез свободы и прав личности с идеей власти и твердого порядка. Струве предлагал строительство общества на принципах свободы личности, частной инициативы, состязания всех живых сил нации. Прежде всего, он возлагал надежды на средний элемент – подлинный носитель права и прав, свободы и собственности. Содержание концепции соборности у Струве раскрывается также в его анализе понятий «государство» и «нация». Эти понятия рассматриваются им не только как политические институты – «организация порядка» (государство), «духовное единство» (нация), – они мистичны по своему существу. Государство и нация имеют сверхразумную и индивидуальную природу и в своем единстве образуют «государство как личность соборную».

Еще одна концепция, которую можно охарактеризовать универсально-культурологической концепцией соборности, представлена в философии Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900). Соловьев, однако, предпочитал пользоваться не понятием «соборность», а понятие «положительное всеединство». «Я называю, – писал он, – истинным или положительным всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб всем, а в пользу всех. Ложное или отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотой: истинное единство сохраняет или усиливает свои элементы, осуществляется в них как полнота бытия»¹¹⁵.

Соловьев ставил перед собой задачу разработки христианской

¹¹⁵ Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 552. Подробнее воззрения мыслителя разбираются в следующих работах: *Асмус В.Ф.* Владимир Соловьев. М., 1994; *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 2009; *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. См. также: *Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы Междунар. конф. (14–15 февраля 2003 г.).* СПб., 2003.

антропологии. Обоснованию актуальности христианского вероучения в новых исторических условиях были посвящены многие его сочинения. Среди них следует выделить «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1878), «Духовные основы жизни» (1882–1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1887), «Русская идея» (1888), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Оправдание добра» (1897–1899), а также его последняя работа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900). Развернутая в этих трудах концепция, являясь отражением философских и религиозно-нравственных убеждений мыслителя, в то же время преследовала и вполне практические цели – преодоление себялюбия и эгоизма в обществе, осуществление христианских идеалов в сфере политики, права и хозяйства. Нравственно-религиозный критерий позволял, по мнению Соловьева, выявить истинность и справедливость социальных отношений, оправдать либо осудить их.

Согласно Соловьеву, общественные институты возникают на базе нравственного принципа предшествующего им союза. Добро или высшее благо, абсолютно сущее – образующее и направляющее начало исторического процесса. «Внутренние основы добра в человеке не зависят сами по себе от формы общества», – заявлял он. Предмет человеческой воли в ее чистом содержании составляет общественное (объективное) благо, моментами которого выступают формальное (материальное) благо, абсолютное существование и справедливость. Из стремления человека к объективному благу проистекают все формы общественных союзов. Так, из стремления к формальным благам возникает государство, из влечения к вечной жизни – духовное общество, а из стремления к справедливости – право. В своей философской антропологии Соловьев стремится обосновать наличие реальной духовной основы общества, видя ее в неизбежности осуществления нравственной организации человечества – в Богочеловечестве. В этом учении преодолеваются, с одной стороны, крайности социализма, утверждающего первичность общественного бытия, социальных и материальных ценностей, а с другой стороны – либерализма, придающего личности абсолютное значение.

Соловьев отмечал, что субъектом исторического развития явля-

ется действительный, хотя и собирательный, организм, человечество как целое является единством, обладающим более высокой и значимой реальностью, нежели нация и государство. Совершенствование человека лежит в основе процесса собирания Вселенной, восхождения к всеединству: от минерального царства к растительному, от него к животному, затем наступает природно-человеческое царство, наконец, царство духовно-человеческое. В человечестве личность и общество образуют духовное единство. Личность есть полнота, но для завершения этой полноты она нуждается в обществе. Общество – тоже полнота, но завершение этой полноты заключено в человечестве. «Общество, – писал Соловьев, – есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»¹¹⁶.

Истинные социальные отношения, согласно Соловьеву, должны быть построены по принципу сочетания – сизигии. Он пишет: «Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству»¹¹⁷.

Русский философ выделял три ступени развития человечества. Первая, экономическая, начинается с семьи, где преобладают материальные потребности. Следующая, политическая – общение всех индивидуумов между собой, и самая высокая ступень – духовное общение, то есть церковь. Общественный прогресс все интенсивнее проявляет духовные и нравственные начала в государстве, праве и хозяйственной жизни. Жизнь всякого разумного общества, по Соловьеву, определяется тремя главными условиями. Во-первых, необходимостью обеспечивать свое материальное существование – жить естественной жизнью. Во-вторых, вырабатываемой городской цивили-

¹¹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 286 (далее – Оправдание добра).

¹¹⁷ Соловьев В.С. Смысл любви. СПб., 1994. С. 353.

лизацией потребностью в средствах для развития. И, наконец, стремлением к достижению высшей цели, что подразумевает существование духовной жизни. В соответствии с данными условиями общество состоит из трех классов: сельского, городского и класса людей, занятых духовной деятельностью (общественных деятелей и вождей народа). В целом в историческом прогрессе проявляется действие общего закона универсализации: первоначальное родовое единство, сохранившееся в семье, уступает свое место национальному государству, которое в последующем сменяется всемирностью.

Социальная философия Соловьева исходила из утверждения ценности свободной личности и ее достоинства. В «Оправдании добра» он писал: «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество как внутреннее, свободное согласие всех, – вот единственная нравственная норма»¹¹⁸. Согласно Соловьеву, свобода не задана изначально и безусловно, она возникает в процессе постепенного совершенствования человека и его восхождения к Богу. Именно в Боге – основа свободы и ее исток, ибо Он свободен от всякой детерминации, в Нем свобода и необходимость совпадают. При этом, Соловьев акцентирует социальный аспект проблемы, свобода не освобождает нас от обязанностей перед другими людьми. Напротив, она предполагает выполнение человеком своих социальных обязанностей. Один человек должен относиться к другому не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и объекту, указывает автор «Оправдания добра».

Мыслитель находит в государственной деятельности важнейшее условие культурного прогресса человечества, основанного на сложном сотрудничестве многих сил. «В государстве впервые являются солидарно действующие человеческие массы». Политическое общество, или государство является основной формой общества. Именно оно определяет отношения людей не к внешней природе, а друг к другу непосредственно. Если задачей экономического общества является организация труда, то цель политического общества есть организация трудящихся. Государство и право представляют собой формы преодоления природного эгоизма личности. «Вообще

¹¹⁸ Оправдание добра. С. 347.

государство, – приходит к выводу Соловьев, – представляет собой устой (status) человечества против внешних стихийных сил, действующих на него и в нем. Для такого устоя необходимо объединение самих человеческих сил, а объединение предполагает подчинение. Поэтому государство, выражая человеческую самостоятельность в общем, вместе с тем требует строгого подчинения частных сил. Так всегда было и будет, и разница только в свойстве и образе этого подчинения»¹¹⁹.

Государственные повинности служат общественному благосостоянию, и граждане обязаны выполнять свой гражданский и патристический долг, даже при несогласии с частными вопросами государственной политики. Руководящие принципы политики – долг и обязанность, служение обществу и государству. Оправдывая существование государства, Соловьев отмечает, что оно занимает срединное положение между Церковью и обществом, а государственная власть выступает удерживающей силой зла до тех пор, пока «все человеческие воли не созреют для решительного выбора между абсолютным добром и безусловным злом». Соловьев видел нравственный смысл государственной деятельности в борьбе со злом, при этом допускалось в случае необходимости и применение силы.

По его мнению, не любая государственная власть нравственно оправдана, для этого она сама должна приблизиться к образу христианского государства, иначе власть государства превращается в насилие, разъединяющее людей. «В действительности все общечеловеческие дела – политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского идеала, вместо того, чтобы объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбой и порождают угнетение и насилие»¹²⁰, – пишет он. Политика должна быть нравственной и определяться универсальными нравственно-религиозными ценностями, способными объединять людей. Нравственная политика реализуется как в отношении отдель-

¹¹⁹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. СПб., 1995. С. 127.

¹²⁰ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. Вторая речь // Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 303.

ного человека посредством обеспечения государством его достойного существования, так и на международном уровне. Нравственный закон един и для индивидуума, и для народа в целом. «Здравая политика», полагает Соловьев, лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных. Руководящим мотивом политики должны быть не корысть и не самолюбие национальное, а долг и обязанность:

«Высший нравственный идеал требует, чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей (как и народность не существует вне отдельных людей), и эта связь сделалась уже нравственной, внутренней, а не физической только, то прямой логический вывод отсюда есть тот, что мы должны любить все народы как свой собственный»¹²¹. Соловьев считал, что христианство не упраздняет национальностей: сверхнародность не есть безнародность. Но только в свершении великого дела – создании всечеловечества, Богочеловечества – народ сохраняет свою душу. «Соборное единение» различных народов предполагает возможное взаимопроникновение национальных культур. Результатом усвоения чужих культур является лучшее постижение своей собственной культуры.

Нормальные отношения в социальной сфере, согласно учению Соловьева, определяются тем, что «духовное общество, или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм – свободную теократию или цельное общество»¹²². Сущность теократии – «соединение человека с Богом через жертву в милости, через подчинение в свободе». Представитель церкви – вершина благочестия, он представляет духовное отечество, указывает путь развития народа и раскрывает цели его развития. Принудительную власть он передоверяет христианскому государю. Со своей стороны, христианский государь не может вмешиваться в дела веры и совести. Отношения двух властей строятся так, что государь полноту своей власти освящает авторитетом первосвященника, а тот, в свою очередь, осуществляет

¹²¹ *Оправдание добра*. С. 378.

¹²² *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // *Соловьев В.С. Сочинения*: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 175.

свою авторитетную волю не иначе как через полновластие царя.

Концепция В.С. Соловьева была конкретизирована в иерархическом персонализме Н.О. Лосского. Последний писал: «Как отдельные человеческие личности, так целые нации стоят перед задачей гармонически восполнять друг друга, не утрачивая своего оригинального своеобразия, наоборот, выявляя его в предельной полноте»¹²³. В своих работах Лосский критикует консерватизм за то, что он идет от целого к элементам, понимая под элементами нечто, зависимое от целого (односторонний универсализм). Демократы также, по Лосскому, склонны к неорганическому, атомистически понимаемому миропониманию. Его философия личности отталкивается от идеи субстанциональных деятелей, которые не обособлены друг от друга, но частично единосущны как носители творческих деятельных сил. Они самостоятельны в отношении друг к другу, а как носители тождественных форм они сливаются в одно существо. Такая система мира, по мнению Лосского, состоящая из множества свободных самостоятельных и вместе с тем исконно свободных начал, не может сама быть источником своего бытия. Она может быть мыслима только как творение Бога.

В построении иерархического персонализма Лосский исходит из того, что движение как вниз от человеческого Я, так и вверх образует органическое единство народа, нации, государства, человечество. Цель и смысл мирового процесса заключаются в достижении совершенной полноты бытия, совершенной творческой деятельности, пронизанной добром, красотой и обретением абсолютной истины. Этот идеал осуществим не в состоянии распада и классовой борьбы субстанциональных деятелей, а на основе совершенной любви их к Богу и друг другу. Возрастание добра в человеке может быть только свободным. Поэтому государство должно предоставить человеку формальную свободу, то есть свободу избрания не только пути добра, но и зла. Зло допустимо в тех пределах, в которых эта свобода не вторгается в область деятельности других лиц и не разрушает общественного целого. Перед государством стоит также задача обеспечения человеку материальной свободы.

¹²³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 323.

Иерархический персонализм Лосского представляет собой учение о монархическом строе Вселенной. По мере усложнения жизни и возрастания дифференциации в обществе, по мере совершенствования техники государственного управления и законодательства верховная власть приобретает характер сверхчеловеческого единства, что и выражается в ограничении власти монарха и в установлении республиканской власти. Лосский считал, что именно система следования монархическому принципу строения вселенной требует в государственной жизни соборного строя власти. «Строй демократической республики или демократически ограниченной монархии, – по выражению Лосского – есть один из способов созидания соборного, сверхчеловеческого единства власти, в котором по возможности погашаются эгоистические, т. е. не гармонирующие с целым стремления отдельных лиц»¹²⁴. Такое единство мы находим не только в организации верховной власти, но уже и в избирательной борьбе, когда избиратель достигает своей цели избрания представителя лишь в том случае, если он выступает носителем той или иной общественной идеи, и голосует впустую, если вздумает руководствоваться только своими исключительными интересами. «Никому, вероятно, в наше время не придет в голову утверждать, что современная демократия с ее избирательной борьбой есть идеально совершенный способ организации государства. Мы отстаиваем демократию не как абсолютный идеал, а только как такую форму, которая в сложном дифференцированном обществе с высокоразвитой человеческой личностью более совершенна, чем абсолютная монархия», – писал он¹²⁵.

Лосский полагал, что только синтез ценных сторон индивидуалистического, капиталистического хозяйства с ценными сторонами идеала коллективистического хозяйства, выработанного социализмом, позволит осуществить истинный социально-экономический порядок. Для этого необходимо совместить ценности национального самоопределения с ценностями сверхгосударственного единства в рам-

¹²⁴ Лосский Н.О. Органическое строение общества и демократия // Литература русского зарубежья. Т. 1. Кн. 1. М., 1990. С. 329.

¹²⁵ Там же.

ках человечества, ценность свободной инициативы с ценностью служения хозяйства общественному целому.

Идея соборности получила свое дальнейшее развитие в XX столетии: неославянофильство в воззрениях евразийцев, в концепциях И.А. Ильина, И.Д. Солоневича, А.И. Солженицына; универсально-соборное понимание продолжилось в коммюнитаризме Н.А. Бердяева, солидаризме С.А. Левицкого. Идеи В.С. Соловьева и Н.О. Лосского получили развитие в соборном либерализме С.Л. Франка. Последний под соборностью понимал внутренне органическое единство, лежащее в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей. Первичным Франк считал единство брачно-семейное, затем единство религиозной жизни и, наконец, «общность судьбы и жизни всякого объединенного множества людей»¹²⁶.

Значимость категории «соборность» для отечественной философии заключается в том, что она позволила сформулировать культурно-исторический идеал. «Русская соборная традиция, – пишут современные ученые, – впитала в себя как истоки соборной "народной воли", так и воспринятые из Византии и государственно-римской традиции парадигмы монархической власти, освященной светом христианско-нравственного вероучения»¹²⁷. Соборность в нынешних условиях отражает стремление россиян к выработке общего институционально организованного культурного пространства. Ученые полагают, что необходимо восстановить соборность как основанный на народных традициях и русских духовных ценностях фундамент российской национальной государственности.

В качестве альтернативы системы разделения власти предлагается осуществить единство власти в государстве. Соборность понимается и как предпосылка системы просвещения, в основе которой реализован принцип единения множества Я при сохранении единства индивидуального и коллективного. Соборность, таким образом,

¹²⁶ Социально-философская концепция С.Л. Франка была им наиболее полно изложена в книге «Духовные основы общества» (1930). См.: *Франк С.Л. Духовные основы общества*. М., 1992.

¹²⁷ *Большаков В.И. Соборность Российской государственности (историко-социологический анализ)* / В.И. Большаков, Ю.П. Буданцев. М., 1999. С. 15.

выступает в качестве одного из фундаментальных принципов русской культурной институционализации всей общественной жизни, национальной и личностной самоидентификации человека.

Анализируя явление соборности, мы должны видеть также и негативные аспекты социальной жизни, которые получили отражение в категории «соборность». К ним, в частности, следует отнести то, что Н.С. Лесковым было названо «роковой для России взаимосвязью между тоталитаризмом власти сверху и добровольным молчанием снизу»¹²⁸. Эта «соборная» связь была обусловлена недостаточным развитием личностного сознания в российском обществе, с одной стороны, и ограничением свободы личности – с другой.

§ 2.2. Основные характеристики личности в институциональных процессах

Философское осмысление роли и значения исторической личности князя, государя, патриарха в процессе культурно-институционального становления российского общества предполагает анализ социального устройства и порядка вещей, оценку состояния общественно значимой личности в социальных и культурных условиях Древней Руси и России, выяснение характера взаимоотношений между светской и духовной властями, места общественного самоуправления в системе государственной власти и управления. По всем этим вопросам в отечественной литературе имеются вполне определенные суждения. Так, например, для анализа последнего, проблемы интегративности государства, сформировалась особая отрасль политико-философского знания – политическая антропология. Политическая антропология исходит из того факта, что государство выступает объединяющей силой в обществе, и, как пишет современный исследователь, «в число признаков государственности включают высоко развитое ремесло, монументальное строительство, урбанизацию, письменность и право»¹²⁹, то есть основные культуруобразующие институты.

¹²⁸ Лесков Н. Честное слово. М.: Советская Россия, 1988. С. 15.

¹²⁹ Постников В.Г. Государство как политический институт: социальные и национальные аспекты. СПб., 2003. С. 49.

В понимании социальных отношений и культурформирующей роли общественно значимой личности мыслители разных времен, как правило, исходили в целом из положений христианской религиозно-философской доктрины. Однако при расстановке акцентов между ними возникали принципиальные расхождения. С позиций христианско-теологического мировосприятия, которое раздваивает мир человека и общества на области переменчивого земного бытия и вечных и неизменных идеальных сущностей, древнерусские авторы в земной жизни стремились усмотреть отражение «града небесного». В русских переводах текстов Иоанна Дамаскина, сочинении Иоанна экзарха Болгарского «Шестоднев» порядок и соразмерность, наблюдаемые в природе и обществе, приписывались мудрости Творца. Они соответствовали небесному устройству. Принцип иерархии, как способ соотнесения небесных сил, переносился на общественное устройство и структурные построения церковной организации. В произведениях русских авторов эта установка использовалась как для выделения различных социальных слоев древнерусского общества, так и для обоснования особого положения князя.

Другим, уже философско-антропологическим обоснованием иерархического построения общества послужил тезис древнерусских книжников о взаимодействии духовно-телесных отношений в человеке. Это иллюстрировалось аллегорией, которая уподобляла душу – князю, чувства – слугам, а тело – государству. Рассуждения о телесном единстве встречаются в русских литературных источниках начиная с XI века (Послание митрополита Никифора Грека). Согласно концепции телесного единства, все органы тела и душа составляют телесно-духовное единство. Применительно к государству органами выступают сословия, разделяющиеся по имущественным признакам, а душа, то есть князь, выступает средоточием властных полномочий князя. Отсюда вытекают следующие выводы методологического характера: во-первых, тело и душа общества едины, составляют единый социальный организм; во-вторых, тело послушно душе; в-третьих, все органы тела являются в то же время органами душевной, то есть государственной, деятельности; в-четвертых, душа размещается в голове тела, то есть князь по праву властвует и управляет, стоит во главе государства.

Князь как личность олицетворял собой государство и его население, деяния князя выражали победы страны и ее поражения. Население – это обезличенная масса в текстах памятников древнерусской письменности. Для ее обозначения используются выражения: владимирцы, суздальцы, псковичи, новгородцы и т.д. Лишь в отдельных случаях выходцы из народа удостоиваются чести быть названными по именам. Так, например, в описании Липецкой битвы 1211 года Новгородская первая летопись упоминает о Дмитре-псковитянине и Антонине-котельнике. В целом же обобщенно-обезличенное восприятие народа является господствующим в официальных литературных источниках того времени.

Литературный образ князя рисуется как воплощение полновластия, слово князя и есть сам закон. Отношения князя с подданными сходны с принципом небесного единоначалия. Бог выступает естественным покровителем христоролюбивого князя, помогает ему, в то же время карая его противников и недостойных правителей. В русской литературе XIII–XIV веков постепенно формулируется принцип божественного происхождения личностной власти. Историк В.В. Мильков пишет по этому поводу: «Новгородская первая летопись под 1217 г. повествует о вероломном убийстве Глебом Владимировичем и его братом Константином шести рязанских князей. Действия братьев осуждаются не с позиций христианской морали. Содержащаяся в летописной статье критика более глубока. По мысли автора, корыстные замыслы Глеба и Константина противостоят промыслу Вседержателя»¹³⁰. Божественный промысел, согласно древнерусским литературным источникам, пронизывает все исторические события, происходящие на Руси.

Детально эти вопросы освещались в так называемой «житийной литературе». Так, например, жизнеописание Великого князя Александра Ярославича Невского, составленное историком и протоиереем М.М. Хитровым, начинается с краткого рассказа о деяниях его предков, а завершается общим выводом: «Если в характере и деятельности предков св. Александра по матери мы видим черты бле-

¹³⁰ Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. С. 91.

стящей беззаветной храбрости, видим золотые сердца, то в соединении с благоразумием, унаследованным от суздальских предков, в Александре Невском мы увидим в одном лице прекрасное гармоничное соединение разнообразных дарований, увидим цельный могучий характер, прекрасное создание Божие, дар всеблагото Провидения (выделено нами – авт.) в одну из труднейших годин нашей истории»¹³¹. Принятие бремени власти государем, равно как и подвижническая жизнь и деятельность святых земли русской, от их рождения до смерти ставится в прямую зависимость от божественного промысла. Таким образом осуществлялось идейное сопровождение институционального оформления древнерусского общества и его культуры.

Вместе с тем, по мнению древнерусских книжников, не всякая власть и не каждый князь обладают святостью и правдой. Как отмечает современная исследовательница, «понятие "правда" в Древней Руси чаще всего встречалось в правовых и договорных документах». «Это было, – пишет Т.В. Чумакова, – юридическое понятие, совпадающее с понятием "закон" и связанное с понятием справедливости, что видно из переводов с латинского Андрея Курбского. Курбский словом "правда" переводил слова *ustitia, iustum, veritas, verum* во фрагменте "Изборника 1073 г.": "Мудрости же видов четыре: мудрость, правда, целомудрие, доблесть"»¹³².

Святости и правде личности властелина требуются подтверждения и доказательства. Главным из них является приверженность человека христианским добродетелям, желание и способность быть достойным Бога. Бог помогает тем, кто находится в его воле, но он же беспощадно наказывает ослушников и недостойных. Так формируется важнейшая философско-антропологическая теория средневековья о божьей каре, аргументируется идея казней Божиих как основном способе институционального осмысления истории и фактов социального бытия.

Лаврентьевская летопись, названная по имени монаха Лаврен-

¹³¹ Великий князь Александр Невский. СПб., 1992. С. 27.

¹³² Чумакова Т.В. Нравственный опыт в книжности Древней Руси // Мысль: ежегодник Санкт-Петербургской ассоциации философов. СПб., 1999. С. 134.

тия, который переписал ее в 1377 году по заказу великого князя Суздальско-Нижегородского Дмитрия Константиновича, говорит о трагедии татаро-монгольского разорения 1237 года и последующего времени как о потрясении невиданном. Составители «Словаря книжников и книжности Древней Руси» указывают, что оригинал летописи был создан при владимирско-тверском князе Михаиле Ярославиче, первом русском князе, решившемся после нашествия Батыя на прямое сопротивление хану (1317) и казненном за это в Золотой Орде¹³³. Никогда еще Русь со времен крещения не знала такого зла и гибели. От описания тех печальных дней летопись затем переходит к толкованию смысла кровавых событий, потрясших страну до основания. Божиим промыслом объявляются перенесенные Русью страдания. Однако они, по мнению летописца, не являются самоцелью Бога, русичи сами, впад в беззаконие, навлекли на себя гибель. Страдания страны становятся, таким образом, искуплением, милостью, которую Бог оказывает казнимым ради их собственного спасения.

Народные бедствия получают божественным судом санкционированное оправдание. Божии казни, считает автор летописи, должны были способствовать исправлению тогдашнего общества и человека, их нравственному очищению и религиозному возрождению. Философский смысл теории казней Божиих как способе преодоления системного кризиса общества и социальных отношений смыкается у древнерусских авторов с богословским принципом предопределенности и предуготованности. По этому принципу, всему существу в мире отведено свое место и свой порядок, определенный Творцом. Поэтому общественное устройство должно восприниматься как богом данная реальность. Однако, наряду с божественным установлением, считали некоторые авторы, в обществе свою роль играют и традиции народной жизни. Они также дают санкцию на те или иные социальные и культурные установления и общественные институты.

¹³³ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 245.

Духом народности и демократизма наполнены были те литературные памятники, что стояли вне круга ортодоксальной официально-церковной литературы. В первую очередь это относится к былинному эпосу, таким сочинениям, как предание о Евпатии Коловрате, эпическое произведение «Задонщина». В них чаще говорится о русском народе и о «золотой» дружинной эпохе, представители низших сословий ставятся в один ряд с князьями и боярами, формируется идея об общественно значимой личности. Если эпический богатырь олицетворял собой лучшие качества русского простого человека, выходца из народа, то эпизация облика князя отражала идеальное представление о властителе. Например, легендарный образ князя-святителю и сына рабыни Владимира Святославича выражал воспоминания о родовой эпохе с ее патриархальным духом равенства, отражал надежды о единении Руси, ее былом и готовящемся восстать вновь могуществе.

Для многих русских книжников, представлявших допетровскую культуру, Киевская Русь времен святого Владимира и его наследников была символом независимости и государственной мощи. В сохранении целостности культуры они видели свою цель. В былинах, сказаниях, военных повестях и внецерковных эпических преданиях отражался народный дух, устремления к братству, взаимной поддержке, красной нитью проходили мотивы национального и государственного единения, столь свойственные мирозерцанию русского человека.

Другим важным источником наших сведений о допетровской культуре служат официальные документы Московской Руси. Именно в Московский период происходит установление равновесия между двумя социокультурными институтами: законом, с одной стороны, и обычаем, и традицией – с другой. Естественными письменными формами закона того времени выступали так называемые «жалованные» и «уставные» грамоты. «Жалованные грамоты» предназначались для отдельных кормленщиков, то есть наместников и волостителей, которым отдавались в управление и «кормление» целые провинции Московского государства в период с XV до середины XVI века. «Жалованные грамоты» представляли собой пере-

чень особых привилегий, которые становились фактически частными законами русских земель. В условиях Московской Руси, когда вся высшая власть была сосредоточена в лице Великого князя, права местной власти регулировались этими частными законами. «Уставные грамоты» – это государственные акты, которые определяли местное управление в той или иной области страны, и они даровались округам центральной властью. «Уставные грамоты» подразделялись по сферам применения на уставные грамоты наместничьего управления, губные грамоты и грамоты уставно-земские. Последние появились уже в эпоху «Судебников».

Содержательная сторона прав личности и культуры самоуправления в Московском государстве раскрывалась главным образом в Судебниках. Первый Судебник, или Судебник Великого князя Ивана Васильевича явился попыткой Ивана III объединить различные модификации местных законов на Руси в единое общее законоуложение. Проект Судебника был составлен дьяком Владимиром Гусевым и утвержден в сентябре 1497 года «Великим князем с детьми его и со боярами». Источниками постановлений первого Судебника являлись уставные грамоты местного (провинциального) управления и Псковская судная грамота. Нормы права первого Судебника формировались также под несомненным влиянием Русской Правды как важнейшего культурно-правового документа.

Второй Судебник, или Судебник царский 1550 года, составленный по указу Ивана IV, был утвержден первоначально «царем со боярами» в том же году. Однако законную силу Судебник приобрел лишь после его рассмотрения на знаменитом Стоглавом соборе 1551 года. Стоглавый собор (его решения составили соответственно 100 глав по аналогии со ста статьями царского Судебника), на котором присутствовали высшие церковные иерархи, царь, великие князья, бояре и представители служилого сословия, узаконил в полном объеме постановления второго Судебника. Подлинник Судебника, подписанный членами земского Собора, был сдан на хранение «в казну». При составлении царского Судебника использовались законоуложения первого Судебника Ивана III, правовые нормы, введенные его сыном Великим князем Василием Ивановичем, а также новые узаконения самого Ивана IV.

Однако второй Судебник не являлся их простой компиляцией. Он перерабатывал сложившиеся нормы права в соответствие с новыми социально-историческими и культурными реалиями Московского государства эпохи Ивана Грозного. Так, например, введены были в действие статьи, которые определяли наказания за нарушение закона со стороны судей, таким судьям грозило «быти от государя в опале». Значительную часть царского Судебника составили новые статьи, направленные к сокращению произвола бояр и к усилению самоуправления на местах. Реформа законодательная царем была сознательно совмещена с реформой местного управления. В частности, по Судебнику усиливались роль и значение земских старост и целовальников (присяжных заседателей) в проведении наместничьего суда. Эти особые выборные лица существенно отличались от прежних сотских и старост по своим полномочиям. В соответствии со вторым Судебником компетенция присяжных судебных людей весьма расширилась. Они были обязаны контролировать правильность судопроизводства, осуществлявшегося кормленщиком. Ведь кормленщики по причине непродолжительности срока своих полномочий зачастую просто не знали особенностей и своеобразия местных культурных традиций.

Царский Судебник, как и первый Судебник, преимущественно решал вопросы процессуально-правовые, они были связаны с деятельностью суда как важного социального института. Царский Судебник впервые на Руси объявил закон всеобъемлющим и единственным источником права. В июле 1648 года царь, боярская дума и собор русского православного духовенства (всеинституционально) приняли решение о согласовании имеющихся в их распоряжении источников права. Решено было образовать кодекс законов в стране. Проект кодекса готовился специальной комиссией, в которую вошли князь Одоевский, князь Прозоровский, окольный Волконский и дьяки Гавриил Леонтьев и Федор Грибоедов. В роли законодателя, утвердившего проект Уложения, выступил Земский собор 1648–1649 годов. Законоуложение Московского государства 1649 года составлялось на основе царского Судебника Ивана IV, указных книг приказов, Кормчей книги (глава «о богохульниках») и Литовского статута (статья об «оскорблении величества»). Последний источник по духу

своему и букве был адекватен законоположениям Русской Правды.

Нововведениями в Уложении царя Алексея Михайловича явились те статьи, что были приняты по инициативе участников Земского собора. Эти статьи охватывали различные стороны общественной, культурной и экономической жизни страны. Юридически закреплялись сословные и личностные права дворянства, купечества и зажиточной части посадского населения. Дворянам было разрешено передавать поместья по наследству. Крестьяне окончательно закреплялись за владельцами земли. Были отменены «урочные лета» для сыска беглых крестьян. К своим земельным наделам прикреплялись черносошные (государственные) крестьяне. Уложение закрепляло крепостное право, тем самым юридически исключая крестьян из сословно-личностного состояния. Помимо этого, Уложение содержало постановления об охране чести и здоровья царя. За умысел против здоровья или чести государя определялась смертная казнь. Законодательно закреплялось положение, отождествлявшее государство с личностью царя, что институционально подготавливало установление абсолютной монархии в России.

Важнейшим итогом социокультурной эволюции допетровской Руси явилась автономизация власти как государственного института. К централизованной власти стали тяготеть передовые общественные силы, менее скованные родовыми связями и сословностью, социальным этикетом. Эти силы испытывали насущную потребность в культурных преобразованиях страны, что было невозможно без реформ в экономике, военном деле, правовой системе. Петровские реформы по своей сути стали продолжением традиций русского западничества, набравшего силу при царе Алексее Михайловиче («Тишайшем», 1629–1676). С другой стороны, антиреформистские тенденции опирались на сложившуюся систему социальных связей, неприкосновенность церковно-православных традиций Святой Руси, защиту старины и выразились в идеологии старообрядчества¹³⁴.

¹³⁴ Подробнее феномен старообрядчества анализируется в следующих работах: *Баев В.Г.* Старообрядчество в духовной культуре России (на материале старообрядческих общин Северо-Запада): монография / В.Г. Баев, А.Г. Давыденкова. СПб.,

Век русского Просвещения начался реорганизацией социальной структуры, государственных институтов российского общества. И это особым образом сказалось на представлениях о самом положении исторической личности. Идеология петровских реформ и деятельности «ученой дружины» Петра Великого опиралась на культуру, сложившуюся при царе Алексее Михайловиче. По словам Л.Н. Гумилева, «все петровские реформы были, по существу, логическим продолжением реформаторской деятельности его предшественников – Алексея Михайловича и Ордин-Нащокина, Софьи и Василия Голицына»¹³⁵. В программе укрепления независимости Московского государства, усиления единодержавной власти монарха, которую выдвинул и разрабатывал Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащокин (1605–1680), обосновывался тезис о необходимости всемерного развития и поддержки русских городов с их традициями местного самоуправления.

«Заведуя вопросами иностранных сношений», Ордин-Нащокин много сделал для улучшения международного положения страны. Его дипломатическому умению принадлежит заслуга заключения перемирия со шведами (1658), в результате которого за Россией сохранились ее завоевания в Ливонии. Однако главным в своей государственной деятельности Ордин-Нащокин считал дела внутренние. По его инициативе был издан Новый торговый устав (1667), отменивший многие поборы с купечества и снявший барьеры во внутри-русской торговле. Выступая за поощрение купечества и торговли, развитие городского и цехового самоуправления и ремесел, Ордин-Нащокин видел в царе защитника и выразителя государственных интересов.

Ордин-Нащокин, боярин Артамон Матвеев, князь В.В. Голицын, а еще ранее обосновывавший идею сословной (ограниченной) монархии князь Андрей Курбский, связывали будущее России с европейской культурой. Реформирование России по западному образцу должно было, по их мнению, поставить страну в ряд европейских держав. Вместе с тем, будучи патриотами своего Отечества,

2009; Кожурин К.Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007; Его же. Протопоп Аввакум: Жизнь за веру. М., 2011; Его же. Боярыня Морозова. М., 2012.

¹³⁵ Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. СПб., 1992. С. 247.

они сознавали, что Россия, уже только в силу своего евразийского положения и своего экономического и природного потенциала, являлась важным фактором европейской политики. И это не могло не отразиться на их культурно-институциональных представлениях.

Артамон Сергеевич Матвеев (1625–1680) – сын дьяка, в молодости один из многочисленных придворных царя, обративший на себя внимание «умом и скромностью». Боярин Матвеев выказывал наибольшую среди своих современников приверженность к европейским обычаям. После Нащокина именно он возглавил «Посольский приказ». Под влиянием западной политической традиции была составлена «Государственная большая книга» (описание русской политической истории с портретами великих князей и патриархов). Матвеев покровительствовал переводу европейской литературы на русский язык, ее распространению. При Матвееве появились первые сценические представления при дворе. Пьесы писались знаменитым тогда «вишеписцем» и учителем царских детей монахом Симеоном Полоцким, который ввел в русскую литературу формулу «царь-солнце» для характеристики личности монарха.

Россия становилась страной, с которой славянские народы связывали свои надежды и культурно-национальные интересы. Проблема всеславянского единства в контексте усиления влияния России в европейских делах была одной из центральных в философии хорвата Ю. Крижанича. Юрий Крижанич (1617–1683) – крупнейший представитель славянской культуры, магистр философии, с 1659 по 1678 жил в России. Он автор ряда сочинений: «Политика» (это сочинение, написанное в тобольской ссылке, известно также под названием «Беседы о правительстве»), «Толкование исторических пророчеств», «Обличение на Соловецкую челобитную» и др. Крижанич отстаивал идеал просвещенного монарха («истинного самовладца»), заботящегося о всеобщем благополучии подданных. Царь для него подобен Богу, находящемуся на земле. Вместе с тем он признавал необходимым установление ряда ограничений (его словами – «сдержек») для монархии, чтобы она не превратилась в «людодержство», в тиранию. Одно из таких ограничений он видел в посмертной оценке действий царя на «народном сейме», который мог бы просить нового царя об исправлении законов.

В рассуждениях о государственных делах и личных качествах государя Крижанич чрезвычайно конкретен. «Политическая мудрость», по его мнению, состоит в том, что правитель должен окружить себя умными советниками. Его идеал государя – царь-философ. Владыка и его советники должны объективно анализировать положение страны и иметь знание своего народа. Он вменял в обязанности государя заботиться о развитии промыслов и упорядочении торговли, считал, что для России «невыгодным является вывоз сырого материала». В государственной политике должны учитываться данные о природных ресурсах, о народных обычаях и культурных традициях.

Философия Ю. Крижанича основывалась на концепции панславизма. Роль славян во всемирно-историческом процессе, согласно его представлениям, прогрессивна, хотя они и подвергаются повсеместно угнетению со стороны чужеземцев, особенно турок и немцев. Важнейшую роль в подъеме славянства он отводил России, которая должна стать культурным центром всех славянских народов. Но при этом сама Россия должна пройти период реформ, которые способствовали бы превращению ее в мировую державу. Только сильная и независимая Россия, считал Крижанич, может выполнить свое общеславянское предназначение.

Одним из видных мыслителей допетровской эпохи выступал Симеон Полоцкий (в миру Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович, 1629–1680). Симеон Полоцкий родился в Белоруссии, в Полоцке, учился в Киево-Могилянской коллегии и Виленской польской иезуитской коллегии. В 1656 году он принял монашество, а с 1664 года жил в Москву. В Москве он вначале преподавал латынь в Приказе тайных дел, затем руководил работой школы в Спасском монастыре. Как наставник царских детей – царевича Федора Алексеевича и царевны Софьи – и официальный придворный поэт, Полоцкий пользовался значительным влиянием при дворе. Наиболее известен он своей идейной борьбой с расколучителями, в частности, с протопопом Аввакумом. Полоцкий отстаивал идею просвещенной абсолютной монархии. Для него неприемлемой была мысль о «природном» равенстве царя и подданных, которая давала возмож-

ность критики монарха. Симеон не допускает даже такой постановки вопроса, для него Царь и Бог почти равные величины. Царь (гражданин небесный) – Отец всех. «Небом Россию наречи дерзаю, ибо планеты в ней обретаю. Ты – солнце; Луна – Мария, царица»¹³⁶.

Большое внимание Симеон Полоцкий уделял идеалу личности царя. По его мнению, это должен быть образованный человек, стремящийся к приобретению знаний из книг и бесед с «премудрыми людьми». Особенно полезно царю знать историю и исторический опыт других стран и народов. Царю нужно не только просвещаться самому, но и стремиться к просвещению своего народа. Симеон Полоцкий, основываясь на античных традициях, пишет о необходимости различения царя в монархической власти и тиранстве. Он полагает, что просвещенная монархия должна основываться на законах, тогда как основой власти тирана является беззаконие. Люди, граждане государства, должны бояться закона. Здесь нет исключений ни для царя, ни для его наследников. Понятие «правда» Симеон в русле традиций русской культуры использует в значении «закон». В этом смысле он обращается к царю и просит его «хранить правду», утверждать ее в своем царстве и вершить суд «в образ правды».

Симеон Полоцкий осознанно выступал против русской старины, олицетворение которой он видел в старообрядчестве. Известен его трактат против староверов «Жезл правления», написанный к Поместному собору русской православной церкви 1666–1667 годов. В нем он затрагивает вопросы не только и не столько богословской критики старообрядчества и его вероучителей, сколько нападает на деятельность русских раскольников. Идею столкновения лидеров старообрядчества и Симеона Полоцкого происходило на поле религиозных и монархических представлений, а основа конфликта заключалась в различном толковании таких категорий как «царь», «царство», «тиран», «правда».

Идейным стержнем нравственных поисков Полоцкого являлась проблема человека, специфический антропоцентризм. Современный петербургский философ так пишет об особенностях антропологической проблематики русского мыслителя: «Особенность подхода

¹³⁶ Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.–Л., 1953. С. 110.

Симеона Полоцкого состоит в том, что вопрос о человеке у него не формулируется как проблема, а решение выступает как совокупность нравственных и социальных моментов в формировании духовности человека, то есть мы имеем случай типичного просветительства. Это полностью соответствовало латинско-католической образованности (носителем которой был Симеон Полоцкий), для которой в восточно-европейских странах было характерным рассмотрение человека как субъекта системы духовных, религиозных, нравственных, социальных свойств, но при этом человек виделся не как субъект (познания – авт.) в понятии более поздней европейской философии, но субъект-носитель этих свойств»¹³⁷.

Русское средневековье завершилось XVII столетием, с XVIII века начинается новый отсчет исторического времени. Новый период можно обозначить как «петербургский». Дальнейшая разработка социокультурных ценностей отечественной истории связана с именами таких деятелей русской культуры как Ф. Прокопович и В.Н. Татищев. Феофана Прокоповича (1681–1736) можно назвать создателем «ученой дружины». Помимо него, в ученую дружину, явившуюся прообразом зарождающейся русской интеллигенции, входили В.Н. Татищев, А.Д. Кантемир, А.М. Черкасский, Ю.И. Трубецкой. Феофан Прокопович был родом из семьи киевского купца. Первоначальное образование он получил в Киево-Могилянской духовной коллегии. Затем переехал в Польшу и, перейдя в униатство, некоторое время преподавал в одном из церковных училищ поэтику и риторику. В 1698 году он уже значился студентом миссионерской коллегии Св. Афанасия в Риме (специально открытой иезуитами для славян-униатов), изучал там философию. Разочаровавшись в философской схоластике, Прокопович в 1701 году оставил Рим и долгое время путешествовал по Европе.

Возвратившись в Киев, Прокопович вновь перешел в православие, постригся в монахи и впоследствии стал профессором родной академии, где за ним закрепилась репутация вольнодумца. В 1709 году Феофан был представлен приехавшему в Киев Петру, который

¹³⁷ *Никоненко В.С.* Концепция человека и нравственный идеал Симеона Полоцкого // Нравственный идеал русской философии: материалы III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии (3–5 апреля 1995 г.). СПб., 1995. Ч. 2. С. 76.

оценил ум и образованность Прокоповича, сделал его своим ближайшим советником в делах просвещения и церковной реформы. Феофан Прокопович – автор многих трудов как философско-богословского, так и общественно-политического значения. Среди последних выделяются «Правда воли монаршей в определении наследника державы своей» и «Духовный Регламент» (зачитан в Сенате в 1720 году и явился итогом совместных усилий Ф. Прокоповича и царя Петра I). В нем авторы ставили целью преодолеть российский принцип «симфонии» светской и духовной власти, обосновывали идею примата государственной власти над церковным управлением.

Реформа церковного управления как одного из социокультурных институтов России назревала постепенно, однако лишь в период петровских преобразований по инициативе и при активном участии Феофана Прокоповича она была реализована. Предпосылки этого следующие. Во-первых, это была попытка определить место церкви как социального, культурного и государственного института в реформируемом российском обществе. Подчинив себе церковь, государство хотело, чтобы она могла играть свою привычную духовно-идеологическую роль в народной жизни, самым непосредственным образом участвовать в личностном формировании российских граждан. Во-вторых, новое российское государство – империя. Российскими подданными стали протестанты Прибалтики, униаты Украины, мусульмане Востока и язычники Сибири, поэтому многоконфессиональная страна уже не могла придерживаться монорелигиозного византийского принципа единства государства и церкви. Нужен был новый принцип взаимоотношений церкви и государства, принцип территориализма, согласно которому одна из религий объявляется господствующей, потому что она выступает как вера большинства населения страны. Произошла своеобразная «секуляризация религии» (В.В. Библихин), когда в высшую ценность превратилось государство. Это надолго предопределило судьбу России.

Церковная реформа включила несколько периодов. Первый период – это внедрение в массовое сознание тогдашнего общества идеи о том, что Россия может обойтись без патриаршего управления церковью. Этим сознательно прерывалась многовековая традиция

единоначалия в деле управления церковной организации и упраздняясь идея особой значимости личности патриарха. Русский историк и исследователь церковной жизни В. Попов писал по этому поводу: «В 1700 году умер последний патриарх Русской православной церкви Адриан. Вопреки ожиданиям духовенства и народа, государь Петр Алексеевич нового патриарха не назначил, потому что имел намерение заменить патриаршество в России другою формою церковного управления. Чем же заменить патриарха? Кого поставить во главе церкви? На первых порах, пока еще не было выработано ничего определенного относительно этого вопроса, Петр во главе Русской церкви поставил местоблюстителя патриаршего престола, назначив на эту должность знаменитого иерарха того времени, преосвященного Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского. Но уже управление местоблюстителя отличалось иным характером, чем управление патриарха»¹³⁸.

Патриарх в решении церковных вопросов был полностью самостоятелен и независим, а местоблюститель при принятии решений обязан был проводить принцип коллегиальности. Поэтому его вынудили постоянно прибегать к совету с епископами православной церкви, которые поочередно вызывались в Москву. Это собрание очередных епископов называлось «освященным собором». Далее, из ведения местоблюстителя были изъяты монастырские дела, которые перешли к вновь воссозданному монастырскому приказу. Приказ существовал в системе центрального управления Руси с 1649 по 1677 и был восстановлен в 1701 году именным указом Петра. Царь начал подготовку к постепенной секуляризации монастырских владений и монастырского имущества. Наконец, местоблюстителю был навязан принцип коллегиальности и при решении кадровых вопросов. По указу Петра, представители правительства (Меншиков, Мушин-Пушкин и др.) участвовали в работе освященных соборов при выборах кандидатов на высшие церковные должности.

Второй период реформы православной церкви – это реализация идей «Духовного Регламента». С учреждением правительствующего

¹³⁸ Попов В. О Святейшем Синоде и об установлении при нем в царствование Петра I. 1721–1725. СПб., 1881. С. 2.

Сената в 1711 году в его ведение перешла значительная часть текущей работы по церковному управлению. Совместно с освященным собором и местоблюстителем Сенат выработал определенные нормы и правила повседневной деятельности русской православной церкви в период реформирования. Эти правила включали в себя ряд положений, из них главнейшими являлись следующие:

1. Не ставить в диаконы лиц моложе 25 лет, а в священники – моложе 30 лет.

2. Не посвящать в сан лишних священнослужителей, на церковный приход достаточно и одного.

3. В скудные приходы диаконов не посвящать.

4. Переходных грамот к другой церкви не давать, чтобы не создавать положения, когда в одном приходе будут два священника.

5. При назначении на приход священник должен пройти слушания, дабы «если явились неумение и коснотчение – отказывать».

6. Если кто из архиереев «тому указу противным будет, такой подвергается государеву гневу и удалению от престола» и т.д.¹³⁹

Местоблюститель патриаршего престола, по замыслу Петра, все более отдалялся от реального руководства церковью. В течение ряда лет, еще до учреждения Синода, из полномочий местоблюстителя было изъято ведение судебных дел раскольников и еретиков. В дальнейшем Синоду было присвоено право организовывать миссионерскую деятельность среди народов, которые традиционно исповедовали ислам, буддизм и язычество. Круг полномочий местоблюстителя патриаршего престола, таким образом, неуклонно снижался.

Третий период – это развертывание собственно реформы церковного управления в России. Он связан с принятием «Духовного Регламента». «Духовный Регламент» подводил под реформу церковного управления теоретический фундамент в духе философии естественного права, осмысленной на российский манер. В Регламенте впервые была официально проведена институциональная граница между государством и церковью. Верховная власть, доказывалось в

¹³⁹ См.: *Попов В.* О Святейшем Синоде и об установлениях при нем в царствование Петра I. 1721–1725. СПб., 1881. С. 3.

этом труде, может принадлежать только светскому властелину. Церковь не может быть государством в государстве, а духовенство особым сословием. Возвеличение церковной власти, по Прокоповичу, есть не что иное, как католический (западный) обычай превознесения папства. Для России, утверждал он, характерно торжество самодержавия, ибо оно наиболее соответствует национальному русскому характеру, натуре русского народа. Когда самодержавная власть крепка, в стране не бывает мятежей и распрей. Опыт двоевластия показывает, что его следствие – это раздоры и смутное время.

Аргументировалось в «Духовном Регламенте» и то положение, что, если в теократическом государстве конечной целью является приведение христианского народа в царство Божие, и потому монарх обязан следовать ей, то целью светского государства выступает устройство жизни людей на земле, поэтому государь в качестве носителя этой цели требует для себя абсолютной власти. Упразднение патриаршей власти в русской православной церкви и замена ее специальным административным органом мотивировалось в «Духовном Регламенте» следующим образом: «Дабы у простого народа не возникал соблазн видеть в патриархе некое второе лицо в государстве, почти равное первому»¹⁴⁰.

Значительное место в этом труде занимало перечисление дел, подлежащих ведению Духовной коллегии: борьба с суевериями, обязанность «пещися о просвещении», что требовало открытия школ при каждом владычном доме и издания книг для народа. Определялся и состав Духовной коллегии, порядок ее работы. Во главе ее, согласно регламенту, стояли президент, два вице-президента, советник президента, обер-прокурор и др. Первоначально Прокопович по примеру протестантских стран предлагал ввести выборы прихожанами приходских священников. Но прижилось другое – обязательное обучение будущих священнослужителей в духовных семинариях.

