

Министерство образования и науки Российской Федерации  
«Тамбовский государственный технический университет»

**Кафедра «История и философия»**

**Вязинкин А. Ю. Юдин А.И.**

**История русской философии XIX века**  
**Учебное пособие**

Утверждено Редакционно-издательским советом ТГТУ  
для студентов всех специальностей.



---

Тамбов  
РИС ТГТУ  
2019

УДК 1(091)|18|(075.8)

ББК Ю 3(2)я73

В 991

Рецензенты: доктор философских наук, профессор Н. В. Медведев (Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина),

кандидат философских наук, доцент Саяпин В.О. (Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина)

Вязинкин А.Ю., Юдин А.И. История русской философия XIX века. Учебное пособие. – Тамбов: ТГТУ, 2018. – 82 с.

Учебное пособие подготовлено в соответствии с программой по философии, предназначенной для студентов всех специальностей. В работе рассмотрены наиболее актуальные темы истории русской философии XIX века: западники, славянофилы, позитивизм и материализм, религиозная философия, космизм и ряд других тем. Проанализированы теоретические проблемы онтологии, гносеологии, социальной философии, философии истории. Особый акцент сделан на выявлении логики развития русской философской мысли, на рассмотрении ее в контексте европейского историко-философского процесса.

© Ф.И.О., 2019

Оглавление:

Предисловие.....

Глава 1. Чаадаев П.Я.....

Глава 2. Западники.....

Глава 3. Славянофилы

Глава 4. Материализм и позитивизм в русской философии второй  
половины XIX в.

Глава 5. Философия русского народничества

Глава 6. Почвенничество

Глава 7. Философская система В. С. Соловьева

Глава 8. Русский космизм

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В России XIX века происходили глобальные социально-экономические процессы. Феодалная крестьянская страна превращалась в капиталистическую. Машины, станки, паровозы, пароходы, фабрики и заводы приходили на смену ручному крестьянскому труду. Россия, в рамках второго эшелона развития, интенсивно двигалась в сторону развитых европейских держав.

Мощные сдвиги в экономическом развитии логически приводили к изменению социальной структуры общества. Интенсивно развивающийся капитализм нуждался в огромной массе свободных работников, что неизбежно вело к кризису феодального строя, основанного на крепостничестве, по сути, рабстве. Поэтому освобождение крестьянства, по сути народа России, в XIX веке стало центральной темой для русского образованного, мыслящего общества.

В связи с этим происходили революционные процессы в демократизации русской культуры. Народ стал ведущей темой русской литературы, русской живописи, драматического искусства и философии также. Славянофилы сделали народ предметом своего философского исследования, затем возникает философское направление – народничество, которое освобождение народа сделало главной темой и главной теоретической и практической проблемой.

Россия – европейская страна, русская философия есть европейская философия, имеющая свои специфические особенности, поэтому проблемы, существовавшие в европейской философии, нашли свое проявление и в России. Кант, Гегель, позитивизм, эмпириокритицизм, марксизм и другие европейские концепции были включены в русский философский дискурс.

Сова Минервы вылетает в сумерки, философия приходит поздно. Человек, общество должны пройти долгий и сложный путь, чтобы подняться

до уровня философского осмысления действительности. Русская философия достигла зрелости, цветущей сложности в XIX веке, представив самые разные философские направления и концепции. Поэтому история русской философии XIX века имеет для изучения всего курса огромное значение.

Главы 1, 2, 3 – написаны Юдиным А. И., главы 4, 5, 6, 7, 8 – Вязинкиным А. Ю.

## Глава 1. П. Я. Чаадаев.

XIX век – это период расцвета русской философской мысли, характеризующийся глубиной и разнообразием исследуемых проблем. Очевиден общий подъем философского знания, связанный с разработкой его отдельных областей – антропологии, этики, философии истории, гносеологии и онтологии. Философское знание становится востребованным русским образованным обществом.

Русская философия вливается в европейское русло, Россия занимает свое место в семье европейских народов. Русские мыслители осваивают философское наследие Эпохи Просвещения и Нового времени. Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Спенсер, Шопенгауэр, Ницше, Маркс стали частью русского философского дискурса.

Наиболее известные мыслители не принадлежали академическим кругам, а вышли из философских кружков, они были не профессиональными философами, а публицистами, литературными критиками, религиозными писателями, революционными теоретиками. Это свидетельствовало о том, что философия стала частью общественного сознания.

В 20-е годы XIX века в Москве возникают философские салоны и кружки. В кружках С. Е. Раича, Любомудров, Н. В. Станкевича, А. И. Герцена – Н. П. Огарева обсуждались социальные, этические и эстетические проблемы, перспективы российского общества. Наиболее известным был кружок Любомудров, открывшийся в 1823 году. Термин «любомудр» трактовался как истинный философ, мыслитель, в отличие от французов, которые отличались красноречием. Председателем кружка был В. Ф. Одоевский, членами – Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, Н. М. Рожалин, В. П. Титов, С. П. Шевырев, Н. А. Мельгунов. Любомудры испытали сильное влияние романтизма Шеллинга. Романтизм ориентировал Любомудров на глубокий интерес к национальной истории, на выявление ее сущностных

особенностей. Центральной идеей романтизма, его идеалом была свободная личность, прежде всего, в ее духовном качестве.

Интерес русских мыслителей к европейским философским идеям приводил не только к их познанию и осмыслению, но и к их практической реализации в российских условиях. В начале XIX века сформировалась группа мыслящих людей, стремившихся к просвещению России, к формированию в обществе гражданского сознания, основанного на идее права. Эта идейная почва стала основой формирования мировоззрений декабристов. Кроме того, на движение декабристов огромное влияние оказали социальные процессы, происходящие в мире; французская и американская революции, а также революционные события, происходившие в Греции, Испании, Италии, Португалии и других странах. Сильное влияние на декабристов оказали сочинения французских просветителей XVIII века – Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, И. Бентама, Ф. В. Шеллинга, Э. Кондильяка и других.

**Чаадаев П.Я.** (1794-1856) – русский философ происходил из знатной семьи, получил прекрасное домашнее образование, затем учился на словесном отделении Московского университета, участвовал в Отечественной войне 1812 года, в частности, в Бородинском сражении. Будучи блестящим офицером, рано оставил службу. В 1823 году Чаадаев уехал за границу и три года провёл в Западной Европе, живя в Лондоне, Брайтоне, Париже, Флоренции, Венеции, Вероне, Риме, Мюнхене. Там он познакомился с философскими идеями французских и немецких мыслителей.

Чаадаев был близок декабристам, во многом разделял их либеральные взгляды, веру в просвещение, необходимость конституции, но не принимал участия в заговоре, так как был противником политического и военного насилия. После восстания декабристов Чаадаев был допрошен, его записи были изъяты, однако он не был наказан потому, что не принимал никакого участия в реальных действиях.

В 1836 году в журнале «Телескоп» Чаадаев опубликовал свои «Философические письма», содержащие резкую критику прошлого, настоящего и будущего России. Эта работа вызвала широкий резонанс практически во всех образованных слоях русского общества. Чаадаев, по сути, «пригвоздил» Россию к позорному столбу, утверждая, что Россия не внесла никакого вклада в развитие человечества. Несмотря на это дружбу с ним сохранял великий поэт А. С. Пушкин. Журнал закрыли, издателя отправили в ссылку, а автора объявили сумасшедшим – такой была реакция власти. «Апология сумасшедшего» (1837), еще одно крупное произведение Чаадаева, ответ мыслителя власти. В течение года он находился под полицейским надзором.

Чаадаев занимает особое место в истории русской философии. Он был активным участником философских кружков 30-40-х годов в Московском университете, однако всегда занимал свою особую позицию. Будучи ярким критиком российской действительности, он так и не стал западником в традиционном понимании.

Герцен сразу после публикации «Философических писем» объявил Чаадаева противником, а потом и жертвой самодержавия. Жертвой самодержавия Чаадаев был, но противником, первым оппозиционером, выражаясь современным языком, он никогда не был. Хотя в условиях России того времени любой мыслящий человек, имеющий самостоятельное суждение, сразу становился революционером.