Феофан Прокопович отвергал мысль о том, что духовенство, священники и монахи, неподвластны царю. Священство, писал он в «Слове о власти и чести царской» не иная держава, а лишь иной чин в народе. Подобно другим чинам (военным, врачам, художникам),

¹⁴⁰ Цит. по: *Смирнов В.Г.* Феофан Прокопович. М., 1994. С. 79–80.

они подлежат власти царя. Духовенство – одно из сословий, пребывающих на службе государства. Всякое иное учение, со свойственным ему темпераментом, утверждал мыслитель, выдает антигосударственный дух. Оно по своей интенции является папистским. Вот как это звучит у Феофана Прокоповича: «Се терн, змеинно жало, папешский дух»¹⁴¹.

В «Духовном Регламенте» декларировалась польза «соборного», а не единоличного (патриаршего) управления всеми звеньями церковной организации. Отечественный историк следующим образом характеризовал этот документ: «Духовный Регламент есть, прежде всего, официальный акт, определяющий устройство и положение церкви в государстве в момент произведенной преобразователем в ее среде реформы. В этом своем качестве Духовный Регламент, несмотря на то, что изображенные в нем идеалы церковного устройства никогда не были во всей своей точности фактически осуществлены в последующей церковной жизни, представляется весьма важным и так сказать коренным, даже историческим памятником, при изучении различных сторон петровской церковной реформы»¹⁴².

В 1721 году состоялось торжественное открытие новой коллегии – Духовной, но уже в ходе первого заседания произошла существенная корректировка Регламента. Изменено было название коллегии на Святейший Правительствующий Синод с подчинением Синода не государю, но Сенату российского государства. Титул «Святейший» перешел к Синоду от титула русских патриархов, которые именовались патриархами святейшими. Основанием этому была не столько идея преемственности власти, сколько мысль о том, что Синод по правам своим был признан равным патриаршему достоинству. Коллегиальный орган, каким являлся Синод, стал обладать всей полнотой властных полномочий патриаршего единоначалия. Так возник высший коллегиальный орган управления русской православной церковью, заместивший патриарха и начала формироваться новая культурно-институциональная система.

¹⁴¹ Цит. по: *Ничик В.М.* Из истории отечественной мысли конца XVII – начала XVIII в. Киев, 1978. С.235.

¹⁴² *Кедров Н.И.* Духовный Регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. С. 5.

Для обоснования русского абсолютизма Феофан Прокопович использовал доводы философии естественного права. На теоретическом уровне он впервые в русской публицистике обращается к западным культурно-политическим традициям. Власть монарха, по Прокоповичу, есть воплощение суверенитета самого народа. Народ, утверждал он, добровольно «отдал государю своему» неотъемлемые естественные права. Следствием этого становились политико-правовые меры и государственные решения: подавление любой оппозиции, беспощадная расправа с любым бунтом против государственной власти, пресечение попыток заговорщицкой деятельности (пример царевича Алексея).

В ходе обоснования абсолютизма Прокопович прибегает к аргументам теории «общей пользы» или «общественного блага». Так, в сочинении «Правда воли монаршей» он утверждает, что целью верховной власти является «всенародная польза». Эта доктрина играла для него роль основного идеологического принципа государства и господствующего класса. С точки зрения Прокоповича, дворянство характеризуется отсутствием своекорыстия, а его интересы выражают интересы всего общества. Промышленников и торговцев, чиновничество и служилое дворянство, он относил к трудящемуся населению, которое умножает «общую пользу». Имущественное и сословное неравенство, представлялись ему естественными, то есть данными природой, обоснованными юридическим законом, покоящимся на Божьей воле.

Государство, по мнению Прокоповича, обязано обеспечивать мир, общественный порядок, правосудие, развитие промышленности и торговли, необходимый уровень образованности населения. Просвещение, в свою очередь, является важнейшим фактором совершенствования общества, оно придает стабильность государственной жизни, политике и праву. Форма государства определяется в результате «общественного договора», то есть соответствует воле народа. Эта воля есть исполнение божественного предначертания и потому является незыблемой, не подлежащей пересмотру.

При абсолютной монархии, по Прокоповичу, наследник обязан продолжить дело прежнего государя. Право наследования не обяза-

тельно должно сочетаться со степенью родства. Учение об абсолютистской монархии Феофана Прокоповича преследовало вполне практическую цель: обосновать указ Петра I о престолонаследии. В трактате «Правда воли монаршей во определении наследника державы своей» мы находим основные его аргументы: 1. Монарх вправе подыскать себе «доброе и искусное» преемника на троне; 2. Наследник как личность государственная специально подготавливается для этой цели соответствующим воспитанием; 3. Должна быть гарантирована преемственность государственной власти и ее защищенность от случайностей и неожиданностей.

Самой крупной личностью в «ученой дружине» был Василий Никитич Татищев (1686–1750). Он происходил из дворян, почти половину служебной карьеры отдал армии, был участником всех главных событий Северной войны. С 1720 года Татищев занимал крупные административные должности в империи: управителя уральских и сибирских заводов, начальника Башкирского края, астраханского губернатора и правителя калмыков. В лице Татищева петровская Россия обрела целеустремленного государственного деятеля, способного дипломата и администратора. Татищева можно назвать «типичным птенцом гнезда Петрова». Политическая деятельность Татищева составляла лишь одну из сторон жизни этого выдающегося сподвижника Петра I. Другой – было служение науке¹⁴³. Татищев много сделал в географии, истории, философии, экономике, в горном деле. В отечественную науку Татищев вошел прежде всего, как автор сочинения «История Российская с самых древнейших времен, неусыпным трудом через 30 лет собранная».

Основное философское сочинение Татищева – «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733). Вся его литературная деятельность преследовала цель: принести пользу Отечеству и обосновать программу реформ российской государственности. Татищев выступал как последователь европейских просветителей и исполь-

¹⁴³ Не случайно, характеризуя его личность и творчество, Г.В. Плеханов писал, что «по методу своего мышления ... Татищев является как бы главою многочисленного рода просветителей, очень долго игравшего влиятельную и плодотворную роль в нашей литературе» (*Плеханов Г.В. Сочинения. Т. XXI. М.–Л., 1925. С. 77*).

зовал гипотезу о преддоговорном «естественном состоянии» общества, в котором господствует «война всех против всех». Разумная нужда людей друг в друге привела их к необходимости создать государство, поэтому государство есть результат общественного договора, заключенный с целью обеспечения безопасности народа и «поисков общей пользы». В основании общественного развития, по его мнению, должна лежать наука и распространение просвещения среди народа.

Рассматривая с этих позиций ход всемирной истории, Татищев пришел к выводу, что человечество, подобно отдельному индивиду, проходит через определенные ступени духовной зрелости (младенчество, юношество, мужество и зрелость). Культурная антропология Татищева, лежавшая в основе данной схемы периодизации истории, была относительно новой для России. При этом ученый не просто воспроизвел известную в Европе схему, но и придал ей оригинальные черты. Татищев утверждал, что гражданский закон у каждого народа свой. По его мнению, междоусобицы и ордынское иго задержали развитие просвещения на Руси, что в свою очередь привело к укреплению суеверий. Вследствие этого у русского народа, по сравнению с Западом, господство духовенства над умами людей было более длительным.

Философия Татищева основывалась на патриархальной теории происхождения государства. Власть в государстве, по его мнению, выросла из естественной власти родителей над детьми. Вместе с тем для государства огромную роль сыграл общественный договор, заключаемый между государем и его народом. Монархия как форма государства, считал Татищев, наиболее соответствует природе человека. Всякое государство, утверждал Татищев, в своей политике опирается на естественный закон и закон гражданский (юридический), и имеет в виду «общее благо». Это означает, что интересы дворянского сословия как правящего сословия должны совпадать с интересами народа. Однако это не значит, что народ должен забывать о своем естественном месте в государстве. В силу этого Татищев признавал допустимым крепостное право, хотя и осуждал такие формы несвободы как рабство и холопство как недоговорные. Он писал, что в данное время в России вольность крестьян «с нашей

формой монаршеского правления не согласуется и вкоренившийся обычай неволи переменять небезопасно»¹⁴⁴.

Татищев одобрял политику Петра Великого в целом, принимал деятельное участие в ее осуществлении, но он очень осторожно отнесся к принятию Табели о рангах, согласно которой способные люди могли продвинуться по службе и получить дворянское звание за заслуги перед монархом и государством. Он считал, что действие этого документа надо ограничить, чтобы не дать тому, «кто только похочет, честь шляхетскую похитить». Татищев резко критиковал казнокрадство и произвол чиновников, их корыстолюбие и взяточничество, алчность помещиков и т.д. Многие из этого он объяснял невежеством народа и возлагал большие надежды на распространение просвещения как универсального средства. Именно просвещение, культура, по мнению Татищева, должны были улучшить нравы чиновничества. Критика боярства, иерархов русской православной церкви Татищевым так же, как и Прокоповичем, мотивировалась понятием «общей пользы». Однако в этом вопросе Татищев шел дальше. С позиций просвещенного вольнодумства он пытался обосновать принцип равенства религий в государстве, разделял идеи западноевропейских просветителей относительно веротерпимости. Русский ученый утверждал, что умному человеку нет дела до веры другого: будь то лютеранин, кальвинист, анабаптист, магометанин или язычник, с ним он живет в одном городе, торгует, общается.

Подводя итоги, отметим, что на рубеже XVII–XVIII веков Россия пережила социальную и культурную революцию, которая, однако, не привела к смене общественного строя. Эта революция за исторически короткий промежуток времени, жизнь одного поколения, радикально перестроила образ жизни русских людей. В первую очередь это коснулось образованных классов. Русские люди стали иначе одеваться и иначе общаться друг с другом, стали читать новые книги и даже стали жить по новому календарю. У русского человека возникли новые представления о жизненном идеале, он стал иначе мыслить. На смену средневековым ценностям русского общества пришла культура Нового времени.

¹⁴⁴ *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 7. М., 1968. С. 326.

Сегодня эти изменения оцениваются далеко не однозначно. Современный исследователь, критически осмысливая преобразования петровского времени, пишет: «Опуская вопрос об исторических предпосылках предрасположенности того или иного типа культуры, следует признать, что природа каждой из них имеет свой индивидуальный, неповторимый характер, сформировавшийся под влиянием определенных духовных идей... Возникает, правда, другой вопрос, и надо признать, вопрос вполне обоснованный и крайне актуальный: каким же образом при таких прекрасных духовных предпосылках, какие имели место в Московском государстве, его исторические формы, весь национальный быт рухнули в течение нескольких десятилетий в ходе и после петровских преобразований – срок для истории ничтожный. Не забегая вперед... скажем, что сила нравственного самосовершенствования, гармония всех общественных связей не всегда и не при всех условиях могут реализоваться вполне адекватно своему идеалу. Конечно, помимо доминирующих нравственных, религиозных начал, московское общество таило в себе и иные предпосылки, не всегда высшего свойства. Безусловно, при известных обстоятельствах эти предпосылки могли получить, и получили в XVIII в., большее распространение, чем этого допускало национальное правосознание, которое в значительной степени искусственно и насильственным образом подверглось процессу ассимиляции с западной правовой культурой»¹⁴⁵.

Однако по мнению большинства исследователей, общество эпохи Петра должно было неизбежно пройти через эти глубокие изменения массового сознания. Пробудившееся рациональное самосознание русского человека предопределило последующую трансформацию абсолютизма. Русское дворянство как носитель нового сознания воспринимает многие культурные начинания Запада: правовое государство, демократия и свобода личности, гражданское общество и др. В своих представлениях о социальных и культурных институтах российское общество сделало значительный шаг вперед. Для рус-

¹⁴⁵ Величко А.М. Государственные идеалы России и Запада: параллели правовых культур. СПб., 1999. С. 198–199.

ской науки и культуры это время ассоциируется с именем выдающегося русского ученого Михаила Васильевича Ломоносова (1711–1765). В общественной мысли интересующего нас периода наиболее значительными именами являются А.Д. Кантемир, И.Т. Посошков, Н.И. Новиков, Я.П. Козельский, С.Е. Десницкий, М.М. Щербатов, А.Н. Радищев. Для России эпоха Просвещения неразрывно связана с личностью Екатерины II, которая была императрицей более трети столетия (1762–1796).

Антиох Дмитриевич Кантемир (1708–1744) – сын молдавского господаря Дмитрия Кантемира. В 1711 году, во время Прутского похода русской армии, господарь Кантемир, находившийся в вассальной зависимости от турок, перешел на сторону Петра I. Сын его, Антиох, своей судьбой оказался связан с Россией. Он учился в Москве в Славяно-греко-латинской академии, а затем в Петербурге в университете при Академии наук. Как позднее Ломоносову, Кантемиру покровительствовал Феофан Прокопович. В русскую культуру Кантемир вошел как выдающийся для своего времени публицист и поэт-сатирик.

Литературной славы Кантемир добился благодаря своим сатирам, написанным в конце 1720-х годов, но официально опубликованным лишь в годы царствования Екатерины. Содержанием этих сатир были резкие выпады против принятых в России религиозных обычаев и традиций. Поэтическое творчество Кантемира фактически открывает историю русской светской литературы времен Просвещения. Кантемир – пропагандист той культуры, которая установилась в эпоху петровских преобразований. Защита просвещения и науки, здравого смысла, естественных человеческих отношений и новой морали – вот сфера интересов российского литератора. Петровское государство он принимал в качестве идеала общественной организации, потому что именно оно давало возможность для развития национальной культуры. Общественный строй, господствовавший режим абсолютизма в России Кантемир, подобно Татищеву, находил вполне соответствующими природе и разуму человека.

Экономика и политика петровского государства представлялись Кантемиру в качестве источника всех достижений начала XVIII века. Поэтому он оправдывал крепостную зависимость российских

крестьян, утверждая, что крестьяне призваны своим трудом обеспечивать естественные потребности государства, подобно тому, как дворянство обеспечивает его безопасность. В духе просветительской философии XVIII века Кантемир ссылаясь на равенство людей по природе и усматривал различия между дворянином и простолюдином лишь в неодинаковой степени их образованности. Тем самым, подчеркивал он, неодинакова и степень пользы, которую приносят обществу представители высших и низших классов.

Тесная связь Кантемира с французскими просветителями (Монтескье, Вольтером и др.) способствовала переводу на русский язык трудов французских мыслителей. Он сам перевел на русский язык философский труд Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» (изложение коперниковой системы), «Персидские письма» Монтескье, произведения таких античных авторов как Юстин и Эпиктет. Кантемиром также были написаны «Письма о природе и человеке» (название дано издателем В.Я. Стоюниным), которые при жизни автора не были опубликованы, но представляют собой любопытное свидетельство знакомства отечественного адепта Просвещения с опытом западной философии и науки.

Одним из предвестников екатерининского просвещения явился Иван Тихонович Посошков (1652–1726), выходец из ремесленнической среды. Посошков – один из самых глубоких мыслителей петровской эпохи, основоположник теории «духовной экономии», важнейшей составной частью которой явился анализ сословного характера личности¹⁴⁶. Он известен как автор трактата «Книга о скудости и богатстве» (1724). В этой и других своих работах Посошков разрабатывал программу борьбы за экономическую независимость России. Главным ее элементом выступала мысль о необходимости всемерного развития отечественной промышленности. Государство, считал Посошков, должно играть роль покровителя российской промышленности. Вместе с тем он не забывал и интересов земледельческого класса, в частности, обосновывал предложение об ограничении гражданскими законами крестьянских повинностей в пользу помещика.

¹⁴⁶ Подробнее см.: *Кирдина С.Г.* Преемственность в российской экономической теории: от Посошкова до институционализма // Очерки истории Российской экономической мысли. М., Наука, 2003. 365 с.

Государственный интерес, по мнению Посошкова, тождествен интересам монарха и требует сохранения и обогащения крестьян. Зажиточный земледельческий класс – одна из основ процветания страны, другая же – промышленность. Отстаивал Посошков и интересы купечества как торгового сословия, показывая его значение в жизни страны как объединяющего начала, поскольку купеческий капитал – это кровь национальной экономики. Монарх, указывая русский философ хозяйства, должен всячески оберегать купечество от обид со стороны дворянства и чиновничьей бюрократии. Царь, писал он, это «самодержавный повелитель», как Бог владеет всем светом, так и царь – своим владением. Для него «царь судия и подобен он Богу». Демократия, олигархия, республиканское правление для Посошкова ущербны, поскольку они не обеспечивают социальный мир, который возможен лишь на основе безраздельной власти монарха и четкого разграничения между сословиями. Купечество торгует и развивает промышленность, служилое дворянство воюет и защищает отечество, за что получает землю с крестьянами. Посошков писал: «Царство воинством расширяется, а купечеством украшается»¹⁴⁷.

Особое значение Посошков придавал установлению правовой культуры. В своих рассуждениях о правосудии он исходил из традиционных отечественных представлений о совмещении понятий «правда» и «закон». Деятельность правосудия он связывал с авторитетом «царева имени». Для лучшего его осуществления Посошков предлагал назначать судей из числа «низкородных» – купцов, отставных военных, разночинцев и даже чернососных (государственных) крестьян. За неправосудную деятельность он требовал установления сурового наказания, вплоть до смертной казни, поскольку «у нас на Руси неправда вельми застарела». Суд в государстве, по мнению Посошкова, должен быть равным для всех, как для земледельца, так и для купца, солдата и офицера, а судья зависим лишь от государя. Ради торжества правосудия он считал необходимым составить новую Судебную книгу, которая устранила бы противоречия в имперском законодательстве, открывающие возможность для чиновничьего произвола. Посошков хотел, чтобы этот главный правовой

¹⁴⁷ Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве. М., 1937. С. 192.

документ России был обсужден «всенародно». Таким образом, Посошков предлагал взаимодействие «народосоветия» и монарха, естественно оставляя за последним решающее слово. Посошков выступал как мыслитель Нового времени. Его идею о неограниченном монархе, опирающемся на народное представительство как важнейший социальный институт, можно определить как своеобразную доктрину «народной монархии».

Надежды на продолжение реформ Петра привлекли симпатии многих к Елизавете Петровне. Понимала ли сама Елизавета, да и многие окружающие ее люди, масштабность тех реформ? Мы должны отдать должное ее патриотизму: она не подписала ни одного документа с уступкой иностранным интересам, не пожертвовала ни пядью родной земли. Елизавета сделала ставку в своей политике на патриотизм, потому что хорошо знала настроения русского народа и отчетливо уловила дух своего времени. В общественном сознании ненависть к иностранным временщикам периода Анны Иоанновны и Анны Леопольдовны и симпатии к дочери Петровой тесно переплетались. Как известно, к власти Елизавету привел дворцовый переворот, поддержанный гвардией. Перед решительным шагом, дочь Петра не забыла надеть орден св. Екатерины с девизом «За любовь и отечество». Этот орден был специально утвержден Петром I для награждения своей жены Екатерины не только за любовь к нему, но и за деяния во благо Отечества. Для цесаревны, этот орден был благословением отца и матери, благословением свыше, институциональным символом продолжения дела отца-императора.

Идея о преемственности «начал» Петра была сформулирована еще Феофаном Прокоповичем в его знаменитом «Слове» во время погребения Петра I в Петропавловской крепости. Это своего рода реквием по поводу скорбной утраты и в то же время гордость за содеянное умершим. После похвальных слов усопшему великий оратор продолжает: «Но да отыдет скорбь лютая – Петр в своем вечном отшествии не оставил россиян сирых»¹⁴⁸. Державное наследие по праву переходит «милостивейшей и самодержавнейшей госуда-

¹⁴⁸ См.: Смирнов В.Г. Феофан Прокопович. М., 1994.

рыне» Екатерине Первой. В елизаветинские времена эта идея институциональной преемственности деяниям Петра сочеталась с двумя концепциями, которые оказали существенное влияние на последующую философскую традицию. Во-первых, с приходом к власти Елизаветы официально осуществлялась политическая канонизация Петра Великого, легитимировалась идея абсолютной монархии. Во-вторых, оформляется крайне негативная оценка периода истории России с 1727 года (от смерти Екатерины I) до 1741 (восшествия на престол ее дочери).

Именно со времен Елизаветы личность и дела Петра I как исторической личности стали расцениваться однозначно – как ниспосланное небом благо для России. Отечественная культурно-просветительская традиция ставила благодатность петровских реформ в ряд таких православно-философских понятий как Бог, мир, причина, свобода, знание, вера, истина, правда и др.¹⁴⁹ Особенно отчетливо эта мысль прозвучала в проповеди архиепископа Амвросия от 18 декабря 1741 года. Крупнейший иерарх русской православной церкви того времени развил мысль Феофана Прокоповича. Восхваляя свершения Петра, он подчеркивал, что только тот мог «в единое время учреждать артикулы воинские, воевать без отдышки чрез несколько десятков лет, по различным странам и государствам путешествовать, заводить флот и притом все духовное и гражданское исправлять благосостояние», «чем крайнюю ревность к отечеству засвидетельствовал»¹⁵⁰.

Прощальное «Слово» Феофана Прокоповича и проповедь архиепископа Амвросия сделали ставку на новое царствование, дали ему положительную оценку и наметили линию его преемственности. Четырнадцать лет между царствованием Екатерины I и восшествием на престол ее дочери расценивались в общественном сознании как время упадка страны. Жанр политической проповеди возродился с приходом к власти Елизаветы и в первые годы ее царствования он

¹⁴⁹ См.: *Есюков А.И.* Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII в.: историко-философские очерки. Архангельск, 1998. С. 4.

¹⁵⁰ *Анисимов Е.В.* Россия в середине XVIII в.: Борьба за наследие Петра. М.: Мысль, 1986. С. 27.

пережил невиданный расцвет. Наиболее яркие проповеди публиковались и расходились по стране. В них дворцовый переворот 25 ноября 1741 года трактовался как гражданский и религиозный подвиг Елизаветы, а сама дочь Петра изображалась в проповедях как некая мессия, воодушевляемая провидением и образом великого отца.

Новые социальные ценности постепенно вошли в отечественную литературу и искусство. Оды А.П. Сумарокова и М.В. Ломоносова – это не просто явления культурной жизни того времени, они являлись и средствами политической пропаганды и институционализации. Главная мысль, которую подхватили замечательные, одаренные литераторы – идея возрождения России. Ее подхватили и в российском театре. На празднике коронации Елизаветы была поставлена опера «Милосердие Титово», прологом к ней был текст Ф. Штеллина «Россия по печали паки образованная». Сохранившееся либретто к опере 1742 года позволяет представить, как в то время на сцене воплощались идеи елизаветинской политической доктрины. Раздвигался занавес, и зрители видели «запустелую страну, дикий лес и в разных местах отчасти начатое, но недоконченное, а отчасти развалившееся и разоренное строение». Аллегория запустения страны в период бироновщины дополнял образ Рутении, окруженной плачущими детьми, – символ России. Рутения успокаивает детей и обнадеживает их тем, что Петр еще жив «в лице своей дочери». Восход солнца и веселый хор символизировали в опере переворот 25 ноября 1741 года. Богиня Астрея выплывает вместе с солнцем на облаке. Она окружена пятью главными добродетелями, которые приписываются Елизавете: Справедливость, Храбрость, Человеколюбие, Великодушие, Милость. Рядом располагаются и пять «своих верных подданных»: Любовь, Верность, Сердечная искренность, Надежда и Радость. Пока богиня спускается с небес, прежние дикие леса превращаются в лавровые и пальмовые рощи, запустелые поля – в цветущие сады. Астрея исполняет хвалебную арию Елизавете, смысл которой в том, что императрица при рождении была одарена добродетелями «дабы Россию паки восстановить». Затем богиня призывает воздвигнуть монумент в честь Елизаветы. На сцене поднимается огромный обелиск с надписью: «Да здравствует благополучно Елизавета, достойнейшая, вожделенная,

коронованная императрица, Мать Отечества, украшение человеческого рода». Театр, таким образом, своими средствами выполнял не только функцию культурно-просветительскую, но и общественно-организационную.

Как пишет современный исследователь феномена культурной институционализации В.Б. Высоцкий, театр «можно рассматривать по природе своей не только как вид искусства, но и как особую универсально-художественную институцию, сохраняющую во все времена матричную функцию воспроизводства новых культурных форм и учреждений»¹⁵¹. Так, средствами церковной проповеди и светского искусства формировалась институционально-политическая доктрина царствования Елизаветы Петровны. Помимо политической функции, театр того времени как институция, несомненно, структурировал и релаксационно-игровые формы культуры. Без театра нет праздника. Как отмечал М.М. Бахтин, «никакое упражнение в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса... сами по себе никогда не могут стать праздниками. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из ... сферы духовно-идеологической. Они должны получать санкцию ... из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов»¹⁵².

Времена царствования Елизаветы Петровны дают нам пример становления мифотворчества как важной составляющей институционализации общественной жизни. Как и любой миф, политический миф имеет реальное содержание, ядром мифа, в данном случае выступает идея возрождения России. Идея богоданности Елизаветы как продолжательницы дела петрова становится содержательной стороной идеологии. Идеологема, Петр – зачинатель великого переустройства России, «Отец Отечества», а Елизавета – его прямая наследница, активно развивается в духовной культуре России постпетровского времени.

В царствование Екатерины II, как и в эпоху Петра Великого,

¹⁵¹ *Высоцкий В.Б.* Культурные институции Санкт-Петербурга в области театральной действительности // Современные образовательные технологии в гуманитарной сфере: материалы Междунар. науч.-практ. конф. СПб., 2004. С. 202.

¹⁵² *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М, 1965. С. 11–12.

власть носила ярко выраженный личностный и персонифицированный характер. Более того, главным идеологом была сама императрица. Один из замечательных памятников общественной мысли екатерининской эпохи – знаменитый «Наказ». Он был опубликован 30 июля 1767 года и состоял из 20-ти глав и 526 статей. Впоследствии к нему прибавилось еще две главы. «Наказ» содержит перечень следующих институций:

- национальная специфика духа русского законодательства;
- неограниченность самодержавия;
- всеохватность законодательством различных сфер народной жизни;
- перенесение сословных характеристик на законодательство.

«Наказ» Екатерины II составлялся на основе идей европейских просветителей Ш. Монтескье и Ч. Беккариа, он содержал в себе основные постулаты просветительского мировоззрения. По сути своей этот труд является компиляцией. Но компиляция эта была творческой. Учитывая его официальный статус как акта, изданного от имени верховной власти, можно судить о воздействии «Наказа» на умы российской общественности. Подкрепленный личностным авторитетом, он пользовался за пределами России не меньшей популярностью, чем сочинения самих просветителей. Идеи «Наказа», однако, распространялись не на все сословия, а только на дворянство, которое добивалось особых прав и привилегий.

Во времена Екатерины II формируется литературная оппозиция существующему режиму. Оппозицией справа можно назвать ту, в которую входили: защитник дворянской чести и сословных привилегий князь Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790) и идеолог дворянского конституционализма граф Никита Иванович Панин (1718–1783). Слева оппозицию екатерининскому абсолютизму составил целый ряд неординарных личностей. Среди них мы видим дворянина Александра Николаевича Радищева (1749–1802), знаменитого писателя и книгоиздателя Николая Ивановича Новикова (1744–1818), солдатского сына Алексея Яковлевича Поленова (1738–1816), который в 1766 году написал работу «О крепостном состоянии крестьян в России» (была опубликована лишь через сто лет – в 1865).

Князь М.М. Щербатов резко критиковал политику екатерининского правительства в памфлете «О повреждении нравов в России». В нем он противопоставлял современной культуре духовно-нравственные идеалы допетровской Руси. Щербатов выставил требование ограничения власти монарха «основательными законами». Интересно отметить, что первые представления о светском обосновании верховной власти в России связаны были с теориями естественного права и разделения властей. В сочинении князя Щербатова «Путешествие в землю Офирскую г-на С..., шведского дворянина» прямо высказывается мысль о необходимости изъятия из круга компетенции императора законодательной власти и передачи ее тем, чьи интересы она затрагивает, то есть в руки представителей всех свободных классов общества «от первого вельможи до последнего ремесленника»¹⁵³.

Щербатов идеализировал Московскую Русь как «Святую Русь», полагая, что в ней не было того, что отчетливо проявилось в екатерининские времена: упадка православной веры, судебных злоупотреблений, непочтения к родителям и супружеским обязанностям, забвения дружбы, верности государю и Отечеству. Положительный идеал государства, по Щербатову, состоит в том, что власть должна сообразовываться с народной пользой. А народ, то есть привилегированные слои общества, чтит в первую очередь добродетель, затем закон, а уж потом властителя. В силу своей критической направленности, воззрения князя Щербатова иногда рассматривались в качестве своеобразного предвосхищения социальной и культурной идеологии славянофильства.

Александр Николаевич Радищев был наиболее ярким и известным представителем российского просветительства, которое проделало большую критическую работу по отношению к самодержавию, а затем пришло к формированию идеала нового общественного порядка и положения в нем личности. На примере Радищева можно видеть, как просветительские идеи в России закладывали основы ра-

¹⁵³ См.: *Кизеветтер А.* Русская утопия XVIII столетия // Кизеветтер А. Исторические очерки. М., 1905. С. 30.

дикализма. В своих трудах Радищев сформулировал основополагающие идеи русского освободительного движения:

- уничтожение крепостного права и самодержавия;
- признание законности революционной ломки абсолютизма;
- справедливое распределение общественных богатств;
- равенство и устранение эксплуатации;
- создание свободного общества свободных личностей.

Дворянин Радищев получил хорошее образование: учился в Пажеском корпусе, затем в Лейпцигском университете. За границей он получил доступ к идеям и книгам, о которых русская молодежь не имела понятия. По возвращении на родину Радищев вошел в литературные круги и включился в идейную борьбу 70–80-х годов XVIII века. Он был не одинок, входя в своеобразный кружок деятелей русской культуры. Так, например, автором, оставившим заметный след в развитии отечественных либеральных идей, явился И.П. Пнин. Он написал трактат «Опыт о просвещении относительно России», где прямо призывал народ бороться за свои права. Высшим законом, по мнению Пнина, является свобода человека как личности.

В своих сочинениях Радищев постоянно обращался к вопросу о власти и законности ее институтов. Постепенно Радищев отходит от общих абстрактных рассуждений об обществе и переходит к анализу российской действительности. Так появляется на свет «Путешествие из Петербурга в Москву», по словам Г.В. Плеханова, «самое замечательное явление русской литературы XVIII века». Рабство, утверждал Радищев, корень всех зол в Отечестве, ибо оно является главным препятствием на пути создания «блаженства гражданского». Освобождение от рабства в России, по мысли Радищева, возможно двояким путем: эволюционным или радикальным, революционным.

Первый, эволюционный путь – это реформаторская деятельность правительства. Именно оно может законодательно воспрепятствовать превращению крестьян в бесправную дворовую челядь. Правительство обязано дать крестьянину звание гражданина и гарантировать его права перед законом. Подвинуть правительство на постепенное освобождение крестьян от рабства, на проведение политических реформ должно российское общественное мнение. Публицистическая деятельность Радищева была направлена на то,

чтобы разбудить это общественное мнение. Читатель, считал Радищев, имеет право видеть окружающие его предметы и явления общественной жизни в истинном свете.

Вторая социальная и политическая программа Радищева исходила из того, что сами крестьяне возьмутся за разрешение назревших проблем. Писатель не возлагал особых надежд на стихийные выступления крестьянских масс. В центре его внимания – идея подготовленного и организованного народного выступления. В результате этого выступления должен коренным образом измениться государственный строй России. Радищев назвал этот строй «народным правлением». Поэтому столь большое внимание он уделял изучению республиканских традиций в России. «Собрание народа» рассматривалось Радищевым как древнейший общественный институт славян. Он обращал внимание на общинные сходы, деятельность сельского мира, видел в них факторы древних обычаев решать общественные дела на народных собраниях. Особое внимание уделял писатель истории древнего Новгорода. Древнерусский вечевой строй был для него примером, а исторический опыт веча делал возможным реальное воплощение в новых исторических условиях «народного правления».

А.И. Герцен, основоположник русского социализма, считал Радищева предтечей западного революционно-демократического течения в России. Возможно, с целью подчеркнуть не только различия, но и тождество основоположников различных направлений отечественной мысли XVIII века, Герцен в одной книге переиздал за рубежом «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева и «О повреждении нравов в России» Щербатова. Крайние точки зрения формировались в единой оппозиции к абсолютистскому режиму. В XIX столетии эта оппозиция даст три основных течения русской общественной мысли: радикально-народническое, славянофильское, западнически-либеральное.

Правовая культура и право как особый институт в организации и регламентации жизни человека находятся в центре либеральной доктрины. Классический либерализм характерным признаком права признавал индивидуально-личностную свободу. «Конституирующим признаком либеральной философии, – пишут современные ав-

торы, – является мера, которая удерживала человеческий дух в общественных рамках и культурных формах (подчеркнуто нами – авт.), раскрывающих самоценность и огромную значимость политико-правовой сферы жизни общества, личных политических свобод и гражданских прав»¹⁵⁴. При таком понимании право выполняет функцию ограждения личной свободы и определения ее границ. Свобода при этом рассматривается в отрицательном смысле как свобода личности от государства и невмешательство государства в частную жизнь. Но и личность, независимая в своей жизни от государства, не должна предъявлять к нему никаких притязаний, так как оно представило личности свободу распоряжения собою по своему усмотрению. Но в таком случае, как правильно отмечает неоллиберальный философ С.И. Гессен, мы имеем «половинчатое» понимание свободы личности». «Личность отдельного человека не только свободна от государства, но и имеет притязание по отношению к государству, а именно право на помощь со стороны государства тогда, когда она угнетается другими личностями»¹⁵⁵.

Современный исследователь русского либерализма И.Д. Осипов¹⁵⁶ отмечает важную личностно-установочную особенность в институциональных изменениях России: он делает вывод о том, что в философии права русского неоллиберализма (Л.И. Петражицкий, П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, С.И. Гессен) понятие личной свободы стало рассматриваться как отношение личности к государству в нравственно-правовом аспекте, а тема социальной справедливости стала основой концепции правового регулирования. Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская отмечают еще одну этапную особенность развития отечественной мысли: «новый либерализм» в России, сохранив основное ядро западного либерализма, дополнил и развил

¹⁵⁴ *Замалева А.Ф.* Русская политология: обзор основных направлений / А.Ф. Замалева, И.Д. Осипов. СПб., 1994. С. 125.

¹⁵⁵ *Гессен С.И.* Избранные сочинения. М., 1998. С. 125–126.

¹⁵⁶ *Осипов И.Д.* Проблема общественного идеала в русском либерализме // Вестник Санкт-Петербургского университета. 1993. Вып. 3; Его же. Либеральная парадигма русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. 1997. Вып. 1; Его же. Философия русского либерализма (XIX–XX вв.). СПб., 1996; Его же. Философия либерализма в России // Антология русской философии. Т. 1. СПб., 2000.

его в двух направлениях – интерпретации прав человека (правоприязания по отношению к государству) и понимании принципа равенства (равенство исходного положения)¹⁵⁷.

Неолиберальные философы утверждали мысль, что понятие свободы может носить не только отрицательный, ограничивающий права личности, смысл, но и положительный: «не только устранение юридических препятствий к развитию свободы, но и доставление материальной возможности для наилучшего проявления свободы»¹⁵⁸. Государство создает условия, при которых возможен свободный выбор, и это есть благо как для личности, так и для самого государства. Создавая необходимые экономические и социальные предпосылки для реализации свободы личности, государство тем самым не допускает превращения идеи свободы в фикцию. Таким образом, российский неолиберализм постулирует позитивный смысл свободы. Важнейшим условием идеи «непроницаемости личности» становится наличие минимума благополучия, гарантирующего необходимую независимость.

Понимание принципа равенства в неолиберальной философии тоже несло свою положительную специфику. Если в классическом либерализме равенство есть начало отвлеченное и формальное («равенство всех перед законом», «подчинение всех граждан одинаковому закону»), то неолиберализм исходил из того, правовое равенство как равенство перед законом еще не гарантирует реального равенства, оно должно быть дополнено новым пониманием равенства, в котором акцент делается не на отрицательном смысле равенства как отсутствию сословных привилегий и препятствий к общественному самоопределению индивида, а на положительном – предоставлении каждому лицу условий, содействующих этому самоопределению. Таким образом, формальное равенство в неолиберальной мысли восполнялось социальным равенством, гарантом которого должно выступить государство: «Именно во имя охраны свободы

¹⁵⁷ Сиземская И. Новый либерализм в России / И. Сиземская, Л. Новикова // *Общественные науки и современность*. 1993. № 5. С. 132–140; Их же. Либеральные традиции и культурно-исторический опыт России // *Свободная мысль*. 1993. № 15. С. 67–80.

¹⁵⁸ Новгородцев П.И. Введение в философию права: кризис современного правосознания. СПб., 2000. С. 272.

право должно взять на себя заботу о материальных условиях существования»¹⁵⁹.

П.И. Новгородцев, анализируя природу права как социального и культурного института, выделил три стадии развития нормативного начала: формально-догматическое правоведение (немецкая школа «философии положительного права»), идея права как внутреннего психического индивидуального переживания (в русской правовой мысли – психологическая теория Л.И. Петражицкого), этическое право (этика как учение о должном – И. Кант, сам П.И. Новгородцев). Третья ступень логически вытекает, по мнению русского философа, из самого понятия права как нормативного требования, поэтому право может и должно изучаться «не только как историческое и общественное явление, но также как внутренне-психическое индивидуальное переживание, как норма или принцип личности»¹⁶⁰. Связь вопроса «идеи права» с этическими вопросами отмечал в своей концепции «этического персонализма» И.А. Покровский. Право в его понимании не самоцель, а лишь средство для достижения цели, подчиняющее поведение людей в интересах высшего блага. Констатируя необходимость конечных критериев права, Покровский писал, что они «могут быть найдены только в глубине нашего этического сознания»¹⁶¹.

Этические предпосылки права Покровский рассматривал в антиномическом противопоставлении персонализма и трансперсонализма. В культуре смысл трансперсонализма заключается в том, что право получает ценность не от личности, а от некоторой надиндивидуальной инстанции, тем самым справедливость, осуществляющаяся в праве, имеет самостоятельное значение. В персоналистическом видении право рассматривается лишь как система служебных средств в интересах нравственного развития личности: «право как целое должно служить нравственным целям»¹⁶².

¹⁵⁹ Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Социально-философские этюды П.И. Новгородцева и И.А. Покровского. СПб., 1911. С. 8.

¹⁶⁰ Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права: (к вопросу о возрождении естественного права) // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 274.

¹⁶¹ Покровский И.А. Абстрактный и конкретный человек перед лицом гражданского права. СПб., 1913. С. 5.

¹⁶² См.: Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб., 1998. С. 36.

Постулирование свободы воли, признание свободы выбора – необходимые составляющие философии Е.Н. Трубецкого. По его мнению, право есть требование, обращенное к свободной воле человека. Свобода выбора у него подразумевается в двух смыслах: во-первых, как способность человеческой воли сознательно избирать поведение (свобода внутренняя), во-вторых, как возможность осуществлять какие-либо цели (свобода внешняя). Внешняя свобода у Трубецкого предполагает тоже два смысла: первый – независимость от чужого произвола, второй – самоопределение как возможность положительных действий. Именно внешняя свобода составляет содержание права: «где нет внешней свободы, там нет и самого права»¹⁶³.

Свобода, по Е.Н. Трубецкому, не выражает полностью сущности права. Наряду с личным элементом свободы право несет в себе и общественное начало: существование норм, ограничивающих свободу отдельного лица. Таким образом, сложилась формулировка институциональной автономности права, в которой оно не отождествляется с нравственностью и не связывается непосредственно с государством: «право есть совокупность норм, с одной стороны, предоставляющих, а с другой стороны, ограничивающих внешнюю свободу лиц в их взаимных отношениях»¹⁶⁴.

В психологической теории права Л.И. Петражицкого ядром выступает эмоционализм, обоснование убеждения, что существуют некоторые элементарные и первоначальные эмоциональные акты, являющиеся основой всего того, что принято называть правом: «Чувство и сознание нашей обязанности по отношению к другим мы выражаем словом «право», а именно тому, за кем наша обязанность представляется закрепленной, кому принадлежит наш долг, мы приписываем право или притязание в юридическом смысле. Наше право есть не что иное, как закрепленный за нами, принадлежащий нам, как наше добро, долг другого лица»¹⁶⁵. По мнению философа, право принадлежит к миру культуры, который слагается из целой системы

¹⁶³ Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб., 1998. С. 17.

¹⁶⁴ Там же. С. 21.

¹⁶⁵ Петражицкий Л.И. Очерки философии права. СПб., 1900. С. 15.

духовных ценностей и объективированных произведений человеческого духа.

П.И. Новгородцев рассматривал право не только как факт социальной жизни, но и как норму и принцип личности, отмечая, что изучать право как историческое и общественное явление совсем не достаточно, научно уместен его анализ как явления и закона «личной жизни», как «внутренней абсолютной ценности»¹⁶⁶. Обоснование своей теории личности (теории индивидуализма) Новгородцев начинает с констатации кризиса индивидуалистической доктрины второй половины XIX века. Причину этого кризиса он видел в обосновании понятия личности с позиций позитивной социологии и историзма. Анализируя внутреннюю эволюцию индивидуализма, он приходит к выводу о необходимости «расширения и преобразования старого индивидуализма» за счет отказа от предположения, что требования личности вполне совпадают с возможностями, представляемыми ей государством. Само это предположение строилось на классической философии, определяющей личность через ее родовую сущность (личности как носителя всеобщих необходимых законов у Канта; личности, подчиненной общей нравственной субстанции, получающей высшее разумное выражение у Гегеля; производственной, трудовой деятельности как родовой сущности человека у Маркса).

Итогом такого «расширения» взгляда на личность, по Новгородцеву, должен стать перенос акцента в правопонимании на саму личность во всем ее богатстве особенностей и творческих проявлений. Обосновывая свою программу «возрождения естественного права» в контексте нравственного идеализма в философии права, русский философ писал, что «самоопределяющаяся личность, это – тот пункт, тот фокус, преломляясь в котором, общественные цели и требования приобретают нравственный характер»¹⁶⁷.

Солидаризируясь с Новгородцевым в понимании личности и ее институциональных привязанностях, И.А. Покровский разработал концепцию «абстрактного» и «конкретного» человека. Под «абстрактным» человеком он понимает некоего усредненного по своим

¹⁶⁶ Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 281.

¹⁶⁷ Там же. С. 282.

потребностям и качествам индивида определенной социально-исторической среды. Именно с таким пониманием человека оперирует гражданская юриспруденция. Однако за этим «абстрактным» человеком забывается конкретный человек, личность; возникает опасность подмены этических требований законностью интересов «абстрактного» человека, только они объявляются разумными. Конечной целью права, подчеркивает Покровский, должна стать «живая конкретная человеческая личность»¹⁶⁸.

Б.А. Кистяковский в своей философии подчеркивал, что человек является «единственным вполне реальным основанием всякой общественной и государственной жизни»¹⁶⁹. С его точки зрения, позитивистские концепции, исходящие из приоритета целого над частью, с логической неизбежностью приходят к отрицанию неотъемлемых прав человека, истолковывая их как «результат и стадию известного исторического и социального развития», а теории анархизма, ставящие индивидуальное начало самодовлеющим, отрывались от реальности. Поэтому для изучения личности подходит методологический плюрализм, дающий возможности применения и социологических, и психологических, и нормативных методов исследования. Следуя установкам неокантианства, выделяющим науки о духе (или, в терминологии Г. Риккерта, науки о культуре), ориентированные на «особые законы оценки, законы человеческие, или нормы», Кистяковский приходит к идее автономии человека. «Факт установления особых законов оценки или норм свидетельствует об автономии человека, а последнее, несомненно, указывает на свободу человека вообще и человеческой личности в особенности. Далее, из факта самостоятельной оценки и автономии следует принцип самоценности человеческой личности и равноценности личностей между собой»¹⁷⁰, – пишет он. Таким образом, с позиций философского идеализма за человеком утверждаются свободы и права создавать себе

¹⁶⁸ Покровский И.А. Абстрактный и конкретный человек перед лицом гражданского права. СПб., 1913. С. 23.

¹⁶⁹ Кистяковский Б.А. Социальные науки и право: очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916. С. 482.

¹⁷⁰ Там же. С. 193.

идеалы, важнейшим из которых является справедливость. Новое понимание личности, представленное в русской неолиберальной философии права, вело к переосмыслению начал свободы и равенства.

Опираясь на принцип историзма, мы проследили основные этапы развития философии личности в зависимости от культурно-институциональных изменений в российской действительности. Подчеркнем, что со временем претерпел существенные изменения категориальный аппарат, отражающий описание личностных параметров и установок. Личность в процессе становления отечественных социокультурных институтов анализируется с позиций выявления роли и значения в первую очередь личности исторической.

В российской культуре в целом большое внимание уделялось формированию социальных и культурных институтов, властной иерархии, государственному устройству, характеру взаимоотношений между светской и духовной властями. Власть на Руси и в России носила ярко выраженный личностный и персонифицированный характер. Попытки использования в организации государственной жизни самоуправленческих начал, ослабления властных полномочий церкви инициировали пробуждение личностно-общественных установок в широких слоях общества, теоретическое свободомыслие. Основная тенденция практики институционализации в Древней Руси и России заключалась в стремлении включить самоуправление в государственно-организационное устройство как с точки зрения его структуры, так и законодательного оформления, что в свою очередь сказывалось на формировании демократического и тоталитарного типов личности.

Институциональное закрепление монархического строя в стране сопровождалось идеологическим и законодательным обоснованием. Это, впрочем, имело последствия, которые не были предусмотрены представителями самодержавия. Развитие законодательной теории и практики вызывала к жизни массу либеральных теорий о правах и свободах человека, осознание своего нравственно-общественного долга как критерия личностного становления. Все это, как мы уже смогли убедиться, принесло определенные плоды уже к концу XVIII столетия.

§ 2.3. Личность и общество в процессах социокультурных изменений

Определяя, что входит в категорию социальных фактов, Э. Дюркгейм отмечал наличие и таких фактов социокультурной жизни как социальные течения (многолюдные собрания, «великие движения энтузиазма, негодования, сострадания») и всего того, что он назвал не представляющим «кристаллизованных форм» организации, но обладающим «той же объективностью и тем же влиянием на индивида»¹⁷¹. В социокультурном (институционально закреплённом) оформлении особое место по распространённости, по «неистребимости» и постоянству, своей необходимости и по силе «внешнего принуждения» для институционального закрепления занимает особый феномен проявления общественной жизни, индивидуального и общественного самоосознания, культуры в целом – феномен самоуправления. В становлении социальной жизни начала самоорганизации составляют постоянный культуuroобразующий вектор, влияющий на процессы институционального оформления общества. Поэтому насущно актуальной является задача анализа личностных и культурантропологических аспектов самоуправления.

Институт самоуправления – исторически первое и до сих пор существующее социокультурное образование. Оно включает в себя сложную систему общественных отношений, которые существуют и развиваются на всем протяжении человеческой истории, в том числе и истории нашего Отечества. В нем заложен мощный, веками отработавшийся, жизнью поколений корректировавшийся и проверявшийся потенциал общественной стабильности. Самоуправление несет в себе одновременно как залог устойчивости развития общества, так и начала культурной социализации личности. Исследования истории цивилизаций показали, что большие общественные перемены хорошо апробируются в локальных своих проявлениях, поэтому возможность проверки на местных самоуправленческих моделях различных общественных изменений очень важна. Само-

¹⁷¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: метод социологии. М., 1990. С. 413.

управление – это институт и главный составной элемент народовластия и демократии.

Культура народовластия реализует себя в двух основных видах: демократия и самоуправление. Демократией можно назвать непосредственное и опосредованное участие народа в реализации власти и властных полномочий. В основе разделения демократии и самоуправления заложено содержание деятельности субъектов народовластия по осуществлению ими власти. Возможно и иное понимание самоуправления, характерное для западной мысли. В этой трактовке различают «самоуправляемое общество» и «правление энергичных выразителей воли большинства», используя терминологию Л.Н. Гумилева, пассионарных личностей¹⁷². Самоуправляемое общество рассматривается как множество самоуправляемых ассоциаций и общин, выступающих в качестве саморегулируемых единиц, то есть таких образований, которые могут самостоятельно изменять нормы, принципы и условия своего существования и управления¹⁷³.