Чаадаев жил в Москве на Новой Басманной улице и получил прозвище «басманного» философа, себя он предпочитал называть христианским философом. Это особое место мыслителя в русской жизни и русской философии вызвано независимостью его мировоззрения и не желанием принадлежать к направлению, к школе. Если рассматривать мировоззрение мыслителя в парадигме «Россия – Запад», то он, конечно, симпатизировал европейской философской и религиозной традиции. По своему

мировоззрению, по своему независимому интеллекту Чаадаев, конечно, был европеец.

Чаадаев – философ сократического типа. Сократ считал, что его устами говорит Бог, а от Бога исходит только истина. Поэтому Чаадаев изрекал истины, при этом он не считал должным логически и исторически их обосновывать.

Философия Чаадаева основывается на христианском религиозном мировоззрении, которое трактуется традиционно, а не с позиций деизма, когда Богу отводится только роль первотолчка. Чаадаев стоял на позиции непрерывного творения Богом мира, однако в гносеологии он разделял позицию двойственности истины. Естественные науки познают материальный мир, опираясь на разум, но есть еще истины откровения, которые даны нам свыше.

Центральное место в творчестве мыслителя занимали проблемы философии истории, в частности проблемы исторического прошлого, настоящего и будущего России. Чаадаев утверждал, что русскую историю еще не рассматривали с философской точки зрения, то есть не было еще аналитической объективной оценки крупнейших событий русской истории, отсюда фантазии и мечты, волнующие общество.

Чаадаев сформулировал свой подход к пониманию философии истории, он стремился соединить философию истории с нравственной философией, антропологией и гносеологией. Он полагал, что философско-исторический уровень анализа предполагает самый высокий уровень обобщения, ибо на этом уровне есть «правда смысла» в отличие от «правды факта». Предметом истории является человек в его отдельности, предметом философии истории, по мнению Чаадаева, является не просто человек в его конкретных проявлениях, а человек, причастный к Богу, носящий в себе зародыши высшего сознания.

Методологической основой философии истории Чаадаева был христианский провиденциализм. В своей основе история провиденциальна, ибо есть предвидение Бога, пришедшая с неба мысль. Но при этом он полагал, что человек есть свободное разумное существо. Цель истории есть воплощение царства Божьего на земле. Существенные черты нового общества, царства Божьего на земле следует искать в семье европейских христианских народов. Христианские ценности поставили западный мир во главе цивилизованных стран и определили основную линию прогресса.

В своей философии истории Чаадаев пытается вскрыть всеобщий закон развития человечества, который даст объективную основу трактовки исторических событий. Таким законом выступает для него Бог, божественное провидение. С этой методологической позиции он отрицательно относится к культуре Древней Греции, а эпоху Возрождения трактует как возврат к язычеству.

Свое европоцентристское мировоззрение Чаадаев связывал с католицизмом. Все достижения европейского развития в области экономики, культуры, политико-правовые завоевания обусловлены католицизмом – законным наследником апостольской церкви. Католицизм, в отличие от православия получил рационалистическую прививку в философии Фомы Аквинского. Поэтому католицизм привлекал Чаадаева своим соединением религии с наукой и политикой в духе томизма.

Центральное место в философии истории Чаадаева занимает проблема «Россия и Запад». По его мнению, Россия и русский народ никогда не принадлежали ни к одной семье народов, они находятся вне исторического процесса или у России просто нет достойной истории, так как у его истоков нет ярких исторических событий. «Народы живут лишь могучими впечатлениями, которые оставляют в их душе протекшие века, да и общения с другими народами. Вот почему каждый отдельный человек проникнут сознанием своей связи со всем человечеством» [7, с. 43]. Но эпоха

становления нации и ярких подвигов в России была наполнена «тусклым и мрачным существованием». Чаадаев отказывал России в историческом прошлом, не находил там ни одного почтенного памятника. Россия, по его мнению, живет лишь в ограниченном настоящем. «Сначала дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное иноземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, – такова печальная история нашей юности» [7, с. 42].

Проблема патриотизма была поставлена Чаадаевым и вызвала бурную полемику в русском образованном обществе. Патриотизм есть любовь к Родине. Но является ли патриотом апологет действующей власти? Имеет ли право патриот критиковать действующую власть? Эти вопросы волновали и продолжают волновать просвещенное общество.

Чаадаева обвинили в чрезмерно резкой критике русского общества и России, в ее неприятии, в ее отрицании. А. С. Пушкин поставил вопрос и ответил на него: чем определены границы нашей ненависти к России? Они должны быть определены границами любви к ней. Любовь к родине должна ограничивать ненависть. «А ведь Пушкин знал, что многое из того, что говорили про нас в Европе, – сущая правда. Но за этой частичной правдой поэт угадывал величайшую неправду – старинное зло, отравляющее истину и несовместимое с ней. Он и сам был человеком большого гнева во всем, что касалось грехов России, он твердо знал границы такого гнева: они определялись границами любви. Там, где начиналась ненависть или равнодушие, – кончался русский и начинался иностранец» [8, с. 85]. «Самая мишень его (Чаадаева. – А.Ю.) обличительных стрел совсем не та, что у прочих «обличителей». К позорному столбу пригвождалась не власть, бюрократия, произвол, не временное и изменчивое, а вечное и неизменное – наша социальная субстанция» [8, с. 86].

Истинный патриотизм, по мнению Чаадаева, заключается в критическом взгляде на свою историю. «Мне чужд, признаюсь, этот

блаженный патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями и которым, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы» [7, с. 157]. В основе патриотизма, в основе стремления видеть свою родину счастливой лежит возможность созерцать мир, созерцать свою родину со всей высоты мысли, свободной от всяких предубеждений. Более того, Чаадаев, будучи страстным патриотом России, полагал, что и его единомышленники «самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам» [7, с. 157].

Причину тягостного положения России Чаадаев видит в принятии ей православие, а не католицизма. Обособление России от католического мира Чаадаев расценивал как обособление от всемирной истории. Но, тем не менее, Чаадаев отмечает, что географическое положение России между Востоком и Западом дает надежду на великое историческое будущее.

Чаадаев делает категоричный вывод о том, что Россия вне исторического процесса, вне истории, вне времени. «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [7, с. 41].

Чаадаев отказывает русскому народу в самостоятельности мышления, в неспособности логически мыслить, то есть выводить одни суждения из других. Мы, русские не вырабатываем идеи, опираясь на собственное мышление, а воспринимаем их в готовом виде, «мы подобны тем детям, которых не заставили самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего; все их знание поверхностно, вся их душа вне их» [3, с. 44].

Сознание русского образованного общества, по мнению Чаадаева, еще не прошло тот путь, который приводит к формированию самостоятельного,

рационального, логического мышления. «Силлогизм Запада нам незнаком. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу» [7, с. 45]. То есть, мыслитель полагает, что русское сознание еще не поднялось до той степени рациональности, которая была характерна для европейской культуры.

Чаадаев обращает внимание на наиболее распространенный психологический тип русского человека. Этот психологический тип склонен к неустойчивости, он заблудился в мире, потому что утратил связь прошлого, настоящего и будущего. Это общая, типичная черта – отсутствие историчности, преемственности. «Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» [7, с. 44]. То есть Россия и русский народ, с этой позиции, это не норма, а патология, такая патология, которой не должно быть, а если есть, то только как отрицательный пример.

Всякий народ, всякая личность, согласно логике мысли Чаадаева, есть результат исторического развития, которое есть его биография. С этой точки зрения, народы Европы имеют «общее лицо», «семейное сходство». В этом развитии, в этой биографии ведущая роль принадлежит религии, в частности, христианству. Христианство воздействует на народы, по мнению мыслителя, создавая порядок в их жизни. Это характерно для европейских народов, которые имеют «семейное сходство». «Вы знаете, что еще сравнительно недавно вся Европа носила название Христианского мира и это выражение употреблялось в публичном праве» [7, с. 44].

Но кроме религии, христианства в основе единства европейских народов лежит, говоря современным языком, единство общественного сознания, та совокупность представлений и мнений, которая характерна для данного общества. Что это за сознание? «Это идеи долга, справедливости, права, порядка. Они происходят от тех самых событий, которые создали там

общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейского человека. А что вы видите у нас?» [7, с. 45]. Таким образом, Чаадаев отказывает России в способности к развитию, в силу этого мы не принимали участие в мировой истории.