Самоуправление на теоретическом уровне реализует себя, во-первых, как теория общественного (общинного) самоуправления, которая исходит из идеи противопоставления самоуправления государственному управлению; во-вторых, как концепция так называемого «государственного самоуправления», согласно которой самоуправление является одной из форм организации местного (регионального, районного) государственного управления; в-третьих, как «юридическая теория самоуправления», суть которой заключается в сведении местного самоуправления к одному основному признаку – самоуправляющиеся единицы являются обособленными от государства публично-правовыми юридическими лицами.

Исследователи связывают существование института самоуправления с проблемой становления гражданского общества¹⁷⁴. Такая точка зрения берет начало от европейской просветительской традиции. Речь в первую очередь идет о концепции Дж. Локка, который

¹⁷² См.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990; Его же. От Руси к России: очерки этнической истории. СПб., 1992; Его же. Этносфера: история людей и история природы. М., 1993.

¹⁷³ См.: Остром В. Демократия и самоуправление // Государство и право. 1994. № 4. С. 125.

¹⁷⁴ Шансугов Д.Ю. Народовластие: история концепции и современность. М., 1991.

пытался провести разграничение понятий «гражданское общество» и «государство». В его трактовке государство вправе претендовать лишь на тот объем полномочий, который санкционирован общественным договором граждан. Ж.-Ж. Руссо, развивая свою версию «теории общественного договора», противопоставлял «политическое тело» (государство) и ассоциацию граждан.

Дальнейшая разработка проблематики гражданского общества связана с именем Г.В.Ф. Гегеля. Гражданское общество в гегелевской трактовке – относительно независимая от государства сфера реализации частных (личностных) потребностей и интересов; система общественных отношений, опирающаяся на частную собственность и право. По Гегелю, собственность и личность обладают в гражданском обществе признанием закона и законностью. То есть речь идет о системе общественных отношений, опирающихся на частную собственность и право. В качестве основных элементов института гражданского общества Гегель называл: системы социальных потребностей и их субъектов; отправление правосудия; полицию и корпорации, обеспечивающие практическое осуществление законов и актов правосудия.

Чьи интересы реализуются в гражданском обществе? На этот вопрос Гегель отвечал так: речь идет прежде всего об интересах личностей, каждая из которых равна перед законом; речь идет также об интересах основных сословий: землевладельцев, к которым он относил дворян и крестьян, промышленного сословия (фабрикантов, ремесленников, торговцев), так называемого всеобщего сословия (чиновников). По Гегелю, гражданское общество выступает итогом саморазвития общества, своеобразным венцом всемирной истории. Он пишет, объяснить историю – это «значит обнаружить страсти людей, их гений, их действующие силы... во всемирной истории мы имеем дело с такими индивидуумами, которые являются народами, с такими целями, которые являются государствами»¹⁷⁵.

В своих работах Гегель показал роль субъекта в становлении современного общества, представляющего собою совокупность структур взаимного признания. Немецкий философ обосновывал

¹⁷⁵ Гегель Г. Философия истории: введение // Гегель Г. Сочинения. Т. 8. Л., 1935. С. 14.

право субъективности в осуществлении всеобщего правопорядка: можно измыслить «совершенные» законы, которые не будут работать, если не затронуть «бытия единичной особенной воли». В традиционном обществе одна личность признавала другую лишь через идентификацию ее с определенной социальной ролью. Переворот, произведенный французской революцией, состоял в отделении личности от ее социальной роли и признании личности как таковой. Ситуация в принципе немислимая в традиционных обществах.

С критики гегелевской трактовки государства и права начинается формирование концепции К. Маркса. В ранней, при жизни не опубликованной, работе Маркса «К критике гегелевской философии права» (1843) центральной оказывается проблема соотношения государства и гражданского общества. Под гражданским обществом в XIX веке подразумевалась область частных, прежде всего материальных, интересов и связанных с ними социальных отношений. По Гегелю, государство находится на более высокой ступени развития, нежели гражданское общество, и определяет его. По Марксу, гражданское общество составляет предпосылку государства.

В марксистской трактовке гражданское общество рассматривается как «подлинный источник и театр всей истории». С этой точки зрения, объяснение изменений в праве и культуре необходимо искать в развитии структур гражданского общества. Государство с его бюрократическим аппаратом противостоит гражданскому обществу, суть которого – человек с его свободными, самоуправляющимися негосударственными ассоциациями. В конечном счете, устройство государства должно определяться гражданским обществом. Такой вывод, противоположный гегелевскому, сделан в марксизме.

Современная трактовка гражданского общества исходит из того, что:

- это взаимодействие всех имеющихся в обществе больших и малых социальных групп, в том числе классов и составляющих их социальных групп, профессиональных и демографических групп, а также национальных общностей;

- это совокупность негосударственных – экономических, политических, социальных, семейных, национальных, духовных, нравственных и других отношений;

- это сфера самопроявления и самореализации индивидов как свободных личностей и граждан, огражденная законами от прямого вмешательства и произвольной регламентации их деятельности со стороны органов государственной власти.

Как результат раскрепощения индивидов гражданское общество формировалось преимущественно снизу и включает добровольно сформировавшиеся негосударственные структуры в экономической, политической, социальной и духовной сферах жизнедеятельности. В экономической сфере структурными элементами гражданского общества являются негосударственные предприятия: кооперативы, товарищества, акционерные общества, компании, корпорации, ассоциации и другие добровольные объединения граждан. Социальная сфера гражданского общества включает семью; общественные движения, политические партии; органы общественного самоуправления по месту жительства и работы; общественное мнение и механизмы разрешения социальных конфликтов; негосударственные средства массовой информации. В этой сфере складывается практика институционального закрепления общественных интересов. Духовная сфера гражданского общества предполагает свободу мысли, слова, вероисповедания, реальные возможности каждого человека публично высказывать свое мнение, самостоятельность и независимость научных, творческих и других объединений.

В целом гражданское общество отдает приоритет правам и свободам человека, повышению качества его жизни, возможностям его самостоятельного самоуправления. Поэтому оно тесно соприкасается и взаимодействует с правовым государством, которое обеспечивает гражданскому обществу признание естественных прав человека, признание равенства граждан перед законом, подчинение деятельности государства закону, создание равенства шансов для всех субъектов экономической и социально-политической деятельности.

В качестве особого института гражданского общества выступает общественное мнение. Общественное мнение – это совокупность суждений, представлений, оценок, отражающих отношение общества к событиям народной жизни. Значение культуры самоуправления в формировании общественного мнения в современных исследованиях не поднимается. Но исторически эта тема не нова.

В России ее ставили как исследователи радикального толка, так и консерваторы. Изначально триада философии соборности строилась именно на единстве народа, этике власти и свободе общественного мнения. Выделяют два аспекта в понимании общественного мнения: методологический и институциональный. Методологический аспект касается сбора и отбора «субъективной информации», получаемой в ходе массовых опросов, бесед со специалистами, групповых дискуссий. Такого рода информация давно уже служит своеобразным «барометром» самочувствия общества. Общественное мнение как институт гражданского общества представляет собой систему социально-организованных и социально-значимых суждений и оценок. Структурированность эта идет как «извне», со стороны предоставленных государством действующих гражданских свобод, системы массовой информации, установившегося политического плюрализма, так и «изнутри» гражданского общества, что обуславливается традициями, установками, стереотипами поведения человека, ценностными образцами, символами и т.д., а главное – опирается на возможности общественной и индивидуальной самоорганизации.

От наличия самоуправляющихся структур зависит развитость институтов гражданского общества, способность граждан участвовать в принятии решений и контроле общественного мнения над властью (или, наоборот), а, следовательно, и уровень личностного самоопределения и политической культуры граждан. Выражаться определенные позиции в общественно-значимом виде могут только со стороны организованных граждан, пусть, даже если их выражает отдельно взятый индивид. Он должен встать на позиции самоидентификации с этой группой людей, в крайнем случае – противопоставления себя им. И совершенно очевидно, чем полнее эта институционально-общественная идентификация, тем сильнее будет выражена определенная позиция. То есть самоуправление должно стать важным институциональным элементом формирования общественного мнения как фактора, обеспечивающего существование гражданского общества. В 1991 году распоряжением Президента Российской Федерации с целью содействия формированию институтов гражданского общества был создан Российский общественно-

политический центр (РОПЦ). Подводя своеобразный итог его деятельности журнал «Полития» сделал следующее заявление: наиболее сложный период становления для большинства структур гражданского общества к 1995 году завершился¹⁷⁶.

Следует указать на особую значимость для формирования современного российского гражданского общества культурных традиций. Действительно, несмотря на то, что истоки многих обычаев и традиций теряются в веках, значение ряда важнейших общественных и политических структур становятся понятным, если рассмотреть их генезис. Несомненно, история и практика культуры российского самоуправления дает нам хорошие уроки подобного плана.

Общественное самоуправление в России, его основополагающие принципы, формы и методы реализации, культурно-исторические традиции как институциональные процессы выступают в философской мысли не только проблемой теоретической, но и вопросом непосредственно практическим. Предлагаемые решения этой проблемы чаще всего опираются на сложившиеся традиции русской культуры, прошедшие многовековую социальную обкатку. Апробация и институциональное закрепление самоуправления происходили с опорой на идеи национально-культурного, православного и земского единения, патриотизма, общеславянского единства.

Их истоки лежат в особенностях того общинного организма, который сформировался в эпоху Древней Руси. Институциональная культура самоуправления в период становления древнерусского общества охватывала как жизнь города, так и села. В практике древнерусского государства существовало несколько понятий, отражавших природу Киевской Руси как государственного образования, состоявшего из нескольких земель (областей), объединенных под властью Великого князя.

Это, во-первых, термин «земля», применявшийся для обозначения народа и народонаселения, государства в целом. Понятие централизованного управления, правительства выражалось словами «волость» или «власть». Термин «княжение» обозначал исполнительную власть или, правильнее, высшую исполнительную власть.

¹⁷⁶ Полития: Анализ. Хроника. Прогноз. № 2. М.: Лето, 2004. С. 4.

Каждая из земель, входивших в древнерусское государство, концентрировалась вокруг города (старшего града), при этом остальные города в земле считались пригородами или меньшими городами. Старший город в каждой земле был самоуправляющейся общиной, которая выполняла функции политического и хозяйственного руководства и контроля за пригородами и сельскими волостями.

Во-вторых, это сельские районы или волости. «Волость» в этом аспекте понималась в смысле сельского района, потому что управлялась столичным городом (градом земли). Волость, следовательно, являлась территориальным округом, который объединял русские сельские общины. Сельские общины в киевских землях назывались «вервями» (вервь – веревка, то общее, что объединяет и связывает в целом), на землях Новгородской республики – «погостами», а в эпоху московского государства – «селами». Общинное самоуправление касается самоуправленческой деятельности собственно общины, или сельского «мира», и функционирования низовых форм сословной организации городских посадских людей, или посада. В первую очередь речь идет о существовании разветвленной системы выборных должностей, наличии, пусть ограниченной, своей собственной юрисдикции, основанной как на обычном праве, так и на элементах закона писанного.

Русская земля, таким образом, представляла собой земскую федерацию, союз автономных и в значительной степени независимых земель. Однако эта федерация опиралась не на систему фиксированных договорных отношений (юридические нормы будут сформулированы значительно позже), не на правовое сознание населения, а на неписанные нормы обычного права, которые исходили из исторического факта единства княжеского рода. В основе этого единения лежало единство происхождения, на котором базировались основные властные институты Киевского государства: власть Великого князя Киевского как социально значимой личности и княжеские Съезды. Русская земля являлась не столько союзом политическим, сколько духовно-культурным. Узлы, что объединяли русские земли, выступали связями племенными (этническими), социально-экономическими и религиозно-нравственными.

Традиции, нравы и обычаи в основе своей были общими или

сходными для русских людей. И традиции самоуправления выступали как один из основополагающих и культурно-объединяющих факторов. Именно способность общинной жизни к творчеству в сфере самоуправления позволила народам России не просто выжить в суровых природно-климатических и сложных исторических условиях, заселить и освоить просторы Севера, Сибири, Дальнего Востока, но и способствовала превращению страны в великую державу. Таким образом, самоуправление можно рассматривать не только как социокультурный институт, но и как государственно-институционализирующий фактор. Самоуправление на Руси и в России имело значение не только как особая форма социальной организации, но и приобретало функциональное значение в государствообразовании.

Общинное самоуправление – одна из начальных, исходных и неполитических форм реализации феномена народовластия на Руси. Народовластие как важнейшая общественная идея имеет глубокие исторические формы и общественно-значимое теоретическое содержание, изменяющееся на каждом историческом этапе социальной эволюции. Идея народовластия проделала огромный исторический путь от учений времен античности до настоящего времени. В современной философской теории сложилось несколько подходов к определению понятия «народовластие»¹⁷⁷.

Во-первых, это традиционно сложившееся определение народовластия посредством формулы А. Линкольна: «правление народа, через народ и для народа». В этом случае первый элемент формулы закрепляет и отражает принцип суверенитета народа и одновременно коренится в нем; второй элемент указывает на участие народа в осуществлении политической власти; третий – подчеркивает социально-значимую ориентированность политики.

¹⁷⁷ См.: *Алексеева Т.А.* Демократия как идея и процесс // Вопросы философии. 1996. № 6; *Ильин М.В.* Слова и смыслы: опыт описания ключевых политических понятий. М., 1997; *Ковлер А.И.* Исторические формы демократии: проблемы политико-правовой теории. М., 1990; *Козырева Л.Д.* Традиции народовластия в России. СПб., 1996; Её же. Философия народовластия в России: (вторая половина XIX – первая половина XX в.). СПб., 1998; *Пивоваров Ю.* О демократии / Ю. Пивоваров, А. Фурсов // Политическая наука: сб. обзоров и статей. М., 1995; *Шапсугов Д.Ю.* Народовластие: история концепции и современность. М., 1991; и др.

Во-вторых, сущность народовластия характеризуется как триединство, как единый процесс формирования воли народа и ее практического осуществления, как единство экономической, политической и духовно-нравственной власти народа и механизмов ее реализации, как распоряжение народа своей свободой.

В-третьих, это представление о существовании двух полярных и взаимодополняющих подходов, выражающих суть народовластия. Первый подход связан с осуществлением всем народом в целом всей полноты своей власти, тем самым в управлении каждым человеком и группой, когда все руководят каждым. Иной подход связан с мерой участия каждого человека и группы, составляющей народ, в самоуправлении, то есть с такой ситуацией, когда каждый руководит всем. В одном случае демократия оказывается народовластием с особым акцентом на ее всенародный характер. В другом – демократия выступает народовластием с точки зрения властности и управляемости, то есть подчеркивается функциональность самоуправления. Отсюда народовластие оказывается способом деятельности народа по осуществлению своей политической власти, способом, включающим процесс формирования единой воли народа и ее практического осуществления. Народовластие, таким образом, реализуется в политической форме как демократия, а в форме неполитической как самоуправление.

Демократия и самоуправление имеют общие черты. Многие исторические виды самоуправления строились на тех же принципах, что и демократия. К числу этих принципов относятся: подчинение меньшинства большинству (для русского общинного самоуправления принцип единогласия), формальное равенство участвующих в принятии решений, свободное выражение мнений, сочетание прав и обязанностей гражданина (уважение личности и ее жизненного опыта, что особенно характерно для общинной жизни), объединение элементов представительства и прямого волеизъявления. Эффективное самоуправление невозможно вне демократии, которая выступает главным гарантом реализации общественного самоуправления. В этом плане догосударственные и раннегосударственные самоуправляющиеся сообщества (община, племенное собрание, вече)

несли в себе неразделенное единство политических и неполитических форм народовластия, оказывали существенное влияние на самосознание народа и его культурную самоидентификацию.

Русское общинное самоуправление осуществлялось в крестьянской (поземельной) общине, основанной на территориально-хозяйственной общности. Помимо отечественного общинного самоуправления можно говорить о других исторически сложившихся моделях местного самоуправления. Например, англосаксонская модель предполагает вариант, в котором местные органы власти обладают самостоятельностью в пределах строго очерченных правительством полномочий и исключаются какие-либо представители центральной власти на местах. Французский вариант местного самоуправления допускает центральное представительство для осуществления функций контроля. Германская модель требует, чтобы органы местного самоуправления действовали по поручению государства, а община самостоятельно и под свою ответственность решала местные вопросы в строгом соответствии с законом.

На Севере Европы действует скандинавская модель самоуправления (Дания, Финляндия, Швеция, Норвегия). Муниципалитеты в этих странах активны и несут ответственность за решение широкого спектра общественных задач. В скандинавских странах распространена идея, что муниципалитеты могут использоваться в качестве органов для предоставления различного рода социальных услуг и тем самым способствовать реализации целей так называемого государства «всеобщего благосостояния». Скандинавская модель самоуправления опирается на исторические традиции самоорганизации, возникшие в сфере управления делами церковных общин. В связи с этим церковное административное деление на приходы в странах северной Европы было использовано в качестве основы для создания единиц местного самоуправления (муниципалитетов)¹⁷⁸.

Русская община – основная социальная и самоуправляемая единица государственного организма. Причем господствующей формой общественной организации у славян была соседская община, а не

¹⁷⁸ См.: *Оффердал О.* Местное самоуправление в Скандинавии: достижения и перспективы // Политические исследования. 1999. № 2. С. 155.

патриархально-кровнородственная. Соседская община могла совпадать с селом (вервью, погостом или миром), могла состоять из нескольких сел. Дореволюционный историк, профессор М.Ф. Владимирский-Буданов писал: «Погост есть древнейшая, зачаточная клеточка земского государства. Уже Ольга устанавливала по реке Мсте погосты; но это не означает их первоначального установления. Погосты – происхождения доисторического (как места сходбища для общественного богослужения и как места торговли, возникающей при таких сходбищах)»¹⁷⁹.

Соседская община, позже сельская община или мир, связывалась общей ответственностью своих членов перед княжеской властью, хотя само членство в общине было свободным. Люди могли вступать в общину или воздерживаться от этого. Важными свойствами русской общины были ее территориальный характер (единство занимаемой земельной территории) и наличие системы выборных должностей в сфере управления общиной. Специфической формой русской земельной системы являлось совместное владение землей несколькими совладельцами – соседями-родственниками.

Вопросы общественного самоуправления на Руси затрагивали также решение проблем, игравших общезначимую роль и выносимых для решения на вече и соборы. Само понятие «вече», утверждал Г.В. Вернадский, «соответствует французскому *parlement*, буквально – место, где народ говорит (о государственных делах). Русское слово «совет» происходит от того же корня, что и «вече». Все свободные горожане имели право принимать участие в собраниях веча»¹⁸⁰. В русских летописях термин «вече» употребляется в нескольких значениях. Во-первых, для обозначения любого народного собрания, сбора массы людей, институционально не оформленного и социально не структурированного. Во-вторых, вечем могло также называться некое совещание, даже тайное совещание-заговор, публично не выраженное и направленное на решение какой-либо политической задачи участников подобного совещания. Ипатьевская ле-

¹⁷⁹ Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. Киев, 1888. С. 74.

¹⁸⁰ Вернадский Г.В. Киевская Русь. М., 1996. С. 203.

топись (названная так по месту хранения в костромском Ипатьевском монастыре) сообщает под 1169 годом, что в Новгороде началось вече «в тайне, по дворам, на князя своего, на Святослава, на Ростиславича». Наконец, вече понимается в смысле существующего органа политической власти народа, формы общественного самоуправления. Профессор В.И. Сергеевич писал, что «участие народа в общественных делах проявляется под формой – вече»¹⁸¹.

Вече, в этом последнем смысле, выступает одним из элементов верховной власти в средневековой Руси, наряду с властью князя и бояр. Известно, как правило, городское вече. Вместе с тем, несмотря на свой по преимуществу простонародный состав, вече совмещало в себе и властные полномочия князя, и участие лучших людей земли – старцев и старейшин. Поэтому, вече можно определить как власть общеземскую. Создавалось вече не во имя борьбы с князем и боярами (призвание и изгнание князя, выборы и смещение посадников, тысяцких, а в Великом Новгороде даже и выборы архиепископа – все это лишь элемент вечевого регламента, хотя и немаловажный), а для земского единения, для решения общественных задач согласно воле народа и бояр.

«Вече, – пишет о новгородском вече Г.В. Вернадский, – сочетало в себе верховную исполнительную, законодательную и судебную власть. Фактически, только главные проблемы исполнительной власти выдвигались на рассмотрение веча, а текущими вопросами управления занимались князь и городской глава. Точно так же, судам давались широкие полномочия для исполнения их текущих дел, а вече действовало как верховный суд только в наиболее серьезных случаях, таких как суд над князем или высокопоставленным городским должностным лицом. Поэтому, вообще говоря, вече было, главным образом, законодательным учреждением. Как и в других русских городах этого периода, новгородский гражданин – свободный человек имел право голоса на собраниях веча, и – как и повсюду – для принятия всех решений веча требовалось единогласное одобрение»¹⁸².

¹⁸¹ *Сергеевич В.И.* Вече и князь: русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей. М., 1867. С. 1.

¹⁸² *Вернадский Г.В.* Киевская Русь. М., 1996. С. 217–218.

Вече на Руси выступало институциональной формой непосредственного участия народа в управлении. Его главным содержанием были вопросы общезначимые: войны и мира; принятия законов, которые регулировали судебное дело и внутренние отношения, заключение внешнеполитических договоров и соглашений. Другими словами, вече на законодательном уровне, путем взаимного согласия или воли большинства, решало коренные проблемы, стоявшие перед различными землями древнерусского общества. А вечевой быт, при котором существовал этот старинный обычай сходиться для решения важных дел на совместные собрания, «был явлением необходимым в Древней Руси, а потому и всеобщим»¹⁸³.

Несколько иной по задачам и способам самоорганизации представляется соборная деятельность как социального и культурного института в допетровской Руси. Первоначальные соборы являли собой ничто иное, как сословные собрания. Именно в этом смысле понятие «собор» употребляется летописцем в 1187 году в Галицкой летописи. Собор созывался князем и выполнял задачи расширенного совета по какому-либо законодательному вопросу. О сословном характере этой формы самоуправления лучше всего говорит состав лиц, участвующих в соборе: боярство из городов и волостей, церковная знать, купечество и дворянство. Хронологически появление соборов на Руси совпадает с появлением средневекового парламента, как органа власти феодальной знати, в такой европейской стране как Франция. Монгольское нашествие на Русь надолго заглушило развитие этого социокультурного института.

Возвращение соборности связано с феноменом Земских соборов. Земские соборы являлись крупнейшими событиями общественной жизни Московской Руси в XVI–XVII веках и олицетворяли собой форму участия народного представительства в управлении страной, то есть одну из разновидностей общественного самоуправления. Однако это самоуправление носило сословный характер. Как отмечал известный исследователь русского феодализма Н.П. Пав-

¹⁸³ *Сергеевич В.И.* Вече и князь: русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей. М., 1867. С. 20.

лов-Сильванский, «представительство на Земских соборах было всецело представительством сословным, от трех "чинов" – духовенства, дворянства и посадских, – и только отчасти от свободного сельского населения. Сословность отразилась и на самом порядке обсуждения дел на соборе; представители каждого "чина" совещались особо, и заключения по вопросам, поставленным на обсуждение, давались "порознь" от каждого чина»¹⁸⁴.

Первый Земский собор состоялся в 1549 году и был связан с началом периода реформ Ивана Грозного. Царь выступил на соборе как защитник общегосударственных интересов. Собор 1549 года получил название «Собора примирения», однако, действительного примирения между боярской аристократической оппозицией и монархом не состоялось. Как пишет современный историк, «для обоснования неограниченного самодержавия Грозный выказывал себя горячим сторонником концепции роковой предопределенности и утверждал на этой основе, что "езде несвободно есть". Его противники, наоборот, абсолютизировали принцип личного самовластия, обосновывая таким образом неповиновение самодержцу, присвоившему себе неограниченные права и выдававшему собственную волю за высшую божественную санкцию»¹⁸⁵.

В определенном смысле, Земские соборы XVI века возрождали стародавние традиции народного веча, но в иных исторических условиях и в новых институциональных формах. Всего известно около 60 соборов (за время чуть более столетия). Если вече, как уже отмечалось, представляло собой непосредственное участие масс народа в системе общественного управления, то Земские соборы – это форма представительной власти. По мнению профессора С.Ф. Платонова, земским собор в полном смысле этого слова являлся тогда, когда реально осуществлялись следующие принципы: «Во-первых, в состав "совета всея земли" входил освященный собор русской церкви с митрополитом, позднее патриархом во главе; освященный собор имел свое собственное устройство и включался в собор земский как отдельная его часть, действовавшая по своим привычным правилам

¹⁸⁴ Павлов-Сильванский Н.П. Феодализм в России. М., 1988. С. 133.

¹⁸⁵ Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000. С. 16–17.

и подававшая свой голос особо от прочих групп соборных участников. Во-вторых, в состав земского собора включалась боярская дума, составлявшая постоянный совет государя и сохранявшая в составе собора свое обычное устройство, свою "старину и пошлину". Действовавшая обыкновенно нераздельно с монархом, дума участвовала с ним в занятиях собора в качестве руководящего органа, не смешиваясь с массой собора, а как бы возвышаясь над нею. И, в-третьих, в состав земского собора входили земские люди, представлявшие собою различные группы населения и различные местности государства. Присутствие этих земских представителей было необходимо для того, чтобы освященный собор и дума, составлявшие вместе высший правительственный совет, могли превратиться в "совет всея земли"¹⁸⁶.

В деятельности Земских соборов на уровне социума, в макросфере нашел свое выражение земской идеал главенства принципов единства и автономности, государственного законопослушания и самоуправления, самоорганизации и самодеятельности. На уровне личностно-индивидуальном те же принципы нашли свою реализацию в так называемой «житийной литературе» средневековья и нравоучительной литературе. Блестящим образцом русской культурной антропологии служит известный «Домострой». Как калька слово «домострой» означает «экономия». Происхождение «Домостроя» чаще всего связывают с именем иерея Сильвестра (родом из Новгорода), священника московского Благовещенского собора. Сильвестр – один из крупнейших деятелей русской культуры XVI века. Общеизвестно, что в этом литературном памятнике Сильвестру принадлежит так называемый «Малый Домострой» («Послание и наказание от отца к сыну»). Остальные главы «Домостроя» явились результатом длительного и постепенного накопления правил, касающихся обязанностей религиозного характера, затрагивающих семейно-общественную и политико-правовую сферу. Само появление «Домостроя» было обусловлено становлением централизованного государства, и попыткой осмыслить положение в ней индивидуума как гражданина, наделенного правами и обязанностями.

¹⁸⁶ Платонов С.Ф. К истории Московских земских соборов. СПб., 1905. С. 8–9.

«Домострой» – памятник нравоучительной литературы. Это прежде всего означает, что повествовательный элемент в нем подчинен назидательным целям: воспитанию духовно-нравственных качеств личности, законопослушания и других социальных черт. Н.И. Костомаров писал, что «самая характеристическая черта "Домостроя" – это любовь к слабым, низшим, подчиненным и заботливость о них нелицемерная, не риторичная, не педантская, не теоретическая, а простая, сердечная, истинно христианская»¹⁸⁷. По содержанию «Домострой» делится на три, далеко не равные между собой, части: «О строении духовном», «О строении мирском», «О строении домовном». Как руководство к жизни в отношении православного русского человека, «Домострой» связан главным образом не со знанием, то есть информацией, а с порядком ведения дел, степенностью, то есть последовательностью в отношении к тому главному, что составляет домашнее житие. Не знать, но ведать надлежит Дом.

В первой части «Домостроя» излагаются правила общежития в отношении «духовного строения», то есть культуры. Это большей частью религиозно-церковные наставления: как и во что веровать, как совершать поклонения и как причащаться, как почитать иерархов церкви и чтить царя и князя, и всякой власти покоряться. Но начинается «Домострой» с главы «Поучение отца сыну», то есть по большому счету речь идет о первенстве Семьи и Дома. Историческое развитие рода в народ видоизменило привычные общественные единицы: сопряжение государства и рода породило социальное состояние, в котором главенствовала роль семьи. Мир «Домостроя» почитает государственную власть, но не всегда верит в ее честность. Поэтому он проповедует тезис, что полагаться нужно только на себя, свою семью и домочадцев, а жить по правде. «Правда» – славянский эквивалент христианского понятия «совесть». Совмещение христианских и славянских слов-символов в качестве идентификаторов для человека типично для «Домостроя» и определяется общей его установкой на синтез христианской и народной нравственности.

Во второй части «Домостроя» собраны правила «мирского

¹⁸⁷ Костомаров Н.И. Личность царя Ивана Васильевича Грозного // Костомаров Н.И. Исторические монографии исследования: в 2-х кн. Кн. 1. М., 1989. С. 18.

строения», то есть правила семейных отношений и организации жизни и быта всей семьи. Хозяин, господин Дома, является «государем» своего личного государства. Он обязан обеспечить дом экономически, определить его место в обществе и устроить обитателей дома нравственно. За это хозяин имеет полное право всевластного распоряжения своими домочадцами.

Третья часть – «Домовое строение» – посвящена экономике Дома, семейной экономии. «Домострой» рисует нам типичный портрет православного русского человека и его душевный мир. Человек «самовластен», то есть своей волей совершает поступок, ведущий его к добру или злу, совести или неправде, а семья в целом автономна и должна поддерживать традиции; «деяния» человека определяют положительную или отрицательную оценку его как личности. Человек обязан уметь владеть собой и выступать гражданином. Идея единства гражданской и государственной жизни пронизывает весь «Домострой».

Общерусское единство было поколеблено в Смутное время. Тогда же возникло представление о новом типе Земского собора. В этот период Земский собор стал представлять собой земское правительство. В 1612 году при народном ополчении под руководством князя Пожарского и гражданина Козьмы Минина состоялся Земский собор, в который вошли выборные от российских городов и земель «человека по два, по три». В соборе присутствовали выборные от городских дворян, горожан, торговцев, стрельцов, белого духовенства, казаков, и даже черносошных (государственных) крестьян. Земский собор управлял непосредственно внутренними делами и внешними сношениями русских земель вплоть до освобождения Москвы от польских интервентов. Затем собор был распущен и созван вновь, но уже из новых выборных людей. 7 февраля 1613 года этот собор избрал царем Михаила Федоровича Романова, с которым в течение двух лет работал над восстановлением разрушенного Российского государства.

А.П. Щапов писал в связи с этим: «Земская рознь великорусских областных общин в Смутное время, по согласию всех местных земских советов, кончилась общим решением их быть в любви, в совете и в соединении; кончилась, следовательно, земско-областной

федерацией. Результатом федерации областей и взаимного согласия всех областных земских советов был сбор всей земли, сход всех городов под Москву. Венцом, результатом общего согласия всех областных земских советов, схода всех городов, сбора всей земли под Москву, был совет всей земли, земской собор 1613 года. На этом соборе избран был царь всею землею, по записи, какова уложена была по совету всей земли»¹⁸⁸.

Однако постепенно, по мере укрепления централизованного Московского государства, происходит отмирание общеземского дела и прекращение деятельности Земских соборов. Как отмечает профессор М.Ф. Владимирский-Буданов, при царе Федоре Алексеевиче в 1681–1682 годах созван был полный и весьма важный собор, разделенный на две палаты: служилых и тяглых людей (с участием крестьян), по вопросам полной реорганизации этих двух классов. Результатом деятельности собора было уничтожение местничества. Это был последний Земский собор¹⁸⁹. В новом российском государстве не осталось места для народного самоуправления, пусть даже и в форме земского представительства, оно, поэтому, ограничивается кругом местных задач, становится институтом местного самоуправления.

Век девятнадцатый имеет для судеб России поистине кардинальное значение. В нем следует искать ключ к революциям начала XX века и, вероятно, там же скрыты корни тех социальных и культурных проблем, которые приходится решать в настоящее время. Именно в XIX веке отмечен наивысший расцвет русской философии, искусства и литературы, сравнимый с достижениями античной культуры, эпохами Возрождения и Просвещения. Используя образное выражение К.Н. Леонтьева, это время можно назвать периодом «цветущей сложности» русской духовности, ибо по критериям, характеризующим качество духовной культуры, Россия тогда явно опережала «цивилизованные» страны Западной Европы. Произведения Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и А.П. Чехова вошли в золо-

¹⁸⁸ Щапов А.П. Земство и раскол. СПб., 1862. С. 1.

¹⁸⁹ Владимирский-Буданов Ф.М. Обзор истории русского права / Соч. проф. М.Ф. Владимирского-Буданова. 2-е изд., с доп. СПб.–Киев: Н.Я. Оглоблин, 1888 (Киев). XXVI. 542 с. С. 168.

той фонд мировой литературы, сочинения М.И. Глинки, М.П. Мусоргского и П.И. Чайковского стали классикой европейской музыки. Отметим также знаменательный факт появления глубоких и оригинальных философских работ А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, В.В. Розанова и других мыслителей, свидетельствующий о несомненной зрелости отечественной философской школы, тесно в своей эволюции связанной с европейской философией и ориентированной в первую очередь на тему человека, его духовности, судьбы и индивидуальности.

Характеризуя специфику отечественной литературы, В.В. Розанов писал: «Вся русская литература почти исключительно антропологична, – космологический интерес в ней слаб. <...> Вся сосредоточенность мысли, вся глубина, все проникание у нас относится исключительно к душе человеческой, к судьбе человеческой, – и здесь по красоте и возвышенности, по верности мысли русские не имеют соперников. Но западные литературы в высшей степени космологичны, они копаются не около одного жилища человеческого, как все Русские, всегда Русские, но озирают мир, страны, народы, судьбу народов»¹⁹⁰. Поэтому вполне естественным и логичным представляется интерес отечественных мыслителей к проблеме самоорганизации и самоуправления в контексте философии культурной институционализации или тому, что Розанов определил как «жилье человеческое».

Однако в эту эпоху стал особенно заметен и сравнительно низкий уровень благоустройства жизни в России. Да и по степени демократизации, гуманизации общественных отношений, развитию промышленности, Россия значительно отставала от своих соседей. Все эти общественные неурядицы в значительной мере и стали причиной целого ряда событий: выступления декабристов на Сенатской площади 14 декабря 1825 года, бунтов крестьян против своих помещиков и стагнации экономики. Особенно зримо стало общее неблагополучие в стране во время Крымской войны (1853–1856), когда, несмотря на храбрость, проявленную русскими воинами, Россия проиграла военную кампанию. Тем не менее, XIX столетие по своему содержанию являлось примером успешной модернизации российского

¹⁹⁰ *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 369.

общества. Модернизация затронула экономику и социальную жизнь русского народа; она повлияла и на духовное бытие общества: философию, культуру и искусство, способствовала формированию новых социокультурных институтов страны. Особое значение в модернизации культуры России имело развитие идей, связанных с анализом самоуправления как важного общественного института.

Начало XIX столетия – эпоха правления императора Александра I. Сам царь ставил целью осуществить коренные реформы общественного устройства России, ввести конституцию и возродить систему местного самоуправления. К началу XIX века со всей остротой предстала проблема переустройства местного управления для упорядочения отправления различных повинностей. В Высочайшем указе от 24 июля 1802 года констатировалась «неуравнительность раскладок и произвольность их взысканий», а сенату повелевалось озаботиться выработкой единообразного и общего для всех Положения¹⁹¹. В «Предварительных положениях о земских повинностях» от 2 мая 1805 года впервые в законодательном порядке уясняется понятие земства и определяется его отношение к государству. Земство отличается от государственных повинностей тем, что земские повинности отбываются на местах, а государственные – там, где требуется верховной власти.

Вскоре после вступления на престол Николая I были возобновлены работы по упорядочению управления земскими повинностями. Полагалось, что «лучшие судьи удобнейшего исполнения земских повинностей суть сами жители». 13 июля 1851 года был издан «Устав о земских повинностях» и образованы губернские и уездные органы для управления ими. Земские сборы стали делиться на государственные и губернские. Размеры земского сбора в 1814 году, когда впервые была опубликована земская смета, достигали 4 млн 450 тыс. рублей, а через 50 лет выросла до 23 млн 900 тыс. рублей. Из этой цифры 19 млн рублей относилось на государственный сбор и 4 млн 800 тыс. рублей – на губернский сбор¹⁹².

¹⁹¹ См.: Труды комиссии по пересмотру системы податей и сборов. Т. IV. Ч. 1. СПб.: Тип. В. Безобразова и К^о, 1863. 458 с.

¹⁹² См.: *Корнилов А.А.* Курс истории России XIX века. М., 1993. С. 311.

Губернскими земскими органами являлись такие институты самоуправления как особое присутствие о земских повинностях, в котором под председательством губернатора заседали губернский предводитель дворянства, председатели казенной палаты и палаты государственных имуществ и городской голова губернского города; губернский комитет земских повинностей в том же составе, что особое присутствие с добавлением уездных предводителей дворянства и города и подведомственной палате государственных имуществ уездных начальников.

В дореформенный период крестьянство было устроено в виде самоуправляющихся общественных единиц – сельских обществ. Они составлялись из крестьян, живущих в одном селении и в то же время принадлежащих одному помещику. Если в одном и том же селении были крестьяне разных помещиков, то в случае, если каждая из таких групп превышала 20 человек, то она составляла отдельное сельское общество. В деревне сельскому «обществу» предоставлялось право решать некоторые вопросы крестьянского хозяйства: «народоисчисление», охрану общественного порядка, безопасности лиц и собственности организаций, врачебного благоустройства, народного продовольствия и др. В ведение сельского общества входили разверстка наделов земли между семьями, обложение податей и сборов на образовательные, медицинские и общественные нужды. В помещичьих землях самоуправления не было, поскольку сам помещик исполнял полицейские и судейские функции.

Структура городского общественного управления также претерпела заметные изменения. В XVIII веке закреплялся принцип сословности в городском управлении. Дворяне, чиновники, духовенство, владеющие домами и землею, обязаны были нести городские повинности, но участия в городских собраниях не принимали. В структуре городского управления практически везде отсутствовали общая дума и собрание городских представителей. Распределительные функции осуществляло собрание городского общества, большинство которого составляли мещане. В состав гласной думы вместо шести предписанных сословий включались, как правило, купцы и мещане, не подготовленные к управленческой деятельности. Согласно же городскому положению, принятому в 40-е годы XIX века, в городское «общество»

входили представители всех сословий, проживающих в городе, и деятельность органов местного самоуправления контролировалась губернатором и его чиновниками. В целом, местное самоуправление имело отчетливо выраженный сословно-классовый смысл и недостаточно учитывало интересы местных жителей.

Социальный кризис был осознан прежде всего дворянской интеллигенцией, считавшей, что следует изменить некоторые коренные устои государства, связанные с крепостным правом и самодержавием. Не случайно, что о мировоззренческих предпосылках освободительного движения в России Н.А. Бердяев писал: «самосознание было у нас восстанием против окружающей действительности, против императорской России»¹⁹³.

Консервативно-охранительной доктрине царского правительства, сформулированной графом Сергеем Семеновичем Уваровым (1786–1855) в лозунге: «Православие, самодержавие, народность», противопоставлялось в начале XIX века три главных идейных течения зарождающейся интеллигентской оппозиции. Их можно обозначить как славянофильское, либерально-демократическое и революционно-демократическое. Каждое из них в рамках общего патриотического мировоззрения защищало свои социальные идеалы и имело особую концепцию развития российского самоуправления. Для всех оппозиционных течений мысли исходным теоретическим положением в доктрине самоуправления было специфическое для европейской мысли XIX века дифференциальное понимание сущности государства и общества. Это позволяло конкретно решать вопрос о роли и месте самоуправления в государстве, выделять самоуправление, как особый социокультурный институт.

Отмечая внимание отечественной философской мысли к социальной проблематике, современный исследователь пишет: «Выражением объективизма и историзма, характерных для русской мысли, было обостренное внимание к социальной реальности. Эта реальность оказывается более фундаментальной, чем реальность индивидуального сознания с его переживаниями. Человек для другого – не только со-человек (тема "интерсубъективности", ставшая одной из

¹⁹³ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 20.

центральных в западной философии XX века), – они лишь вместе составляют орган нового человеческого целого – социального. Социальный предмет, таким образом, дан непосредственно и первично. Любые же попытки психологии и психологизирующих направлений в философии свести социальные явления к явлениям индивидуально-психологического порядка (тот же фрейдовский психоанализ) либо отвергались русскими мыслителями, либо переосмысливались ими на свой лад»¹⁹⁴.

Централизация и самоуправление, личность и общество, индивидуальная свобода и общественно-значимая польза выступают ключевыми категориями русской социальной философии и культурной антропологии. Подчеркнем, что именно в XIX веке появились первые фундаментальные отечественные разработки теории и практики самоуправления, в которых обобщался не только опыт России, но и опыт европейских стран. Идеи сторонников государственного самоуправления получили свою реализацию в «Положении об избрании уездных земских учреждений» от 12 июня 1890 года. Согласно этому документу, земство становилось сословным учреждением, в которое все участники кроме крестьян, делегировали своих членов. Выборы в земство от крестьян проходили в два этапа. Крестьянство на первом этапе (сельские и волостные сходы) также выбирало членов земства, а на втором этапе (губернский уровень) – гласные от крестьян назначались губернаторами. В целом, на практике, земская служба стала считаться государственной. Следует принять во внимание также то обстоятельство, что политика правительства в отношении самоуправления в XIX века часто колебалась от оказания поддержки земскому самоуправлению до прямых попыток его подчинения государственным чиновникам.

В 30–40 годы XIX века славянофилами А.С. Хомяковым, братьями И.С. и К.С. Аксаковыми, а в пореформенный период А.И. Васильчиковым, В.Н. Лешковым, А.И. Кошелевым, Ю.Ф. Самариним и их единомышленниками развивалась общественная теория самоуправле-

¹⁹⁴ *Кожурин А.А.* Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005. С. 6–7.

ния. В ней доказывалось, что самоуправление является негосударственной формой организации общества, базирующейся в России на традициях общинной культуры. Другим важным отличием общественной теории самоуправления было то, что в ней присутствовало «усеченное» понимание самоуправления, ограничивающее его решением местных задач, жизненных проблем данного региона. Только в отдельных случаях (С.Ф. Шарапов) сторонники данной теории самоуправления распространяли его на все общество, доводя «доверху», и придавая ему общегосударственный смысл.

Славянофилы предлагали сохранить традиционную для России самодержавную власть, основанную на особых взаимоотношениях царя и народа. При этом они мечтали о таком общественном строе, где живет внутренняя правда, правда народа. Закон, государство, любые принудительные формы отсутствуют при такой социальной системе. Государство и его учреждения мертвят жизнь народа, а узкогосударственный путь развития, по убеждению славянофилов, это выбор Запада. По их мнению, русские как народ – народ безгосударственный. Славяне поставили государство вне себя, они признали его, но как чуждое и чужеродное себе тело, несовместимое с общинной жизнью. Выражая подобные представления, И.В. Забелин писал: «Само собою разумеется, что отрицая государство и государственность со всеми их чадами и домочадцами, мы должны были за что-нибудь держаться, на чем-нибудь твердо стоять... Самое дело показывало, что формы – дело преходящее, а главное и неизменное то, что мы народ, и что самостоятельность наша в нашей народности»¹⁹⁵.

Согласно Константину Сергеевичу Аксакову (1817–1860), «действие – право Государево, мнение – право страны», и, поэтому, сильная и единодержавная власть должна опираться на земства как органы местного самоуправления. Монарх заботится о нуждах народа, собирает налоги для укрепления обороны страны, а народ трудится на благо своего отечества, при необходимости высказывая государю назревшие жалобы и просьбы. По мнению Ивана Сергеевича Аксакова (1823–1886), земство составляет коренную основу

¹⁹⁵ *Забелин И.В.* Опыт изучения русских древностей и истории: исследования, описания и критические статьи. Ч. 1. М., 1872. С. 318–319.

всей земской жизни, и земское начало противоположно бюрократическому принципу управления.

Теория общественного самоуправления получила всестороннее обоснование в фундаментальном труде князя Александра Илларионовича Васильчикова (1818–1881) «О самоуправлении: сравнительный обзор русских и иностранных земских и общественных учреждений». В этой книге Васильчиков конкретизирует славянофильское понятие института самоуправления. По его мнению, самоуправление означает «участие народа в местном внутреннем управлении своего Отечества, которое в известном размере допускается во всех государственных организациях и при самых централизованных правлениях, когда местным жителям предоставляется все-таки весьма широкий и многосложный круг действий преимущественно по тем предметам, ведомство которого могло бы обременить центральную администрацию чрезмерными расходами и заботами управления»¹⁹⁶.

Данное определение явилось методологической основой для сравнительного анализа ученым исторических форм самоуправления и выявления специфики российской культуры самоуправления. По мнению Васильчикова, характерный признак российской социальной культуры заключен в тесной связи народа с землей, «глубоком слиянии этих коренных начал», всякой личной и общественной гражданственности. В России личный элемент уступает земельному (общественному), ибо все люди приписаны к земле. От нее люди получают свое «общественное и государственное значение». Русский человек получал от государства право владеть землей и, одновременно, обязанность ее защищать. Отсюда личностный элемент поглощался в поземельной общине и коллективистском укладе народной жизни.

Общественную теорию самоуправления в либерально-народническом варианте разрабатывал ученый-правовед и философ Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885). Он – один из авторов проекта освобождения крестьян с землей. Его идеалом была неограниченная монархия, в основании которой заложены самые широкие местные

¹⁹⁶ *Васильчиков А.И.* О самоуправлении. СПб., 1870. С. 1.

свободы и разнообразные формы самоуправления. Отжило, по Кавелину, не самодержавие, реформе подлежат не монархические принципы, а конкретные политические институты, способы и органы их действия, которые препятствуют успешному управлению монарха в России. В книге «Верховная власть и административный произвол» (1878) он писал, что разросшаяся администрация и бюрократия мешают «нормальному взаимодействию» между народом и самодержавием. Требуется прежде всего административная реформа, которая приведет к реорганизации администрации, не справляющейся со своими обязанностями. «Крепко да здорово устроенный суд, да свобода печати, да передача всего, что прямо не интересует единство государства, в управление местным жителям, – вот на очереди три вопроса», – писал К.Д. Кавелин в 1862 году А.И. Герцену.

Согласно Кавелину, прежде чем принимать конституцию в «узком», то есть ограничивающем монархию смысле, надо создать условия для культурного проявления свободной воли людей. Это требует принятия конституции в «широком» смысле, то есть создания государственного устройства на разумных основаниях и законах, где не было бы места для произвола, а имущественные и иные права граждан были неприкосновенны. Преждевременное же введение конституции в «узком смысле» могло привести к самовластию бюрократов и их «административному произволу». Самодержавная республика – «мужицкое царство» – должно быть построено путем постепенных реформ на основе децентрализации власти и создания земского самоуправления. Кавелин категорически выступал против частной собственности на землю, полагая, что вместе с ней в России возникнет «пауперизм» – нищета, которая охватит бывших крестьян-общинников и может стать причиной социальной революции. Следует отметить, что в этом суждении Кавелин оказался провидцем.

Видную роль в развитии общественной теории самоуправления сыграл профессор Московского университета Василий Николаевич Лешков (1810–1881) – горячий сторонник общины, самобытной русской культуры, самоуправления и самодеятельности, в которых он видел основные черты жизни русского народа, лишь слегка прикрытые правительственной регламентацией петровского времени. Его перу принадлежат работы «Общественный быт древней России»

(1856), «Русский народ и государство» (1858), «О праве самостоятельности как основе самоуправления» (1871). Концепция самоуправления Лешкова строилась на представлении о том, что человеческое общество является «единством в разнообразии, единством при множестве различных членов, единством в общности направлений и стремлений, не уничтожающим различия в способностях и деятельности своих членов»¹⁹⁷.

Антропология Лешкова в качестве важнейшей компоненты включала в себя представления об определении места человека в социуме. Все человеческое, по мнению Лешкова, может быть выражено в трех следующих направлениях: религиозно-моральном, разумно-полезном и обеспеченно-правовом. Оно должно быть рассмотрено с высоты общей идеи – «идеи народа». Правами народа являются право семьи, общины и земства на самостоятельное бытие и развитие. Его выражениями являются право на общий труд, на землю, на содействие к образованию, меры против наводнений, болезни и голода, частного произвола и той язвы, «которая именуется нищетой». При этом «самоуправление должно быть равно самостоятельности, не больше, но и не меньше»¹⁹⁸. В целом социальная концепция В.Н. Лешкова сыграла важную роль в становлении русской культурантропологии.