Чаадаев, по сути, выносит приговор России и русскому народу. «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили» [7, с. 47]. Суть этого приговора заключается в том, что Россия, будучи христианской страной, оказалась вне общего развития христианского мира.

Но приговор этот не безнадежен, всемирная история для Чаадаева это история европейских христианских народов. С этой точки зрения христианство в России не вошло в той степени в жизнь, быт и умонастроение русского народа, как это произошло у народов европейских. Почему этого не произошло? В поисках истины, в поисках единобожия, нравственных ценностей, Россия обратилась не к западному католицизму, а к «растленной Византии», к православию. Таким образом, Чаадаев отказал России в возможности прогрессивного развития, не нашел ей места в мировой (европейской) истории только потому, что Россия, в поисках единобожия, обратилась не к католицизму, а к православию. Таким образом, Чаадаев в качестве детерминанты исторического процесса принимает религию, религиозное сознание. Религия, по его мнению, детерминирует, определяет все другие сферы общества. Поэтому причина всех бед России есть православие.

Если в первых письмах «Философических писем» Чаадаев выступал с критикой православия, то позже его оценки меняются на противоположные. В «Философических письмах» Чаадаев провозглашает объединение всех

христианских направлений, возвращение в лоно церкви, то есть к католицизму.

Чаадаев полагал, что исторический процесс провиденциален. Провидение – это предвидение божественного промысла в истории, который заключается в установлении Царства Божьего на земле как конечной цели истории. Со времени возникновения христианства, как полагал Чаадаев, история получила реальный вектор, реальную цель своего развития. Идею Царства Божьего на земле мыслитель понимал не только как богословскую, которая наступит после пришествия Христа, а как реальное, эволюционное движение к цели, которое осуществляется в процессе развития европейских стран.

Чаадаев, таким образом, в своем понимании философии истории стоял на позиции европоцентризма, которая была присуща европейской философии Нового времени и наиболее ярко воплотилась в концепции Г. В. Ф. Гегеля. Согласно гегелевской концепции философии истории исторический процесс начинается там, куда опредметился мировой разум, а опредметился он в античном обществе и шел вместе с развитием европейского общества. Европоцентризм имел реальное историческое обоснование. Именно в Западной Европе прошла в XVII веке научная революция, а в XVIII веке – промышленная, приведшие к социально-политическому переустройству общества. В этом смысле европоцентризм Чаадаева исторически и логически оправдан.

Каково отношение России к Западу? Чаадаев сформулировал эту проблему, существующую и в настоящее время. Мыслитель отмечал, что Россия стремится заимствовать из Европы ее философские идеи, ее культуру. Простое заимствование продолжалось до царствования Петра Великого, который внес в русскую традицию элементы самостоятельности. Главную заслугу Петра Чаадаев видел в том, что он отрекся от прежних традиций, создал пропасть между нашим прошлым и нашим настоящим, а будущее

связал с Западом. «Он ввел в наш язык западные речения; свою новую столицу он назвал западным именем; он отбросил свой наследственный титул и принял титул западный; наконец, он почти отказался от своего собственного имени и не раз подписывал свои державные решения западным именем. С этого времени мы только и делали, что, не сводя глаз с Запада, так сказать, вбирали в себя веяния, приходившие к нам оттуда, и питались ими. Должно сказать, что наши государи, которые почти всегда вели нас за руку, которые почти всегда тащили страну на буксире без всякого участия самой страны, сами заставили нас принять нравы, язык и одежду Запада» [7, с. 149]. Чаадаев высоко оценивал деятельность Петра I, направленную на преодоление национальной замкнутости.

Петр, по мнению Чаадаева, безошибочно угадал ту точку, где находится Россия в рамках цивилизационного процесса. России не нужно обращаться к историческому прошлому Европы, не нужно повторять ее долгий и утомительный путь исторического развития. Европейская цивилизация является последним выражением всех прежних цивилизаций, поэтому нужно взять ее исходное состояние за точку отсчета и «мощным рывком» двинуться вперед. Заслуга Петра заключается в том, что «он передал нам Запад сполна, каким его сделали века, и дал нам всю его историю за историю, все его будущее за будущее» [7, с. 150].

Но сделал ли Петр Россию европейской страной? «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова *Европа* и *Запад*; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу» [7, с. 151]. Это стало возможным потому, что у России не было исторического прошлого, что ее традиции не способствовали созданию самостоятельного пути развития Чаадаева, заключалась в том, что он «единым порывом» поставил Россию на западный путь развития.

Парадокс европеизации России заключался в том, что Петр так энергично и быстро поставил Россию на европейские рельсы именно потому,

что она была довольно отсталой страной. «Неужели вы думаете, что будь пред ним резко очерченная, ярко выраженная народность, инстинкт организатора не заставил бы его, напротив, обратиться к этой самой народности за средствами, необходимыми для возрождения его страны?» [7, с. 148], – писал о Петре Чаадаев.

Каково отношение России к Западу? Мир делился, по мнению Чаадаева, на две части – Восток и Запад, это есть не только географическое деление, но два мировоззрения, два принципа. Чаадаев однозначно утверждал, что Россия не принадлежит Востоку. Чаадаев не испытывал симпатий к Востоку, считал, что он находится в спячке, поскольку «покорные умы, коленопреклоненные пред историческим авторитетом, истощились в безропотном служении священному для них принципу и в конце концов уснули, замкнутые в своем неподвижном синтезе» [7, с. 153].

Чаадаев подчеркивал свою любовь к России, свой патриотизм. С одной стороны мыслитель искренне любил родину, с другой стороны – он вошел в историю как первый оппозиционер. Эти две позиции, по мнению Чаадаева, не противоречат друг другу. «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» [7, с. 157].

Таким образом, главным условием приобщения России к мировой цивилизации является критический пересмотр своей истории, в частности преодоление недостатков российской жизни, отсталости от Европы. Самым главным недостатком исторического развития России является отсутствие свободного импульса, толчка, почина. Все происходящее имеет причину, как полагал Чаадаев, извне, каждая новая идея всегда заимствуется.

Чаадаев не предсказывал России бесславное будущее, он полагал, что образование и просвещение помогут России выйти на магистральный путь

истории. Позже Чаадаев не стал однозначно связывать прогресс России с западным путем развития, поскольку Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику, ее дело проводить политику «рода человеческого», то есть мировую политику. Россия пойдет вперед, по мнению Чаадаева, быстрее западных стран, потому что пришла к цивилизации позже и переняла опыт Запада. Эта идея получила название – преимущество отсталости.

Чаадаев предостерегал от бездумного копирования западной культуры, от бездумной погони за ней. У России, по его мнению, другое начало цивилизации, нам следует разобраться в себе, понять себя, выйти из лжи и утвердиться в истине.

Чаадаев как философ, как личность оказал огромное влияние на развитие русской философии и русской общественной мысли. Он поставил глобальную проблему: что есть Россия, какое место она занимает в европейском цивилизационном процессе? Тем самым он сформулировал вечную и, даже в настоящее время, очень актуальную проблему – «Россия и Запад». Чаадаев стоит у истоков двух течений русской философской мысли в 20-30-х годов XIX века – западников и славянофилов. При этом сам мыслитель был ближе к западникам, называя их своими учениками.

Чаадаев любил Россию и был патриотом, хотя его за ранние высказывания обвиняли в антипатриотизме и русофобии. Мыслитель не раз высказывался в том духе, что предпочитает бичевать, вскрывать недостатки, говорить правду, даже унижать, но не обманывать. Эту позицию Чаадаева можно с полным правом назвать истинным патриотизмом, истинным желанием желать процветания своей стране.

### **Вопросы для самоконтроля:**

1. Духовная атмосфера России в 20-30-е годы XIX века.

2. Какова роль религиозного мировоззрения в историософии Чаадаева?
3. Какова конечная цель исторического процесса в историософии Чаадаева?
4. Оценка России в настоящем. Исключение из общего правила, урок потомству.
5. Как решается цивилизационная проблема «Россия – Запад» в историософии Чаадаева?
6. Миссия России в будущем.
7. В чем состоит значение философии Чаадаева для формирования двух направлений русской философии – славянофильства и западничества?