Сторонниками еще одной теории – так называемой государственной концепции самоуправления – были известные ученые либерально-демократического направления Б.Н. Чичерин, А.Д. Градовский, Н.М. Коркунов и др. Разделяли их взгляды и крупные политические деятели России М.М. Сперанский, П.А. Валуев, С.Ю. Витте. Отчасти эта концепция близка была к официальной точке зрения на общественное самоуправление, выражала в некоторых случаях идею синтеза самодержавия и общественно-политического самоуправления (например, теория монархического государства Л.А. Тихомирова). Вместе с тем было и определенное дистанцирование теоретиков-либералов от практики конкретных государственных деятелей (К.П. Победоносцева и П.А. Столыпина). Государственная

¹⁹⁷ Лешков В.Н. О праве самостоятельности как основе самоуправления. М., 1871. С. 12.

¹⁹⁸ Там же. С. 22.

теория самоуправления исходила из того, что органы местного самоуправления являются неотъемлемой частью и продолжением государственных институтов. Это делало ненужным разделение общих государственных дел на собственно государственные и местные. Из государственной теории самоуправления можно было сделать два ошибочных вывода: о тождестве государственных и общественных форм управления и об их полном различии.

В первом случае происходило поглощение государственными органами местного самоуправления, а во втором последние оказывались чем-то принципиально чужеродным для государства. Для предотвращения этих выводов требовалось точно провести грань между общественным самоуправлением и государственным управлением, а также определить формы их взаимодействия. Если учесть, что в государственных органах служили чиновники, а в земстве разночинная и дворянская интеллигенция, то требовалось взаимное доверие бюрократии и интеллигенции. А его как раз зачастую и не хватало, что делало весьма противоречивым все развитие земского самоуправления в пореформенный период. Можно утверждать, тем не менее, что на протяжении XIX столетия ясно видно последовательное складывание научно-теоретических основ общественного самоуправления.

У идейно-практических истоков «правительственного» либерализма стоял человек, который был назван А.С. Пушкиным «гением блага» России. Им был видный государственный деятель, член Государственного Совета, статс-секретарь Александра I граф Михаил Михайлович Сперанский (1772–1839), философ и крупный отечественный реформатор. Он вошел в историю главным образом благодаря своим проектам реформ российской государственности, ставившим своей целью коренное преобразование общества, трансформацию феодального абсолютизма в «истинную» монархию, построенную на началах «закона и порядка». Разработанную им в период 1803–1809 годов концепцию «истинной» монархии советский исследователь этого периода истории А.В. Предтеченский назвал первым всеобъемлющим планом реформы политической жизни России, проектом правового государства с принципом разделения властей, эле-

ментами демократии. Он писал, что проект Сперанского представляет собой «наиболее разработанный конституционный проект из всех тех, которые появились на рубеже XVIII–XIX вв.»¹⁹⁹.

Реформатор считал возможным осуществление синтеза абсолютизма и гражданского общества, единовластия и законодательного регулирования социальных отношений, совмещение сословно-иерархического строя и свободной личности. Философия Сперанского сочетала характерные особенности национально-культурного менталитета эпохи феодализма и специфические черты политической культуры периода буржуазной модернизации. С его точки зрения, «российская конституция одолжена будет бытием своим не воспалению страстей и крайностей обстоятельств, но благодетельному вдохновению верховной власти, которая устроив политическое бытие своего народа, может и имеет все способы дать ему самые правильные формы»²⁰⁰.

Важнейшая проблема развития личности и общественного самоуправления решалась Сперанским как проблема активизации личной самодеятельности под началом верховной власти, а создание гражданского общества мыслилось как следствие просвещения народа. Правовым виделось им государство, построенное на основе уважения всех членов общества к закону и главному субъекту власти – самодержцу. Проект реформы государственной системы России, представленный в «Записке об устройстве судебных правительственных учреждений в России» (1803) и во «Введении к уложению государственных законов» (1809), воплощал принцип разделения властей при сохранении коренных устоев империи²⁰¹.

¹⁹⁹ *Предтеченский А.В.* Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX в. М., 1957. С. 257.

²⁰⁰ План государственного преобразования графа М.М. Сперанского: введение к уложению государственных законов 1809 г. М., 1905. С. 15.

²⁰¹ Необходимо, впрочем, помнить и о той критике, которой подверг эти проекты Н.М. Карамзин в знаменитой «Записке о древней и новой России» (1811). Ю.М. Лотман так характеризовал позицию основателя отечественной консервативной традиции: «Карамзин более, чем кто-либо из современников его, был человеком европейского просвещения. Обвинения в галломании преследователи его всю жизнь. Но именно Карамзин первым заметил, что прививка европейской администрации к русскому самодержавию порождает раковую опухоль бюрократизма. Вся реформа-

Сперанский предлагал создать основной институт местного самоуправления в виде совета представителей всех сословий под единоначалием губернатора. В задачи этого совета входило бы изучение народных нужд, расклад земских повинностей, составление и утверждение расходных смет на местные потребности. Волостные думы, согласно проекту, могут избирать волостное правление для решения местных хозяйственно-экономических вопросов. В предложениях Томскому губернскому правительству он выступал за тесные контакты административных и местных властей. Сперанский полагал, что «управление губернией заключается не в одном письмоводстве, но более и существенное в точном познании нужд народных и в деятельном о них попечении»²⁰².

Благодаря Сперанскому, исполнявшему в 1819–1822 годах обязанности генерал-губернатора Сибири, были приняты законодательные акты, учитывавшие особенности местного управления и имевшие несомненное этнокультурное значение. Можно выделить два законодательных акта 1822 года, регулировавших устройство и управление Сибирью: «Учреждение для управления Сибирских губерний» и «Устав об управлении инородцев Сибири». Согласно Уставу, у каждого народа формировались свои органы управления. Кочевые народы получали родовое управление, и несколько улусов подчинялись инородной управе. Более крупные территориальные объединения подчинялись Степной думе. Должностные лица родового и степного управления избирались. Степные думы существовали у бурятов, хакасов, эвенков, а у якутов инородные управы и родовое управление. В связи с этим были разработаны проекты особых «Степных» законов для кочевых народов Сибири.

Реформы Сперанского означали для самодержавия некоторое ограничение его власти, поскольку создавали относительную самостоятельность всех ее ветвей власти, делали верховную власть подот-

торская деятельность Александра I сводилась к мечтам о всеобщем благоустройстве и практической его бюрократизации. Именно эта – на самом деле любимейшая для императора – сторона государственных преобразований встретила в Карамзина непримиримого критика» (*Лотман Ю.М.* Карамзин. СПб., 1997. С. 593).

²⁰² В память графа Михаила Михайловича Сперанского, 1772–1872. СПб., 1872. С. 203.

четной сословиям. Преимуществами новой системы управления являлись профессионализм, единоначалие и ответственность исполнителей перед законом. Оценивая программу реформ Сперанского, следует отметить их несомненную актуальность для тогдашней России. Они позволяли бы сделать шаг вперед по пути создания правового общества, что, в свою очередь, способствовало бы гуманизации и демократизации общественных отношений. Вместе с тем многого из задуманного Сперанским не удалось осуществить. Самодержавие и дворянская знать так и не смогли пойти на ограничения своей власти.

В результате модернизация общественных отношений в России затянулась на многие десятилетия, приняла стогнирующий и болезненный характер, а завершилась впоследствии революциями начала XX века. Необходимо было коренные изменения существующего положения. Местное самоуправление виделось в качестве важнейшего средства активизации общественной жизни страны, отмечалось его несомненное культурное значение. Уже в дореформенный период комиссией министерства внутренних дел под председательством Н.А. Милютина были разработаны следующие принципы развития местного самоуправления: больше доверия, самостоятельности и единства местным органам власти.

Великая крестьянская реформа 1861 года положила начало также и другим социальным и культурным преобразованиям, в частности, образовательной реформе, судебной и земской реформам. В рамках последней шла работа комиссии министра внутренних дел П.А. Валуева, заключительный проект которой был утвержден Александром II в январе 1864 года. Земская реформа исходила в своем осуществлении из принципа всесословности местного самоуправления и сохранения буржуазного представительства: выборность всех гласных, зависимость избирательного права от имущественного ценза и сменяемость гласных. Оценивая значение принципа всесословности местного самоуправления, выдающийся русский социолог М.М. Ковалевский писал: «Какие бы опасности ни грозили в будущем принципу самоуправления русского общества, но опасности восстановления дворянской опеки в волости более не существует... Всесословная волость имеет два преимущества. Во-первых, то преимущество, что она, наконец, вызовет возможность

взаимного сближения и взаимного понимания всех русских людей, к какому бы сословию они ни принадлежали, и, во-вторых, что она введет в состав нынешней сословной крестьянской волости те культурные элементы, которые до некоторой степени ей не достают»²⁰³.

Важную роль в разработке философии самоуправления сыграл Борис Николаевич Чичерин (1828–1904). По своим философско-мировоззренческим взглядам он был консервативным либералом и стремился соединить принципы личной и общественной свободы с политическими традициями и нравственно-культурными началами народного быта. По его мнению, цель социальной философии – обоснование таких политических реформ, которые позволили бы мирными средствами усовершенствовать государственность. Особое значение Чичерин придавал земскому самоуправлению как способу проявления общественной и личной самостоятельности. Ученый призывал к развитию разнообразных форм самоуправления в экономике, указывая на важную роль общественного мнения в ходе реализации программы социальных преобразований и демократизации общественных отношений.

Идеи порядка и власти имели для Чичерина одинаковое обаяние, и он всегда верил в то, что верховная власть может играть важную роль в реформах. Чичерин полагал, что облеченные широкими правами выборные местные учреждения необходимы в России. Но само введение представительных учреждений потребует сильной централизованной власти, способной контролировать местные дела. В связи с этим он писал в работе «О народном представительстве» (1866): «Кто хозяин в государстве, тот необходимо должен быть и хозяином в администрации», полагая, что интересы страны проявляются на местах. Перспективы общественного прогресса России связывались Чичериным с раскрепощением общества, формированием общественного мнения и созданием среднего класса.

Государственная теория общественного самоуправления получила свое всестороннее отражение в теоретических исследованиях Льва Александровича Тихомирова (1852–1923), который пытался

²⁰³ Речь Максима Ковалевского // За всесословное волостное земство: речи, произнесенные в Государственном Совете. СПб., 1914. С. 17.

синтезировать концепцию самодержавного монархизма со славянской идеей соборного общества. Эти идеи ученого были реализованы в такой масштабной работе, как «Монархическая государственность» (1904). В ней доказывалась возможность, и даже необходимость, сочетания в государственном управлении бюрократически-централизованного и общественного управления, основанного на общественной инициативе. Тихомиров исходил при этом из философии органической монархии, согласно которой монарх как выразитель духа нации не нуждается в представительных органах власти, подобных западному парламентаризму, ибо «в монархии может быть только вопрос о способах общения с нацией, но никак не о представительстве народной воли при монархе». Требуется только нравственное представительство нации при монархе для общения с ним народа. Органическая монархия Тихомирова – это форма правления, опирающаяся на этико-религиозное сознание царем своей ответственности перед народом за его благополучие.

Л.А. Тихомиров неуклонно подчеркивал, что полезная работа самодержавной власти состоит не столько в личном управлении, сколько в том, чтобы организовать на «управительную работу» все силы государства, скомбинировать их так, чтобы они принесли пользу обществу. Польза от участия общественных элементов в государственном управлении может проявиться в следующих направлениях:

- во-первых, в управлении, допускающем прямое действие народных сил;

- во-вторых, в области законодательной деятельности;

- в-третьих, в области контроля за управлением.

Тихомиров сформулировал главные принципы институтов общественного управления и самоуправления:

- поручение общественному управлению только тех дел, которые ему по существу доступны;

- сословность при избрании доверенных людей, чтобы избежать захвата местных органов власти политиками;

- все социальные группы должны иметь свое представительство в общегосударственном управлении;

- число представителей социальных групп должно находиться

в пропорциональной зависимости от величины группы (или сословия), их экономической или политической значимости.

Немыслимо, чтобы слабые группы командовали сильными, а также, чтобы более сильные социальные группы разоряли слабые. Необходим постоянный контроль всех сословий за деятельностью государственной власти, и право всякого социального меньшинства апеллировать к правительству. По мнению Тихомирова, церковный и нравственный контроль за деятельностью государственных органов также играет положительную роль, поэтому следует ввести приходское и епархиальное представительство во всех органах общественного самоуправления.

Профессор Петербургского университета Александр Дмитриевич Градовский (1841–1889), юрист и социолог, являлся одним из самых последовательных и авторитетных сторонников государственной теории самоуправления. В своих многочисленных трудах он стремился обосновать принципы «общественно-государственной науки», задачи которой видел в том, чтобы «выследить истинно-сильное, живое начало в ряду умственных и экономических элементов страны, определить степень участия, который этот элемент должен принять в политической жизни, показать истинное соотношение между правительственной организацией и экономическим элементом страны, исследовать истинную связь и действительную иерархию этих элементов как основы будущей организации»²⁰⁴.

Русский ученый изучал историческую связь государства как общественного института с отношениями собственности и показывал, что государство возникает из понятий собственности, церкви, семьи, общины и поэтому предполагает рассмотрение законодательства и объективных признаков государственной власти. «Государственное единство и политическая централизация достигаются вовсе не тем, что во главе областей ставятся лица, облеченные чрезмерной властью. Государственное единство зависит от совокупного действия

²⁰⁴ Градовский А.Д. Политика, история и администрация: критические и политические статьи. М., 1871. С. 49.

системы однообразных установлений, действующих на твердой основе общих законов»²⁰⁵. Закон выражает отношения власти и личности, опыт выработанных убеждений и общественных представлений о социальной справедливости. Традиции законодательной и высшей исполнительной власти в России заключаются, по его мнению, в их нераздельности. Ценной стороной концепции Градовского было исследование организационной стороны государственной власти. Решение вопросов демократии, централизации и децентрализации связывалось им с характером администрации и степенью развития разнообразных социокультурных элементов, главным образом собственности и просвещения.

Оригинальная концепция государственного самоуправления представлена в работах крупнейшего отечественного юриста и философа XX столетия И.А. Ильина. Ильин – убежденный сторонник монархии в ее российских формах. Им предложено определение государства, исходящее из соотношения идеи корпорации и учреждения. Отличие корпорации в том, что «ее строй восходит от одинакового интереса к общему по принципу солидарности, причем из многих субъектов, одинаково целеполагающих и уполномоченных складывается единый субъект с единым общим интересом, общей целью, общим субстратом»²⁰⁶. Государство, по идее, пребывает не над гражданами, но живет в них. Однако в своем историческом бытии государство существует как политический институт. Поиски разумной комбинации самоуправления и властвующей опеки являются проблемой организации государственной власти.

Для Ильина государство является в идеале народно-самоуправляющейся организацией, основанной на духовно зрелой личности каждого гражданина, на множестве индивидуальных сознаний в их взаимосвязи. Патриотическое единение людей, дарованное монархией, «имеет в корне духовную природу и составляет опору права и государства». Главным в различных формах государственного устройства является их духовно-органическая природа, творческое

²⁰⁵ Градовский А.Д. Политика, история и администрация: критические и политические статьи. М., 1871. С. 423.

²⁰⁶ Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1994. С. 278.

участие индивидуального и народного правосознания. Игнорирование этого положения ведет к превращению политических институтов в чуждые живой человеческой личности и народной жизни структуры. Государство есть самоуправляющаяся корпорация, слагающаяся на основе воли народа и солидарности заинтересованных лиц. Важной задачей государственной власти является воспитание в человеке автономного сознания. «В демократическом устройстве важна не система внешних действий, но внутренний уклад души, внутренний способ руководить своим действием, мотивировать свои поступки, слагать свое волеуправление и поведение»²⁰⁷.

В концепции И.А. Ильина выявлена внутренняя логика развития государственной теории самоуправления. Эта теория закономерно пришла к обоснованию духовной, органической целостности процессов государственного управления и самоуправления в контексте русской философии. «Нормальное правосознание» Ильина, способствующее формированию политического сознания, выступает философско-правовым эквивалентом религиозной категории соборного сознания славянофилов. В связи с этим видны фундаментальные и традиционные истоки русской культурной антропологии, где присутствует идея единства человеческого и общественного как на государственном уровне, так и на уровне самоуправления.

Теория политического самоуправления («самоуправления») разрабатывалась революционными демократами, народниками-социалистами и марксистами. В общей форме теория политического самоуправления может быть определена как концепция самоуправления-народовластия, поскольку в ней доказывалась необходимость создания в России общегосударственного самоуправления, в котором на смену самодержавию придет социальная (социалистическая) республика. В рамках социальной республики должны были найти свое место и органы местного самоуправления – Советы. Таким образом, должна была осуществиться «панархия» – всевластие народа (Г.В. Плеханов).

²⁰⁷ Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1994. С. 345.

У идейных истоков революционной демократии стоял Александр Иванович Герцен (1812–1870) – видный философ, публицист и общественный деятель, с именем которого связано теоретическое обоснование русского крестьянского социализма. Исторический прогресс, по его мнению, подчиняется принципу полярности двух начал: сначала небольшая часть общества ставит себя в исключительное положение, а потом народные массы стремятся поглотить «выгородивших себя», то есть уничтожить эту монополию. Социальная революция представлялась русскому мыслителю радикальным средством подлинного освобождения человека, «пересоздания» общества, формирования такого социального устройства, в котором будет достигнуто «единство личности и государства, власти и общества, коммунизма и эгоизма».

Герцен выявил те особенности российского общества, которые заключались в патриархальном и коллективистском укладе жизни и быта русского народа. Сохранение в поземельной общине коллективного землепользования, право каждого общинника на землю, отсутствие развитой частной собственности и наличие мирского самоуправления – все это выгодно отличало Россию от Западной Европы. Отсюда следовал вывод о возможности для России особого пути развития на основе соединения традиционных сельских институтов со свободой личности. Русский философ считал, что огромным преимуществом России является то, что бюрократическое по своей природе самодержавие не имеет социальных корней в народной жизни и противостоит в лице чиновников народу с его традициями самоуправления. Государство – форма, доступная для использования разными социальными группами, поэтому следует распространить «сельское и волостное самоуправление на города, на государство в целом», развивая при этом народные формы политического самоуправления.

Общепризнанным лидером революционной демократии в пореформенный период был Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889). Используя закон отрицания отрицания Гегеля, он доказывал, что историческая закономерность проявляется в процессах «нарастания», прибавления нового к старому с целью его совершенствования. Прогресс, по Чернышевскому, просто закон «нарастания» и приводит к тому, что создаются предпосылки для перехода к более

справедливой и производительной собственности, а именно, к государственной собственности с общинным владением и общинным производством, способным не только предотвратить «язвы пролетариата», нищету трудящихся, но и содействовать росту производства. Русский философ-антрополог отмечал такие черты будущего общества, как «полное соединение собственника и работника в одном лице», существование технически оснащенных товариществ на производствах, крупных сельскохозяйственных производств, создаваемых с помощью государства, отсутствие классовых антагонизмов и отчуждение труда.

Характерной чертой русского социализма является идея равного и пропорционального распределения благ между их создателями, распределения, строящегося на точном учете общественных потребностей. Государство несет ответственность за своих граждан и обязано заботиться об их нравственном и духовном воспитании, а также материальном благополучии. Чернышевский считал, что все страны неминуемо придут к социализму, а в переходный период могут сосуществовать все формы собственности, конкуренция между ними и выявит преимущество общественной собственности. Россия, по Чернышевскому, сумевшая сохранить крестьянскую общину, сможет миновать капитализм, используя, вместе с тем, экономический и технологический опыт Запада, сочетая его с навыками коллективного хозяйствования. Через каждые 15-16 лет приходит новое поколение людей, которое начинает период усиленной работы. В это время обновляются социально-экономические отношения, расширяется круг образованных и культурных людей, происходят мировоззренческие подвижки.

Анархо-коллективисты Михаил Александрович Бакунин (1814–1876) и Петр Аркадьевич Кропоткин (1842–1921) говорили о необходимости учреждения на месте прежней унитарной и централизованной системы российского государства союза земледельческих и промышленных общин. Естественной формой таких союзов выступало бы прямое народоправство – самоуправление. Его экономическая основа должна заключаться в соблюдении принципа справедливого и равноправного обмена товарами, услугами или их эквивалентами. Кропоткин писал в связи с этим, что социализм «должен

менее зависеть от представительства и подойти ближе к самоуправлению»²⁰⁸.

В решении проблемы социальной организации Кропоткин, в отличие от Бакунина, в большей степени учитывал своеобразие местной жизни, поддерживал идею местного самоуправления. Анархизм Кропоткина, в котором на первое место ставилось творчество свободных людей в деле организации народной жизни, естественным образом соединялся с федералистской позицией. Только там может утвердиться новая общественность и подлинная культура, считал русский анархист, где жизнь на местах не подавлена приказами из центра, где господствуют самоуправление и самоорганизация, где, наконец, широко развита самодеятельность населения. Кропоткин настаивал на осуществлении так называемой «примитивной демократии» с ее идеей самоуправления, как повсеместного участия народа в делах общественного управления. Он считал, что среди организационных структур главенствующее положение должны занимать горизонтальные структуры – местные институты управления и самоорганизации.

Свою теорию предложил и третий столп русского анархизма – Лев Николаевич Толстой (1828–1910). Его теория имела существенные пункты, отличавшие ее от учений Бакунина и Кропоткина. Во-первых, Толстой отказывался непосредственно связывать Бога и государство, чем, с точки зрения анархистской теории, проявил своеобразную непоследовательность. Действительно, еще основоположники анархизма, Прудон и Бакунин, проводили аналогию между представлениями о Боге и о государстве. Как указывал выдающийся немецкий политический мыслитель К. Шмитт, в концепции Прудона эта мысль возникла под влиянием философии Реставрации, а развил ее с максимально возможной последовательностью Бакунин²⁰⁹. Во-вторых, Толстой был принципиальным противником всякого насилия – как правительственного, так и антиправительственного. Это также провело линию водораздела между его учением и учениями Бакунина и Кропоткина.

²⁰⁸ *Кропоткин П.А.* Современная наука и анархия. Пг.–М., 1920. С. 102.

²⁰⁹ *Шмитт К.* Политическая теология: сборник. М., 2000. С. 239.

Толстой высоко оценивал энтузиазм и самоотверженность революционеров, которые жертвовали своими жизнями для достижения целей, организовывали с просветительскими целями «хождения в народ» и т.д. Но он считал, что деятельность этих людей не могла привести ни к чему, кроме гибели их самих и к ухудшению общего положения народа. В связи с этим и надо рассматривать значение толстовского учения, противостоящее двум крайностям – реакционной политике правительства и революционному террору. Развивая принцип «непротивления злу силой», Толстой выдвигал следующие положения, которым необходимо следовать в практической жизни: 1) перестать самому совершать насилие, а также готовиться к его осуществлению; 2) не принимать участия в насилии, творимом другими людьми; 3) не одобрять какого-либо насилия.

Как следует из вышесказанного, установка Толстого требовала поиска принципиально иной опоры, чем государство. Мыслитель обращается к отдельным людям, а само движение его последователей («толстовство»), может быть интерпретировано в качестве элемента гражданского общества, стремившегося противостоять властному деспотизму. Толстовское учение давало последователям нравственные ориентиры, следуя которым они вырабатывали свои методы противостояния произволу. Толстовство, таким образом, представляет интересную страницу истории развития гражданского общества на русской почве. Данный опыт необходимо учитывать и в современной России, когда небольшие ростки гражданского общества вынуждены вступать в повседневную борьбу с всевластными бюрократическими структурами, стремящимися их растоптать. Толстой и его последователи дают нам пример того, как подобная борьба может вестись при самых неблагоприятных условиях²¹⁰.

Идеи народовластия развивались и другими представителями народническо-социалистической мысли: Николаем Константиновичем Михайловским (1842–1904), Михаилом Ивановичем Туган-Барановским (1865–1919) и Виктором Михайловичем Черновым (1873–1952). Концепции «кооперативного социализма» М.И. Туган-

²¹⁰ Подробнее см.: *Кожурин А.Я.* Религиозно-философское учение Л.Н. Толстого – теория и практика жизнестроительства / А.Я. Кожурин, Л.И. Кучина // *Известия Санкт-Петербургского университета экономики и финансов.* 2010. № 2 (62). С. 52–60.

Барановского и «конструктивного социализма» В.М. Чернова синтезировали принципы социальной справедливости и самоуправления народа.

Проблема самоуправления ставилась и разрабатывалась в русском марксизме. Ее теоретической базой было учение о классовой структуре общества и теория пролетарского социализма. Георгий Валентинович Плеханов (1856–1918) и Владимир Ильич Ленин (1870–1924) рассматривали органы самоуправления в качестве составной части единой власти трудящихся. Власть Советов выражала, по их мнению, пролетарский характер централизованного государственного управления. В свою очередь государство выступало защитником интересов беднейших слоев общества: рабочего класса, трудового крестьянства, трудовой интеллигенции.

Следует отметить, что в целом развитие института самоуправления в значительной степени определяется культурно-психологическими основаниями и системой ценностей той или иной страны. Как на Востоке, так и на Западе в качестве основного субъекта самоуправления выступают люди, участвующие в выборе местных органов власти. Исходя из этого, формирование личности во всей полноте ее духовных и социальных качеств оказывается одной из принципиальных общественных задач. Человек «вступает в отношения с властью по поводу контроля своих доходов и расходов, своих гражданских прав и обязанностей, свободы передвижения и свободы совести, когда он становится избирателем или избираемым»²¹¹. Субъектом самоуправления является личность гражданина, осознавшего значение власти в его жизни, сформировавшего свое отношение к государству и добивающегося внесения изменений в конструкцию общества. Чем более разнообразны индивидуальные характеры в социальных группах, тем эти группы более жизнеспособны.

Одним из кардинальных принципов социального самоуправления следует считать принцип активного преобразования социума применительно к потребностям человека. «Функциональная инвари-

²¹¹ Крылов А.А. Психология. М., 1998. С. 528.

антность, или планомерная направленность поведения самоуправляемых связана с их целеполагающей деятельностью»²¹². Целеустремленная деятельность человека связана с понятием свободы и является субъективной стороной процесса самоуправления. Поведение личности в системе самоуправления и самоорганизации носит целенаправленный творческий характер. Поэтому формирование самоуправления в истории отражало стремление личности к самореализации и культурной идентификации.

Самоуправление имеет и другой важный культурантропологический аспект – социализацию личности. Оно дает возможность удовлетворять потребности человека в общении. Самоуправление воспитывает гражданские навыки и ориентирует на выполнение социальных обязанностей. М.М. Рубинштейн писал: «Самоуправление учит расценивать соотношение социальных сил в интересах социального целого и культуры. Все это можно было бы подвести под понятие – воспитание к свободе»²¹³. Самоуправление требует склонной к свободе личности, а «путь свободы – это обретение права на активность и ценностных ориентиров личностного выбора»²¹⁴.

В России свобода часто ассоциировалась с волей. Так, в словаре В. Даля свобода определяется через волю: свобода – своя воля, простор. При этом свобода распространялась вплоть до самовольства или произвола. Однако для русской культуры характерным было все же иное понимание свободы, которая определялась принадлежностью человека к коллективу, самоуправляющейся общине и создавала условия для самостоятельности индивида. Выделяя положительные личностные характеристики русского человека, можно назвать такие, как «защитник мира», «хранитель традиций», «мудрый человек». В базовые ценности русской культуры входят соборность, самоорганизация, самоуправление.

В качестве итога этой главы отметим, что, во-первых, самоуправление – самый древний общественный институт, который под-

²¹² Украинцев Б.С. Самоуправляемые системы и причинность. М., 1972. С. 43.

²¹³ Рубинштейн М.М. Социально-правовые представления о самоуправлении у детей. М., 1925. С. 149.

²¹⁴ Леонтьев Д.А. Очерки психологии личности. М., 1993. С. 34.

готовил становление политических отношений и самого государства, многих культурно-личностных установок в нем.

Во-вторых, с развитием общества происходили изменения в самоорганизации людей. Самоуправление и самоорганизация изначально выступали основой культурной институционализации общества. Самоуправление на Руси представляло собой одновременно и общественный институт, и культурно-институционализирующий фактор. В качестве такового являлось народное самоуправление в вечевой форме, в виде земских соборов, сословного представительства. Таким образом, в истории России прослеживаются все возможные уровни и варианты личностной самореализации человека, что нашло свое отражение в разнообразных концепциях культурантропологического характера. Самоорганизацию народа и местное управление представляли собрания сельских общин со всей их иерархией: земля, вервь, погост, село. Из историко-культурного обзора видно, что речь идет о глубоко укоренившейся на Руси традиции соединения самоуправленческих и государственных форм организации жизни, об институциональной традиции сочетания властных и самоорганизующихся общественных структур.

В-третьих, последовательное развитие института земщины и конституциональных идей в России обусловило постепенное формирование органов общественного самоуправления как социокультурного института. В этот процесс была вовлечена прежде всего городская и сельская интеллигенция, а рабочий класс и крестьянство оказались вне рамок этой важной социальной работы как на местном, так и на общегосударственном уровне. Именно это обстоятельство отразило характерный факт российской институциональной культуры XIX – начала XX века: недоверие самодержавия к идеям демократии (народоправства) и либерализма (свободомыслия).

В-четвертых, социальный и культурный институт самоуправления сегодня может и должен стать составным звеном формирования гражданского общества в России, отправной точкой и критерием складывающегося общественного мнения, новых общественных и культурных традиций в формировании личностных установок и ориентиров. Важнейшая задача – выбор основной целевой ценности, которая может быть признана в качестве главного национального

интереса. В качестве такой целевой ценности может быть предложено формирование максимально благоприятных условий для физического, социального, и в первую очередь духовного развития каждого гражданина России. Решая эту задачу, необходимо опираться на богатый и плодотворный опыт отечественной философской традиции.

Глава III

Аксиологическая составляющая русской социальной философии Просвещения и Серебряного века

§ 3.1. М.В. Ломоносов и социально-философские искания русских мыслителей второй половины XVIII века

Главным моментом социально-философских воззрений Михаила Васильевича Ломоносова (1711–1765) была идея о сохранении и размножении русского народа. Демографическую проблему он предлагал решать в рамках укрепления Российского государства как государства светского с упором на рост промышленности. Как пишет историк русской философии, его государственно-просветительские начинания основывались на необходимости «нравственного и научного просвещения всех сословий, реформ в сельском хозяйстве, промышленности и ремеслах»²¹⁵. Как ученый-естествоиспытатель он являлся первооткрывателем русского Просвещения, будучи не только гениальным физиком, химиком и астрономом, но и выдающимся отечественным историком, одним из первых выступивший против норманнской теории о «неисторичности русского народа». Он сам как личность может быть признан ключевой фигурой в истории русской культуры XVIII столетия. Его роль в деле организации образовательных учреждений, развитии русского литературного языка, а также в формировании научной лексики не может быть поставлена под сомнение. Мы попытаемся рассмотреть социально-антропологические аспекты его творчества, сделав упор на линию преемственности, идущую от него в русской философской мысли XVIII века.

Социально-антропологические аспекты творчества М.В. Ломоносова. Классическая характеристика дана Михаилу Ломоносову в статье «Путешествие из Москвы в Петербург» А.С. Пушкиным: «Ломоносов был великий человек. Между Петром I и Екатериной II он один является самобытным сподвижником просвещения. Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым

²¹⁵ *Осинов И.Д.* Философия политики и права в России. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014. С. 9.

нашим университетом»²¹⁶. Не случайно на протяжении вот уже двух с лишним столетий Ломоносов продолжает оставаться своеобразным символом отечественного просвещения. Ломоносов выступил продолжателем просветительской деятельности представителей «ученой дружины» – сподвижников Петра I на ниве просвещения.

Среди наиболее ярких представителей «дружины» обычно называют Феофана Прокоповича, В.Н. Татищева, А.Д. Кантемира. Генетическая связь между просветительскими установками Ломоносова и представителей «ученой дружины» несомненна. Князь Д.П. Святополк-Мирский в одной из статей назвал Ломоносова «певцом петровской индустриализации», – несколько модернизировано, но пафос великого просветителя здесь уловлен точно. Достаточно вспомнить героическую поэму «Петр Великий», в которой Ломоносов рассматривал деятельность монарха как последовательное движение к просвещению России. Связь с «ученой дружиной» прослеживается и биографически. Вспомним, что Феофан Прокопович покровительствовал молодому помору во время его обучения в Славяно-греко-латинской Академии. Ломоносов, впрочем, пошел еще дальше своего предшественника по пути секулярной культуры.

Можно сказать, что его жизненный путь наиболее ярко иллюстрирует переход от схоластических способов организации знания и педагогической деятельности к способам рационально-экспериментальным, которые начали осуществляться в рамках отечественного просвещения в первой половине XVIII века²¹⁷. Процесс этот был непростым – отсюда перипетии судьбы великого русского ученого. Не удовлетворившись образованием, полученным в Москве и Киеве, он продолжает его в Германии – у Х. Вольфа и И.Ф. Генкеля. Ломоносова, в первую очередь, интересовало естествознание – физика, химия, астрономия. Обучаясь в Германии, однако, наш соотечественник не стал приверженцем вольфианства, хотя на всю жизнь сохранил глубокое уважение к своему учителю. Здесь он познакомился с

²¹⁶ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. Л., 1978. С. 191.

²¹⁷ Романенко И.Б. Становление рационально-экспериментальной образовательной парадигмы в немецкой классической философии / И.Б. Романенко. Ю.М. Романенко // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2014. № 4 (87). С. 274–281.

трудами Р. Бойля, виднейшего сторонника атомистической концепции. Идеи английского ученого оказали большое влияние на естественнонаучные взгляды М.В. Ломоносова, который до конца жизни считал себя последовательным сторонником атомизма.

Вернувшись на Родину, Ломоносов начинает активную борьбу за развитие отечественного просвещения. Он развертывает широкую и разнообразную научную работу, выступает как выдающийся организатор системы образования в России, – вспомним хотя бы роль Ломоносова в организации Московского университета (1755). При его создании великому просветителю удалось провести план организации демократического университета, открытого для всех лиц, способных к наукам, хотя первоначально он замыслился в качестве заведения для подготовки чиновников, доступного лишь для представителей дворянства. Для подготовки отечественных специалистов Ломоносов разработал последовательную систему, включавшую в себя три основных ступени – Гимназию, Университет, Академию. Гимназия рассматривалась им в качестве самостоятельного среднего учебного заведения и в качестве фундамента университетского образования. Центральную роль в подготовке ученых Ломоносов отводил Университету, который он представлял в качестве автономного учреждения, имевшего свои научные и общественные права. Венчала всю эту систему Академия, являвшаяся средоточием всех лучших научных кадров России. Данный проект, однако, был реализован не при жизни великого ученого, а лишь полвека спустя после его смерти. Но начало похода в организации образованных, творческих личностей было дано.

Для характеристики личности самого Ломоносова лучше всего подошло бы определение энциклопедист. Следует помнить, что в XVIII веке энциклопедистом называли человека, охватывающего своими знаниями все области науки в их единстве. Как указывают исследователи, «художественные и научные сочинения Ломоносова объединяются не только одним авторством, но и общей исторической задачей, общими чертами и внутренней связью. Сам Ломоносов не отделял свою естественнонаучную деятельность от литера-

турной»²¹⁸. Автор лучшей истории отечественной литературы Святополк-Мирский пишет: «Единственной его мечтой было создать русскую науку и русскую литературу, которые могли бы достойно соперничать с западными»²¹⁹.

Ломоносов – великий поэт и теоретик искусства, перу Ломоносова принадлежат работы по филологии, истории и социологии. Человек интересует его в первую очередь в качестве социального существа. Важнейшее значение в понимании феномена человеческого бытия, великий русский просветитель уделял языку. Он указывал на зависимость человеческого общества от возможности языкового общения. Весьма показателен следующий фрагмент: «Собраться рассеянными народами в общегития, созидать грады, строить храмы и корабли, ополчаться против неприятеля и другие нужные, союзных сил требующие дела производить как бы возможно было, если бы они способа не имели сообщать свои мысли друг другу?»²²⁰ Впрочем, рассуждения о человеке вообще мало интересовали Ломоносова. В центре внимания великого просветителя оказывается именно русский человек – как в прошлом, так и в современной ему реальности. Ломоносов был автором трактата «О сохранении и размножении российского народа» (1761), в котором он предложил ряд мер, призванных содействовать увеличению населения страны, не ставя, впрочем, под сомнение социально-политические устои абсолютистской России²²¹. Ломоносов предлагал пути усиления могущества России за счет усиления духовного потенциала русского народа, повышения его рождаемости и сохранения родившихся. Он подчеркивал важность для будущего нашей страны освоения восточных территорий, заявляя, что «России могущество будет прирастать Сибирью».

В духе современных ему политико-экономических концепций

²¹⁸ Павлова Г.Е. Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765) / Г.Е. Павлова, А.С. Федоров. М., 1986. С. 379.

²¹⁹ Святополк-Мирский Д.П. История русской литературы с древнейших времен по 1925 год / пер. с англ. Р. ерновой. Новосибирск: Изд-во «Свиный и сыновья», 2006. 872 с.

²²⁰ Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. М.; Л., 1952. С. 91.

²²¹ Ломоносов М.В. О сохранении и Размножении российского народа / Ломоносов М.В. О сохранении русского народа / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 14–34. (Русская цивилизация).

Ломоносов рассматривал большую численность населения как источник величайшего благополучия государства. Современнно звучит главная мысль великого просветителя о сохранении и размножении русского народа, «в чем состоит величество, могущество и богатство всего государства, а не в обширности, тщетной без обитателей»²²². Для сравнения приведем цитату из письма Фридриха II к Вольтеру: «Я рассматриваю людей как стада оленей в парке крупного помещика, задача которых состоит исключительно в том, чтобы населять парк»*. Великий просветитель изложил конкретную программу исправления или ликвидации обычаев, способствующих уменьшению рождаемости, увеличению детской смертности и т.д. Многие из мероприятий, предлагавшихся Ломоносовым, носили антиклерикальный характер, были направлены против церковных обрядов. По мысли Ломоносова, деятельность священнослужителей должна ориентироваться не на защиту суеверий, а на просвещение народа. В авторе трактата легко узнается пламенный почитатель царя-реформатора. Времена, однако, изменились – Елизавета Петровна и ее окружение вынуждены были считаться с мнением церковных иерархов. Судьба трактата, выполненного в форме письма к И.И. Шувалову, была печальна. Впервые, «с важными пропусками», он был опубликован в 1819 году, а полное издание вышло лишь в 1871²²³.

Не надо, впрочем, приписывать Ломоносову религиозное вольнодумство. Он, вполне в духе своего времени, был антиклерикал, но не безбожник. Поэт, написавший «Вечернее размышление о Божественном величии» и переложение 143 псалма, обладал колоссальным религиозным темпераментом. Другое дело, что в духе своей эпохи, «века Просвещения», он стремился четко разделить компетенции религии и научного познания. В связи с этим можно вспомнить фрагмент из его работы «Явление Венеры на Солнце, наблюдаемое в Санкт-Петербургской императорской Академии наук мая 26 дня 1761 года». Вот что писал здесь великий ученый: «Создатель дал роду человеческому две книги. В одной показал свое величество,

²²² Ломоносов М.В. Избранные произведения: в 2-х т. Том 2. М., 1986. С. 131.

* Цит. по: Бебель А. Женщина и социализм. М., 1959. С. 135.

²²³ Павлова Г.Е. Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765) / Г.Е. Павлова, А.С. Федоров. М., 1986. С. 353–354.

в другой – свою волю. Первая – видимый сей мир, им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга – Священное Писание. В ней показано создателево благоговение к нашему спасению. В сих пророческих и апостольских боговдохновенных книгах истолкователи и изъяснители суть великие церковные учителя. А в оной книге сложения видимого мира сего суть физики, математики, астрономы и прочие изъяснители божественных, в натуру влияющих действий суть таковы, каковы в оной книге пророки, апостолы и церковные учителя. Нездраворассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по Псалтире научиться можно астрономии или химии»²²⁴.

Необходимо отметить и исторические изыскания Ломоносова. Его перу принадлежали «Древняя Российская история», доведенная до 1054 года, «Краткий Российский летописец с родословием», «Описание стрелецкий бунтов и правления царевны Софьи» и некоторые другие работы. Не будучи профессиональным историком, Ломоносов был вынужден обратиться к новой для себя сфере знания, чтобы противопоставить собственную концепцию «норманнской теории». Главным защитником этой теории был коллега Ломоносова по Академии – Г.Ф. Миллер. Основной упрек, который Ломоносов бросал Миллеру, что в своих сочинениях он сделал Россию «толь бедным народом, каким еще ни один и самый подлый народ ни от какого писателя не представлен»²²⁵.

В ходе спора Ломоносов требовал от историков опираться на летописные свидетельства, документы и другие достоверные источники. При этом необходимо помнить, что ко времени написания его «Древней Российской истории», единственным печатным сочинением по данной теме был «Киевский синопсис, или краткое собрание от различных летописцев», впервые опубликованный еще в 1674 году. Правда, уже существовала «История Российская» В.Н. Татищева, но ее издание было осуществлено уже после смерти М.В. Ломоносова

²²⁴ Баландин Р. Ломоносов. Русский Леонардо. М.: Вече, 2013. С. 336.

²²⁵ Ломоносов М.В. Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. М., 1986. С. 19.

– с 1768 по 1784 год. Но не забывал Ломоносов и идеологических аспектов исторического рассмотрения, то есть подчеркивания великих черт русского народа, обращение пристального внимания к различным аспектам его государственной и культурной жизни.

«Древняя Российская история» открывается следующими словами: «Народ российский от времен, глубокою древностью сокровенных, до нынешнего века толь многие видел в счастии своем перемены, что ежели кто междоусобные и отвне нанесенные войны рассудит, в великое удивление придет, что по толь многих разделениях, утеснениях и нестроениях не токмо не расточился, но и на высочайший степень величества, могущества и славы достигнул»²²⁶. Не забывал Ломоносов и недоброжелателей из числа зарубежных писателей, которые распространяли небылицы о невежестве, присущему русскому народу: «Немало имеем свидетельств, что в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели». Заканчивая рассмотрение концепции Ломоносова, можно привести любопытную характеристику его личности и творчества, принадлежащую известному поэту и эссеисту первой половины прошлого века Б.А. Садовскому. Вот что писал о великом ученом и поэте известный литератор начала XX века: «Ломоносов единственный у нас народный поэт. Ни с Богом, ни с царем, ни с народом Ломоносов не расходился. Плебей, он уважает аристократию. Ученый – твердо верует в истину православной церкви. В творчестве он всегда национален. Редкий пример совершенной кристаллизации. Державин и Фонвизин уже не то»²²⁷. Теперь перейдем к наследникам М.В. Ломоносова в философии второй половины XVIII века.

Разработка социально-антропологической проблематики в трудах русских просветителей второй половины XVIII века. Среди поколения русских мыслителей второй половины XVIII века в истолковании бытия человека намечается две основных линии – религиозная и социально-политическая. В следующем столетии представители этих линий вступят между собой в ожесточенный спор. Боль-

²²⁶ *Ломоносов М.В.* Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. М., 1986. С.49.

²²⁷ *Садовский Б.* Святая реакция: (опыт кристаллизации сознания) // Садовский Б. Лебединые клики. М., 1990. С. 434.

шинство русских мыслителей второй половины XVIII столетия совмещали интерес к религиозным и социально-политическим аспектам бытия человека. Подобная установка характерна даже для А.Н. Радищева (в этом отношении показателен его трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии»²²⁸). Сама ориентация на разные аспекты бытия человека обнаруживается в творчестве многих отечественных авторов этой эпохи. Среди непосредственных учеников Ломоносова мы видим Николая Никитича Поповского (1726 или 1730 – 1760) и Якова Павловича Козельского (1728 – умер не ранее 1795). Козельский стал автором «Философских предложений» (1768), которые некоторые исследователи называют наиболее интересным памятником русской просветительской философии второй половины XVIII века. Кроме того, его перу принадлежала книга «Рассуждение двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788). И все же начнем с концепции Семена Ефимовича Десницкого (родился на рубеже 30–40-х годов – умер в 1789), в чьих работах антропологическая проблематика получила более фундаментальное развитие. Г.А. Гуковский так характеризует его воззрения: «Десницкий, первый в России, пытается мыслить исторически, даже историко-социологически. Он стоит на пути преодоления механистичности рационалистического мировоззрения; он отказывается от теории общественного договора»²²⁹.

Сотоварищем Десницкого по учебе за рубежом был Семен Зыбелин, который, как и Ломоносов, в социальном плане интересовался демографическими проблемами. Его главным сочинением является «Слово о правильном воспитании с младенчества в рассуждении тела, служащем к размножению в обществе народа» (1775). В нем, сопоставляя статические данные Западной Европы и России, Зыбелин указал на чрезвычайную обремененность народа всякого рода повинностями как на причину медленного роста населения в России. Как мы помним, проблема увеличения населения считалась важнейшей во внутренней политике правителей эпохи Просвеще-

²²⁸ Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии. СПб.: Питер, 2001. 191 с.

²²⁹ Гуковский Г. Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938. С. 30.

ния. Эта тема весьма заботила М.В. Ломоносова. Ставила ее и Екатерина II, привлекая на необозримые просторы России европейских специалистов.

Своеобразным мостом между социально-политическими и религиозными концепциями просветителей была тема происхождения религиозных представлений. Одним из авторов, выдвинувших свою версию происхождения религии, был Дмитрий Сергеевич Аничков (1733–1788). Он, вслед за Д. Юмом и А. Смитом, рассматривал религию как результат психологических переживаний первобытного человека. В 1769 году он представил диссертацию «Рассуждение из натурального богословия о начале и происшествии натурального богочитания». Сохранились свидетельства, что помощь при написании диссертации ему оказывал Иван Андреевич Третьяков, еще один соученик Десницкого по университету в Глазго и тоже внимательный слушатель лекций А. Смита.

При объяснении происхождения религии Аничков выдвигал следующие факторы: страх перед силами природы, игру воображения и обман простых людей жрецами. Первоначальный текст диссертации Аничкова был встречен враждебно. Автора заподозрили в атеистических симпатиях, хотя за два года до защиты он опубликовал «слово», в котором заявлял намерение «представить, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю...»²³⁰ Под давлением клерикально настроенных коллег, Аничков был вынужден удалить из диссертации самые радикальные положения, но и в исправленном виде она подверглась церковным преследованиям. Сохранились даже свидетельства, что диссертация подверглась публичному сожжению на Лобном месте в Москве.

Укажем еще на один аспект деятельности русских просветителей второй половины XVIII века. Это их преподавательская деятельность, поставившая их в непосредственный контакт со значительным количеством молодых людей, интересовавшихся социально-философской и антропологической проблематикой. Как указывал в

²³⁰ Мысли о душе: русская метафизика XVIII века. СПб., 1996. С. 77.

этой связи Г.А. Гуковский, «Аничков, Зыбелин, Десницкий, Козельский – это были не просто кабинетные люди; ... они учили людей, и очень многих людей. На протяжении десятков лет они вели широкую педагогическую деятельность»²³¹.

В тезисах диссертации Аничков указывал, что уровень развития народа оказывает непосредственное воздействие на религиозные представления. «Простой и непросвещенный народ склонен к многобожию и закосневает в оном». Напротив, «при возвышающемся познании человеческом о вещах возвышается купно и человеческое познание о Боге». Наконец, «в самом высочайшем и просвещеннейшем состоянии народы не понимают Бога иначе, как токмо всемогущим и премудрым»²³². Здесь перед нами не просветительский нигилизм в отношении религиозных воззрений, а скорее своеобразное предвосхищение учения В.С. Соловьева о стадиях религиозного Откровения.

Другие мыслители этой эпохи также охотно использовали телеологические аргументы для доказательства бессмертия человеческой души. Среди них можно назвать Владимира Трофимовича Золотницкого (1741 или 1743 – после 1797), который утверждал бессмертие человеческой души через доказательство «Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий». Рассматривая устройство мира, а также человека, Золотницкий приходит к выводу об их совершенстве. Отсюда нетрудно вывести мысль о Творце этого совершенства, которая, в свою очередь, приводит к идее бессмертия души. Будучи писателем-моралистом, Золотницкий призывает читателей задуматься о судьбе своих бессмертных душ и совлечься с пути порока²³³.