### **Литература:**

1. Богданов А.В. Неизвестный Чаадаев // Философия и общество. № 3, 2009.
2. Греков В.Н. «Вырваться из удручающих объятий времени» (Славянофилы и П.Я. Чаадаев о проблеме национальной самобытности) // Научный диалог. Вып. 3. 2012.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. 222 с.
4. История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. 639 с.
5. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Академический Проект, 2007. 551с.
6. Полищук И.С. Светочи русского просвещения: П. Я. Чаадаев // Философия и общество. 2006. N 2.
7. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М, «Современник» 1989. 622 с.

## Глава 2. Западники.

Годы после восстания декабристов – это время духовного и интеллектуального пробуждения общества. Центрами этого пробуждения национальной философской мысли стали кружки единомышленников, оппозиционно настроенных к существовавшей власти Николая I. Кружки были естественной и единственно возможной формой объединения молодых мыслящих единомышленников в стране, где не было ни политических партий, ни свободной печати. Поэтому домашние неформальные объединения играли значительную роль в общественной жизни. В условиях реакции никакая другая деятельность, кроме домашних кружков, была невозможна.

Кружки отличались своей тематикой – социально-политической; кружок Герцена и Огарева и философской; кружок Станкевича. Важную роль в формировании русской философской мысли первой половины XIX века сыграл философский кружок Станкевича. В начале 30-х годов в Московском университете встретились Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский и К. С. Аксаков, затем М. А. Бакунин, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин, Я. М. Неверов, М. Н. Катков и др.

**Станкевич Н.В.** (1813-1840) родился в помещичьей семье в Воронежской губернии. В 1823 г. он поступает в Острогожеское уездное училище, а спустя два года – в Благородный мужской пансион в Воронеже, который успешно заканчивает. В 1830 году он поступил в Московский университет, где через некоторое время стал главой философского кружка, предметом интереса которого была немецкая философия. После окончания университета Станкевич уехал в деревню, затем в 1835 году вернулся в Москву, продолжив свои философские занятия, усердно изучая немецкую философию. Затем Станкевич, из-за чахотки, уезжает сначала на Кавказ, затем в Германию, где слушал лекции в Берлинском университете.

Станкевич не оставил после себя значительных философских трудов, но он сумел пробудить русское мыслящее общество к немецкой классической философии. Свое понимание философии он изложил в письмах, получивших название «Моя метафизика» (1833).

Россия по своему географическому положению и по своей культурной, религиозной традиции есть европейская страна, имеющая свою несущественную специфику. Но именно в силу этой специфики она несколько отставала от передовых стран Западной Европы. В силу это русское мыслящее, образованное общество смотрело на Запад как на свое ближайшее, желаемое или не желаемое будущее. Поэтому феномен западничества, проблема: Россия и Запад всегда присутствовали в русской мысли XIX, XX, да и XXI века. Это своего рода проблемное поле, на котором обсуждались экономические, политические, социальные и философские вопросы.

**Белинкой В. Г.** (1811- 1848) – литературный критик, публицист, мыслитель. Он сделал глубокий анализ современной ему литературы, благодаря этому многие русские писатели заняли свое достойное место в истории. Белинский родился в Свеаборге (Финляндия) в семье флотского врача, детство провел в Чембаре Пензенской губернии, в 1832 году окончил словесное отделение философского факультета Московского университета.

Белинский сблизился с участниками философского кружка Станкевича. Это – К. С. Аксаков, И. П. Ключников, А. П. Ефремов, Я. М. Неверов, М. А. Бакунин, В. П. Боткин, Т. Н. Грановский, М. Н. Катков и др.

Члены кружка Станкевича стояли на позициях просвещения, полагая. Что просвещение само по себе есть средство решения социальных проблем, средство преодоления разрыва между народом и привилегированными сословиями. Однако Белинский стоял на более радикальных позициях, призывая к практической деятельности. В своей работе «Литературные

мечтания. Элегия в прозе» (1834) Белинский призывал к практической деятельности на благо родины.

В определенный период (1837-1839) Белинский испытал влияние гегелевской философии, в частности идеи «примирения с действительностью». Белинский понимал эту идею как оправдание российской самодержавной действительности, в то время как объективный идеалист Гегель понимал действительность не как объективную реальность, а как идеальное, должное. Поэтому Белинский полагал, что будущее России связано не с переворотами, революциями, конституциями, а с просвещением, с формированием внутренней свободы каждого гражданина. Только этот просветительский путь, по мнению Белинского, приведет Россию к свободе.