Еще одним просветительски мыслящим автором был Иван Михайлович Кандорский (1764–1838). В «Науке о душе или ясном изображении ее совершенств, способностей и бессмертия», он отсы-

²³¹ *Гуковский Г.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938. С. 54.

²³² *Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия.* Свердловск, 1990. С. 102.

²³³ *Мысли о душе: русская метафизика XVIII века.* СПб., 1996. С. 167.

ляет к Всевышней Премудрости, объясняя различие рангов творения, а, следовательно, принципиальное отличие человека от животных. Последние не обладают ни разумом, ни свободой воли. Все их действия имеют своим источником телесные потребности или стремление избежать опасностей. Специфику человеческого бытия Кандорский выясняет с опорой на философскую традицию античных авторов (перипатетиков, эпикурейцев), Декарта, Локка, Лейбница, Христиана Вольфа, и др.

Самым ярким представителем религиозной мысли второй половины XVIII века в России был Григорий Саввич Сковорода (1722–1794). В своих антропологических построениях он оказывается, с одной стороны, достаточно архаичен для века Просвещения, а, с другой – слишком опережает свое время. Сами темы Сковороды стали входить в русскую философию лишь с середины следующего столетия (П.Д. Юркевич), а в центре внимания русских мыслителей оказались лишь в первой половине XX века (Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин).

Одним из ярких признаков петровского реформирования системы образования в России стал запрет на использование русского языка при преподавании в духовных образовательных учреждениях. Важнейшую роль в деле знакомства русских читателей с богословской и философской литературой в XVIII столетии играли переводы. По ним можно судить об основных темах, интересовавших читающую публику. «Переводные сочинения позволяют указать три ведущих мотива и образца, по которым складываются и относительно самостоятельные работы русских мыслителей XVIII в.: это доказательства бессмертия души, самопознание и натуральная теология, в конечном счете, тесно между собой связанные»²³⁴.

Еще один выдающийся мыслитель этого времени – князь Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790). Щербатов был видным мыслителем, писателем, историком и, наконец, одним из наиболее ярких представителей аристократической оппозиции Екатерине II. Большинство его философских работ не было опубликовано при жизни. Теме бессмертия души посвящены «Размышления о смертном часе»

²³⁴ *Гаврюшин Н.К.* Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 529. Задача натуральной теологии заключалась в согласовании открытий экспериментального естествознания с христианской метафизикой и богословием.

и «Разговор о бессмертии души» (обе работы написаны в 1788 году). В предисловии к последней работе автор называет главным источником своего вдохновения знаменитый диалог Платона «Федон»²³⁵.

«Разговор о бессмертии души» написан в форме диалога, причем в качестве главного персонажа Щербатов избрал А.Ф. Хрущева, одного из единомышленников А.П. Волынского, казненного по обвинению в государственной измене. Его собеседником оказывается тюремщик Н.Ф. Коковинский. На первый взгляд выбор собеседника может показаться странным, но он вполне реалистичен. Мотивируя его, автор указывал, что «легко было в Афинах сыскать, где осужденные на смерть были посещаемы их друзьями и родственниками, но в тайную канцелярию никто, кроме судей, приставов, стражей и палачей, не проникал»²³⁶. Вспомним в связи с этим трагическую судьбу великого Сократа, которого его ученик Платон пытался вызвать из неволи. Однако Сократ, как говорится в работе «Апология Сократа», отказался от побега, подготовленного его учеником, мотивируя это тем, что обвинение ложно по своему существу, а побег стал бы аргументом в пользу судебного решения²³⁷.

М.М. Щербатов был видным масоном. В связи с этим необходимо обратиться к такому влиятельному течению, как русское масонство. Русское масонство XVIII столетия – весьма сложное и противоречивое явление²³⁸. Вот какую характеристику отечественному масонству предыдущего века дал в статье «Александр Радищев» А.С. Пушкин: «В то время существовали в России люди, известные под именем мартинистов. Мы еще застали несколько стариков, принадлежавших этому полуполитическому, полурелигиозному обществу. Странная смесь мистической набожности и философского вольнодумства, бескорыстная любовь к просвещению, практическая филантропия ярко отличали их от поколения, которому они принадлежали»²³⁹.

Масонство можно интерпретировать как попытку воспитания

²³⁵ Мысли о душе: русская метафизика XVIII века. СПб., 1996. С. 263.

²³⁶ Там же. С. 264.

²³⁷ Апология Сократа / Перевод С.А. Жебелева, 1923.

²³⁸ Некрасов С.М. Идеи и образы русского Просвещения. СПб.: Серебряные Ряды, 2015. 128 с.

²³⁹ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. Л., 1978. С. 241.

нового типа человека, что было общим местом практически всех концепций эпохи Просвещения. Попытка, предпринятая в данном направлении русским масонством, была, пожалуй, наиболее успешной и принесла свои плоды в следующем поколении (Н.М. Карамзин, В.А. Жуковский). Масонство призывало «совлечься ветхого Адама», освободить в себе «внутреннего человека». Для этого необходимо особая практика – «отсечение страстей», «насилование воли», напоминающая христианскую аскетику, но далеко не идентичную ей. Как писал в сочинении «Некоторые черты о внутренней церкви» (1798) известный масон Иван Васильевич Лопухин (1756–1816): «Насилование развращенной воли падшего естества нашего, совсем противоположной святой воле божией, есть главное дело при совлечении ветхого человека; и сим насилowaniem нудится в душе царствие божие»²⁴⁰. Религиозное покаяние заменялось в масонстве воздержанием от греховных поступков и помыслов. Отсюда критическое восприятие адептами масонства церкви, которое будет преодолено лишь славянофилами, выступивших по целому ряду пунктов в роли своеобразных «наследников» масонского движения XVIII века (прот. Г. Флоровский).

Социально-политическая трактовка человеческого бытия и учение о душе наиболее ярким образом нашли развитие в творчестве А.Н. Радищева (1749–1802).

Философско-антропологическая проблематика в работах А.Н. Радищева. Характеристику Радищева дал Г.А. Гуковский: «Радищев знал все, что только мог знать любой мыслитель Запада – от новейших открытий в области физики, естественных наук до новейших поэтических достижений всех европейских культур, от политической экономии до теории стиха. Он стоял на самых передовых позициях философского мировоззрения Европы его времени, и он понимал многое, еще только ощупью намечавшееся, например, французскими просветителями, ибо он осложнил их политические теории элементами историзма мировоззрения Гердера»²⁴¹.

²⁴⁰ Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 291.

²⁴¹ *Гуковский Г.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938. С. 16.

За публикацию знаменитого «Путешествия из Петербурга в Москву» (1790), вызвавшего неподдельный гнев как самой «северной Минервы», так и ее окружения, Радищев поплатился ссылкой в Сибирь. Сочинениями и, особенно, своей судьбой Радищев выступает в качестве родоначальника неправительственной интеллигенции. Таким образом, писательство и сама жизнь автора «Путешествия из Петербурга в Москву» имели весьма серьезные последствия в истории не только отечественного просвещения, но и всей последующей истории России.

Радищев был первым русским просветителем, который поставил под сомнение сами устои социально-политической жизни России того времени – абсолютизм и крепостничество. В заключительной главе «Путешествия из Петербурга в Москву» – «Слове о Ломоносове» – автор противопоставляет русскому просветителю Б. Франклина («Се исторгнувший гром с небеси и скиптр из руки царей»), с явным предпочтением американца как борца за освобождение своего народа из-под деспотической власти английского короля. Радищев выдвигает задачу не только изучения, но и изменения общества на основах разума, а издание своей книги рассматривал как политический акт, рассчитанный на отклик народа. Главной трагедией выдающегося просветителя и было отсутствие реакции этого самого народа («народ наш книг не читает» – горько заметит он позднее).

Уже в ссылке Радищев создает трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», где решает фундаментальные антропологические проблемы. Данная работа увидела свет в составе посмертного собрания сочинений выдающегося мыслителя. Исследователей до сих пор смущает то обстоятельство, что две части трактата содержат принципиально противоположные точки зрения на проблему смертности и бессмертия. Так, первая часть основывается на аргументах, обосновывающих идею смертности души, а человеческая психика рассматривается как действие телесных органов, «сложения» человека. Здесь русский просветитель излагает концепции французских сенсуалистов, в первую очередь Гельвеция. Напротив, во второй части Радищев приводит аргументы в пользу бессмертия души, обращаясь к положениям немецких мыслителей XVII–XVIII веков Г.В. Лейбница, Х. Вольфа, М. Мендельсона, И.Г. Гердера.

Исследователи неоднократно пытались решить вопрос, какая же из обозначенных позиций была близка лично Радищеву. Автора обвиняли в непоследовательности, эклектизме или предполагали, что он стремился избежать цензуры, хотя трактат изначально не предназначался к публикации. Наиболее удачное, на наш взгляд, решение предложил Ю.М. Лотман, указывавший на «педагогическое» значение позиции Радищева, который стремился «построить этику, подкрепляющую мужество человека, вставшего на путь, который неизбежно приведет его к личной гибели. Он предлагает читателю два возможных решения. Первое отрицает личное бессмертие: не надо страшиться гибели – человек смертен, гибель вырывает его из рук тирана, а бессмертие он обретает в памяти потомков... По второму решению – человек бессмертен. Но раз так, тем с большей готовностью должен он жертвовать своей жизнью для общего блага»²⁴².

Главная цель воспитания, считал Радищев, должна заключаться в подготовке «истинных сынов отечества», способных бороться с рабством, за свободу народа. Под этим же углом можно рассмотреть и самоубийство автора «Путешествия». Самоубийство еще со времен античности, осмыслялось в европейской культуре как последний и завершающий жест в череде социально значимых жестов, которую представляла жизнь «великого душою мужа». Христианство оценивало самоубийство резко отрицательно, но эпоха Просвещения превратила проблему права человека оборвать свою жизнь в одну из центральных. Не остались в стороне от ее решения и русские авторы. Вспомним хотя бы трагедию Я.Б. Княжнина «Вадим Новгородский», вызвавшую широкий отклик у читателей и в то же время негодование Екатерины II, увидевшей в ней вызов абсолютистской власти.

Тема самоубийства во имя утверждения свободы рано заинтересовала Радищева. Звучат подобные мотивы и в его знаменитом «Путешествии». Например, крестичский дворянин, обращаясь к своим детям, говорит: «Если ненавистное счастье истощит над тобою все стрелы свои, если добродетели твоей убежища на земли не останется, если, доведенну до крайности, не будет тебе покрова от угнетения, – тогда вспомни, что ты человек, вспомняи величество

²⁴² Лотман Ю.М. О русской литературе. СПб., 1997. С. 228.

твое, восхити венец блаженства, его же отъяти у тебя тщатся. – Умри. – В наследие вам оставляю слово умирающего Катона»²⁴³. Сам Радищев стремился хотя бы ценой собственной смерти заставить современников прислушаться к его идеям. Можно сказать, что он оплатил право на истину собственной кровью.

Обратимся к философско-антропологическим идеям, развиваемым Радищевым. Для начала поместим их в философский контекст века Просвещения. Несомненна зависимость философско-антропологических построений Радищева от французских просветителей Вольтера, Гельвеция, Гольбаха. Еще очевиднее его близость к концепции Руссо. Но только французскими влияниями генезис радищевской мысли не объяснить, значимым было воздействие и английской философии. Влияние идей Руссо на формирование соответствующих аспектов концепции Радищева общеизвестно. Тем не менее, наш соотечественник не хотел просто повторять положения руссоистской доктрины. Отвергая учение Руссо о том, что человеку изначально присуще индивидуальное бытие, русский мыслитель восклицает: «О, Руссо! куда тебя завлекла чувствительность необъятная!» Для Радищева очевидно, что «человек рожден для общежития»²⁴⁴. Об этом, писал он в антропологическом трактате, свидетельствует и долгий период взросления, отличающий человека практически от всех животных.

Важнейшее значение в связи с акцентированием социальных аспектов человеческого бытия Радищев уделял языку. Он писал: «Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов. Но начальный способствователь усовершенствования рода человеческого есть речь». В этом аспекте антропология Радищева обнаруживает близость с учением Григория Нисского, одного из виднейших представителей восточной патристики. В трактате «Об устройении человека» Григорий Нисский указывал, что «душа имеет совер-

²⁴³ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А.Н. Сочинения. М., 1988. С. 95.

²⁴⁴ Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев Н.А. Сочинения. М., 1988. С. 452.

шенство в умственном и словесном». То же, что таковым не является, должно быть названо не душой, но лишь «некоторой жизненной энергией»²⁴⁵.

При изложении философско-антропологического учения Радищева нельзя упускать из вида немецкие источники. В этом отношении немецкие влияния важны для него едва ли меньше, чем это было в случае Ломоносова. Из них наиболее важным следует признать фундаментальный труд И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791). Существенное место в концепции последнего занимало учение о принципиальной неполноте телесного строения человека, который вынужден компенсировать его культурно-цивилизационными достижениями. В дальнейшем данное положение будет активно использоваться в работах представителей такого влиятельного интеллектуального течения XX века, как «философская антропология» (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен).

Развивая мысли Гердера, Радищев пишет о человеке, что «сложение его паче всех животных беззащитнейшее, а хотя нежнейший имеет состав, но твердейшее имеет здравие». Развивая данное положение, мыслитель указывал: «Он превратил климаты, в холодной полосе он зной ощущает; он подвержен многим болезням, но живет долее земных зверей». Среди предшественников Радищева в подобном подходе к феномену человека мы видим не только Гердера, но и Григория Нисского. В уже приводившемся трактате великий христианский богослов указывает, что «из всех один только человек медлительнее быстроногих, ниже великорослых и беззащитнее тех, чья безопасность – в прирожденном оружии». И тут же великий богослов утверждает, что «мнимая недостаточность нашей природы – это повод к обладанию подчиненными»²⁴⁶.

Русский просветитель опирается на главное в философском наследии Гердера – его историзм. Для Радищевых человек – «уже не конгломерат рационализированных, всегда и повсюду себе равных способностей, психофизических элементов, а живая индивидуаль-

²⁴⁵ Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 2000. С. 63.

²⁴⁶ Там же. С. 28.

ность». При этом наш соотечественник «с силой выдвигает на первый план именно социально-исторические категории определения индивидуальности, специфически оформляющие у него этнографический и фольклорный материал»²⁴⁷.

Неотъемлемым свойством человека, указывал Радищев, является «соучастование» и неразрывно связанная с ним чувствительность. Здесь можно вспомнить учение Руссо, который исходил из того, что первичными в человеке являются не идеи, а чувства и страсти. Свою силу человек, бесполезный и беспомощный «во единице», черпает в связи с другими людьми. В силу этого он кровно заинтересован в их судьбе, что имеет последствия в самых разных областях. «Соучастование» необходимо в совместной борьбе с природой, в общественной жизни и даже в искусстве. Эгоизм же, по мнению Радищева, ведет к краху «вольности». Отсюда стремление обуздать эгоизм, преодолеть его губительные для человеческого общежития последствия. В начале XX столетия в русской философской мысли идеологию взаимопомощи и взаимовыручки (по словам Радищева «соучастования») разрабатывал и пропагандировал один из основоположников классического русского анархизма князь П.А. Кропоткин²⁴⁸.

Радищев акцентирует внимание и на природном неравенстве людей. Полемизируя с Гельвецием, он ссылается на «опытность каждого» в этом вопросе, а также предлагает сравнить представителей разных народов. Вера в силу воспитания не «отъемлет» силу природы. В качестве примера Радищев приводит тунгусов, воспитанных в русских домах – несмотря на воспитание, они в умственном отношении уступали русским. Закljučая свое рассуждение, выдающийся просветитель пишет, что «надобно природе несколько поколений, чтобы уравнивать в человеках силы умственные. Органы оных будут нежнее и тончее; кровь, лимфа, а особливо нервенная, лучше преработанные, перейдут от отца в зародыш; и поелику есть в

²⁴⁷ *Гуковский Г.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938. С. 164, 178.

²⁴⁸ *Кропоткин П.А.* Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса / пер. с англ. В.П. Батурина; под ред. и с предисл. П.А. Кропоткина. М.–Пб.: Голос труда, 1922. 342 с.

природе всеобщая постепенность, то и в сем случае она вероятна»²⁴⁹. В связи с этим можно вспомнить знаменитое положение Лейбница из его «Новых опытов о человеческом разумении»: «Ничто не происходит сразу, и одно из моих основных и достоверных положений – это то, что природа никогда не делает скачков»²⁵⁰.

Отношение А.Н. Радищева к М.В. Ломоносову достаточно сложно. Он укоряет его за лезть власть имущим, хотя и признает первенство великого предшественника в поэтическом искусстве. Выше уже шла речь о том, что в качестве ученого и гражданина автор «Путешествия из Петербурга в Москву» предпочитал своему соотечественнику знаменитого американского политического деятеля и просветителя Б. Франклина. Но есть любопытный момент из жизни Радищева после возвращения из ссылки, когда он буквально пытался реализовать одну из демографических мер, предложенных Ломоносовым в трактате «О сохранении и размножении российского народа».

Как известно, при Павле I Радищев был переведен в ссылку под надзор полиции в имение своего отца – село Немцово Калужской губернии. Здесь он запретил ранние браки, которые были весьма распространены в России того времени. Вот что Радищев писал по этому поводу в июле 1797 года графу А.Р. Воронцову: «Я вызвал неудовольствие своих крестьян, запретив им женить малолетних, что является здесь обычаем почти повсеместным и может быть причиною тому, что население вовсе не будет возрастать, как это должно было бы быть: это одна из причин, тому содействующих»²⁵¹. Весьма красноречивая характеристика подобных браков давалась в трактате Ломоносова. Вот что он писал: «В обычай вошло во многих российских пределах, а особливо по деревням, что малых ребят, к супружеской должности неспособных, женят на девках взрослых, и часто жена могла бы по летам быть матерью своего мужа. Сему с натурою спорному поведению следуют худые обстоятельства: слез-

²⁴⁹ *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев Н.А. Сочинения. М., 1988. С. 463.

²⁵⁰ *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4-х т. Т. 2. М., 1983. С. 56.

²⁵¹ *Радищев Н.А.* Сочинения. М., 1988. С. 587–588.

ные приключения и рода человеческого приращению вредные душегубства»²⁵². Радищев, по изложенным выше причинам, не мог читать этот трактат. Речь, таким образом, идет о глубинном родстве установок двух крупнейших русских мыслителей эпохи Просвещения.

Отметим в качестве вывода, что в рамках русской философии XVIII века мы видим развитие идей, выдвинутых М.В. Ломоносовым. Это касается и социально-философской проблематики, проблем философской антропологии, которая не стояла в центре внимания гениального русского просветителя, но, тем не менее, получила определенное развитие в его трудах. Некоторые из идей Ломоносова, высказанные, но не опубликованные при жизни, превратились на протяжении интересующего нас периода в своеобразное общее место. Их мы обнаруживаем и у мыслителей, у которых было достаточно сложное отношение к великому мыслителю и ученому. Но это как раз и свидетельствует о центральном месте М.В. Ломоносова в русской культуре эпохи Просвещения.

§ 3.2. Славянофильская концепция Русского Просвещения

Отношение к человеку, формированию его личности вплотную связано с нашим отношением к истории. В мае 2024 года исполнилось 220 лет со дня рождения Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) – одного из основоположников славянофильства. И если в 2004 году его 200-летие прошло по сути незамеченным, то в 2015 году в русской биографической серии Института русской цивилизации вышло знаковое пополнение «Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников»²⁵³. В книге собраны воспоминания современников о великом русском мыслителе, философе, писателе-славянофиле А.С. Хомякове, ставшем духовным светочем для многих поколений русских людей. «Давно настала пора обратить внимание на суть сложных отношений самого

²⁵² *Ломоносов М.В.* Избранные произведения: в 2-х т. Том 2. М., 1986. С. 131.

²⁵³ Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников / сост., предисл., примеч. А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2015. 608 с.

крупного историка «государственной школы» С.М. Соловьева (1820–1879) и главы «православно-русского» («славянофильского») направления А.С. Хомякова»²⁵⁴ – так пишет в обширном предисловии к этому изданию Александр Каплин, рассматривая два направления русской общественной мысли XIX века, ссылаясь на хомяковские «Замечания на статью г. Соловьева "Шлецер и антиисторическое направление"». Одно из них «открыто признает за русским народом обязанность самобытного развития и право самотрудного мышления; другое... отстаивает обязанность постоянно-ученического отношения нашего к народам Европы...» К этому-то другому направлению и принадлежит С.М. Соловьев и... не понимает, что писал И.В. Киреевский, пишут К.С. Аксаков и А.С. Хомяков²⁵⁵.

В 2006 году исполнится 200 лет со дня рождения другого столпа славянофильства, – Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856). В 2007 году издательство Института русской цивилизации отметило это выходом в свет его книги «Духовные основы русской жизни»²⁵⁶. А.С. Хомякова и И.В. Киреевского в истории русского самосознания трудно переоценить. Н.А. Бердяев в свое время указывал, что именно они поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире.

Феномен просвещения неоднократно становился предметом исследования. Достаточно вспомнить такие работы, как «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И.В. Киреевского, «Об общественном воспитании в России» А.С. Хомякова, «О народном образовании» Ю.Ф. Самарина или «Два слова о народном обучении» К.С. Аксакова. В связи с этим было бы любопытно рассмотреть, как понимали просвещение представители раннего славянофильства, какой смысл они вкладывали в данное понятие.

Изучая тексты, созданные в данный период, можно заключить,

²⁵⁴ Каплин А. Предисловие // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников / сост., предисл., примеч. А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2015. С. 44.

²⁵⁵ Там же. С. 77.

²⁵⁶ Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 448 с.

что данный термин понимался широко, он выступал в качестве синонима слова «культура», которое только начинало утверждаться на русской почве. Для обозначения той сферы, которую мы сейчас обозначаем словом «культура», мыслители западнического лагеря прибегали к термину «цивилизация» (civilisation), заимствованному из французского языка. Так, например, им постоянно пользовались П.Я. Чаадаев и А.И. Герцен, особенно в текстах, написанных по-французски (тех же «Философических письмах», например). Напротив, слово «просвещение» предстает в качестве центрального культурфилософского понятия мыслителей славянофильской ориентации.

Говоря о принципиальных различиях между двумя основными направлениями русской мысли первой половины XIX века, следует заметить, что славянофилы выразили «органический», а западники – «критический» моменты культурно-исторического самоопределения. Для первых характерна ориентация на органический ход культурно-исторических процессов, в то время как вторые исходят из понимания данных процессов как сознательного творчества человечества. Последней реальностью исторического процесса западники провозглашали государство (особенно применительно к российской реальности), славянофилы же видели в качестве таковой общество («народ»). А.А. Корольков, характеризуя в статье «Основатели русской философии просвещения» славянофильскую концепцию, указывает на первенство Киреевского и Хомякова в самой постановке вопроса о специфике отечественной просветительской традиции. «Сколько бы ни пытались понять различие западной и русской культуры, западной и русской религиозности, западной и русской философии, западного и русского просвещения – все сказанное на эти темы было и остается продолжением спора, тем или иным отношением к позициям, высказанным полтора века назад И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым в статьях о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»²⁵⁷.

Наиболее показательными в данном отношении являются работы И.В. Киреевского, который на протяжении всего своего творческого пути обращался к теме просвещения. В 1830 году будущий

²⁵⁷ Корольков А.А. Духовный смысл русской культуры. СПб., 2006. С. 127.

славянофил посетил Берлин и Мюнхен – интеллектуальные столицы Германии. Здесь он прослушал курс самого Гегеля, посещал лекции Шлейермахера, корифея протестантской теологии и основоположника современной герменевтики, встречался с Шеллингом и Океном. Киреевского без всяких натяжек можно назвать представителем «русского европеизма», причем одним из наиболее глубоких и чистых его представителей. Этот европеизм следует понимать как внутреннее и творческое восприятие достижений западной культуры, а не поверхностное и потому бесплодное подражание последней. Уже в ранних работах Киреевского, таких как «Обозрение русской словесности 1829 года» и «Девятнадцатый век», мы сталкиваемся с проблемой соотношения просвещения в Европе и России. Данные типы просвещения автор подвергает обстоятельному сравнительно-структурному анализу. В духе романтической культурфилософии Киреевский выделяет три основных начала, образовавших фундамент европейской цивилизации – римское христианство, мир необразованных варваров (германцев, в первую очередь) и классический мир древнего язычества. Подобная схема встречается и у иенских романтиков, и у Ж. де Местра, и у мадам де Сталь, то есть ничего оригинального она пока не содержит.

Но Киреевский не останавливается на общеизвестных положениях и применяет романтическую триаду для анализа русской истории. В начале нашей истории мы также сталкиваемся с миром варваров и влиянием христианства, наложившем на этот мир своеобразный отпечаток. Существенное отличие: русскому просвещению не доставало как раз третьего элемента – культурного наследия античности. И данное обстоятельство, по мнению Киреевского, имело весьма серьезные последствия, которые продолжают сказываться и в современности. Эту точку зрения основоположника славянофильской философии подтверждают современные исследователи. Так, например, В.М. Живов делает вывод, что «никаких институализованных форм светский культуры в средневековой Руси не существовало. Здесь не было, как в Византии, идущего из античности и непрерывного в своей традиции светского образования, не было университетов с их юридическими и медицинскими факультетами, как в Западной Европе, не было юридических корпораций, не было,

наконец, куртуазного этикета, равно как укорененных в этом этикете литературы, поэтических состязаний и т.д.»²⁵⁸

Существенной характеристикой русской религиозной традиции, по мнению Киреевского, был недостаток организационной составляющей. Соответственно, невозможно сравнивать влияние католической церкви на народы Европы эпохи средневековья с влиянием православной церкви на население России этого же периода. Разумеется, на русской почве был принципиально невозможен такой грандиозный феномен как Ренессанс, вызвавший на Западе к жизни самые разнообразные культурно-исторические тенденции. Приобщение России к идеалам европейского просвещения Киреевский связывает с петровскими реформами. Всякое стремление вернуться к исконно самобытным началам будущей славянофил объявлял беспочвенным, ибо в условиях современной ему России искать национального – значит искать необразованного, изгонять просвещение, доставшееся дорогой ценой. Дальнейшие успехи просвещения на русской почве мыслитель связывал с эпохой Екатерины II, когда и сама императрица, и ряд подвижников культуры (особенно Н.И. Новиков и его единомышленники) всеми средствами стремились передать нам европейскую образованность, привить ее ростки на древо русской жизни.

В статье «Девятнадцатый век» Киреевский пишет о радикальном переломе в рамках западной традиции, пришедшемся на середину XVIII века. Этот перелом, радикально изменивший ход развития просвещения в Европе, не мог не оказать серьезного влияния на исторические судьбы России. «Старое просвещение связано неразрывно с целой системой своего постепенного развития, и, чтобы быть ему причастным, надобно пережить снова всю прежнюю жизнь Европы. Новое просвещение противоположно старому и существует самобытно. Потому народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту»²⁵⁹. Именно

²⁵⁸ Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М.: Изд-во «Шк. "Языки рус. культуры"», 1996. С. 60.

²⁵⁹ Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. С. 100.

новый вариант просвещения дает России шанс приобщиться к достижениям европейской цивилизации, хотя наш соотечественник прекрасно видит теневые стороны новоевропейского прогресса: внедрение технических достижений в промышленности сопровождается массовой безработицей, римское право вступает в противоречие с потребностями гражданского устройства, результатом религиозных распрей и торжества вольнодумия стало водворение безверия. Основные тенденции века Просвещения, по мнению Киреевского, определяет отрицание старого уклада жизни, стремление отказаться от власти традиции.

В этом смысле XVIII век может быть назван разрушительным. В противоположность ему, собственное столетие философ трактует как положительную эпоху. В статье уже звучит требование большего сближения религии с жизнью людей и народов, которое станет одним из центральных в творчестве и деятельности как самого Киреевского, так и других славянофилов. Исследователи резонно отмечают, что в «Деятнадцатом веке» речь идет еще о религии в романтическом ее истолковании, а не о христианстве – тем более не о православии. Далее, впрочем, Киреевский отмечает, что в предыдущие эпохи просвещение в Европе принимало попеременно поэтический, исторический, художественный, философский характер. В современности оно принимает характер практический, «человек нашего времени уже не смотрит на жизнь как на простое условие развития духовного, но видит в ней вместе и средство, и цель бытия, вершину и корень всех отраслей умственного и сердечного просвещения»²⁶⁰. Эта мысль будет развиваться Киреевским в ряде поздних статей, где речь пойдет о неограниченном господстве промышленности и экономических структур, характеризующих современную западную цивилизацию.

Статья Киреевского «Деятнадцатый век» вызвала высочайший гнев, результатом чего было закрытие «Европейца» («журнала наук и словесности», издававшегося И. Киреевским в Москве в 1832 году). В данной связи отметим, что слово «просвещение» в условиях николаевской России могло получить и еще один смысловой оттенок.

²⁶⁰ Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. С. 89.

Как сообщал А.Х. Бенкендоф в письме к министру народного просвещения князю К.А. Ливену от 7 февраля 1832 года, Николай I, прочитав статью И.В. Киреевского, сделал следующее замечание: «сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, понимает совсем иное; ...под словом "просвещение" он понимает свободу..." деятельность разума" означает у него революцию, а "искусно отысканная середина" не что иное, как конституция. Посему Его Величество изволит находить, что статья сия не долженствовала быть дозволена в журнале литературном, в каковом воспрещено помещать что-либо о политике, и как, сверх того, она статья, невзирая на ее наивность, писана в духе самом неблагонамеренном, то и не следовало цензурой пропускать»²⁶¹. Именно во время правления Николая I контрольное и административное вторжение в дела просвещения начинает возводиться в систему. Правительство теперь стремится отнять у учебных заведений их научную самостоятельность, которая, пусть и негласно, признавалась за ними в предшествующие эпохи.

Правительственные репрессии произвели на Киреевского крайне гнетущее впечатление. Лишь в 1845 году Киреевский публикует «Обозрение современного состояния литературы», где звучит тема кризиса европейской образованности, оказывающейся неудовлетворительной для высших требований просвещения. Преодолеть этот кризис Запад может лишь путем приобщения к новым для него началам «православно-словенской образованности». Синтез двух начал возможен потому, что в их основе лежит стремление к истинно христианскому просвещению, указывал автор «Обозрения». Но, пожалуй, наиболее основательно тему просвещения Киреевский развивал в двух своих последних больших статьях – «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856), причем последняя работа была опубликована по-

²⁶¹ Цит. по: *Троцкий И.М.* III Отделение при Николае I. Жизнь Шервуда-Верного. Л., 1990. С. 42. Подробно о событии см.: *Иван Киреевский / О.Б. Ионайтис.* СПб.: Наука, 2017. 188 с.; *Емельянов Б.В.* Правовая культура Европы и России в интерпретации славянофилов / Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2022. № 3. С. 83–92.

смертно. Показательно, что их автор не отказывается от той культурфилософской схемы, которая лежала в основе его ранних работ. Разница между интеллектуальными построениями Киреевского 30-х и 50-х годов заключается в переоценке античного наследия, которое трактуется как торжество «формального разума». Соответственно, отсутствие данной традиции не мыслится теперь Киреевским в качестве коренного изъяна русского просвещения.

В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» Киреевский указывал на радикальное отличие начал русской культуры от тех, которые легли в основание культуры западной. Опираясь на богатый исторический материал, русский мыслитель прослеживает преломление католицизма, античной образованности и германского элемента в жизни Европы – от начала средних веков до современности. Эти страницы работы Киреевского можно смело рассматривать как своеобразный аванс будущим концепциям Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера. Впрочем, повторимся, что концепция автора «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», в отличие от теории культурно-исторических типов Данилевского и морфологии культуры Шпенглера, носит универсалистский характер, исходит из христианского понимания культуры и ее задач. Сравнивая два типа просвещения, Киреевский писал: «Там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Поэтому, если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»²⁶². Истоки этого Киреевский видел в религиозном различии

²⁶² Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. С. 290.

Европы и России, в тех вариантах христианства, которые легли в основу их культуры, образованности. Но само восприятие христианства в форме православия или католичества было подготовлено предшествующей историей, в первую очередь влиянием античных философских школ. В связи с этим важнейшую роль в поздних работах Киреевского получает анализ истоков и первоначал европейского мышления и культуры. Возникновение западного просвещения связывалось им с рождением «рационализма», проявляющегося во всех сферах европейской жизни.

Истоки рационализма Киреевский относил к временам классической древности, наиболее ярким его выразителем в рамках древнегреческой культуры был Аристотель. Русский мыслитель указывал, что философия Стагирита имела на просвещение человечества весьма негативное влияние, ибо разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних побуждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Орудия познания, с легкой руки Аристотеля, стали ограничиваться логической деятельностью рассудка и безучастным наблюдением окружающего мира. Киреевский явно пристрастно оценивает философское наследие великого грека. Разумеется, можно и должно спорить с такой интерпретацией античного наследия, но здесь мы сталкиваемся с одной из наиболее характерных черт русской философской традиции – полным преобладанием в ней платонизма и недостаточным развитием аристотелевской линии.

Именно философия Аристотеля, как отмечает Киреевский, возрождается в учениях средневековых схоластов, привносящих струю рационализма в жизнь католической церкви. Тем самым еще более углублялись различия между католичеством и православием, легшие в основу разделения между этими ветвями христианства. Впрочем, влияние Аристотеля не ограничилось только схоластикой, той трактовкой, которую ему дали Альберт Великий и Фома Аквинский. Эпоха Возрождения и Реформация, отвергая на словах авторитет Стагирита, по сути дела утверждали его методу, лишь освобождая ее от схоластического налета. Новоевропейская философия, имею-

щая своими родоначальниками Бэкона и Декарта, на взгляд Киреевского, продолжает данную тенденцию. Концепции немецких идеалистов XIX века, особенно гегелевский панлогизм, также не являются исключением из данного правила. В статье «О необходимости и возможности новых начал в философии» Киреевский указывал, что «основные убеждения Аристотеля – не те, которые ему приписывали его средневековые толкователи, но те, которые выходят из его сочинений, – совершенно тождественны с убеждениями Гегеля. <...> Кажется, ум западного человека имеет особое сродство с Аристотелем. В самое начало западной образованности заложено было сочувствие к его мышлению»²⁶³.

Особое внимание к теоретическим основаниям западной культуры вызвано коренным убеждением Киреевского, что всякая практическая жизнь есть внешняя историческая оболочка скрытой философской системы, сознаваемой и выражаемой передовыми борцами человеческого просвещения. Русский мыслитель отмечал? рассудочную сущность западной образовательной парадигмы («самовластвующий рассудок», «самодвижущийся нож разума»), утратившей живую личность в качестве цели образовательного процесса. Вообще следует заметить, что концепция, развернутая в зрелых работах нашего соотечественника, имеет ряд точек соприкосновения с интеллектуальными построениями европейских мыслителей уже XX века. Например, с философией истории М. Хайдеггера, видевшего в развертывании метафизики глубинное основание исторического развития Запада²⁶⁴.

Сама философия в статьях Киреевского интерпретируется как переходное движение человеческого разума из сферы религиозной веры в область многообразного приложения бытовой мысли. Именно религия составляет фундамент развития человечества, оказывается нервом мировой истории. Таким образом, различие западноевропейского просвещения от русского мыслится Киреевским как отличие в их религиозных основаниях. Пораженный рационализмом

²⁶³ Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. С. 303.

²⁶⁴ Хайдеггер М. Преодоление метафизики и сущность нигилизма / пер. А.В. Перцева, О.А. Матвейчевой. СПб.: Алетейя, 2024. 222 с.

Запад пошел на разрыв с христианским Востоком, отказавшись отрываться от мистических первооснов жизни и познания. Речь у Киреевского идет о «незаконном» прибавлении к «Символу веры» – пресловутом *Filioque*, гласящем, что Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына (уже в XX веке этот католический догмат станет предметом исследования и критики таких православных мыслителей как Л.П. Карсавин и А.Ф. Лосев)²⁶⁵. В частности, Карсавин указывает на значение проблемы «филиокве» как «корня» всех отличий Западной церкви от православия: «Так как Богочеловек есть совершенный человек, невозможно допустить, чтобы в Нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в каком-либо человеке было сверх присущего Ему»²⁶⁶.

Результатом церковного разрыва стала нравственная деградация Запада и остановка развития общественной образованности на Востоке. То, что должно было совершиться их совместными усилиями, стало не под силу одному Востоку, который был вынужден затрачивать основные усилия на сохранение истин христианской религии, не имея возможности воплотить их во «внешней образованности» народов. Киреевский, однако, требует не закрывать глаза на те проблемы, которые поставило европейское просвещение, да и было бы невозможно истребить память того, что получила Россия от Запада на протяжении двухсот лет. Нет, русское просвещение должно разрешить эти проблемы, опираясь как достижения европейской культуры, так и на собственные основания.

Не случайно, завершая статью «О необходимости и возможности новых начал для философии», Киреевский писал: «Философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое оно получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерус-

²⁶⁵ Шаронов В.И. «Слепая зона» архивного наследия Л.П. Карсавина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 39. С. 256–291.

²⁶⁶ Карсавин Л.П. Сочинения. М., 1993. С. 468. (Библиотека духовного возрождения); Лосев А.Ф. Сочинения: в 9-и т. Т. 2: Очерки античного символизма и мифологии. М.: Изд-во «Мысль», 1993.

ской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»²⁶⁷. В центре внимания Киреевского, таким образом, находились не только и даже не столько былые исторические споры. Как и в ранних работах, в статьях 1850-х годов автор весь обращен к будущему. Но это будущее, которое должно базироваться на прочном историческом фундаменте. Было бы ошибкой утверждать, что речь у мыслителя идет о простом возвращении к прошлому, – подразумеваем ли мы под ним допетровскую Русь или патристическое наследие. В своих статьях и письмах Киреевский настойчиво подчеркивал ту мысль, что у отцов Церкви мы не найдем готовых ответов и схем. Гораздо важнее овладеть их методом, который позволит нам самим искать решение вопросов современности и будущего.

Следует заметить, что Киреевский тщательно изучал святоотеческую традицию, искал следы ее влияния на русскую культуру и жизнь. Так, в «Ответе А.С. Хомякову» (написан в 1839, опубликован лишь в 1861 году), он указывает, что сочинения святых отцов были переведены и изучаемы в русских монастырях, многие из них обнаруживаются еще в списках XII–XIII веков, например труды Исаака Сирина, которые характеризуются Киреевским как «глубокомысленнейшие из всех философских писаний»²⁶⁸. Последние годы жизни мыслитель посвятил переводу и изданию святоотеческих мистико-аскетических сочинений. В связи с этим вполне закономерным представляется и обращение Киреевского к оптинским старцам, духовное руководство над ним Макария Оптинского. Можно сказать, что основоположник славянофильства положил начало целой традиции русской культуры второй половины XIX – начала XX века. Вспомним, что среди посетителей Оптиной пустыни потом были Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев.

Следует согласиться с современным исследователем, указывающим, что «славянофилы мыслили себя... возродителями патристики. Основная задача "новых начал для философии" и состояла для них в том, чтобы осуществить по отношению к современному

²⁶⁷ Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. С. 332.

²⁶⁸ Там же. С. 152.

западному рационализму тот философско-христианский синтез, который был осуществлен отцами церкви по отношению к рационализму античному. Поэтому западные мыслители были для них тем, чем были для отцов церкви стоики и неоплатоники, – философским материалом для утверждения "сверхфилософских" истин христианства и построения "христианской философии"²⁶⁹.

Интерес к сфере образования со стороны Киреевского имел не только теоретический, но и практический характер. Так, в 1839 году он принял на себя обязанности почетного смотрителя Белевского уездного училища. В связи с этим он адресовал попечителю Московского учебного округа графу С.Г. Строганову «Записку о направлении и методах первоначального образования народа в России». В 1854 году он представляет тому же Строганову записку «О нужде преподавания церковно-славянского языка в уездных училищах». В промежутке же между подачей этих записок Киреевский тщетно добивался кафедры философии в Московском университете. Стремление Киреевского занять кафедру именно Московского университета было глубоко симптоматично. Первый русский университет был связан с жизнью Москвы множеством нитей, по крайней мере, еще со времен деятельности кружка Н.И. Новикова стал средоточием культурных интересов старой столицы. Московский университет был *alma mater* многих деятелей славянофильства – А.С. Хомякова, К.С. Аксакова (к столетнему юбилею Московского университета им были написаны «Воспоминания студенчества», в которых прекрасно передана духовная атмосфера 1830-х годов), Ю.Ф. Самарина, А.И. Кошелева. Следует признать, что через аудитории на Моховой в 30–40-е годы XIX века прошла практически вся будущая интеллектуальная и политическая элита России. Профессора там выделялись взглядами, близкими будущим славянофилам по своей идейной направленности (например, М.П. Погодин и С.П. Шевырев). Кроме того, представители славянофильства прекрасно понимали значение университетского образования для судеб отечественного просвещения.

²⁶⁹ Соколовский И.Ф. Мистицизм и иррационализм в религиозной философии ранних славянофилов // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1986. С. 124.

Необходимо заметить, что правительственные круги, напуганные революционными событиями в Европе, в конце 1840-х годов вполне серьезно рассматривали планы ликвидации университетов в России. Во всяком случае, подобные слухи в обществе носились и им верили. Впрочем, данная мера показалась излишне радикальной, и власти ограничились мерами по изоляции высших учебных заведений от распространения западных веяний: было сокращено количество студентов, закрыты кафедры философии и т.д. Впрочем, начавшиеся в первые годы царствования Александра II реформы поставили на подобного рода мероприятиях крест. Стране потребовались люди с высшим образованием, причем своих выпускников стало не хватать, и приходилось направлять русских студентов в европейские университеты.

На исходе николаевской эпохи ожидать можно было всего. Понимая всю серьезность сложившейся ситуации, Хомяков писал в статье «Об общественном воспитании в России» (написана в 1850, опубликована в 1861 году): «Университет как высшее из всех государственных училищ определяет значение всех остальных. Его процветание есть процветание всех, его падение – падение их. Плохой университет делает все остальные школы ничтожными, иные вследствие их прямой зависимости, другие вследствие того соревнования, которое заставляет даже специальную школу стремиться к совершенству, чтобы не уступить слишком явного первенства высшему учебному заведению»²⁷⁰.

Выдающийся мыслитель писал, что разум человека есть живое и цельное начало, а его деятельность применительно к науке заключается в понимании. В этом отношении автор «Об общественном воспитании в России» своеобразно предвосхищает как концепцию молодого В.В. Розанова (по некоторым сведениям, будучи студентом Московского университета, будущий автор «О понимании» и «Уединенного» получал стипендию имени Хомякова), так и герменевтический проект В. Дильтея и М. Хайдеггера. Истинная цель интеллектуального воспитания состоит в развитии и укреплении пони-

²⁷⁰ Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки. М., 1988. С. 230.

мания, но достигается она только посредством постоянного сравнения предметов, представляемых целым миром науки и понятий, принадлежащих разным ее областям. Если мы ограничим наш ум одной какой-нибудь сферой знания, то он неминуемо впадет в односторонность и тупость. Именно обобщение делает человека хозяином его познаний, ранняя же специализация сведется к механическому заучиванию материала.

Хомяков ратовал за то, чтобы образование не сводилось лишь к передаче частных познаний, но ставило своей целью общее развитие учащегося. В связи с этим необходимыми предметами он считал изучение родного языка и словесности, истории мировой литературы, всеобщей истории, начал математики (сам Хомяков, кстати, закончил математическое отделение Московского университета и имел степень кандидата наук), космологии и, разумеется, основ учения Церкви. Такое распределение курсов позволит, на его взгляд, дать твердое основание университетскому образованию и уравниет между собою все факультеты. Таким образом, основными идеями педагогической концепции Хомякова была идея православно-социального воспитания, которое должно основываться на православной религии и в непосредственной связи с семьей, общиной, вообще русской жизнью, а также идея общеобразовательного образования в средней школе и на первых университетских курсах²⁷¹.

Проблемы образования, то есть просвещения в современном смысле слова, остро стали перед русским обществом в атмосфере реформ 50–60-х годов XIX века. Некоторые из представителей раннего славянофильства (Ю.Ф. Самарин, А.И. Кошелев) приняли активное участие в подготовке и осуществлении этих реформ. Практически все теоретики славянофильства, за исключением скончавшегося в 1856 году И.В. Киреевского, успели выступить с программными работами, посвященными теме образования и воспитания в новых исторических условиях.

Воззрения славянофилов на образование, равно как и их социально-философские воззрения вообще, развивались в рамках органической теории. Весьма показательна в данном отношении статья

²⁷¹ Кантеев П.Н. История русской педагогики. СПб., 2004. С. 285–286.

Ю.Ф. Самарина «О народном образовании» (1856), направленная против неумных любителей новшеств и подражания западным образцам, что делает ее весьма актуальной в свете присоединения России к Болонскому процессу. В статье Самарина мы обнаруживаем следующее определение: «Образованность, образование – корень этих слов и самое употребление их указывает на свободное, изнутри совершившееся или продолжающееся развитие того, что заключено в предмете, что составляет его сущность и собственную свою производительную силою стремится к обнаружению во внешних формах, к воплощению себя в образе»²⁷².

Видный славянофил указывает три аспекта, которые входят в состав только что приведенного определения. Во-первых, мы вносим в него понятие о живой цельности образующегося организма. Во-вторых, оно предполагает внешний мир, охватывающий и проникающий в него со всех сторон. Наконец, речь идет о необходимости внутренней переработки всего того, что воспринято извне. Любое образование, таким образом, предполагает наличие двух несводимых друг к другу моментов – самодеятельности и внешнего влияния. Отбрасывая одно из них, мы приводим интересующее нас понятие к абсурду: будет ли идти речь об образовании растения, заключенного в зерне, или образовании в смысле просвещения – указывает автор статьи.

Основу любой образованности, по мнению Самарина, как и других славянофилов, составляет система религиозных верований. Из них вытекают нравственные представления, которые формируют семейный и общественный быт. На последних основаниях, дополненных неписанным кодексом условного общежития, базируется политико-правовая система того или иного народа. Таким образом, достоинство выработанной народом системы образования будет зависеть от двух главных составляющих – чистоты его духовных убеждений и глубины его нравственных требований.

Любопытно замечание, сделанное Ю.Ф. Самариным в статье «По поводу мнения "Русского вестника" о занятиях философиею, о

²⁷² Самарин Ю.Ф. О народном образовании // Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 395.

народных началах и об отношении их к цивилизации» (1863). Здесь, в частности, речь идет о том, что во второй половине XIX века слово «цивилизация» начинает вытеснять из общественного обихода слово «просвещение». Видный славянофил, в данной связи, вопрошает: «По-видимому, оба выражают одно и то же или, по крайней мере, выражают понятия, до того между собой близкие, что в обыкновенном разговорном и литературном языке мы их даже строго не различаем. Но если мы отбросили одно слово, притом слово коренное русское и, по замечанию Гоголя, не переводимое ни на какой европейский язык, если мы единодушно, не сговариваясь, усвоили себе для того же употребления другое, то надобно предполагать, что это произошло недаром»²⁷³.

Данную замену Самарин объяснял тем, что общественному сознанию эпохи «великих реформ» навязывалась европоцентристская концепция исторического развития, исходившая из следующего положения: «настоящей цивилизацией» следует признать лишь ту, которая выработана Западом. Тем не менее, указывал Самарин, духовное начало русской жизни («русское просвещение») обладает высшей ценностью. Это связано также и с тем обстоятельством, что слово «просвещение» в сознании славянофилов, как мы уже могли убедиться, не утратило своей глубинной связи с религией, сохранило ряд оттенков религиозного характера.

Так, например, в русском средневековье слово «просветитель» использовалось для обозначения апостолов и святых, крестивших («просвещавших») язычников. Например, князь Владимир именовался просветителем земли Русской, а Стефан Пермский – просветителем коми-зырян и коми-пермяков. И.И. Срезневский в своих «Материалах для словаря древнерусского языка по письменным памятникам», выходящих на рубеже XIX–XX веков указывал, что слово «просвещать» означало не только «давать совет», «освещать», но и «совершать таинство крещения» и даже просто «крестить». «Просвещением», например, назывался праздник Крещения Господня. Можно, наконец, вспомнить «метафизику света», имеющую

²⁷³ Самарин Ю.Ф. Избранные произведения / сост., вступ. ст. Н.И. Цимбаева; примеч. Н.И. Цимбаева, Н.А. Смирновой; ред. Н.А. Чистякова. М.: Московский философский фонд: РОССПЭН, 1996. С. 542.

глубокие корни в европейской духовной традиции – как библейские, так и платонические.

Уже в книге «Бытия» говорится, что сотворение света предшествовало всем другим творческим актам Бога. Вспомним это характерное место – «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1, 3-5). Книга «Премудрости Соломона» гласит, что «премудрость светла и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее» (Прем. 6, 12). Развивая данные установки, Новый завет учит, что «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (I Ио. 1, 5). Христос же, обращаясь к ученикам, говорил: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 14-16). Развернутая «метафизика света» присутствует в традиции античного платонизма. Свет как явление чувственного мира выделяется Платоном среди других явлений: он выступает как особого рода явление или лучше сказать символ, как представитель сверхчувственного мира.

Самарин не случайно ссылался на Гоголя – автора, близкого к славянофильским кругам. Вспомним фрагмент «Просвещение», вошедший в «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847). В нем Гоголь указывал: «Мы повторяем теперь еще бессмысленно слово "просвещение". Даже и не задумываемся над тем, откуда пришло это слово и что оно значит. <...> Просветить, не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей Церкви»²⁷⁴.

Отметим еще один аспект, который связывает славянофильскую интерпретацию просвещения с отечественной религиозно-

²⁷⁴ Гоголь Н.В. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 6. М., 1994. С. 70–71. Здесь Гоголь выделяет основные аспекты термина «просвещение» в православной традиции – онтологические, антропологические, собственно воспитательно-образовательные.

культурной традицией. Для русской культуры, причем как во времена средневековья, так и последующие эпохи, характерно особое отношение к слову. Литература мыслилась в качестве создателя и хранителя истины, причем подобная функция связывалась с особым типом поведения писателя. Вспомним, например, какое впечатление произвело на Д.И. Фонвизина знакомство с французскими энциклопедистами, чье поведение резко расходилось с принципами их философии. В дальнейшем неразрывная связь между авторитетностью текста и поведением их автора, его готовностью к жертве будет характерна для русских писателей и мыслителей разных направлений. Достаточно вспомнить творчество, да и саму жизнь наиболее влиятельных представителей русской культурной традиции XIX – начала XX века, от Гоголя до Льва Толстого, которые стремились выйти за пределы искусства, чтобы преобразовать саму действительность, а не ограничивались созданием очередного художественного творения. Разумеется, не являлись исключением из этого правила и славянофилы. Достаточно вспомнить те гонения, которые на них обрушивала власть, видя в них критиков существующего порядка вещей.

Подводя итог, заметим, что сферы образования и воспитания интерпретировались в работах ранних славянофилов не только и даже не столько как реальности знания и переживания, но как категории бытия. В данном аспекте русские мыслители развивали положения, которые имели многовековую историю, будучи укоренными как в библейской, так и античной традиции. Вообще же следует заметить, что сферы образования и воспитания в отечественной религиозно-философской мысли интересующего нас периода интерпретируются не только как неотъемлемые части педагогики, но и как понятия онтологического характера.

§ 3.3. Типы учений о человеке в русской философии второй половины XIX – первой половины XX века

На рубеже XVIII–XIX веков в европейской философии на первый план начинает выдвигаться проблема человека. Оригинальная традиция русской философии, чье оформление приходится на вторую четверть XIX века, также не могла не коснуться данной темы. Более того,

в ряде концепций отечественных мыслителей она сразу заняла важное, даже центральное место. Например, И.В. Киреевский указывал, что целью философии является выражение всей полноты человеческой личности. Развивая святоотеческое учение о человеке как тварной личности, несущей образ и подобие Бога, он вместе с тем предвосхищает философско-антропологические построения XX века.

Еще один важный момент славянофильской антропологии, а также их социальной философии, связан с преодолением одного из важнейших недостатков классической традиции. Речь идет о полном игнорировании последней проблемы восприятия душевной жизни других людей. С.Л. Франк так характеризовал данную ситуацию: «Теория знания в ее классической форме странным образом проходила мимо этого вопроса. Затрачивая огромные усилия мысли на разрешение вопроса об основании нашей веры в существование объективного мира вне нашего сознания, она совсем не задумывалась над вопросом, откуда берется и на чем основано наше убеждение в существовании других сознаний, кроме моего собственного»²⁷⁵. На Западе данная проблема была поставлена основателем классической философской герменевтики Ф. Шлейермахером и философом-материалистом Л. Фейербахом. Последний, как известно, в своих работах разрабатывал принцип «туизма»*. В рамках этого принципа на первый план выходили основанные на взаимной склонности отношения между людьми – половая любовь, дружба, сострадание. Параллельно автору «Сущности христианства»²⁷⁶, но в рамках религиозного сознания, подобная задача решалась славянофилами.

В философии второй половины XIX века тема человека также была объектом пристального изучения. Исследователи основательно указывают на своеобразное воскрешение духа Просвещения, произошедшее в России эпохи Александровских «великих реформ». Так, Г.В. Флоровский пишет о «шаге назад», к авторитетам XVIII

²⁷⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института 1997. С. 113. (Мыслители XX века).

* Туизм, по Фейербаху, эвдемонистическое учение о нравственности, исходящее из принципа единства и взаимосвязи Я и Ты.

²⁷⁶ Фейербах Л. Сущность христианства / пер. М. Антоновский. М.: Юрайт, 2024. 307 с.

века. В эти годы принято было говорить о возвращении к Природе – совсем в духе Руссо. Любопытно признание Н.Г. Чернышевского, который, изучив работы Гельвеция, писал, что до многих его мыслей он дошел своим умом. Не случайны симпатии «шестидесятников»* девятнадцатого столетия к идеям Фейербаха и вульгарным материалистам (Бюхнер, Фохт, Молешотт), которые, минуя немецкий идеализм, также протягивали руку французским просветителям.

«Шестидесятникам» казалось, что современная наука способна решить большинство проблем, в том числе и проблему человека. Если мы посмотрим классический труд по данной тематике «Антропологический принцип в философии»²⁷⁷ (1860), то легко убедимся в господствующих тенденциях эпохи. В своих философских работах Чернышевский базировался на принципе материалистического монизма, противопоставляя его религиозным и идеалистическим концепциям человека. При этом главным аргументом Чернышевского служат «достижения новейшей науки», а для обозначения позиции самого автора наиболее подойдет современный термин «редукционизм».

Одним из наиболее последовательных оппонентов «шестидесятников» по антропологической проблематике был П.Д. Юркевич. В его работе «Из науки о человеческом духе»²⁷⁸ (1860) была дана критика антропологического принципа Фейербаха-Чернышевского с религиозно-идеалистических позиций. Завязалась ожесточенная полемика между Чернышевским и Юркевичем, которая выявила несовместимость позиций революционных демократов и их оппонентов из либерального лагеря. Впрочем, выявила она и неспособность русских радикалов вести аргументированные споры по философской проблематике.

* Шестидесятники девятнадцатого столетия – представители русской культуры Н.В. Успенский (1837–1889), Н.Г. Помяловский (1835–1863), Ф.М. Решетников (1841–1875), В.А. Слепцов (1836–1878), А.И. Левитов (1835–1877) и др. Большинство из них принадлежало к сословию разночинцев, они были выходцами из среды мелкого провинциального духовенства, как правило, окончившими семинарию.

²⁷⁷ *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии. URL: <http://chernyshevskynikolai.ru/> (дата обращения: 12.08.2024).

²⁷⁸ *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе: очерки по философии и богословию. М.: УРСС, 2011. 248 с.

Важнейшим аспектом антропологической концепции П.Д. Юркевича было учение о сердце. Он развивал данное учение, отталкиваясь от концепций немецких идеалистов. Именно в жизни сердца, а не в разуме с его формами всеобщности, выражается уникальность личности – указывал Юркевич в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (1860). Только проникнув в сердце, знание во всей его полноте может быть усвоено человеком, – утверждал он, полемизируя с концепциями представителей немецкой классической философии. Наконец, с темой сердца связана и тема любви: по мере того как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет. Следует заметить, что тема сердца коренится в библейской традиции, ее развивали отцы Церкви (особенно Макарий Египетский), а из русских предшественников П.Д. Юркевича нельзя не обратить внимания на учение Г.С. Сковороды. Уже в XX веке тема сердца как средоточия человечности получит развития в трудах И.А. Ильина, С.Л. Франка и особенно Б.П. Вышеславцева. Именно Вышеславцеву принадлежат наиболее основательные работы по данной проблематике – «Значение сердца в религии» (1925), «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929), «Культура сердца» (1934).

Пристальное внимание к теме человека характерно и для метафизики всеединства, которую многие исследователи признают центральным направлением русской философской традиции. Наиболее выдающимся представителем этой линии отечественной мысли был В.С. Соловьев, чьим учителем являлся П.Д. Юркевич. Следует заметить, что в философии В.С. Соловьева человек призван быть «теургом» – возделывателем, устройтелем, спасителем природы. Он посредник между миром и Богом. В данной связи в философии и поэзии Соловьева возникает весьма многозначительный символ Софии, которая может быть понята и как вечно женственное начало Бога, и как идеальный совокупный человек.

Говоря об антропологических построениях Соловьева, необходимо отметить своеобразное раздвоение человека и его сущности в рамках этого учения. Будучи генетически венцом природной эволюции, человек оказывается онтологически превечен, предзадан бы-

тию. Как носитель сознания он уже содержит форму положительного всеединства, а своей плотью человек укоренен в материи. Он, таким образом, занимает пограничное положение в мире. Можно утверждать, что в соловьевской антропологии своеобразно преломились концепции Платона и Канта. Но русский мыслитель развивает свою концепцию в век историзма, а потому идет дальше своих гениальных предшественников. Соловьев указывает, что осуществление единства Бога и мира, возглавляемого человечеством, и есть цель мировой истории*. Последняя, таким образом, должна выйти за собственные пределы, преодолеть себя – учил Владимир Соловьев. Перед нами – тема Богочеловечества, ставшая весьма популярной в русской религиозной мысли первой половины XX века.

Соловьев стремился синтезировать христианскую эсхатологию и современные ему «хилиастические» учения (различные версии социализма, позитивизма, даже некоторые элементы философии Ф. Ницше). Его увлечение концепциями О. Конта и Н.Ф. Федорова, пик которого пришелся на рубеж 1880–90-х годов, выглядит вполне закономерным. При этом необходимо помнить, что философия Соловьева так же, как и учения этих мыслителей, носит ярко выраженный имперсоналистический характер – мыслителя интересовала не столько судьба отдельной личности, сколько судьбы человечества и мира. Показательно также, что именно государство, а не личность или общество, выступает у него гарантом успеха Богочеловеческого процесса. В этом Соловьев законный сын XIX столетия, пронизанного идеями институционального спасения.

Рассматривая учение русского мыслителя в контексте европейской философской традиции, А. Кожев в работе «Религиозная метафизика Владимира Соловьева» (1934) писал: «если у Соловьева Человек, так сказать, "более" абсолютен, чем у Беме или Шеллинга, то он все же "менее" абсолютен, чем у Гегеля и у Конта. Только это "менее" имеет, может быть, несколько иное значение, чем то, которое на первый взгляд ему можно приписать. Потому что, может

* Принцип всеединства В.С. Соловьев стремился согласовать с идеей развития – одной из центральных в мышлении XIX века.

быть, менее скромно приписывать человеку так называемую "вторую" роль, которую приписывает ему Соловьев в теистически окрашенной мысли, чем ставить его на первое место в атеистической системе»²⁷⁹. Необходимо отметить один нюанс, который заслуживает самого пристального внимания. В только что приведенной работе Кожев рассматривает антропологию В.С. Соловьева как теистическую и христианскую.

Переходя от учения Соловьева к представителям метафизики всеединства начала XX века, а к ним можно отнести братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, отметим, что критика Кожева направлена на все это направление. Хотя, разумеется, концепция каждого из только что названных мыслителей имеет свои нюансы. Кроме того, русские философы указанного направления не претендовали на создание «атеистической религии». В их трудах стремления такого рода получили название «человекобожества», причем последнее оказывается антагонистом как традиционного христианства (учения о Богочеловеке), так и концепции Богочеловечества.

Естественно, что все представители метафизики всеединства отдали дань философско-антропологической проблематике, но в наследии каждого из них она занимает далеко не равноценное место. Например, как отмечают многие критики и исследователи, наименьшее значение имела данная проблематика в творчестве П.А. Флоренского²⁸⁰. В работах других представителей метафизики всеединства, представлявших, в отличие от П.А. Флоренского, не статическое, а динамическое направление, тема человека играла несравненно большую роль. Действительно, произведения С.Л. Франка («Душа человека», «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия») и Л.П. Карсавина («Церковь, личность и государство», «О личности», «Поэма о

²⁷⁹ Кожев А. Атеизм и другие работы / пер. А.М. Руткевич. М.: Праксис, 2006. С. 220–221.

²⁸⁰ Флоренский П.А.: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996; Философско-антропологическая концепция П.А. Флоренского более подробно разбирается в работе: Кожурин А.Я. Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005. С. 119–167. (Глава III: «Человек в "конкретной метафизике" П.А. Флоренского»).

смерти») могут быть отнесены к наиболее выдающимся трудам по философско-антропологической проблематике в духовной ситуации прошлого века.

Показательно, что в своей интерпретации человека С.Л. Франк основной упор делал на социальных аспектах его существования, продолжая традиции славянофильства. Первичной категорией социальной философии Франка оказывается категория «Мы», ибо «Я» существует не само по себе, но лишь в акте живой встречи с «Ты». Сложное единство «Мы» и есть откровение всеединства в социальной жизни. Франк принципиально различал два уровня социального бытия – внутренний, реализующий принцип соборности, и внешний, который представляет «внешняя общественность», стоящая на распре и розни. Идея различения человека-внутреннего от человека-внешнего пронизывает публицистические и художественные произведения Л.Н. Толстого²⁸¹.

Социальные аспекты человеческого существования были в центре внимания Л.П. Карсавина. В учении о «соборной» или «симфонической» личности он своеобразно расставил акценты, поставив отдельного человека на низшую ступень в иерархии личностей. С точки зрения христианства – довольно спорное учение, но нельзя забывать, что свою философско-антропологическую концепцию мыслитель выстраивал в тесной связи с философией истории, социальной философией и даже экклесиологией. Кроме того, очень важный момент антропологии Карсавина – учение о неразрывной связи души и тела, которая сближает его с традицией христианского аристотелизма.

Различные версии метафизики всеединства могут быть рассмотрены как более или менее оригинальные варианты платонизма. Вместе с тем, в рамках мышления XIX–XX веков вызревают концепции, стремящиеся преодолеть платонизм, разработать принципиально новые формы философствования. Естественно, что первые попытки такого рода, предпринятые К. Марксом и Ф. Ницше, оказываются формами «переворачивания» метафизики (=платонизму), доводящими

²⁸¹ *Толстой Л.Н.* Севастопольские рассказы. М.: Изд-во «Азбука», 2020. (Мировая классика).

ее претензии до предельной точки. В рамках отечественной философской традиции мы находим попытки «преодоления» или «переворачивания» платонизма. Речь в первую очередь идет о философии общего дела Н.Ф. Федорова, а также об экзистенциализме Н.А. Бердяева. Это радикально антропоцентристские версии философии. Все сущее в этих концепциях толкуется лишь в соотношении с человеком, оказывается предметом человеческой деятельности. При этом человек захватывает центральное положение в мироздании и насильственно его удерживает. В этом отношении перед нами доведенная до логического конца основная тенденция развития новоевропейской мысли и вызревшей в ее рамках цивилизации, умноженная на традиционный русский радикализм и бескомпромиссность.

Человек у Н.А. Бердяева выступает как отпущенное на собственный произвол «Я», а у Н.Ф. Федорова – это некое общественное «Мы». Таким образом, перед нами выступают два полюса новоевропейского антропоцентризма. Необходимо, впрочем, отметить, что радикальный индивидуализм бердяевской концепции корректировался социалистическими симпатиями мыслителя, а не менее радикальный коллективизм Федорова парадоксальным образом сочетался с его духовным одиночеством.

Специфической чертой своей философии Бердяев считал то, что в ее основание была положена свобода, а не бытие (в связи с этим показательны заглавия его работ – «Философия свободы», «Философия свободного духа», «О рабстве и свободе человека»). Подобная установка выявляется уже в дореволюционных работах мыслителя. Свобода предшествует и бытию, и Богу – она безосновна и безначальна, утверждал Бердяев, следуя в данном аспекте учениям Я. Беме и Ф.В.Й. Шеллинга. Именно из этой первоначальной свободы (Ungrund) раскрывается как Бог, так и человеческая личность. Причем Бог бессилен перед первоначальной свободой, которая также предшествует «добру» и «злу». Надо заметить, что Бердяев еще более радикализирует бемевское учение об Ungrund, делая данную реальность полностью независимой от Бога.

Подчеркивая первичность свободы, русский философ-экзистенциалист отказывался от идеи Бога-Промыслителя, господствующей

в традиционном понимании христианства. Он указывал на социальные корни такого понимания Бога. Дуализм можно считать основной тенденцией философствования Бердяева. Этот дуализм принимает следующие формы – противопоставление духа и природы, свободы и необходимости, личности и общества. Одна из пар противоположностей в этой системе координат – субъект и объективация. Под объективацией понимается неподлинное состояние мира, наступившее в результате грехопадения. Подобные установки своеобразно преломлялись и в этической концепции Бердяева. В работе «О назначении человека» (1931) он выделял три стадии эволюции этического сознания: этику закона (Ветхий Завет), этику искупления (Новый Завет) и этику творчества. Этику закона Бердяев трактовал как низшую, исходящую из религиозного страха, а потому проходящую мимо личности, игнорирующую ее уникальность. На более высокой ступени находится этика искупления, ставящая человека выше идеи добра. Наконец, высшую ступень эволюции этического сознания представляет, на взгляд Бердяева, этика творчества.

Философия свободы и философия творчества – главные темы Бердяева. Не случайно, что обозначаются они уже в работах начала XX века. Из этих тем исходят и к ним возвращаются основные разделы его философии: метафизика (это название, в данном случае, представляется более уместным, чем онтология), гносеология, философия истории, философия культуры, этика и эстетика. Скрепляются эти разделы тем духом эсхатологизма, который является наиболее характерной чертой мировоззрения Бердяева. Здесь коренится своеобразный радикализм бердяевского мироощущения, в том числе и в социально-политической сфере. Об этом более подробно писал А.А. Ермичев²⁸².

Более умеренный, в сравнении с экзистенциализмом Н.А. Бердяева, вариант антропологической философии представляет линия персонализма. Представителями данной линии называют А.А. Козлова, П.Е. Астафьева, Л.М. Лопатина, С.А. Алексеева (Аскольдова). К представителям персонализма относят и выдающегося философа,

²⁸² Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1990. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике).

и богослова В.И. Несмелова, автора фундаментальной «Науки о человеке»²⁸³. В последнее время приходится сталкиваться с мнением, что данное направление именно в силу его сосредоточенности на истолковании бытия человека оказывается наиболее адекватным исконным интуициям русской мысли. Наиболее последовательно подобную точку зрения проводит Н.П. Ильин (Мальчевский) в работе «Трагедия русской философии» (2008).

Другие исследователи отечественной философии отдают несомненное предпочтение космизму, объявляя это направление уникальным синтезом религии, философии и науки. Родоначальник космизма, Н.Ф. Федоров, большая часть жизни которого пришлась на XIX век, приобрел известность лишь после смерти, когда были опубликованы два тома его «Философии общего дела». Его вполне можно считать философом уже XX века, тем более что ряд этих идей реализовался в прошедшем столетии на практике. Федоров указывал, что человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям. Теперь наступает кульминационный момент всемирной истории: стремление к изменению мира обнаруживает свои действительные пределы. В сознающем и чувствующем существе, каковым является человек, всякое теоретическое обобщение должно стать проектом обращения слепой силы природы в сознательную, или проектом «всеобщего воскрешения».

Можно утверждать, что автор «Философии общего дела» делает из понимания мира как материала человеческой деятельности самые радикальные выводы. Человек должен «возвратить» предков – речь у Федорова идет о «всеобщем воскрешении». Все усилия человечества необходимо направить на реализацию этого «проекта», на осуществление «возвращения». Конечным итогом этого процесса будет преодоление человечеством собственной конечности. Показательно, что в «Философии общего дела» подразумевается не только планетарное, но и космическое господство. Причем для достижения этого господства необходимо привлечение к реализации «проекта» всех живущих, включая больных и калек.

²⁸³ Несмелов В.И. Наука о человеке: в 2 т. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань: Заря-Тан, 1994. (Духовное наследие России).

Федоров требует радикального преобразования телесности. Обязательным условием реализации «проекта» является переориентация сексуальной энергии с порождения будущих поколений («дурной бесконечности рождений») на «воскрешение предков». Кроме того, потребуется полная переориентация сознания: человечество обязано воспринять себя в качестве космической силы. Понятно, что человечество, осуществившее «проект», автоматически займет то место, которое традиционная метафизика отводила Уму-Перводвигателю или Богу. В концепции Федорова, таким образом, вырисовываются контуры грядущего «сверхчеловечества».

Особое место в рамках русской философской мысли начала XX века занимает концепция В.В. Розанова, которая диаметрально противоположна бердяевскому экзистенциализму и федоровскому космизму. Розанов, бросая вызов традиции европейской метафизики, стремился обнаружить в нашем мире такой смысл, который не унижал бы его до роли проходного двора в некую потусторонность. В связи с этим для него характерна тема семьи и пола, интерес к религиозным культам Древнего Востока, мистике этнического начала и т.д. Осмысляя в данном контексте творчество русского мыслителя, отметим, что центральное место в нем занимает проблематика телесности. Как Розанов писал в 1899 году: «Да, тело, обыкновенное человеческое тело, есть самая иррациональная вещь на свете»²⁸⁴. При этом необходимо учесть, что интересующее Розанова человеческое тело – это не нечто одинокое, самодостаточное, скульптурно завершенное (идет ли речь о христианском отшельнике или античном герое). Нет, оно открыто миру, мыслится исключительно в окружении других тел, достигает своего высшего состояния в соединении с телом противоположного пола и в последующем деторождении.

Отметим, что пристальный интерес к проблематике телесности характеризует большинство философско-антропологических концепций русских мыслителей начала XX века. Она привлекала в качестве исследовательской проблемы художников, писателей и поэтов культуры Серебряного века. Бердяев в работе «О новом рели-

²⁸⁴ Розанов В.В. Открытое письмо Д.В. Философу // Мир искусства. 1899. № 20. С. 60.

гиозном сознании» (1907) писал: «Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на Кресте, но и бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластичной красоты и земной любви... И мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры»²⁸⁵.

Возвращаясь к концепции Розанова, отметим важнейший аспект новоевропейской интеллектуальной традиции. Господствующие философские направления Нового времени лишали природный мир всякого целесообразно-смыслового начала. В лучшем случае это начало признавалось за человеческим миром (историзм XIX–XX веков). Розанова можно признать самым радикальным критиком этой установки новоевропейской цивилизации. Он, кроме того, гениальный выразитель «естества» или, если угодно, древнегреческого «фюсис» в философии XX века. Эта тенденция получает свое развитие в «Апокалипсисе нашего времени» (1917–1918), последнем крупном сочинении В.В. Розанова, которое создавалось в годы революции. Розановский «Апокалипсис» – погружение в архаические и, следовательно, фундаментальные пласты религиозности. Мир в его данности, утверждал мыслитель, и есть самый религиозный феномен. Интеллектуально-художественное пространство «Апокалипсиса нашего времени» представляет собою пространство воссоединения Земли и Неба. Разлученные предыдущими научной, философской и религиозной традициями, они соединяются в новом священном браке. Правда, чтобы сделать этот брак нерасторжимым, Розанову пришлось дать критический анализ предшествующей мысли.

Вспомним фрагмент, где автор «Апокалипсиса» критикует Коперника за то, что он предпочел математическое разрешение вопроса об отношении Солнца к Земле нравственному. Но современная наука, по мнению Розанова, – законное и закономерное порождение христианства с его нигилизмом по отношению к «посюстороннему», включая сюда и человеческую телесность. Необходимо,

²⁸⁵ Цит. по: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 459.

следовательно, подвергнуть критике религиозную традицию. Розанов находит для этого удивительные слова: «Попробуйте распять солнце. И вы увидите – который Бог»²⁸⁶. Но не только с современной наукой и христианством полемизирует русский мыслитель. Объектом его критики становится и сократовско-платоническая традиция, то есть вся линия европейской метафизики.

В «Апокалипсисе нашего времени» Розанов резко различает и противопоставляет «дела духа» и «дела плоти». «Дела духа» в данной системе координат оказываются чем-то побочным и второстепенным. Напротив, душевно-телесная сторона мира бессмертна и божественна. Человек, неразрывно связанный со всем живым (даже с растениями и насекомыми), этим нисколько не унижается. В истолковании человека обнаруживаются серьезные расхождения между близкими в ряде аспектов концепциями Розанова и Хайдеггера²⁸⁷.

По Розанову, человек должен отказаться от губительного для всего живого антропоцентризма, склониться перед тайнами мироздания. В связи с этим можно отметить две характерные особенности розановской «фундаментальной мифологии», которые резко выделяют ее на фоне всевозможных неомифологических построений XX века. С одной стороны, место антропоморфизма всех видов занимает зооморфизм в духе древних египтян (весьма показательна в этом отношении работа Розанова «Из восточных мотивов», 1916–1917). С другой – во всей полноте разворачивается символика стихий: земли, воды, воздуха и огня. Таким образом, телесность «вписывает» человека в мироздание и роднит с различными его ступенями – растениями и животными, богами и «телом» космоса.

Творчество Розанова оказало сильное влияние на самых разных мыслителей начала XX века. Среди них были экзистенциалист Н.А. Бердяев, русские религиозные философы С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн. Но, пожалуй, первым из этой плеяды русских философов следует назвать представителя символизма культуры Серебряного века Д.С. Мережковского – одного из глав-

²⁸⁶ Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 56.

²⁸⁷ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Акад. проект, 2015. 447 с.

ных представителей «нового религиозного сознания». Сделать сопоставление идей Розанова и Мережковского тем более интересно, что в случае последнего мы имеем ярчайший пример того, как идеи, отчужденные от личности и литературного стиля их подлинного творца, способны выхолащиваться.

Как символист Мережковский стремился разработать в первые десятилетия XX века идею освящения плоти. В данной связи он подвергал резкой критике аскетизм исторического христианства, а выходом из тупика представлялась идея «духовной плоти», призванная синтезировать ценности религии и культуры. Одна из наиболее известных работ Мережковского в этом плане «Христос и Антихрист», трилогия, в которую вошли три романа: «Смерть богов. Юлиан Отступник» (1895), «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1900), «Антихрист. Пётр и Алексей» (1905). Сравнивая воззрения интересующих нас мыслителей, Бердяев вспоминал: «Розанов исповедовал религию вечного рождения. Христианство для него религия смерти. Мережковский в этом не шел за ним. У него пол не рождающий. Розанов был натуральный, у Мережковского же ничего натурального нет. Но этим самым задавленный в природном смысле пол превратился в ментальное состояние, окрашивающее все литературное творчество»²⁸⁸.

Наиболее выдающимися из наследников метафизики всеединства в советской России были отец П.А. Флоренский, а также А.Ф. Лосев, выпустивший в 1920-е годы знаменитое «восьмикнижие». В работах, вошедших в этот цикл, так или иначе развивается философско-антропологическая проблематика (в первую очередь в контексте учения об «имени, числе и мифе»). Лосева в принципе можно назвать последним представителем «Серебряного века», своеобразным систематизатором его философско-эстетических интуиций. В то же время следует согласиться с утверждением С.С. Хоружего, что А.Ф. Лосев «дошел в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства»²⁸⁹. Как нам представляется, данное положение можно целиком

²⁸⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 147.

²⁸⁹ Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. СПб., 1994. С. 65.

отнести и к антропологической проблематике.

Серьезное развитие получила в XX веке и линия космизма. В рамках данного учения В.И. Вернадский развивал учение о ноосфере (новом эволюционном состоянии биосферы, связанном с возникновением и развитием в ней человеческого общества), К.Э. Циолковский разрабатывал проект выхода человека в космос и покорения околоземного пространства (реально это было осуществлено в научной и инженерной деятельности академика С.П. Королева), А.Л. Чижевский указывал на влияние космических процессов на человеческую историю. Кроме того, в работах этих мыслителей мы также обнаруживаем достаточно разработанные антропологические концепции. Наиболее последовательным, на наш взгляд, в этом вопросе был К.Э. Циолковский, предложивший проект улучшения человеческой природы, превосходивший в своем радикализме социальную евгенику²⁹⁰.

Еще одним наследником космизма применительно к области лингвистики следует признать М.М. Бахтина, чье творчество оказывается связанным с этой традицией рядом общих сюжетов. В первую очередь мы имеем в виду интерпретацию философских аспектов произведений Ф.М. Достоевского. Несомненно, «Проблемы творчества Достоевского» (1929) являются важным звеном в многочисленных истолкованиях наследия гениального писателя в русской философской традиции – от В.В. Розанова до Б.П. Вышеславцева. Кроме того, интерпретация телесности в работах Бахтина находит определенные созвучия в философско-антропологических построениях Розанова. Наконец, диалогическая философия Бахтина, включавшая и своеобразную интерпретацию карнавальную культуру средневековья и Ре-

²⁹⁰ *Кожурин А.Я.* Социально-философские и антропологические концепции русских мыслителей конца XIX – первой половины XX века: учебное пособие. СПб., 2010. С. 5–36); *Кожурин А.Я.* Взаимодействие власти и науки в федоровской «Философии общего дела» // Стратегии взаимодействия философии, культурологии и общественных коммуникаций: материалы Всероссийской конференции, посвященной 10-летию юбилею факультета философии человека РГПУ им. А.И. Герцена. СПб., 2003. С.182–193; *Кожурин А.Я.* Тема «сверхчеловека» в контексте философских исканий XIX – начала XX века // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. Серия: Общественные и гуманитарные науки (философия). 2005. № 5 (10). С. 97–109.

нессанса, противопоставлялась автором как принципу внешнего монологического единства («католическому» началу), так и атомизированному, замкнутому индивиду (началу «протестантскому»).

Необходимо, наконец, отметить один нюанс, связанный с функционированием идей русской философии в XX веке. Их своеобразное развитие обнаруживается также в концепции, имевшей статус официальной советской философии. Речь идет о диалектическом материализме (диамате), который имел корни не только в западной, но и в отечественной философской традиции. В рамках самого марксизма, как известно, основы диалектического материализма разработал Ф. Энгельс («Анти-Дюринг», «Диалектика природы» и т.д.). Некоторые исследователи, однако, указывают на близость теоретической установки диамата к метафизике всеединства и космизму. Связь с этими течениями обнаруживается, например, в переносе диалектических конструкций на космическую жизнь, что было совсем нехарактерно для западных версий марксизма. Последние (от Д. Лукача и А. Грамши до представителей франкфуртской школы и Ж.П. Сартра) исходили из четкого разделения природного и исторического миров, приписывая диалектические характеристики лишь социальной реальности.

Стремление к объединению диамата и истмата, противоположное теоретическим установкам западного марксизма, хотя и с опорой на соответствующие работы Ф. Энгельса, мы обнаруживаем уже у Г.В. Плеханова, первого выдающегося теоретика марксизма на русской почве²⁹¹. В дальнейшем подобную установку проводили В.И. Ленин, И.В. Сталин и другие идеологи советского варианта марксизма (марксизма-ленинизма).

В качестве вывода укажем, что развитие русской философии в XIX – XX столетиях находилось под определяющим влиянием философского идеализма с такой характерной чертой как приверженность христианской религии. Однако показательно также, что ряд представителей пореволюционной мысли (из организованных течений следует назвать евразийцев) пытались синтезировать идеи Н.Ф. Федорова и К. Маркса, а еще один крупнейший представитель

²⁹¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 37.

космизма – К.Э. Циолковский, превратился позднее в своеобразный символ советского космического проекта²⁹².

§ 3.4. Политическая антропология Н.Я. Данилевского

Говоря о «политической антропологии», мы имеем в виду не современное, а античное понимание «политики», которое лучше всего было выражено Аристотелем. В его работах к сфере «политики» также относятся области права, социальных и экономических институтов, а также этики. «Природный» аспект человеческого существования также должен быть рассмотрен в качестве компонента именно «политической антропологии». Таким образом, за пределами «политического» остаются лишь религиозные аспекты учения о человеке. Можно сказать, что «политическое» в нашем случае оказывается синонимом посюстороннего. В случае Н.Я. Данилевского это тем более важно, что, несмотря на отмечаемую всеми близко знавшими его личную религиозность, в своей теоретической деятельности мыслитель ориентировался на имманентные аспекты и, соответственно, прибегал к адекватным им методам исследования. Подобная установка позволяет некоторым современным авторам говорить даже о приверженности Данилевского позитивистской методологии²⁹³.

На самом деле, концепция Данилевского не совпадает полностью с установками позитивизма. По мнению ряда исследователей, например, А.А. Галактионова, К.В. Султанова, автор «России и Европы» стремился сочетать элементы позитивизма и славянофильского органицизма. Об этом писал историк русской философии Галактионов во введении к работе «Русская философия IX–XIX вв.»²⁹⁴.

Речь у Данилевского идет о «вписывании» человеческого общества в природную реальность, показе их принципиальной взаимо-

²⁹² Кожурин А.Я. Марксизм и проблема человека в советской философии // Проблема материализма в социальной философии: сб. статей, посвященных 70-летию профессора СПбГУ П.Н. Хмылева. СПб., 2008. С. 68–82.

²⁹³ Асоян Ю. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков) / Ю. Асоян, А. Малафеев. М., 2000. С. 302.

²⁹⁴ Галактионов А.А. Русская философия IX–XIX вв. / А.А. Галактионов, П.Ф. Ниандров. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. 743 с.

связи. Его концепция имеет ряд точек близости не только с построениями К.Н. Леонтьева, евразийцев, Л.Н. Гумилева, но даже с русским вариантом марксизма, который не случайно включал в себя не только исторический, но и диалектический материализм. Данная установка обнаруживается уже в ранних работах Данилевского, в статьях, посвященных «Космосу» знаменитого немецкого натуралиста А. фон Гумбольдта. В них Данилевский критически оценивает стремление новоевропейской науки к противопоставлению человека и природы, а тем более негативно относится к планам по господству над природной реальностью. Кроме того, нельзя забывать, что Данилевский был серьезным специалистом в области биологии, занимавшим ярко выраженную антидарвинистскую позицию. Серьезное теоретическое обоснование этой позиции он дал в двухтомнике «Дарвинизм: критическое исследование»²⁹⁵ (1885–1889). Автору здесь удалось отметить ряд действительно слабых мест дарвиновской теории эволюции (в частности упор на внутривидовую и межвидовую борьбу), которые преодолевались в последующем развитии биологии.

Рассмотрим концепцию Данилевского в контексте европейской историософской традиции. В рамках последней можно выделить две концепции исторического развития: всемирно-историческую и культурно-историческую. Первую из них, трактующую историю народов как единый процесс поступательного развития, сформулировало западное средневековье. Это учение о «четыре империях» прошлого (ассирийской, персидской, македонской, римской), сменяемых «Священной Римской империей германской нации», цементирующей, наряду с папством, единство католического мира. На рубеже XVIII – XIX веков эта концепция усилиями поздних французских просветителей (Тюрго, Кондорсэ) и Гегеля оформилась в теорию исторического прогресса.

Корни культурно-исторической концепции восходят к Геродоту, который в своей «Истории» противопоставил Европу и Азию как равноправные политико-культурные общности. Ее главное отличие от всемирно-исторической школы состоит в признании за

²⁹⁵ Данилевский Н.Я. Дарвинизм: критическое исследование. Т. 1. СПб.: М.Е. Комарова, 1885. 519 с.; Данилевский Н.Я. Дарвинизм: критическое исследование. М.: ФИВ, 2015. 976 с.

каждой культурной областью права на свой путь развития. Данная школа бросала своеобразный вызов европоцентризму, который был господствующей установкой большинства философов и социологов XIX века. Европоцентризм выступил такой культурологической моделью, которая объявляла Европу мировым культурным центром. Одним из первых адептов этой концепции был И.Г. Гердер, а блестящее развитие она получила уже в XX веке усилиями О. Шпенглера и А. Тойнби.

Именно в этом ключе развивалась философско-исторические концепция Данилевского, который на несколько десятилетий опередил построения западных представителей интересующего нас направления. Разумеется, у Данилевского были предшественники и на русской почве. Более того, он мог опираться на серьезную традицию истолкования исторической реальности, сформировавшуюся в первой половине XIX века. Вот как характеризовал ее Г.В. Флоровский в статье «Евразийский соблазн» (1928): «Морфологическое понимание русской самобытности мы впервые, но с полной отчетливостью встречаем у кн. Вл. Одоевского. Народы и все человеческие общества в его представлении суть "живые организмы", и организмы, замкнутые и непроницаемые друг для друга. И каждый из них слагается по своему типу, и в нем проходит свою историческую судьбу, от младенчества до старческого конца. Из сочетания и смены таких разнообразных и неповторимых народных судеб слагается история человечества»²⁹⁶.

В приведенном отрывке не хватает еще одного мыслителя – А.А. Григорьева, чья «органическая критика» также подготавливала интеллектуальное пространство для возникновения теории культурно-исторических типов. Достаточно привести несколько цитат из его работ, чтобы убедиться в типологической близости воззрений Григорьева и Данилевского. Григорьев и Данилевский были ровесниками, так что речь идет не столько о влиянии одного на другого, сколько о созвучии идей. Вот одна из них: «Что собирательного

²⁹⁶ Флоровский Г. Евразийский соблазн // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 329–330.

лица, называемого человечеством, как лица не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами, что типическая жизнь этих отливов необыкновенно крепка, что они не стираемы – это покамест факт несомненный». В других местах Григорьев использует такие понятия как «народный организм», «народный тип», которые выступают в качестве основных двигателей исторической жизни²⁹⁷. Основными понятиями в этой системе координат оказываются «эпохи» – «организмы во времени» и «народы», которые Григорьев интерпретирует как «организмы в пространстве».

В четвертой главе «России и Европы» (1871) Данилевский исследует общепринятую схему всемирной истории («древняя, средняя и новая история») на предмет ее соответствия основным требованиям «естественной системы». Таковых требований три: «1. Принцип деления должен обнимать собою всю сферу делимого, входя в нее как наисущественнейший признак. 2. Все предметы или явления группы должны иметь между собой большую степень сходства или сродства, чем с явлениями или предметами, отнесенными к другой группе. 3. Группы должны быть однородны, то есть степень сродства, соединяющая их членов, должна быть одинакова в одноименных группах»²⁹⁸.

Приложение этих критериев к традиционной схеме развития исторического процесса демонстрирует, по мнению Данилевского, несостоятельность последней. Например, падение Римской империи, которое в западной историографии принято считать границей античности и средневековья, ни в коей мере не может быть отнесено к индийской или китайской истории. Это же можно сказать и о других исторических событиях, например, о распространении христианства. Вместо старой схемы он выдвинул концепцию культурно-исторических типов. Именно культурно-исторический тип – основная реальная и самодовлеющая единица истории. Автор «России и Европы» выделил десять таких типов, совершивших полный цикл развития: 1 – египетский, 2 – китайский, 3 – ассирийско-вавилонно-

²⁹⁷ Григорьев А.А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 126–127, 132.

²⁹⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 66.

финикийский (халдейский или древнесемитический), 4 – индийский, 5 – иранский, 6 – еврейский, 7 – греческий, 8 – римский, 9 – аравийский (новосемитический), 10 – германо-романский (европейский). Двумя типами, не успевшими совершить полного цикла, мыслитель считал мексиканский и перуанский, ставшие жертвами испанских конкистадоров.

Кроме того, Данилевский ввел четыре разряда культурной деятельности, в рамках которых те или иные народы осуществляли свое предназначение:

1. Деятельность религиозная, объемлющая собой отношения человека к Богу.

2. Деятельность культурная, в тесном значении этого слова, объемлющая отношения человека к внешнему миру.

3. Деятельность политическая, объемлющая собою отношение людей между собой как членов одного народного целого, и отношение этого целого как единицы высшего порядка к другим народам.

4. Деятельность общественно-экономическая, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно как нравственных и политических личностей, а посредственно²⁹⁹. Примером последней он называл деятельность общинную в русской цивилизации.

Как в разных культурно-исторических типах преломлялись данные виды деятельности? Ранние типы Данилевский считает первичными или «автохтонными», они лишь выработывали условия, которые делали возможной жизнь в организованном обществе. Первым культурно-историческим типом, имевшим всепроникающее значение одного принципа, был еврейский, создавший монотеистическую религию. В связи с этим, в целом оставаясь в рамках имманентистской аргументации, автор «России и Европы» позволяет себе говорить о «богоизбранности» еврейского народа. Он аргументирует это обстоятельство следующим образом: «Народ этот по справедливости называется народом богоизбранным, так как среди него вырабо-

²⁹⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 400.

талось то религиозное мирозерцание, которое подчинило себе самые высокие, развитые цивилизации»³⁰⁰. Подобная аргументация вполне могла быть принята и позитивистами.

Греческий тип был исключительно культурным в собственном значении этого слова (или «художественно-культурным», используя авторскую лексику), оставив непревзойденные образцы как теоретической, так и особенно художественной деятельности. В свою очередь преимущественной сферой приложения римского гения была политика. Римляне создали величайшую в истории империю, составили совершенный кодекс гражданских законов. Таким образом, все три древних культурно-исторических типа (еврейский, греческий и римский) развивали каждый свою сторону культурной жизни и, по Данилевскому, были «одноосновными».

В рамках германо-романского типа первостепенное значение получили два начала, которые были разделены в античных цивилизациях – политическое и собственно культурное. Народы Запада основали могущественные государства, распространили свою власть на все части света. Более того, опираясь на римское право, они смогли установить «отвлеченно-правомерные отношения» как граждан между собою, так и в их отношении к государству. Не менее преуспели народы Европы и в культурной области, особенно в науке и промышленности, но также и в искусстве. В последнем, однако, по мнению Данилевского, они все же не смогли превзойти греков. Германо-романская цивилизация, в противоположность предшествующим, характеризуется автором «России и Европы» как «двуосновная».

Достигнув выдающихся успехов в политической и культурной областях, европейская цивилизация не смогла удовлетворительно разрешить социальный вопрос. Его разрешение, указывал мыслитель, под силу лишь качественно новому типу. Таковым Данилевский считал «славянский тип», наиболее полно выраженный в русском народе. Будущая «всеславянская федерация» не только удовлетворительно разовьет общественно-экономическую сторону человеческой деятельности, но и явит, как надеялся русский мыслитель,

³⁰⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 402.

наиболее полный и творческий культурно-исторический тип – «четырёхосновный».

Православие, наиболее распространенная среди славян религия, рассматривалась Данилевским как боговдохновенная. В сфере политической славянство дало одну из величайших империй – Российскую. Кроме того, вторая половина XIX века – время освобождения балканских славян из-под власти Османской империи и образования новых национальных государств. Эпоха Данилевского характеризуется в литературе как «золотой век» русской культуры.

Будущий славянский культурно-исторический тип должен принести еще более блестящие плоды, надеялся Данилевский, и в связи с этим выдвигал следующую максиму: «Для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгар (желал бы прибавить и поляка), – после Бога и Его Святой Церкви, – идея Славянства должна быть вышею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления – без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства»³⁰¹. Надежды Данилевского на единение славянских народов, а также мечта М.А. Бакунина о панславизме, к сожалению, не выдержали проверки временем.

Есть вызывающие доверие свидетельства, что внимательным читателем «России и Европы» был И.В. Сталин. В последние годы опубликован ряд материалов по данной тематике, которые позволяют оценить сталинский проект создания своеобразного антигерманского кордона славянских государств. Выступая 28 марта 1945 года на приеме в честь президента Чехословакии Э. Бенеша, И.В. Сталин сказал: «Мы, новые славянофилы-ленинцы, славянофилы-большевики, коммунисты, стоим не за объединение, а за союз славянских народов. Мы считаем, что независимо от разницы в политическом и социальном положении, независимо от бытовых и этнографических различий все славяне должны быть в союзе друг с другом против нашего общего врага – немцев»³⁰².

Вспомним, что в зону послевоенного влияния СССР вошли

³⁰¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 107.

³⁰² Цит. по: Рыбас С.Ю. Сталин. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 720–721.

практически все те народы, о которых писал Данилевский, лишь греки в нем были заменены восточными немцами. Идея Сталина, как легко убедиться, весьма радикально отличалась от проектов по насильственному приведению славянских народов в социализм, которые пытались реализовать его преемники. Трагическая логика истории привела к тому, что развал коммунистической системы обернулся ожесточенной войной славян друг против друга.

Тем не менее положение о славянском культурно-историческом типе, выдвинутое Данилевским, еще в XIX веке вызвало множество нареканий. Так, наиболее известный оппонент автора «России и Европы» В.С. Соловьев обвинял его в пренебрежении к науке и просвещению, в сведении идеи славянства к чисто этнографической особенности этого племени. Укажем, что Данилевский внес значительный личный вклад в развитие отечественной науки – как теоретический, так и практический. Некоторые исследователи (А. Вусич, К.В. Султанов) называют Данилевского основоположником социологии как науки на русской почве. Речь идет о шестой главе «России и Европы», где автор рассматривает основные этапы развития науки и характеризует вклад представителей различных народов в этот процесс.

Теорию Данилевского В.С. Соловьев объявляет «ползучей», крепко держащейся за существующие основы общества, а не противопоставляющей им некую пророческую утопию. В качестве последней Соловьев берет платоновскую концепцию идеального государства, опередившую свое время на столетия и обрисовавшую контуры будущего средневекового государства. По поводу идей, развиваемых Н.Я. Данилевским, возникла серьезная полемика между В.С. Соловьевым и Н.Н. Страховым, отстаивавшим концепцию Данилевского. Оспаривая идеи оппонентов, Соловьев не скупился на навешивание различных ярлыков и даже писал о некоем плагиате у малоизвестного ныне немецкого историка Г. Рюккерта, который выделял следующие типы культурно-исторических организмов (германо-христианский, арабский, восточно-христианский)³⁰³.

³⁰³ *Страхов Н.Н.* Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н.Я. Данилевского: [Опубликовано по: «Русский вестник». Т. 234. 1894. № 10. С. 154–183] // Институт русско-славянских исследований имени Николая Яковлевича Данилевского. URL:

Отбрасывая нереалистические моменты концепции Данилевского, отметим содержательные идеи этого автора. Например, законы развития культурно-исторических типов, описанные в пятой главе «России и Европы»:

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, – для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, – составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу³⁰⁴.

А.А. Галактионов отмечает, что реальным аналогом культурно-

<https://danilevsky.ru/publikatsii-o-tvorchestve/istoricheskie-vzglyady-g-ryukkerta-i-n-yadanilevskogo/> (дата обращения: 13.08.2024); *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 409; *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 334.

³⁰⁴ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 77–78.

исторических типов являются народности (племена и племенные союзы) в прошлом и нации – в настоящем. Как социолог он даже сопоставляет характерные черты культурно-исторического типа по Данилевскому со знаменитым сталинским положением о нации как исторической общности людей с единым языком, территорией, экономикой и психическим складом, проявляющимся в общности культуры³⁰⁵. Нам, однако, более удачным представляется сопоставление понятия Данилевского с гумилевским понятием «суперэтнос» – этнической системой, состоящей из нескольких этносов, возникших одновременно в одном ландшафтном регионе, проявляющейся в истории как мозаичная целостность³⁰⁶.

Политическая антропология Данилевского прямо связана с его философско-антропологическими взглядами. Человек, по Данилевскому, – всегда представитель определенной этнокультурной общности. Именно национальный тип конституирует социальную, политическую и собственно культурную специфику той или иной общности. В связи с этим важнейшее значение имеет восьмая глава «России и Европы», озаглавленная автором «Различия в психическом строе». Данилевский выявляет основные факторы, способствующие формированию национальной психологии, а также проводит сравнительное исследование представителей романо-германского и славянского типов. Говоря об особенностях национальной психологии, Данилевский указывал, что в формировании последней участвуют три основных фактора: 1) различия этнографические – те племенные качества, которые выражаются в особенностях психического строя народов; 2) высшее нравственное начало, руководящее тем или иным народом и воздействующие на различные сферы его деятельности; 3) ход и условия исторического воспитания³⁰⁷. В этом, по мнению исследователей, был своеобразный отход Данилевского

³⁰⁵ *Галактионов А.А.* Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского // *Российская социология: межвузовский сборник* / под ред. А.О. Бороноева. СПб., 1993. С. 33–34.

³⁰⁶ *Ермолаев В.Ю.* Толковый словарь понятий и терминов / под ред. Л.Н. Гумилева // *Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 399 с.

³⁰⁷ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 145.

от принципа историзма при интерпретации специфики национальной психологии³⁰⁸.

Здесь важно понять, что автора «России и Европы» интересовали константы этнической психологии, при разрушении которых исчезает сам народ. Данилевский называет их «психическим строем» и показывает трудность определения тех черт характера, которые есть у одного народа и полностью отсутствуют у другого. Суть дела заключена не в описательной передаче частных наблюдений, но в нахождении сущностной характеристики черт того или иного народа, а также совокупности народов, объединенных в культурно-исторической тип. Позднее для описания основ различных культур Шпенглер будет использовать понятие «прасимвол». Прасимволами египетской, античной, магической (византийско-арабской) и западной культур у него будут выступать путь, отдельное тело, пещера и бесконечное пространство. Этот анализ имеет и свое антропологическое измерение, ибо каждая культура вырабатывает свойственный ей тип человека.

Специфику романо-германского типа личности Данилевский видит в «насильственности» (*Gewaltsamkeit*). «Насильственность, в свою очередь, есть ничто иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему»³⁰⁹. Любопытно, что младший современник Данилевского, Ф. Ницше, будет писать о «воле к власти» как основе мирового процесса. В дальнейшем эту мысль подхватят многие западные мыслители – О. Шпенглер, М. Хайдеггер, К. Шмитт, которые увидят в «воли к власти» сущность современной западной цивилизации.

«Психический строй» славянских народов принципиально отличен от романо-германского. В нем отсутствует насильственность,

³⁰⁸ *Боронев А.О.* Россия и русские. Характер народа и судьбы страны / А.О. Боронев, П.И. Смирнов. СПб., 1992. С. 88–90; *Султанов К.В.* Социальная философия Н.Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. СПб., 2001. С. 66.

³⁰⁹ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 150.

коренящаяся, как было отмечено выше, в крайностях индивидуализма. На первый план, по мнению Данилевского, выходит общенародное начало, внутреннее нравственное сознание. Для иллюстрации данного положения автор «России и Европы» привлекает узловые моменты русской истории – призвание варягов, принятие христианства, освобождение от поляков, отмену крепостного права и др. Данилевский признает, что подметил лишь некоторые, хотя и существеннейшие, черты «психического строя» западных и славянских народов. Он говорит о необходимости естественной классификации нравственных качеств, но для этого необходимо привлечение значительного эмпирического материала, что не позволяет сам объем книги³¹⁰.

Прибегая к биологическим аналогиям, а напомним, что Данилевский как выпускник Царскосельского лицея, который продолжил обучение в Санкт-Петербургском университете на биологическом факультете по специальности «ботаника», говорит о трех возможных вариантах влияния культур. Первый – пересадка на другую девственную почву. Вторым видом влияния автор «России и Европы» считает «прививку». Наконец, в-третьих, погибшая или погибающая цивилизация может послужить «почвенным удобрением» для молодой нации.

В связи с этим Данилевский выделяет «уединенные» и «преемственные» культурно-исторические типы. Классическим вариантом «уединенных» цивилизаций оказываются, на его взгляд, китайский и индийский культурно-исторические типы. Остальные культуры могут быть отнесены к типу «преемственных». Понятно, что последние, опиравшиеся на достижения предшественников, оказались в привилегированном отношении к «уединенным». Именно в этом автор «России и Европы» видит естественное объяснение западного «прогресса» и восточного «застоя». Хотя, с другой стороны, восточные цивилизации сделали целый ряд открытий и изобретений, оказавших значительное влияние на цивилизацию романо-германскую.

Четверть века спустя после журнальной публикации «России и

³¹⁰ Семенков В.Е. Психологическая антропология Н.Я. Данилевского // Философская антропология: очерк истории / под ред. Б.В. Маркова, А.Н. Исакова. СПб., 2003. С. 157–163.

Европы» великий мыслитель пишет статью «Происхождение нашего нигилизма», в которой анализирует влиятельнейшее идейно-политическое направление второй половины XIX – начала XX века. В молодости он внимательно изучил сочинения классиков утопического социализма и даже пережил увлечение концепцией Ш. Фурье, в которой обнаружил «все признаки науки положительной». Данилевский был привлечен к следствию по делу нелегального кружка молодых офицеров и студентов (кружка Петрашевского) и должен был давать показания судебной комиссии. Как вспоминал П.П. Семенов-Тянь-Шанский, Ростовцев, который допрашивал будущего автора «России и Европы», «говорил в шутку, что по прочтении увлекательных объяснений Данилевского все члены судной комиссии сделали сами более или менее фурьеристами»³¹¹, то есть социалистами-утопистами.

Нигилисты требовали подведения научного обоснования этики, эстетики, педагогики, а также всех сфер человеческой деятельности. В связи с этим объектом их критики выступали традиционные социальные институты – государство, частная собственность, семья и т.д. Данилевский интерпретировал нигилизм как «острую болезнь», а его специфика на русской почве свелась к тому, что «мы утрировали, а, следовательно, и окарικатурили самый нигилизм»³¹². Во многом мыслитель был прав: нигилизм действительно оказался неспособен разработать позитивную программу социальных преобразований и даже удовлетворительно ее сформулировать. В частности, требуя научного обоснования нравственности, они пришли к отрицанию собственного содержания этики. Требуя освобождения личности, последнюю они понимали весьма примитивно, сводя ее специфику к чисто биологическим основаниям.

И все же очень существенный момент отечественной версии нигилизма не был учтен Данилевским и его единомышленниками. Несмотря на свою теоретическую зависимость от западных источников

³¹¹ Семенов-Тянь-Шанский П.П. Мемуары // Первые русские социалисты: воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге / сост. Б.Ф. Егоров. Л., 1984. С. 93. Концепция Фурье с ее акцентом на человеческих «страстях» позднее преломилась в учение о «коренных устремлениях» в политической жизни народов. Значение выдающихся личностей, по мнению Данилевского, состоит в выявлении этих устремлений и возвышении их до уровня государственной значимости.

³¹² Данилевский Н.Я. Горе победителям. М., 1998. С. 304.

(Л. Фейербаха, Д. Штрауса, М. Штирнера, К. Фохта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера, Э. Геккеля), русские нигилисты стремились найти выход из того кризисного положения, в котором оказалась пореформенная Россия. Малоземелье крестьянства центральных областей России, усугубляемое культурным разрывом между высшими и низшими сословиями империи, было чревато революцией. На протяжении десятилетий на реальные проблемы власти закрывали глаза. Судорожные попытки взяться за решение аграрной проблемы уже в начале XX столетия привели к противоположному эффекту – реформы Столыпина подготовили окончательную революционную конфигурацию.

Рассматривая антропологическую концепцию Данилевского, необходимо отметить один важный аспект, который по целому ряду причин не стал объектом исследования специалистов. Речь идет о полемике автора «России и Европы» с обретающей популярность во второй половине XIX века расовой теорией. Проясняя исторический контекст, следует заметить, что в рамках европейской культуры второй половины XIX – первой половины XX века расовая теория занимает законное место, наряду с дарвиновской теорией эволюции и учением о классовой борьбе. Данная теория имела различные вариации и не все из них были известны Данилевскому. Кроме того, будучи крупным специалистом в области биологии, он не мог не понимать того, что расовые отличия глубоко укоренены в человеческой природе. Их нельзя отбросить как нечто несущественное, что делали и продолжают делать оппоненты расизма. Тем не менее, автор «России и Европы» подверг резкой критике краниологическую классификацию, предложенную известным шведским натуралистом Андерсом Ретциусом (1796–1860). Последний предложил делить человеческие расы на брахицефальные (короткоголовые) и долихоцефальные (длинноголовые). В основу этого деления было положено соотношение между шириной черепа и расстоянием от лобной до тыльной его стороны. Физический размер мозга, считал Ретциус, соотносится с умственными способностями.

Данилевский показывает искусственный характер классификации Ретциуса: «Как согласовать это деление с делением по цвету кожи, по свойствам волос, по Камперову личному углу и, наконец, с

делением лингвистическим? Здесь все подчиняется одному признаку, которому придается преобладающее значение»³¹³. Действительно, чисто физиологических факторов в деле этнической идентификации недостаточно – в истории они не играли той решающей роли, которую им приписывали теоретики расизма.

Особую роль, считает автор «России и Европы», должно уделить языку. Славянский язык, несомненно, принадлежит к индоевропейской семье. Он был заимствован его носителями, то где же следы того племени, от которого он был заимствован? Последнее должно было быть весьма многочисленным и могущественным, чтобы передать свой язык такому крупному отделу человечества. Не обнаружив этих следов, мы признаем славян творцами своего языка, а, соответственно, их принадлежность к индоевропейской семье не может быть поставлена под сомнение.

Подводя итог, отметим, что творчество Н.Я. Данилевского многогранно и затрагивает целый ряд областей знания: биологию (в широком смысле слова), философию истории, социальную философию, культурологию, социологию науки, антропологию. Основные философско-исторические и культурологические установки автора «России и Европы», а также их влияние на мыслителей XX века, как русских (евразийцы, Л.Н. Гумилев), так и западных (О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон), давно стали объектом серьезного изучения³¹⁴. Вместе с тем антропологическая составляющая его концепции мало изучена. Предпринятый нами анализ в определенной степени будет способствовать преодолению сложившейся в исследовательской литературе тенденции.

³¹³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 147.

³¹⁴ Помимо уже приведенных, необходимо отметить следующие работы, вышедшие за последние полтора десятилетия: Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. М., 1997; Балуев Б.П. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». М., 1999.; см. также работу Полатайко С.В. Образовательные идеалы социальной философии. СПб., 2007, в которой показана необычайная актуальность идей Н.Я. Данилевского в контексте философско-образовательной проблематики.

§ 3.5. Культурфилософские и эстетические концепции в истории русской мысли на примере социальных воззрений П.А. Флоренского

В творчестве Павла Александровича Флоренского (1882–1937) тема искусства занимала одно из важнейших мест. Это относится как к ранним сочинениям мыслителя (до «Столпа и утверждения Истины» включительно), так и к поздним. Показательно, что возвращение его наследия отечественному читателю началось с публикации работы «Обратная перспектива», вышедшей в 1967 году в «Трудах по знаковым системам» Тартуского университета. Идеи Флоренского оказали сильное влияние на семиотическое направление в советской культурологии, а данная проблематика с тех пор неизменно присутствует в горизонте эстетических и искусствоведческих концепций отечественных исследователей. Обращаясь к творчеству отца Павла, отметим, что в анализе произведений искусства его интересовали как технические, так и мировоззренческие аспекты.

Мировоззренческие аспекты занимают в работах Флоренского важнейшее место. Как указывают современные исследователи, подход автора «Обратной перспективы» «не столько искусствоведческий, сколько метафизический. Но метафизика Флоренского обретает себя не иначе как в конкретном материале искусств и культуры»³¹⁵. Интерпретация произведений искусства, таким образом, рассматривается мыслителем в качестве неотъемлемой части философии культуры. Культуру он мыслил как важнейшую составляющую мирового целого. Основным законом мира русский философ считал второй принцип термодинамики – закон энтропии, как закон возрастания Хаоса во всех областях мироздания. При этом необходимо помнить, что, по нему, Хаосу противостоит Логос – начало эктропии. Важнейшим элементом Логоса выступает культура, которую Флоренский мыслил как сознательную борьбу с мировым уравниванием.

Культура, впрочем, является не самодостаточной, но зависимой от религии сферой человеческой деятельности. Как философ и священник Флоренский в этом плане вполне последователен. Он писал:

³¹⁵ Асоян Ю. Открытие идеи культуры: (опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков) / Ю. Асоян, А. Малафеев. М., 2000. С. 233.

«Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит некоторому предмету веры. <...> Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура»³¹⁶. Таким образом, антропология Флоренского выглядит следующим образом: человек есть существо, отправляющее культ.

Вполне в духе эпохи писатель отвергает понимание культуры как единого во времени и пространстве процесса. Нельзя, соответственно, говорить об эволюции и прогрессе культуры. Вообще необходимо отметить, что идея эволюции, вызревшая в недрах XIX века, – постоянный объект критики отца Павла, ориентированного на идею «прерывности». Культура, по Флоренскому, есть «образ обособления». Это ведет к выделению замкнутых и ограниченных монадных форм, подчиненных ритмическому процессу смены двух типов культуры – «средневекового» и «возрожденского». В связи с этим можно найти точки соприкосновения между его концепцией и учением о «культурно-исторических типах» Н.Я. Данилевского. Если же говорить о современниках, то данный раздел творчества П.А. Флоренского обнаруживает общие черты с «морфологией культуры» О. Шпенглера и некоторыми положениями концепции евразийцев.

Познание в философии П.А. Флоренского оказывается неотделимым от конкретного материала. Для характеристики собственной

³¹⁶ *Флоренский П.А.*, священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М., 1994. С. 39. Более подробно мировоззренческие основания философии культуры Флоренского рассматриваются в следующих исследованиях: *Андроник* (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Флоренского. Томск, 1998; *Асоян Ю.* Открытие идеи культуры: (опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков) / Ю. Асоян, А. Малафеев. М., 2000 (Ч. II. Гл. третья. Символология Павла Флоренского. С. 205–242); *Исупов К.Г.* Русская эстетика истории. СПб., 1992 (Гл. седьмая. Философско-эстетический Органон П. Флоренского. С. 127–143); *Хоружий С.С.* Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999; *Кучина Л.И.* Проблемы культуры в русской философии / Л.И. Кучина, Н.И. Ушакова, А.Я. Кожурин // Проблемы культуры в русской философии второй половины XIX – начала XX века. СПб., 2001 (Гл. четвертая. Философия культуры П.А. Флоренского. С. 58–78); *Кожурин А.Я.* Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005 (Гл. третья. Человек в «конкретной метафизике» П.А. Флоренского. С. 119–167).

концепции мыслитель ввел даже понятие «конкретная метафизика». В «Автореферате» для словаря «Гранат» отец Павел следующим образом характеризовал задачи и метод своего философствования: «Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует скорее считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов»³¹⁷.

«Дух» только тогда является самим собой, когда воплощен в какой-либо «вещи». Любопытно, что характерной чертой своего мировосприятия Флоренский считал «плотскость», которая мыслилась им в качестве своеобразного наследия предков – как по отцовской, так и по материнской линии. «Конкретная метафизика», таким образом, фундировалась отцом Павлом генеалогически. Разумеется, данная концепция включалась автором и в исторический ряд – среди своих непосредственных предшественников в культуре последних веков П.А. Флоренский называл И.В. Гете и М. Фарадея. Русский мыслитель, выделяя общие черты их мировоззрения, указывал: «При кажущемся несхождении в них много общего в основном. Главное – в мышлении не отвлеченными схемами, не значками, а образом, до конца конкретном, – в мышлении типическими представлениями (гетевское *Urphänomen*), а не отвлеченными понятиями. Понятия нельзя любить и нельзя ими любоваться; а Гете и Фарадей любили художественные образы, которыми они мыслили, и радовались им. И потому их творчество было не службой, не средством своего устройства, славы, благополучия, а самую жизнь, бескорыстным восприятием реальности»³¹⁸.

«Конкретная метафизика» Флоренского имела философско-антропологические и гносеологические аспекты, представляющие

³¹⁷ Флоренский П.А., священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. С. 38.

³¹⁸ Флоренский П.А., священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 159.

несомненный интерес для решения поставленной в данной работе проблемы. Попытаемся обозначить точку их пересечения. Зрение и слух – две благороднейшие познавательные способности, утверждал Флоренский. При этом, добавлял мыслитель, максимально удаленные друг от друга. Данное зрению – объективно по преимуществу. Оно всегда воспринимается как внешнее, предстоящее, а, следовательно, противостоящее, нуждающееся в переработке во внутреннее. Напротив, воспринимаемое слухом – субъективно. Звуки наиболее глубоко захватывают внутренний мир человека. Они – данность, вошедшая в нашу субъективность. Ориентируясь на данные теоретико-познавательные установки Флоренского, главным предметом нашего исследования станут его воззрения на изобразительное искусство и музыку³¹⁹.

Как в самой действительности, так и в произведениях искусства, указывал Флоренский, преимущественно выражаются те или иные координаты. Естественно, что разным историческим эпохам и разным художественным стилям свойственно выделять определенную или определенные координаты. Например, для древнеегипетского искусства характерно преобладание горизонтали, а высота занимает подчиненную по отношению к ней роль. Античность характеризуется полным равновесием длины и высоты, при этом намечается третье измерение – глубина. В христианском искусстве мы имеем значительное превосходство вертикали над всеми остальными координатами. Ренессанс, претендовавший вернуться к древнегреческому уравниванию вертикали и горизонтали, не смог осуществить свой замысел и делал упор на глубине, которая, по определению Флоренского, разрасталась в безмерность и дурную бесконечность. Дальнейшее развитие европейского искусства, ука-

³¹⁹ Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М., 2007 (Гл. вторая. Эстетика неоправославия. С. 308–393); Гаврюшин Н.К. Рыцарь Софии на перепутьях религиозной эстетики: П.А. Флоренский // Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 443–471; Михайлов А.В. О. Павел Флоренский как философ границы: к выходу в свет критического издания «Иконостаса» // Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000. С. 444–484; Трубачев С.З. Музыкальный мир П.А. Флоренского // Советская музыка. 1988. № 8. С. 81–89.

зывал мыслитель, шло по пути имитации и сенсуализации действительности. Выявляя мировоззренческие основания искусства, Флоренский писал, что «проблема пространства залегает в средоточии миропонимания во всех возникавших системах мысли и предопределяет сложение всей системы. С известными ограничениями и разъяснениями можно было бы даже признать пространство за собственный и первичный предмет философии, в отношении к которому все прочие философские темы приходится оценивать как производные. И чем плотнее сработана та или другая система мысли, тем определеннее ставится в качестве ее ядра своеобразное истолкование пространства. Повторяем: миропонимание – пространствопонимание»³²⁰.

Учитывая данную установку, неудивительно, что вся культура представлялась Флоренскому деятельностью по организации пространства. Здесь, правда, необходимо выделить различные формы восприятия пространства. В одних случаях пространство – это мыслимое, а деятельность по его организации осуществляют наука и философия. В других – пространство наших жизненных отношений, организуемое техникой. Третьей формой организации пространства, совмещающей в себе элементы первых двух, оказывается организация посредством искусства.

Если поэзия и музыка, считал отец Павел, имеют черты, роднящие их с наукой и философией, а архитектура, скульптура и театр – с техникой, то живопись и графика являются искусством по преимуществу. Именно анализ пространственной формы художественного творения выступает у Флоренского как необходимый элемент общей культурфилософской теории. Здесь уместно вспомнить борьбу двух линий европейского искусства, начавшуюся еще в XVII веке. Водораздел пролегал между сторонниками Пуссена и Рубенса, хотя еще веком раньше аналогичные упреки Тициану бросал Микеланджело. Суть аргументов лежала в соперничающих друг с другом требованиях, предъявляемых к линии и цвету. Пуссенисты больше всего ценили линию и рисунок как абсолютную ценность искусства,

³²⁰ Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 272.

отображающего реальность (идеалом живописца выступал для них Рафаэль). Случайность и видоизменяемость света (и зависимых от него цветов) – конек рубенсиков.

Отметим, что масляная живопись ориентирована на передачу чувственной данности мира, графика – его рассудочной схемы. Естественно, что каждый из этих видов искусства имеет серьезные мировоззренческие основания, связан с определенной религиозной установкой. Теоретическую базу под них подводят, соответственно, католицизм и протестантизм. Католицизм обосновывает живопись, а протестантизм – графику. Интересно, что католическая гравюра, на взгляд Флоренского, постоянно отходит от своих непосредственных задач, решая задачи масляно-живописные (в подобном же ключе высказывался в «Закате Европы» и Шпенглер).

Полемика с традицией новоевропейского изобразительного искусства проходит через ряд произведений Флоренского рубежа 1910–20-х годов. Наиболее фундаментальные работы этого цикла – «Иконостас», «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях» и, разумеется, знаменитая «Обратная перспектива». Понятие «обратной перспективы» ввел в 1907 году немецкий искусствовед Оскар Вулф, которого заинтересовало часто встречающееся в живописи несоответствие относительных размеров изображаемых тел требованиям перспективной проекции. Интересно, что материалом анализа ему послужила живопись зрелого Ренессанса. Очень скоро термин Вулфа был применен к искусству Востока, который не знал прямой перспективы (Курт Глассер), а уже в 1920-е годы проблематика перспективности в изобразительном искусстве будет интерпретироваться культурфилософами (Х. Ортегой-и-Гассетом, Э. Панофским и др.).

Необходимо уточнить, что главная задача, которую ставил перед собой Флоренский, – выявление онтологических и мировоззренческих оснований того или иного художественного явления. Это, естественно, не мешало его работам нести и чисто искусствоведческое содержание. Метафизика отца Павла обретала себя в конкретном материале искусств и культур – будь то античная пластика, православная иконопись или перспективная живопись Нового времени.

Перспективная живопись становится возможной, «когда разлагается религиозная устойчивость мировоззрения и священная метафизика общего народного сознания разъедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкою зрения, и притом с отдельною точкою зрения в этот данный момент, – тогда появляется и характерная для отъединенного сознания перспективность»³²¹. Данный вид живописи приобретает господствующее положение в ситуации подмены «онтологической умности» вещей их феноменологической чувственностью, то есть с эпохи Ренессанса, – указывал в «Иконостасе» мыслитель.

Обратившись к истории искусства, указывал Флоренский, нельзя забывать, что впервые элементы перспективы используются не в «чистом» (более или менее метафизическом), но в прикладном искусстве – театре. Он имеет в виду древнегреческий театр (показательно, что изобретение перспективы античная традиция приписывала философу Анаксагору, «превратившему» божественные небесные светила в раскаленные камни, что послужило основанием обвинению в безбожии и последующему его изгнанию из Афин) и средневековые мистерии. Именно мистерии во многом сформировали мировидение деятелей Ренессанса.

Кроме того, пространство прямой перспективы неразрывно связано с научным (евклидовским) разумом. Этот разум исходит из предпосылки качественной однородности, бесконечности и беспредельности пространства, которое к тому же бесформенно и неиндивидуализированно. Данному пониманию противостоит ощущение разнокачественности и размещенности мира. Отметим, что Флоренский, опираясь на достижения науки XIX – XX веков (неевклидова геометрия, теория относительности и родственные им концепции), стремился «реабилитировать» космологические представления Аристотеля, Птолемея и Данте³²².

Показательно, что Флоренский не ограничивается техническим анализом живописи. Он, во-первых, выявлял ее мировоззренческие

³²¹ Флоренский П.А., священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 3(1). М., 1999. С. 52.

³²² Флоренский П.А. Мнимости в геометрии: расширение области двухмерных образов геометрии: (опыт новых истолкований мнимостей). М.: Поморье, 1922. 74 с.

корни, а, во-вторых, включал данную область искусства в более широкий культурный контекст. Мировоззренческим основанием перспективизма, указывал отец Павел, выступали воззрения Леонардо да Винчи, Декарта и Канта. Если же рассматривать другие виды искусства, то параллелью перспективной живописи, по мнению мыслителя, выступает органная музыка. Западноевропейская культура, указывает Флоренский, «есть производное именно от возрожденского католичества и выразила себя она в области звука посредством органа: не случайно расцветом органостроительства была вторая половина XVII и первая половина XVIII века – время, наиболее выражающее, наиболее раскрывающее внутреннюю суть возрожденской культуры»³²³.

В связи с вышеприведенным отрывком укажем на главу «Музыка и пластика» в работе Шпенглера «Закат Европы». «Иконостас» создавался на протяжении четырех лет (1918–1922) и вполне вероятно знакомство Флоренского с указанной книгой. Мировоззренческо-теоретические установки Флоренского и Шпенглера, разумеется, совершенно различны – тем интереснее совпадения при анализе конкретного материала. Иконопись является принципиально иным явлением по отношению к перспективной живописи. Мы не можем говорить об иконе лишь как некоей эстетической, культурной ценности. Флоренский писал: «иконопись есть метафизика бытия, – не отвлеченная метафизика, а конкретная»³²⁴. Отца Павла в первую очередь интересует не только и даже не столько эстетический, сколько онтологический аспект иконы. Впрочем, эстетические аспекты также необходимо принимать во внимание.

Укажем, что в русскую икону в дальнейшем вторгся чуждый ей дух аллегоризма, что было следствием разрушительных процессов религиозной жизни и предопределило катастрофический упадок отечественной иконописной традиции, да и многих других сфер – одним из следствий этого процесса стал церковный раскол. В «Записке о старообрядчестве» (1923) Флоренский указывал: «Разложе-

³²³ Флоренский П.А., священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 2. М., 1995. С. 474–475.

³²⁴ Там же. С. 484.

ние онтологического миропонимания, называемое на Западе Возрождением, в несколько ослабленном виде и с некоторым запозданием происходило и у нас. Этот процесс чрезвычайно нагляден, если проследить памятники церковного искусства с XV по XVII век: духовное вытесняется плотским, истина – домыслами, созерцание – рассудочностью, непосредственность святости – условностью»³²⁵.

В противовес новоевропейской трактовке, встраивающей искусство в горизонт эстетики, русский философ выявляет его онтологические основания, особенно в тех случаях, когда речь идет о религиозно фундированном искусстве. Если мы упустим из вида именно онтологические аспекты, то легко будет скатиться к обвинению отца Павла в культурном нигилизме, отрицании признанных шедевров новоевропейского искусства и тому подобных грехах. Предельным выражением этой позиции является зачисление автора «Обратной перспективы» в разряд идеологов абстрактного искусства.

Еще один пункт расхождения Флоренского и авангарда – антиэкологизм последнего. Природа в авангардистской системе координат выступает как реальность, которую необходимо превзойти. Приведем характерный пример. В 1913 году представители русского авангарда поставили оперу с характерным названием – «Победа над Солнцем». Автором либретто был Крученых, музыку написал Матюшин, а эскиз декораций и костюмов принадлежал Малевичу. Сюжет оперы – сражение героев против мира живой природы, завершающееся заколачиванием Солнца в бетонный куб. Подобная установка – доведенная до гротеска новоевропейская идея овладения природой, которая Флоренскому была абсолютно чужда.

Флоренского, несмотря на его несомненную включенность в линию европейской метафизики, нельзя причислить к «разнужданнейшим платоникам», выдвигающим человека (или «сверхчеловека») в центр «картины мира». Он слишком связан с античностью и средневековьем (их онтоцентризмом), которые рассматривали личное, индивидуальное начало в человеке в качестве источника опасности. Речь, разумеется, идет о гипертрофированном личном

³²⁵ Флоренский П.А., священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 2. М., 1995. С. 561.

начале. Наоборот, новоевропейская традиция, особенно в художественной практике двух последних столетий, делает акцент на субъективности.

От рассмотрения изобразительного искусства, перейдем к теме «Флоренский и музыка». Слух, как мы помним, рассматривался мыслителем в качестве важнейшей познавательной способности человека. Вспомним, что природа играла в его мировосприятии центральную роль, природная реальность ставилась мыслителем выше реальности истории. В автобиографии Флоренский даже писал, что еще с детских лет его «единственной возлюбленной была Природа». Здесь, впрочем, необходимо сделать небольшое отступление, которое позволит связать эстетические симпатии отца Павла с его теоретическими построениями. Можно вспомнить, что в известной работе «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» Ю.Ф. Самарин выделял в русском богословии XVIII – начала XIX века борьбу католических и протестантских влияний. Первое из этих направлений стремилось к осуществлению принудительного единства в религиозной жизни, второе, напротив, апеллировало к ничем не сдерживаемому религиозному индивидуализму, человекоцентризму. Возвращение к православной традиции происходит лишь у представителей славянофильства – особое место здесь занимают труды А.С. Хомякова.

Говоря о музыкальных предпочтениях Флоренского, обратимся к его восприятию творчества русских композиторов. Одним из любимых авторов для него был Глинка. Удивительно, но больше никто из представителей отечественной музыкальной традиции не удостоился положительных оценок со стороны отца Павла. Удивляет полное игнорирование им творчества представителей «Могучей кучки», особенно М.П. Мусоргского. Между тем, ориентация на русские начала составляла важнейшую составляющую социально-философских воззрений Флоренского, а уж кто в музыке выразил их с большей силой, чем автор «Бориса Годунова» и «Хованщины»? Никак не отреагировал мыслитель и на шедевры своего гениального современника С.В. Рахманинова, который еще до эмиграции создал выдающиеся духовные произведения – «Литургию Иоанна Златоуста» и «Всенощное бдение».

Интерпретация творчества Чайковского и Скрябина позволила

Флоренскому дать характеристику русской культуре XIX – начала XX века как целостному явлению. Мыслитель резко критически воспринимал стремление отечественных деятелей культуры, отречшихся от дарованных им Богом талантов ради призрачных целей переустройства мироздания. Речь в данном случае идет о Гоголе, Достоевском, Толстом, Иванове, Ге, Скрябине и других русских писателях, художниках, композиторах. Им мыслитель противопоставляет Пушкина и Глинку, которые, по его классификации, оказываются «истинными реалистами».

В заключении укажем, что открытым остается вопрос о русской культуре Серебряного века, достаточно негативно воспринятой Флоренским, ибо она стала явлением мирового масштаба. Во всяком случае большинство русских мыслителей Серебряного века, испытывавших определяющее влияние отечественной литературной традиции, с Флоренским не согласились бы. Таким образом, будучи одной из наиболее продуманных и последовательно проведенных культурно-философских и эстетических концепций в истории русской мысли, учение П.А. Флоренского демонстрирует не только сильные, но и слабые стороны.

§ 3.6. Философия личности в учении Л.П. Карсавина

Рассмотрим концепцию человека, которую в рамках метафизики всеединства предложил Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Он, наряду с П.А. Флоренским и И.А. Ильиным, принадлежал к младшему поколению философов Серебряного века. Интересно, что его ровесниками были наиболее известные символисты (речь в первую очередь идет о А.А. Блоке и А. Белом) и художники-авангардисты (К.С. Петров-Водкин, К.С. Малевич, П.Н. Филонов). Карсавин получил историческое образование под руководством признанного патриарха русской медиевистики И.М. Гревса, среди учеников которого были такие выдающиеся в будущем исследователи, как Н.П. Анциферов, О.А. Добиаш-Рождественская, Г.П. Федотов, Е.Ч. Скржинская. А.В. Карташев дал характеристику Карсавину: «Из всех моих учеников я первым по талантливости ставлю Г.П. Фе-

дотова. Но, конечно, выше всех сравнений я считаю сверхдаровитого Карсавина»³²⁶. До революции Карсавин профессионально занимался исследованиями в области западноевропейского средневековья, делая особый упор на его религиозных основаниях. Их плодом стали две фундаментальные работы «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии» (1915).

Исследователь вводит в них понятие «общего фонда», с помощью которого пытается выявить общий тип сознания интересующей его эпохи. Другое важное понятие – «средний человек», в сознании которого соответствующие установки доминируют. Вообще следует признать, что в названных исторических работах Карсавин не только своеобразно предвосхищает проблематику собственных философских сочинений, но и закладывает основы культурологических исследований второй половины XX столетия.

В отличие от подавляющего большинства отечественных мыслителей Серебряного века (от Д.С. Мережковского до С.Л. Франка), Л.П. Карсавин не только не принимал активного участия в общественно-политических движениях, но и вообще не интересовался политикой. Свою общественную позицию он обнаружил только после революции, сделавшись профессором Богословского института (степень доктора богословия он получил в 1916 году в Петербургской духовной академии) и читая проповеди в петроградских храмах. Это было своеобразным ответом «вольнодумца», как характеризовал свою позицию сам Карсавин, на начавшиеся со стороны новой власти гонения на церковь.

После высылки в 1922 году из Советской России, Карсавин не пришелся ко двору и эмигрантским кругам. Так, в частности, была отвергнута его кандидатура на кафедру патрологии Православного Богословского института в Париже – Карсавину предпочли Г. Флоровского. С 1926 года Карсавин становится теоретиком евразийского движения, причем отстаивает в нем весьма «левые» взгляды. Его нонконформизм проявился и в Литве, после присоединения этой

³²⁶ *Карташев А.В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 471.

страны к СССР. В результате, в 1949 году Карсавин был арестован и окончил свою жизнь в Абези, инвалидном лагере на территории Коми АССР.

Можно без особого преувеличения сказать, что на стезю философии Карсавина направили революционные события. В 1919 году он выпускает труд «Saligia... Или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах». Еще на Родине были изданы такие его труды, как «Введение в историю» (1920) и «Восток, Запад и русская идея» (1922). Уже в эмиграции он издал целый ряд философских работ, среди которых своеобразную трилогию составили «Философия истории» (1923), «О началах» (1925) и «О личности» (1929). Последнюю из этих работ считают наиболее значительным произведением Карсавина.

Следует назвать одну характерную особенность философских произведений Карсавина, которая свидетельствует о его несомненной причастности к культуре Серебряного века. Речь идет об элементе стилизации и даже своеобразном артистизме, характеризующими его труды. Здесь в первую очередь необходимо назвать работу Карсавина «София земная и горняя» (1922), которая представляет собой стилизацию под древнее гностическое сочинение. В «Примечаниях издателя», однако, автор разоблачает эту мистификацию. Не свободны от указанных выше элементов и позднейшие работы мыслителя, включая и «Поэму о смерти». На ум сразу приходит творчество П.А. Флоренского и, разумеется, его знаменитая работа «Столп и утверждение Истины».

Среди западных авторов, оказавших сильное влияние на формирование концепции Карсавина, необходимо отметить Джордано Бруно (ему была посвящена книга, увидевшая свет в 1923 году), Николая Кузанского и Плотина. В поздних работах мыслитель также ссылаясь на Иоанна Скота Эриугену. В работе «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства» (1927) Карсавин даже писал о православной струе в рамках католицизма, представленной еще именами Августина, Ансельма Кентерберийского, Бонавентуры. Очевидно, что все эти философы представляли неоплатонизм в различных его вариациях.

Отношения Карсавина к русским философам, в том числе и

представителям метафизики всеединства, было очень непростым. Уже в эмиграции он писал, что «все действительно сделанное русскими философами-специалистами должно быть по справедливости включенным в историю европейской, и по преимуществу немецкой, мысли. Я вовсе не хочу умалять русской философской литературы. Я только утверждаю, что в наиболее значительных своих произведениях она русская лишь по языку, на котором написана, т.е. – все равно что переводная. Не только Вл. Соловьев, а и о[тец] Флоренский и Лосев по стилю и содержанию своего философствования – настоящие немцы»³²⁷.

Тем не менее просто отринуть влияние отечественных мыслителей на Карсавина нельзя. Из последних он выше всего ставил А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского и С.Л. Франка. Влияние последнего на интеллектуальные построения Карсавина было достаточно сложным. С.С. Хоружий, которого следует признать лучшим специалистом по идейному наследию Л.П. Карсавина, сопоставляя его воззрения с философскими идеями С.Л. Франка, писал: «два русских последователя Кузанского и Плотина соотносятся в философии как Гегель и Гуссерль, диалектик и феноменолог»³²⁸.

Сильное влияние на зрелые работы Карсавина оказало идейное наследие представителей восточной патристики, особенно Григория Нисского и Максима Исповедника. Любопытно, что у последнего он находил параллели к идеям Николая Кузанского, самого, быть может, близкого из предшественников. Тем самым Карсавин лишний раз указывал на православные корни своей собственной концепции. Наконец, Карсавин был одним из немногих русских философов, кто непосредственно опирался на православную догматику, особенно на ее христологические разделы. В понимании догматики у него не было равных среди отечественных религиозных мыслителей первой половины XX века.

Свою философскую систему Карсавин выстраивал, опираясь на

³²⁷ Карсавин Л.П. Философия и ВКП: (по поводу статьи А.В. Кожевникова) // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 76.

³²⁸ Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 57.

опыт исторического исследования. В этом следует видеть принципиальное отличие его концепции от параллельно развивавшейся концепции П.А. Флоренского, математика и естествоведника по своей первой специализации. При этом Карсавин отдавал ясный отчет в том, что в основе любых построений философско-исторического характера лежат ценностные, религиозные, моменты. Как он писал в работе, составившей первую часть его трилогии, «философия истории неизбежно конфессиональна»³²⁹. Историческое развитие, указывал Карсавин, есть Богочеловеческий процесс, который «обогащает» Божество причастием к Нему тварного субъекта. Именно в приобщении к Богу и заключается, по мнению философа, человеческое творчество.

Свою теорию он рассматривал как описывающую не просто бытие, а все происходящее с бытием. В этом смысле всеединство – лишь один аспект бытия, статический. В качестве дополнения всеединства, Карсавин вводит принцип триединства – универсальный принцип становления, изменения реальности. Он включает следующие моменты: «первоединство – разъединение – воссоединение». Любое единство, пройдя через саморазъединение, вновь воссоединяется, но уже на некоем более высоком уровне. Время и история, таким образом, приобретают фундаментальный онтологический статус, становятся существеннейшей и неотъемлемой частью бытия.

Диалектическая модель триединства имела своим прообразом христианскую Троицу, хотя, разумеется, нельзя упускать из внимания и мировую философскую традицию – от триады Плотина (Единое – Ум – Душа) до диалектических конструкций Гегеля (тезис – антитезис – синтез).

Углубленное изучение истории делало для Карсавина предпочтительным и единственно правильным рассмотрение мира как динамической реальности. В «Философии истории» автор подчиняет принципу триединства исторический процесс, а также жизнь сознания человека – процесс психический. В дальнейшем Карсавин применил данный принцип к пониманию Абсолюта («О началах»). Но, пожалуй, наиболее адекватным образом принцип триединства был

³²⁹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 204.

им использован в заключительной части трилогии «О личности», где с его помощью осмыслялась реальность личностного бытия.

В произведениях Карсавина речь идет о своеобразной драме бытия, о взаимопревращении бытия и небытия. При этом мыслитель утверждает личностный характер бытия, хотя личностью в подлинном смысле слова должен быть назван только Бог. В брошюре «Церковь, личность и государство» (1927), которую автор рассматривал в качестве концептуальной для евразийского движения, мы сталкиваемся с рядом идей, которые найдут более детальное развитие в главной философской работе Карсавина. Он писал: «Христианство – единственная религия личности. Ведь для христианства личность (ипостась) не есть что-то тварное, человеческое или тварное начало, но – начало Божественное или само Божество». Отсюда следует вполне логичный вывод – «нельзя сказать иначе, как в переносном смысле, что существует какая-то человеческая "личность", и в строгом смысле слова всякая тварь уже тем самым, что она тварь, безыпостасна, безлична»³³⁰.

Следовательно, применительно к тварному бытию, включая сюда и человека, о личности следует говорить лишь в переносном смысле, подытоживал свою мысль Карсавин. Этим, впрочем, не отрицается индивидуальность, указывал философ. Эмпирическое, тварное бытие – бытие несовершенно личное. Каждый его элемент оказывается личным, пусть и несовершенно личным. Применительно к человеку можно утверждать, что личность для него – не то, чем он уже обладает, но лишь то, чем стремится стать. В этом аспекте можно обнаружить определенное созвучие между установками Карсавина и некоторыми психологическими учениями XX столетия.

Всевозможные совокупности людей мыслились философом в качестве особых самостоятельных личностей, которые он обозначал как «симфонические» или «социальные». Они, по мысли Карсавина, обретаются между единой личностью Церкви и отдельными инди-

³³⁰ Карсавин Л.П. Малые сочинения: сборник научных трудов / сост., науч. подгот. и коммент. С.С. Хоружего. СПб, 1994. С. 418. Ср.: «Нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси, или Личности» (Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 26).

видуальностями. К ним могут быть отнесены человечество, отдельные конфессии (поместные национальные церкви), государства, нации, различные социальные группы, семья. Предельная же симфоническая личность, отмечал мыслитель, – Богочеловечество. Истинным же «средоточием всего человечества и всей твари» оказывается Иисус³³¹.

По отношению к составляющим их элементам, а также менее полным совокупностям, социальные личности выступают как личности более высокого порядка. Первые же мыслятся в качестве «моментов» этих самых высших личностей. Социальная философия Карсавина, таким образом, получает ярко выраженный имперсоналистический характер. Отдельный человек оказывается подножием всей пирамиды симфонических личностей, низшей ее ступенькой. При этом мыслитель даже всячески подчеркивал этот аспект. Понятно, что социоцентризм Карсавина оказался абсолютно неприемлем для теоретиков экзистенциалистского толка. Вот как выразил свое отношение к нему Н.А. Бердяев: «Учение о симфонической личности означает метафизическое обоснование рабства человека»³³².

Все бытие, указывал Карсавин, должно стать церковным. Следовательно, оно является потенциально церковным. При этом очень важно проводить строгое разграничение между тем, что действительно является церковным и тем, что церковным еще не является. Это относится и к отдельному человеку, и к человечеству в целом. Но данное правило, по мнению русского мыслителя, необходимо применять и к различным человеческим институтам. Речь, в частности, идет о государстве. Вот как Карсавин характеризует его в работе «Церковь, личность и государство»: «Ведь государство не что иное как выражение и осуществление, как форма единства некоторого народного или многонародного культурного целого. Государство является необходимою формою личного бытия народа или многонародного целого; однако вторичною формою, ибо первая и истинная

³³¹ Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 231.

³³² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30. (Переиздано: Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря / сост. и послесловие П.В. Алексева. М.: Республика, 1995. 375 с.

личная форма соборного субъекта есть Церковь. Таким образом государство отличается от Церкви, как самоорганизация грешного мира, поскольку он живет в самом себе и не становится или еще не стал Церковью»³³³.

Как нетрудно убедиться, в этой системе координат государство оказывается относительным благом, причем по двум причинам. Во-первых, без него человеческая жизнь была бы значительно сложнее. Карсавин был свидетелем крушения Империи и тех эксцессов, которые последовали за этим (анархия и Гражданская война). Самое плохое государство, мог бы он повторить вслед за Гоббсом, лучше «войны всех против всех», которая следует за крушением государства. Во-вторых, некоторую степень блага государство все же осуществляет. Оно должно защищать своих подданных от внешних и внутренних врагов. Надо только помнить, что по самой своей природе, включая сюда и используемые им средства, государство находится в области греха.

В связи с этим неминуемо возникает проблема взаимоотношений государства и церкви как социальных институтов. Для Карсавина и его современников независимость церкви от государства была очевидной истиной, которая, однако, не должна была заслонять задач социального служения церкви. В концепции Карсавина, человек и даже сотворенный мир – тоже личности и триединство, хотя и несовершенное. Божественное и тварное связаны друг с другом теснейшим образом – получая свое бытие от Бога, тварь стремится к соединению с Ним. Важнейшее свойство твари – временность, погруженность во временной поток. В этом аспекте можно провести параллели между философией Карсавина и установками хайдеггеровского «Бытия и времени» (1927). Временность характеризует тварное бытие как находящееся в состоянии промежуточном между бытием и небытием, а вследствие этого – несовершенным. В своей главной философской работе Карсавин характеризовал данный момент следующим образом: «Если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь – то нет Бога»³³⁴.

³³³ Карсавин Л.П. Малые сочинения: сборник научных трудов / сост., науч. подгот. и коммент. С.С. Хоружего. СПб, 1994. С. 424.

³³⁴ Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 185.

Не случайно, что существеннейшее значение в философии Карсавина получает тема смерти. Можно говорить о состоянии небытия, которое присуще второй ипостаси. Еще более фундаментально значение смерти для тварного мира. Смерть оказывается завершающим историю взаимоотношений Бога и мира моментом. В этом смысле у нее есть не только смысл, но и положительная ценность, утверждал философ. Надо только отчетливо понимать, что эмпирическая смерть – ущербная, неистинная, даже мнимая.

Человек не умирает до конца, не достигает полноты небытия, остается в дрящемся дурном миге умирания, которое оказывается причастным дурной бесконечности. Такая смерть, указывал мыслитель, должна быть преодолена. Здесь у Карсавина обнаруживаются точки соприкосновения с учением Н.Ф. Федорова. Но тут же следует обозначить отличия, которые прекрасно видел сам Карсавин, который писал о «соблазнах натуралистической магии», перед которыми не устоял в своем стремлении возродить действенность христианства Федоров. Карсавин понял и цену материального бытия, и ненужность удваивать бытие, понял и значение воскресения. Но он тотчас же отказался от воскресения, подменив его бессмертием, и потому отверг жизнь, ибо жизнь без смерти есть то небытие, которое тварь уже превозмогла даже в неодушевленных вещах.

Карсавин развивал концепцию, скорее близкую к христианскому аристотелизму. Из платонизма, пусть и осмысленного в рамках христианства, никуда не деть положения о теле как темнице души (см. «Федон», 82e) – важнейшего для его антропологии. Карсавин следует тем христианским богословам, которые стремились радикально преодолеть данное положение. Можно вспомнить трактат Григория Нисского, одного из важнейших для русского мыслителя представителей патристики, «Об устройении человека». Автор этого трактата отбрасывал идею Оригена о существовании души до тела, а также учил, что после смерти человека душа не отделяется от элементов, которые составляли его тело. Платоновский дуализм души и тела, таким образом, преодолевался христианским богословом самым радикальным образом.

Христианский аристотелизм был вовсе не чужд и русской культурной традиции, хотя сторонники платонизма часто утверждали

обратное. Достаточно вспомнить «Диоптру» Филиппа Пустынника, которая была очень популярна в Древней Руси. В философии XIX–XX веков можно даже выделить аристотелевскую линию, представленную именами Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и, наконец, В.В. Розанова. Она составляет своеобразную альтернативу платонизму, который доминировал в рамках метафизики всеединства и близких ему учений.

Тема оправдания телесности получила парадоксальное продолжение после смерти Карсавина. Ученики и почитатели его таланта, среди которых были А.А. Ванеев и врач-литовец В. Шимкунас, после вскрытия тела мыслителя вложили в него герметически закупоренный флакон с тайной эпитафией. В ней содержались сведения биографического характера и краткое изложение учения Карсавина. Как указывает С.С. Хоружий, именно в отношении Л.П. Карсавина, который наиболее последовательно из русских религиозных мыслителей отстаивал мистическую интуицию тела и его сакральное значение, данный поступок полон глубокого смысла. Сжатая формула карсавинской мысли, сделанная Ванеевым, оказалась неразрывно связанной с прахом выдающегося мыслителя.

Заканчивая разговор об антропологических и социально-философских аспектах творчества Л.П. Карсавина, попытаемся определить место концепции этого мыслителя в рамках русской философии. Карсавина можно определить, как наиболее систематического представителя русского персонализма. Он в своем творчестве последовательно связал религиозную антропологию с социологией, богословием и историософией.

Заключение: социокультурные ценности и перспективы современной личностной идентификации русского человека

В результате экономических и социально-политических преобразований конца XX века Россия оказалась на переходном пути. В философии этот путь называется нестабильностью, неустойчивостью. В анализе развития общества и основных его структурных систем распространенным является использование понятия бифуркации как переходного состояния между определенными стадиями развития. Период, в ходе которого осуществляется процесс выработки адаптации, носит название адаптогенеза. Выделяют его стадии: социального шока, мобилизации адаптивных резервов и ответа на «вызов среды». Одни социальные группы быстрее адаптируются к новым условиям, другие медленнее, кто-то вообще не испытывает «серийного стресса».

Волгоградский исследователь этой проблемы Н.А. Кусмарцева отмечает, что стадию социального шока можно охарактеризовать как период бездействия и лишь первого осмысления произошедших перемен. Вторую стадию – мобилизации адаптивных резервов – следует уже рассматривать в качестве этапа не только эмоциональных оценок, но и «глубокого осмысления ситуации»³³⁵. Реализация же конкретных моделей адаптивного поведения является содержанием третьей стадии – «ответа на вызов среды».

Сложные условия адаптогенеза действительно требуют особого анализа ценностной среды и возможностей ее перемен, и главное – в этом анализе свое место должно занять выявление ценностно-ориентационного значения социокультурных институтов. Проблема ценностей, таким образом, выступает в качестве одного из направлений современной социальной философии и культурологии. Философия исходит из тезиса об истории общества как результата самореализации человека. При этом важнейшими социальными чертами развития человека и общества выступают процессы опредмечивания продуктов внутреннего духовного мира человека, объективация его

³³⁵ Кусмарцева Н.А. Патриотизм в ракурсе адаптогенеза российского социума // Мировоззрение. Философия. Наука: сборник научных статей. Вып. 9, 10. Волгоград, 2002. С. 82. (Философские беседы).

субъективности и индивидуальности. Эти продукты, включаясь в общую логику движущих сил развития общества, выступают в качестве непосредственного предмета антропологического исследования, репрезентируя внутренний духовный мир человека. Внешняя сторона объективации содержания духовности человека выступает по преимуществу в виде социокультурных институтов.

Можно утверждать, что истинной ценностью для человека и общества выступают лишь те институты, которые отвечают внутреннему, духовному миру человека, соответствуют его социальным и культурным устремлениям и не работают на разрушение человеческой природы. До сих пор эта взаимосвязь обеспечивалась преемственностью, постепенностью и традиционным ходом развития общества. Объективация продуктов духовного мира человека связана прежде всего с возрастанием субъективного фактора в истории и индивидуализацией человека, хотя следует при этом учитывать также изменение самих установок «видеть», их влияние на коммуникативно-коммуницирующее восприятие, в основе которого лежит потребность постоянного, непрерывного движения и изменения.

Проблемы, связанные с индивидуальной жизнедеятельностью человека и индивидуальной системой духовных координат, в российском обществе стоят особенно остро в связи с попытками навязать индивидуально-ценностные предпочтения пользы, выгоды, эффективности, «рыночности» и так далее, используя средства современных коммуникационных технологий. Разумный смысл в этих ориентирах несомненен: человек, который является высоким профессионалом в своем деле, производит хорошие, полезные вещи, выражает тем самым определенную нравственную позицию. Но в требованиях для человека быть подлинно свободным кроется еще один парадокс: отказ от традиционных ориентиров рассматривается как залог быстрых изменений, а размывание ценностей и ценностных ориентиров делает человека менее требовательным в нравственно-этическом плане.

В истории науки этой проблеме были посвящены труды выдающегося немецкого социолога и политического мыслителя Макса Вебера (1864–1920), положившего в основу своего анализа общества и личности социальное действие, реальными субъектами которого явля-

ются не формы коллективности, не социальные институты, а индивиды. Базой традиционного типа организации общества он назвал веру людей в священность существующих властных отношений, господствующего порядка и патриархальных внутрисоциальных связей, то есть привычку к определенному поведению. Для того, чтобы институционально изменить общественный порядок, необходимо, по Веберу, заложить основы, создать ядро нового типа личности.

Российские социальные и культурные реалии выдвигают вопрос: какая личностная переориентация необходима современному российскому гражданину для его полного приобщения к современным цивилизационным ценностям? Есть ли необходимость точно повторять процесс рационализации и протестантской этизации, пройденный когда-то Европой? Как должен себя чувствовать в этой переориентации человек, приверженный иному, непротестантскому, мировоззрению? Произошло существенное смещение центра тяжести в личностной ориентации человека от трудовой протестантской этики к потребительской. А это значит: требуется существенное уточнение, насколько тесными и продолжительными являются ценностно-ориентационные связи между трудовой этикой и протестантской религией.

Введение общественных правил, моральных запретов, правового закрепления происходящих изменений могут не достигать преследуемых целей и приводить к действиям, драматизирующим вопрос человеческого выбора и нарушающим права человека. Вывод из этих рассуждений следующий: надо соотносить культурно-институциональные процессы с возможностями человеческой адаптации к новым, лично-индивидуализирующим условиям рыночно-ценностных предрасположений. Само признание человеком своей индивидуальности – еще недостаточное основание для принятия им новых ценностей. Индивидуальность и неповторимость человека не могут являться результатом приспособления к чему-либо. Процессы личностного самоопределения, самоутверждения, самоидентификации являются выражением неадаптивной активности.

Естественно, в этом процессе личностного самосознания возникает вопрос: являюсь ли я продуктом и «слепком» своего окружения или творю его? И все же исходно неадаптивная деятельность чело-

века имеет в первую очередь смысловую, ценностно-ориентированную природу, а потом уже предметно-деятельностную. Неадаптивная активность определяет соответствующий уровень человеческого бытия. Как отмечал Э.В. Ильенков, анализируя в работе «Диалектическая логика: очерки истории и теории» учения Канта и Фихте, любая конкретная ситуация для человека является отношением Я и Я в ситуации³³⁶. Другими словами, мы прежде всего выделяем отношение, а содержанием всякого отношения является активность в постоянном выделении своего Я из ситуации. Когда человек растворен в ситуации, он видит только внешний мир, а свое Я как активная ценностная основа собственного индивидуального бытия исчезает.

Само отделение человеком себя от ситуации может выглядеть как элемент негативного отношения к обществу, как трусость, безынициативность, осторожность, пассивность, в ряде случаев как невежество. Но невозможно быть полноценным членом общества, если не контролировать себя с помощью чувств и их оценок. А значит, человек всегда стоит перед дилеммой выделения себя из ситуации и полным подчинением замкнутому кругу социальных ролей. Недаром философская рефлексия разных направлений ставит на обсуждение вопрос о врожденной потребности человека признавать свою самооценку.

Внимание к субъективному миру человека, к его творческой активности, свободы и ответственности обусловлено историческим развитием культуры. Это нашло свое отражение и в отечественной культуре, ее философском осмыслении. Так, например, для Ф.М. Достоевского характерно было осознание того, что любой человек потенциально способен к саморефлексии, философскому пониманию своего места и предназначения в мире. Антропоцентристская направленность произведений Достоевского состоит не просто в обнаружении и описании процесса саморефлексии, но в доведении ее до социального и культурного действия, до объектированного социального результата. Говоря о современной России, можно отметить, что таким социальным результатом выступает весь процесс объективно необходимых реформ по модернизации российского общества.

³³⁶ Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат. 1974. С. 83–118.

Литература

1. *Аввакум*, протопоп. Житие протопопа Аввакума. Редакция А // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред., сост., вступ. статья и коммент. К.Я. Кожурина. СПб.: Врата веры, 2023. С. 52–100.
2. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир*. 1988. № 7–9. С. 210–220.
3. *Аксаков И.С.* Бюрократическое и земское государство // *Теория государства славянофилов*. СПб., 1898. С. 5–14.
4. *Аксаков И.С.* Наше знамя – русская народность / сост. и коммент. С. Лебедева; отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 640 с.
5. *Аксаков К.С.* Записка о внутреннем состоянии России, представленная императору Александру II // *Теория государства славянофилов*. СПб., 1898. С. 22–44.
6. *Аксаков К.С.* Краткий очерк Земских соборов // *Аксаков К.С.* Сочинения. Т. 1. М., 1861. С. 291–308.
7. *Алексеева Т.А.* Демократия как идея и процесс // *Вопросы философии*. 1996. № 6. С. 16–36.
8. Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников / сост., предисл., примеч. А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2015. 608 с.
9. *Андроник* (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Флоренского. Томск: Водолей Сотников. 1998. 191 с.
10. *Арефьев М.А.* Социально-политическая философия русского анархизма: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / СПбУЭФ. СПб., 1992. 31 с.
11. *Арефьев М.А.* М.А. Бакунин и П.Я. Чаадаев об исторических судьбах России / М.А. Арефьев, Р.Л. Арефьев, А.Г. Давыденкова // *Прямухинские чтения – 2004*. Тверь, 2005. С. 96–107.
12. *Арефьев М.А.* Культурология: учебник / М.А. Арефьев, В.Г. Бавев, А.Г. Давыденкова, Т.И. Козлова. СПб: ИПШ, 2006. 327 с.
13. *Асмус В.Ф.* Владимир Соловьев. М., 1994. 204 с.
14. *Асоян Ю.* Открытие идеи культуры: (опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков) / Ю. Асоян, А. Малафеев. М., 2000. 342 с.
15. *Бавев В.Г.* Категория «духовность» в контексте старообрядче-

- ской культуры / В.Г. Баев, А.Г. Давыденкова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, 2012. Т. 2. № 1. С. 220–228.
16. *Баев В.Г.* Старообрядчество в духовной культуре России (на материале старообрядческих общин Северо-Запада): монография / В.Г. Баев, А.Г. Давыденкова. СПб., 2009. 195 с.
 17. *Бажов С.И.* Философия истории Н.Я. Данилевского. М., 1997. 215 с.
 18. *Баландин Р.* Ломоносов. Русский Леонардо. М.: Вече, 2013. 350 с.
 19. *Балуев Б.П.* Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». М., 1999. 414 с.
 20. *Баталов Э.Ю.* Политическая культура как социальный феномен // Вестник Московского университета. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1991. № 5. С. 68–73.
 21. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.
 22. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. 543 с.
 23. *Бердяев Н.* Русская идея // Ермичев А.А. Апология русскости. СПб.: Издат. Дом «Азбука-классика», 2008. 293 с.
 24. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. 220 с.
 25. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. (Переиздано: Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря / сост. и послесловие П.В. Алексева. М.: Республика, 1995. 375 с.)
 26. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. 398 с.
 27. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 240 с.
 28. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа: сборник / вступ. ст. А.Г. Мысливченко; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1994. 479 с.
 29. *Благова Т.И.* Родоначалники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский/ Т. И. Благова. М.: Высшая школа, 1995. 350 с.
 30. *Боброва Е.Ю.* Основы исторической психологии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. 236 с.
 31. *Большаков В.И.* Соборность Российской государственности (историко-социологический анализ) / В.И. Большаков, Ю.П. Буданцев. М., 1999. 48 с.
 32. *Бороноев А.О.* Россия и русские / А.О. Бороноев, П.И. Смирнов. СПб., 2002. 142 с.

33. *Бороноев А.О.* Россия и русские. Характер народа и судьбы страны / А.О. Бороноев, П.И. Смирнов. СПб., 1992. 142 с.
34. *Браславский Р.* Цивилизационное измерение структурирования обществ / Р. Браславский, В. Козловский // Социологическое обозрение. 2021. Т. 20. № 1. С. 148–173.
35. *Буданов В.Г.* Синергетика и теория сложности: междисциплинарный подход. Ч. I: Принципы. Методология. Образование: монография. Курск: ЗАО «Университетская книга», 2015. 180 с.
36. *Бурлацкий Ф.М.* Современный Левиафан: очерки политической теории капитализма / Ф.М. Бурлацкий, А.А. Галкин. М., 1985. С. 197–198.
37. *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры subspeciesaesthetica: в 2-х т. Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М., 2007. С. 308–393.
38. В память графа Михаила Михайловича Сперанского, 1772–1872 / под ред. А.Ф. Бычкова. СПб.: Издание Императорской публичной б-ки, 1872. 855 с.
39. *Васильев Л.С.* Всемирно-исторический процесс: концептуальный анализ // Преподавание истории в школе. 1993. № 3. С. 3.
40. *Васильчиков А.И.* О самоуправлении. СПб., 1870. 396 с.
41. Великий князь Александр Невский. СПб., 1992. 317 с.
42. *Величко А.М.* Государственные идеалы России и Запада: параллели правовых культур. СПб., 1999. 234 с.
43. *Вернадский В.И.* Начало и вечность жизни. М., 1989. 702 с.
44. *Вернадский В.И.* Собрание сочинений: в 24 т. Т. 9: Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. Биосфера и ноосфера / науч. ред. и сост. академик Э.М. Галимов. М., 2013. 574 с.
45. *Вернадский Г.В.* Киевская Русь / пер. с англ. Е.П. Беренштейна, Б.Л. Губмана, О.В. Строгановой; под ред. Николаева Б.А. Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ, 1996. 448 с.
46. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. 434 с.
47. *Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права / Соч. проф. М.Ф. Владимирского-Буданова. 2-е изд., с доп. СПб.–Киев: Н.Я. Оглоблин, 1888 (Киев). XXVI. 542 с.
48. *Высоцкий В.Б.* Культурные институции Санкт-Петербурга в области театральной действительности // Современные образовательные технологии в гуманитарной сфере: материалы Междунар. науч.-практ. конф. СПб., 2004.

49. *Гаврюшин Н.К.* Рыцарь Софии на перепутьях религиозной эстетики: П.А. Флоренский // Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 443–471.
50. *Гаврюшин Н.К.* Этюды о разумной вере. Минск: Белорусский Экзархат, 2010. 656 с.
51. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Ин-т мировой культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 468 с.
52. *Галактионов А.А.* Русская философия IX–XIX вв. / А.А. Галактионов, П.Ф. Никандров. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. 743 с.
53. *Галактионов А.А.* Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского // Российская социология: межвузовский сборник / под ред. А.О. Бороноева. СПб., 1993. С. 22–35.
54. *Гачев Г.Д.* Космо-Психо-Логос: национальные образы мира. М.: Академический Проект, 2007. 510 с.
55. *Гегель Г.* Философия истории. Введение // Гегель Г. Сочинения. Т. 8: Философия истории / Гегель; пер. А.М. Водена; Коммунист. акад. при ЦИК СССР, Ин-т философии. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470 с.
56. *Гессен С.И.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1998. 818 с.
57. *Горбунов В.В.* Идея соборности в русской религиозной философии / предисл. Ю. Нагибина; Рос. независимый ин-т социал. и нац. пробл., Центр «Религия в современ. обществе». М.: Феникс, 1994. 179 с.
58. *Горелов А.А.* Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и современная социально-политическая реальность // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 4. С. 53–62.
59. *Григорий Нисский.* Об устройении человека / Святой Григорий Нисский; пер. В.М. Лурье. СПб.: Аxiома, 2000. 220 с.
60. *Григорьев А.А.* Эстетика и критика. М.: Искусство 1980. 496 с.
61. *Гуковский Г.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века / Ин-т лит. Акад. наук ССР. Л.: Художественная литература, 1938. 313 с.
62. *Гуляев Л.Н.* Политическая культура российского общества: теоретико-методологический аспект. Киров: Изд-во Вят. ГГУ, 1999. 251 с.
63. *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. М.: Айрис-Пресс, 2015. 320 с.

64. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: Библ. информ. об-ние «Танаис»: ДИ-ДИК, 1994. 637 с.
65. *Гумилев Л.Н.* Этносфера: история людей и история природы. М.: Прогресс: Изд. фирма «Пангея», 1993. 543 с.
66. *Давыденкова А.Г.* «Здоровый консерватизм» как мировоззренческая установка курса «Основы российской государственности» / А.Г. Давыденкова, А.Д. Баранов // Ключь: философско-общественный альманах Российского общества реалистической философии. СПб.–Сухум, 2024. С. 15–24.
67. *Давыденкова А.Г.* Философско-мировоззренческие вопросы в вузовском курсе «Основы российской государственности» / А.Г. Давыденкова, А.А. Василенкова // Наука. Общество. Государство. 2024. Т. 12. № 2 (46). С. 139–148.
68. *Давыдов И.П.* Дух // Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 322–323.
69. *Данилевский Н.Я.* Горе победителям. М.: АЛИР, ГУП «Облиздат», 1998. 414 с.
70. *Данилевский Н.Я.* Дарвинизм: критическое исследование. М.: ФИВ, 2015. 976 с.
71. *Данилевский Н.Я.* Дарвинизм: критическое исследование. Т. 1. СПб.: М.Е. Комарова, 1885. 519 с.
72. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. 514 с.
73. *Дегтева Л.А.* Влияние Византии на российскую историю // Научный альманах. 2016. № 1-3(15). С. 210–212.
74. *Демидова Е.В.* Отсутствие Другого в философии поступка М.М. Бахтина // Этическая мысль. Вып. 14. М.: Российская Академия Наук, Институт философии, 2014. С. 271–188.
75. *Долгов В.В.* Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. Ижевск, 1999.
76. *Дорофеев Д.Ю.* Современные философско-антропологические и мистико-антропологические модели // Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост., предисл. А.А. Королькова. СПб.: РХГИ, 2001. 352 с.
77. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда: метод социологии / пер. с франц.; изд. подгот. А.Б. Гофман; примеч. В.В. Сапова. М.: Наука, 1991. 572 с.
78. *Емельянов Б.В.* Правовая культура Европы и России в интерпре-

- тации славянофилов / Б.В. Емельянов, О.Б. Ионайтис // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2022. № 3. С. 83–92.
79. *Ермаков В.Д.* Российский анархизм и анархисты (вторая половина XIX – конец XX веков) / Гос. ком. Рос. Федерации по высш. образованию. С.-Петербург. гос. техн. ун-т. СПб.: Издат. координац. группа «Нестор», 1996. 297 с.
 80. *Ермичев А.А.* Три свободы Николая Бердяева: (из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). М.: Знание, 1990. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике)
 81. *Ермолаев В.Ю.* Толковый словарь понятий и терминов / под ред. Л.Н. Гумилева // Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во ЛГУ. 1989. 399 с.
 82. *Есюков А.И.* Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII в.: историко-философские очерки: монография / М-во общ. и проф. образования РФ. Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. 182 с.
 83. *Живов В.М.* Язык и культура в России XVIII века. М.: Изд-во «Языки рус. культуры», 1996. 590 с.
 84. *Забелин И.В.* Опыты изучения русских древностей и истории: исследования, описания и критические статьи. Ч. 1. М., 1872. 566 с.
 85. *Забяко А.П.* Религия и этнос // Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. 1254 с.
 86. Закон СССР от 9 апреля 1990 г. «Об общих началах местного самоуправления и местного хозяйства в СССР» / Свод законов СССР. Т. 1. М., 1990. С. 267–276.
 87. *Замалеев А.Ф.* Русская политология: обзор основных направлений: учебное пособие / А.Ф. Замалеев, И.Д. Осипов; Санкт-Петербург. гос. ун-т, Пробл. совет по рус. философии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1994. 208 с.
 88. *Зацепин А.В.* Философия истории по Н.И. Карееву / А.В. Зацепин, А.С. Попов // Вестник ВГУ. Сер.: Философия. 2019. № 4. С. 11–18.
 89. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. 539 с.
 90. *Зобов Р.А.* Реалистическая традиция в петербургской философии и науке // Философский реализм как путь к интеллектуаль-

- ному возвышению: материалы Междунар. конф. «Миссия интеллектуала в современном обществе» (Дни Петербургской философии, 15–17 ноября 2007) / под ред. проф. В.Л. Обухова. СПб., 2008. С. 3–7.
91. *Ибрагимов Х.И.* Логика становления идентичного человека: периодическая система метафизических элементов. М.: Агар, 2001. 168 с.
 92. Иван Киреевский / О.Б. Ионайтис. СПб.: Наука, 2017. 188 с.
 93. *Игумен Кирилл (Сахаров)*, настоятель храма Николы на Берсеневке. Рецензия на книгу К. Кожурина «Повседневная жизнь старообрядцев» (Москва, 2014 г.) // Русская вера: Всемирный союз старообрядцев. URL: https://tuvera.ru/articles/recenziya_povsednevnaaya_jizn_staroobryadcev (дата обращения: 25.07.2024).
 94. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
 95. *Ильин И.А.* О грядущей русской культуре // Родина и мы. Смоленск: ПОСОХ, 1995. 512 с.
 96. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: исследование. Т. 1. Париж, 1953. 310 с. (Сама книга и практически все полемические работы, которые она вызвала, были опубликованы в 5-м томе многотомного издания сочинений мыслителя: *Ильин И.А.* Собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. 608 с.).
 97. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. М.: Изд-во «Дарь», 2017. 480 с.
 98. *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. 234 с.
 99. *Ильин М.В.* Слова и смыслы: опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН, 1997. 431 с.
 100. *Исупов К.Г.* Философско-эстетический Органон П. Флоренского // Исупов Г.К. Русская эстетика истории. СПб., 1992. С. 127–143.
 101. *Казаченко К.Ю.* О трансцендентной свободе в философии Н.А. Бердяева // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2019. № 2. С. 12–23.
 102. *Каплин А.* Предисловие // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников / сост., предисл., примеч. А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2015. С. 5–99.

103. *Каптерев П.Н.* История русской педагогики: учебное пособие для студентов высш. и сред. спец. учеб. заведений. СПб.: Алетей, 2004 (Акад. тип. Наука РАН). 559 с.
104. *Кареев Н.И.* Личное начало и роковые силы в истории. СПб.: Изд. журнала «Русское богатство», 1889. 14 с.
105. *Карсавин Л.П.* Сочинения. М., 1993. 497 с. (Библиотека духовного возрождения).
106. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. (Памятники религиозно-философской мысли). М.: Реннесанс, 1992. 326 с.
107. *Карсавин Л.П.* Философия и ВКП: (по поводу статьи А.В. Кожевникова) // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 75–78.
108. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 350 с.
109. *Карташев А.В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: АО «Алетейя», 1994. 531 с.
110. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения: сб. науч. трудов / сост., науч. подгот. и коммент. С.С. Хоружего. СПб.: АО «Алетейя», 1994. 531 с.
111. *Кедров Н.И.* Духовный Регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. 244 с.
112. *Кизеветтер А.* Русская утопия XVIII столетия // Кизеветтер А. Исторические очерки. М., 1905. С. 1–27.
113. *Кирдина С.Г.* Преемственность в российской экономической теории: от Посошкова до институционализма // Очерки истории Российской экономической мысли. М.: Наука, 2003. 365 с.
114. *Киреев А.А.* Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896. 94 с.
115. *Киреевский И.В.* Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 448 с.
116. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. 440 с.
117. *Кирилл*, митрополит Смоленский и Калининградский. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на VIII Всемирном русском народном соборе // Российская соборная мысль. М., 1993. URL: <https://vrns.ru/documents/doklad-mitropolita-smolenskogo-i-kaliningradskogo-kirilla-na-viii-vrns/> (дата обращения: 01.04.2024).
118. *Кистяковский Б.А.* Социальные науки и право: очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М.: М. и С.

- Сабашниковы, 1916. 704 с.
119. *Клешина Л.И.* Феномен российского самоуправления как основание современного муниципального управления: (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2022. 312 с.
 120. *Климков О.С.* Значение идей исихазма в становлении русской средневековой философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Т. 7. № 1А. С. 42–49.
 121. *Ковлер А.И.* Исторические формы демократии: проблемы политико-правовой теории. М., 1991. 40 с.
 122. *Кожев А.* Атеизм и другие работы / пер. А.М. Руткевич. М.: Праксис, 2006. 512 с.
 123. *Кожурин А.Я.* Социально-философские и антропологические концепции русских мыслителей конца XIX – первой половины XX века: учебное пособие. СПб., 2010. 66 с.
 124. *Кожурин А.Я.* Взаимодействие власти и науки в федоровской «Философии общего дела» // Стратегии взаимодействия философии, культурологии и общественных коммуникаций: материалы Всероссийской конференции, посвященной 10-летию юбилею факультета философии человека РГПУ им. А.И. Герцена. СПб., 2003. С.182–193.
 125. *Кожурин А.Я.* Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2005. 182 с.
 126. *Кожурин А.Я.* Марксизм и проблема человека в советской философии // Проблема материализма в социальной философии: сб. статей, посвященных 70-летию профессора СПбГУ П.Н. Хмылева. СПб., 2008. С. 68–82.
 127. *Кожурин А.Я.* Тема «сверхчеловека» в контексте философских исканий XIX – начала XX века // Известия РГПУ им А.И. Герцена. Сер.: Общественные и гуманитарные науки (философия). 2005. № 5 (10). С. 97–109.
 128. *Кожурин А.Я.* Религиозно-философское учение Л.Н. Толстого: теория и практика жизнестроительства / А.Я. Кожурин, Л.И. Кучина // Известия Санкт-Петербургского университета экономики и финансов. 2010. № 2 (62). С. 52–60.
 129. *Кожурин К.Я.* «Писано рукою моею грешною ...»: (к 400-летию со дня рождения протопopa Аввакума) / Аввакум, протопоп. Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред., сост., вступ. ст. и коммент. К.Я. Кожурин. СПб.: Врата веры, 2023. С. 3–51.
 130. *Кожурин К.Я.* Боярыня Морозова. М.: Молодая гвардия, 2012. 379 с.

131. *Кожурин К.Я.* Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. 430 с.
132. *Кожурин К.Я.* Повседневная жизнь старообрядцев. М.: Молодая гвардия, 2014. 555 с.
133. *Кожурин К.Я.* Протопоп Аввакум: жизнь за веру. М.: Молодая гвардия, 2013. 435 с.
134. *Козырев А.П.* Философия в Московском университете // Вестник российского философского общества. 2005. № 1 (33). С. 18–29.
135. *Козырева Л.Д.* Традиции народовластия в России. СПб.: СПбГТУ, 1996. 127 с.
136. *Козырева Л.Д.* Философия народовластия в России (вторая половина XIX – первая половина XX в.). СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1998. 191 с.
137. *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. М.: Академический проект, 2019. 659 с.
138. *Корнилов А.А.* Курс истории России XIX века. М.: Высшая школа, 1993. 446 с.
139. *Корольков А.А.* Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост., предисл. А.А. Королькова. СПб.: РХГИ, 2001. С. 3–12.
140. *Корольков А.А.* Духовный смысл русской культуры. СПб., 2006. 739 с.
141. *Корольков А.А.* Духовная антропология. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 323 с.
142. Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: сб. материалов VII Междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 19–20 ноября 2019 г.) / под ред. О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2020. 231 с.
143. *Костомаров Н.И.* Личность царя Ивана Васильевича Грозного // Костомаров Н.И. Исторические монографии исследования: в 2-х кн. Кн. 1. М., 1989. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Личность_царя_Ивана_Васильевича_Грозного_\(Костомаров\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Личность_царя_Ивана_Васильевича_Грозного_(Костомаров)) (дата обращения: 03.08.2024).
144. *Кропоткин П.А.* Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса / пер. с англ. В.П. Батурина; под ред. и с предисл. П.А. Кропоткина. М.–Пг.: Голос труда, 1922. 342 с.
145. *Кропоткин П.А.* Современная наука и анархия. СПб.: Свободный договор, 1906. 45 с.
146. Культура // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2001. С. 344–347.

147. *Кусмарцева Н.А.* Патриотизм в ракурсе адаптогенеза российского социума // *Мировоззрение. Философия. Наука: сб. науч. статей.* Вып. 9–10. Волгоград, 2002. 149 с. (Философские беседы).
148. *Кучина Л.И.* Проблемы культуры в русской философии / Л.И. Кучина, Н.И. Ушакова, А.Я. Кожурин // *Проблемы культуры в русской философии второй половины XIX – начала XX века.* СПб., 2001. С. 58–78.
149. *Лавриненко В.Н.* История философии: учебник для вузов / В.Н. Лавриненко, Л.И. Чернышова, В.В. Кафтан; отв. ред. В.Н. Лавриненко. М.: Юрайт, 2024. 240 с.
150. *Левашов В.К.* Политическая культура российского общества: (опыт социологического исследования): монография. М.: ФНИСЦ РАН, 2020. 307 с.
151. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. 689 с.
152. *Леонтьев Д.А.* Очерки психологии личности. М.: Смысл, 1993. 63 с.
153. *Лешков В.Н.* О праве самостоятельности как основе самоуправления. М.: Унив. тип. (Катков и К^о), 1871. 25 с.
154. *Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург: Изд-во Ур. ун-та, 1997. 149 с.
155. *Ломоносов М.В.* О сохранении русского народа / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 848 с. (Русская цивилизация).
156. *Ломоносов М.В.* Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1986. 579 с.
157. *Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. М.–Л.: Академия наук СССР, 1952. 996 с.
158. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Типография АО «Молодая гвардия», 2009. 616 с.
159. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии // Лосев А.Ф. Сочинения: в 9-и т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 959 с.
160. *Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Условия абсолютного добра: основы этики. Характер русского народа.* М.: Политиздат, 1991. С. 237–352.
161. *Лосский Н.О.* Органическое строение общества и демократия // *Литература русского зарубежья.* Т. 1. Кн. 1. М., 1990. С. 325–332.
162. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
163. *Лотман Ю.М.* Карамзин. СПб.: Искусство, 1997. 832 с.

164. *Лотман Ю.М.* О русской литературе. СПб.: Искусство-СПб., 1997. 845 с.
165. *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Питер, 1999. 444 с.
166. *Маслоу А.Г.* Мотивация и личность. СПб.: Питер, 2019. 400 с.
167. *Маслоу А.Г.* Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999. 425 с.
168. *Маслоу А.Г.* По направлению к психологии бытия: религия, ценности и пик-переживание. М.: Эксмо-пресс, 2002. 270 с.
169. *Мельгунов П.* Что такое история. Пг.: Задруга, 1917. 30 с.
170. *Менделеев Д.* Попытка химического понимания мирового эфира. СПб.: ТиполитогRAFия М.П. Фроловой, 1905. 40 с.
171. *Менделеев Д.И.* Заветные мысли: полное издание (впервые после 1905 г.). М.: Мысль, 1995. 332 с.
172. *Микерина Т.В.* Информационная культура и кризис социокультурной идентичности в условиях глобализации (социально-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб.: Изд-во Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, 2010. 24 с.
173. *Мильков В.* Исламизм и русская духовность / В. Мильков, А. Петров // Русская философия: малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 177–196.
174. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. М.: ИФРАН, 1997. 196 с.
175. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. М.: ИФРАН, 1997. 196 с.
176. Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы Междунар. конф. (14–15 февраля 2003 г.). СПб.: С.-Петербург. филос. о-во, 2003. 394 с.
177. *Михайлов А.В.* О. Павел Флоренский как философ границы: к выходу в свет критического издания «Иконостаса» // Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000. С. 444–484.
178. *Михайлов А.В.* Павел Флоренский как философ границы // Обратный перевод. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 33–71.
179. *Можейко М.А.* Я // Новейший философский словарь. Минск, 2003. С. 862–863.
180. Мысли о душе: русская метафизика XVIII века. СПб.: Наука, 1996. 314 с.
181. *Невелев А.Б.* Дух и мыслительные формы в контексте становле-

- ния индивидуальности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург: УрГУ, 1998. 330 с.
182. *Невелев А.Б.* Событие духа: от мысли к Лику. Челябинск, 1997. 204 с.
183. *Некрасов С.М.* Идеи и образы русского Просвещения. СПб.: Серебряные Ряды, 2015. 128 с.
184. *Немина В.Н.* Философия российского самоуправления: социокультурные основания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2009. 21 с.
185. *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань: Заря-Тан, 1994. (Духовное наследие России). 936 с.
186. *Никоненко В.С.* Концепция человека и нравственный идеал Симеона Полоцкого // Нравственный идеал русской философии: материалы III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии (3–5 апреля 1995 г.). Ч. 2. СПб., 1995. С. 64–75.
187. *Ничик В.М.* Из истории отечественной мысли конца XVII – начала XVIII в. Киев: Наук. думка, 1978. 298 с.
188. *Новгородцев П.И.* Введение в философию права: кризис современного правосознания. СПб.: Лань и др., 2000. 347 с.
189. *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права (к вопросу о возрождении естественного права) // Проблемы идеализма. М.: Московское психологическое общество, 1902. С. 236–296.
190. *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М.: Изд. Моск. ун-та, 1990. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/iz-glubiny/8#source> (дата обращения: 03.08.2024).
191. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. Вып. 1. М., 1917. 243 с.
192. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Изд-во «Пресса», «Вопросы философии», 1991. 640 с.
193. *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Социально-философские этюды П.И. Новгородцева и И.А. Покровского. СПб.: т-во М.О. Вольф, 1911. С. 1–13.
194. О России и русской философской культуре: комментированное издание произведений известных философов русской эмиграции Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, П.А. Сорокина, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского. М.: Наука, 1990. 528 с.

195. *Обухов В.Л.* Бытие, материя, дух // *Философия и методология познания: учебник для магистров и аспирантов / под общ. и науч. ред. В.Л. Обухова, Ю.Н. Солонина, В.П. Сальникова и В.В. Васильковой.* СПб.: Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2003. С. 108–126.
196. *Осинов И.Г.* Философия русского либерализма (XIX–XX в.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 191 с.
197. *Осинов И.Д.* Проблема общественного идеала в русском либерализме // *Вестник Санкт-Петербургского университета.* 1993. Вып. 3. С. 27–31.
198. *Осинов И.Д.* Философия политики и права в России. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2014. 262 с.
199. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. С. 39–40.
200. *Остром В.* Демократия и самоуправление // *Государство и право.* 1994. № 4. С. 124–128.
201. *Оффердал О.* Местное самоуправление в Скандинавии: достижения и перспективы // *Политические исследования.* 1999. № 2. С. 155–167.
202. *Павлова Г.Е.* Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765) / Г.Е. Павлова, А.С. Федоров. М., 1986. 462 с.
203. *Павлов-Сильванский Н.П.* Феодализм в России. М.: Наука, 1988. 690 с.
204. *Петражицкий Л.И.* Очерки философии права. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1900. 138 с.
205. *Пивоваров Д.В.* Научно ли знание о духе и душе? // *Вестник Российского философского общества.* М., 2007. № 1 (41). С. 102–106.
206. *Пивоваров Ю.* О демократии / Ю. Пивоваров, А. Фурсов // *Политическая наука: сб. обзоров и статей.* М., 1995. С. 6–32.
207. *Пирумова Н.М.* Земское либеральное движение: социальные корни и эволюция до начала XX века. М.: Наука, 1986. 272 с.
208. План государственного преобразования графа М.М. Сперанского. Введение к уложению государственных законов 1809 г. М.: Русская мысль, 1905. 359 с.
209. План действий по проведению Международного десятилетия сближения культур (2013–2022 гг.). Париж, 5 марта 2014 г. // StudyLib: документы для учеников и учителей. URL: <https://studylib.ru/doc/2096849/mezhdunarodnoe-desyatiletie-sblizheniya---unesdoc> (дата обращения: 03.08.2024).

210. *Платонов С.* К истории Московских земских соборов. СПб.: тип. И.Н. Скороходова, 1905. 68 с.
211. *Покровский И.А.* Абстрактный и конкретный человек перед лицом гражданского права. СПб.: тип. т-ва «Обществ. Польза», 1913. 24 с.
212. Политика, история и администрация: критические и политические статьи А. Градовского. СПб.–М.: издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1871. 515 с.
213. *Полатайко С.В.* Образовательные идеалы социальной философии. СПб.: Наука, 2007. 188 с.
214. Полития: Анализ. Хроника. Прогноз: журнал политической философии и социологии политики. 200 с.
215. *Попов В.* О Святейшем Синоде и об установлениях при нем в царствование Петра I. 1721–1725. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1881. 92 с.
216. *Посошков И.Т.* Книга о скудости и богатстве. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1937. 415 с.
217. *Постников В.Г.* Государство как политический институт: социальные и национальные аспекты. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 211 с.
218. *Предтеченский А.В.* Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX в. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 456 с.
219. Психология и культура / под ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003. 717 с.
220. Психология: учебник для гуманитарных вузов / под общ. ред. В.Н. Дружинина. СПб.: Питер, 2002. 480 с.
221. *Пучковский С.В.* Эволюция биосистем: факторы микроэволюции и филогенеза в эволюционном пространстве-времени. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013. 444 с.
222. *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. Л.: Наука, 1978. 555 с.
223. *Радищев А.Н.* О человеке, его смертности и бессмертии. СПб.: Питер, 2001. 191 с.
224. *Радищев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А.Н. Сочинения. М.: Художественная литература, 1988. 688 с.
225. *Розанов В.В.* О понимании: опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1886. 737 с.
226. *Розанов В.В.* Открытое письмо Д.В. Философу // Мир искусства.

1899. № 20. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1899_otkrytoe_pismo_filosofovu.shtml (дата обращения: 01.04.2024).
227. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. 429 с.
228. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. 733 с.
229. *Розанов В.В.* Старое и новое // Литературные очерки. СПб., 1902. С. 44–61.
230. *Розанов В.В.* Черта характера Древней Руси // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 82.
231. *Романенко И.Б.* Становление рационально-экспериментальной образовательной парадигмы в немецкой классической философии / И.Б. Романенко, Ю.М. Романенко // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2014. № 4 (87). С. 274–281.
232. *Рубинштейн М.М.* Социально-правовые представления о самоуправлении у детей. М.: Право и жизнь, 1925. 183 с.
233. Русская философия второй половины XVIII века: хрестоматия. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. 397 с.
234. *Рыбас С.Ю.* Сталин. М.: Молодая гвардия, 2009. 902 с.
235. *Садовский Б.* Святая реакция: (опыт кристаллизации сознания) // Садовский Б. Лебединые клики. М., 1990. URL: http://az.lib.ru/s/sadowskoj_b_a/text_1921_svyataya_reaktzia.shtml (дата обращения: 01.04.2024).
236. *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения / сост., вступ. статья Н.И. Цимбаева; примеч. Н.И. Цимбаева, Н.А. Смирновой; ред. Н.А. Чистякова. М.: Московский философский фонд: РОССПЭН, 1996. 608 с.
237. *Самарин Ю.Ф.* О народном образовании // Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. 542 с.
238. *Святополк-Мирский Д.П.* История русской литературы с древнейших времен по 1925 год / пер. с англ. Р. Зерновой. Новосибирск: Изд-во «Свиный и сыновья», 2006. 872 с.
239. *Семененко И.С.* Культурная, социокультурная, цивилизационная идентичность // Идентичность: личность, общество, политика: энциклопедическое издание. М., 2017. С. 312–318.
240. *Семенов В.Е.* Психологическая антропология Н.Я. Данилевского // Философская антропология: очерк истории / под ред. Б.В. Маркова, А.Н. Исакова. СПб., 2003. С.157–163.

241. *Семенов-Тянь-Шанский П.П.* Мемуары // Первые русские социалисты: воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге / сост. Б.Ф. Егоров. Л.: Лениздат, 1984. 392 с.
242. *Сергеевич В.И.* Вече и князь: русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1867. 426 с.
243. *Сиземская И.* Либеральные традиции и культурно-исторический опыт России / И. Сиземская, Л. Новикова // Свободная мысль. 1993. № 15. С. 67–80.
244. *Сиземская И.* Новый либерализм в России / И. Сиземская, Л. Новикова // Общественные науки и современность. 1993. № 5. С. 132–140.
245. *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. М.–Л.: Академия наук СССР, 1953. 296 с.
246. *Скирбекк Г.* История философии: учебное пособие для студентов вузов / Г. Скирбекк, Н. Гильс; пер. с англ. В.И. Кузнецова; под ред. С.Б. Крымского. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 46–47.
247. Славянофильство и современность: сборник статей / отв. ред. В.Ф. Егоров, В.А. Котельников, Ю.В. Стенник. СПб.: Санкт-Петербургская изд. фирма, 1994. 259 с.
248. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск I (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. 495 с.
249. *Смирнов В.Г.* Феофан Прокопович. М.: Соратник, 1994. 221 с.
250. *Смирнова Н.М.* Цивилизационная идентичность как методологическая проблема социально-философского анализа // Вопросы социальной теории. 2018. Т. 10. № 1. С. 59–68.
251. Соборность в России и современность: материалы конференции. Ростов н/Д: Гефест, 1997. 170 с.
252. *Соколовский И.Ф.* Мистицизм и иррационализм в религиозной философии ранних славянофилов // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1986. С. 112–130.
253. *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни. М.: Директ-Медиа, 2015. 197 с.
254. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
255. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия. // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Solovev/opravdanie-dobra-npravstvennaja-filosofija/ (дата обращения: 01.04.2024).

256. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–548.
257. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. Вторая речь // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–324.
258. *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3–139.
259. *Степняк-Кравчинский С.М.* Русское крестьянство // Степняк-Кравчинский С.М. В лондонской эмиграции. М., 1968. 448 с.
260. *Страхов Н.Н.* Исторические взгляды Г. Рюккerta и Н.Я. Данилевского (Опубликовано по: «Русский вестник». Т. 234. 1894. № 10. С. 154–183) // Институт русско-славянских исследований имени Николая Яковлевича Данилевского. URL: <https://danilevsky.ru/publikatsii-o-tvorchestve/istoricheskie-vzglyady-g-ryukkerta-i-n-ya-danilevskogo/> (дата обращения: 01.04.2024).
261. *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 7. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1968. 493 с.
262. *Таубе М.Ф.* Познаниеведение (гносеология) по славянофильству. СПб.: Тип. М.И. Акинфиева, 1912. 234 с.
263. *Таубе М.Ф.* Троиединство как основа соборности и духовности. СПб.: ип. М.И. Акинфиева, 1910. 41 с.
264. Творческое наследие Н.Я. Данилевского и задачи России в XXI веке: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Курск, 26–27 ноября 2014 г.) Ч. 1. Курск: Изд-во Курск. гос. с.-х. ак., 2014. 204 с.
265. *Терехов С.В.* Эволюционные идеи в естественнонаучном направлении русского космизма (К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский): монография. Орёл.: ГОУ ВПО «ОГУ», 2011. 152 с.
266. *Толстой Л.Н.* Севастопольские рассказы М.: Изд-во Азбука, 2020. 320 с. (Мировая классика).
267. *Троицкий Е.С.* Что такое русская соборность? М., 1993. 104 с.
268. *Троицкий И.М.* III Отделение при Николае I: жизнь Шервуда-Верного. Л.: Лениздат, 1990. 324 с.
269. *Трубачев С.З.* Музыкальный мир П.А. Флоренского // Советская музыка. 1988. № 8. С. 81–89.
270. *Трубецкой Е.Н.* Энциклопедия права. М.: Товарищество скоропеч. А.А. Ливенсон, 1908. 225 с.
271. Труды комиссии по пересмотру системы податей и сборов. Т. IV. Ч. 1. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1863. 458 с.

272. *Украинцев Б.С.* Самоуправляемые системы и причинность. М.: Мысль, 1972. 261 с.
273. Федеральный закон от 6 октября 2003 г. № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». Принят Государственной Думой 16 сентября 2003 года. Одобрен Советом Федерации 24 сентября 2003 года // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации. URL: https://legalacts.ru/doc/131_FZ-ob-obwih-principah-organizacii-mestnogo-samoupravljenija/ (дата обращения: 28.07.2024).
274. Федеральный закон от 28 августа 1995 г. № 154-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». Принят Государственной Думой 12 августа 1995 года // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации. URL: <https://legalacts.ru/doc/federalnyi-zakon-ot-28081995-n-154-fz-ob/> (дата обращения: 28.07.2024).
275. *Фейербах Л.* Сущность христианства / пер. М. Антоновский. М.: Юрайт, 2024. 307 с.
276. *Философия и космология 2009: научно-теоретический сборник /* гл. ред. О.А. Базалук; Международное философско-космологическое общество. Полтава: Полтавський літератор, 2009. 312 с.
277. *Философия и методология познания: учебник для магистров и аспирантов /* под общ. и науч. ред. В.Л. Обухова, Ю.Н. Солонина, В.П. Сальникова и В.В. Васильковой. СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университет», 2003. 560 с.
278. *Философский реализм как путь к интеллектуальному возвышению: материалы Междунар. конф. «Миссия интеллектуала в современном обществе»* (Дни Петербургской философии, 15–17 ноября 2007) / под ред. проф. В.Л. Обухова. СПб., 2008. 674 с.
279. *Флоренский П.А.* Иконостас: избранные труды по искусству / сост., предисл. и библиогр. справка А.Г. Наследникова. СПб.: Русская книга, 1993. 365 с. (Классика искусствознания).
280. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии: расширение области двумерных образов геометрии: (опыт новых истолкований мнимостей). М.: Поморье, 1922. 74 с.
281. *Флоренский П.А.*, священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. 621 с.
282. *Флоренский П.А.*, священник. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. 800 с.
283. *Флоренский П.А.*: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. 752 с.

284. *Флоровский Г.* Евразийский соблазн // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 266–292.
285. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
286. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
287. *Франк С.Л.* Реальность и человек. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института 1997. 440 с.
288. *Франкл В.* Неизведанное Я. М.: Прогресс, 1998. 244 с.
289. *Франкл В.* Воля к смыслу. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 228 с.
290. *Франкл В.* Доктор о душе. СПб.: Ювента, 1997. 285 с.
291. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
292. *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 45–53.
293. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 503 с.
294. *Хабермас Ю.* Техника и наука как идеология. М.: Праксис, 2007. 208 с.
295. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.
296. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики и сущность нигилизма / пер. А.В. Перцева; О.А. Матвейчевой. СПб.: Алетейя, 2024. 222 с.
297. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. М.: Акад. проект, 2015. 447с.
298. *Холодный В.И.* Идея соборности в славянофильстве: проблема соборной гносеологии. М.: Коффи, 1994. 113 с.
299. *Хомяков А.С.* О старом и новом: статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 465 с.
300. *Хомяков А.С.* По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 196–222.
301. *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 12–30.
302. *Хоружий С.С.* Миросозерцание Флоренского. Томск: Изд-во «Водолей», 1999. 160 с.
303. *Хоружий С.С.* После перерыва: пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
304. *Хузиахметова И.А.* Роль и значение исихазма в русской религиозной философии // Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being. 2024. Vol. 13. Is. 4A. P. 3–9.

305. *Хьелл Л.* Теория личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. СПб.: Питер, 2005. 419 с.
306. *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 274 с.
307. *Циолковский К.Э.* Космос есть животное // Человек. 1991. № 6. С. 71–82.
308. *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии. URL: <http://chernyshevskynikolai.ru/> (дата обращения: 12.08.2024).
309. *Чумакова Т.В.* Нравственный опыт в книжности Древней Руси. // Мысль: ежегодник Санкт-Петербургской ассоциации философов. Т. 3. № 1. СПб., 1999. С. 119–139.
310. *Шапвалов В.Ф.* Основы философии от классики к современности: учебное пособие для вузов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 573 с.
311. *Шапошников Л.Е.* Философия соборности: очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1996. 199 с.
312. *Шансугов Д.Ю.* Народовластие: история концепции и современность. М.: Б. и., 1991. 156 с.
313. *Шарапов С.Ф.* Самодержавие и самоуправление // Теория государства славянофилов. СПб.: тип. А. Пороховщикова, 1898. С. 88–95.
314. *Шаронов В.И.* «Слепая зона» архивного наследия Л.П. Карсавина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 39. С. 256–291.
315. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблемы человека в западной философии / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
316. *Шипов Д.Н.* К вопросу о взаимных отношениях губернских и уездных земств. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1899. 61 с.
317. *Шмитт К.* Политическая теология: сборник. М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. 336 с.
318. *Щапов А.П.* Земство и раскол. СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1862. 1 т. 165 с.
319. *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М.: АСТ: Канон+, 1998. 397 с.
320. *Юнг К.Г.* Конфликты детской души. М.: Канон, 199. 336 с.
321. *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе: очерки по философии и богословию. М.: УРСС, 2011. 248 с.
322. *The Russian idea: in search of a new identity* / Ed. by W. Hellman. Bloomington. 2004. P. 1.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

Антонина Гилеевна Давыденкова,
доктор философских наук, профессор,

Анна Александровна Данилюк

Социально-философские аспекты феномена становления личности

Монография

Корректор О. Селиванова
Компьютерная верстка И. Иванова
Техническая редакция и дизайн обложки И. Бельковская

Подписано в печать 18.09.2024 г.

Усл.печ.л. 16,6

Тираж 550 экз.

Заказ 1477

Издательство Государственного института экономики, финансов, права и технологий
188301 Ленинградская обл., г. Гатчина, ул. Роцинская, д. 5

Отпечатано в Типографии «РасЦвет»,
188301, Ленинградская обл., г. Гатчина, ул. Рысева, д. 62.
Телефон: +7(906)255-20-17, +7(921)551-47-28. Группа ВК: <https://vk.com/rascvetgtn>