Если для Канта первичен человек, индивид, личность, то Гегель отдает приоритет не части, а целому, не личности, а обществу. В основе всего абсолют, мировой разум, а все остальное лишь его части, выражающие его волю. Поэтому человек, личность есть лишь средство выражения воли мирового разума. Эта идею Гегеля исповедовал Белинский, рассматривая проблему взаимодействия человека и общества. Человек, по его мнению, есть частное и случайное по своей личности, но общее и необходимое по духу, выражение которого служит личность. То есть личность есть частичка общества, есть частичное выражение общего.

Таким образом, Белинский, следуя за Гегелем, полагал, чтобы индивид, личность могли стать не только единичным, частным, но приблизиться к общему, они должны парадоксальным образом обезличиться, перестать быть личностями, превратиться в слепых выразителей общего. Чтобы стать человеком, индивид должен быть частным выражением общего. С этой мировоззренческой позиции Белинский полагал, что государство есть высшая и единая разумная форма.

В гегелевской философии государство выше личности, личность есть частичка государства. Гегелевский панлогизм был заимствован марксизмом, но уже на материалистической основе, где личность тоже есть частичка класса, общества, государства. Этот путь в исторической перспективе вел к подавлению личности, к тоталитарному обществу, что и произошло в Советском Союзе.

Однако «примирение» с действительностью было непродолжительным, после которого он проклял свое примирение с «гнусной» действительностью. В 40-е годы Белинский подверг критике объективный идеализм Гегеля, основанный на панлогизме, который оправдывал несправедливый, подавляющий человеческую личность, монархический строй. «Я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности» [1, с. 32]. Однако, отрицая гегелевское примирение с действительностью, Белинского оставался верен диалектическому методу, гегелевской методологии, диалектике.

В гегелевской диалектике Белинского привлекал закон отрицания отрицания, без которого история превратилась бы, по его мнению, в стоячее болото, который придает истории закономерный характер. Обращение Белинского к гегелевскому закону отрицания отрицания позволило ему связать идеал и действительность, позволило объяснить путь реализации идеала в действительность.

Реализация идеала действительность трактовалась мыслителем как реализация социализма. «Итак, – писал он, – я теперь в новой крайности, – это идея социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания... Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию» [1, с. 66]. Белинский стоял на позициях радикального преобразования общества на пути к социализму посредством революции. Само собой, сладенькими речами, полагал мыслитель, социальная революция не произойдет, социализм не утвердится в

обществе. Более того, без насильственного переворота, без крови революции не может быть.

Увлечение идеей социализма связано у Белинского с эволюцией в сторону материализма, к сближению с материалистическими идеями А. И. Герцена. Мыслитель высоко оценил «Письма об изучении природы» (1844-1845) Герцена, в которых изложено материалистическое мировоззрение. Белинский формулировал идею о единстве бытия и мышления на уровне человека о том, что физическая и духовная природы человека неотделимы.

Философские взгляды Белинского, под влиянием Маркса, во второй половине 40-х годов стали приобретать атеистическую направленность. Он утверждал, что за словами бог и религия кроются тьма, мрак, цепи и кнут.

Материалистическое мировоззрение мыслителя наиболее явственно проявилось в его отношении к искусству. Искусство Белинский понимал как воспроизведение действительности в художественных образах. Мыслитель был сторонником реалистического искусства, утверждал, что искусство не небесного, а земного происхождения, в нем отражены реальные проблемы общества, проблемы народа в первую очередь.

Белинский сформулировал проблему народности искусства. Народность он трактовал как отражение в художественном произведении жизни народа, его проблем, народность есть отражение типического в жизни. Эстетические идеи Белинского отражали свое время, время освобождения народа от крепостного права. Идея народа, народности искусства была доминирующей во всей русской культуре XIX века.

В 40-е годы XIX века Белинский выступил с резкой критикой панлогизма Гегеля с позиций свободы и независимости личности от жесткого гегелевского детерминизма в понимании исторического процесса, признав, что абсолютизировать гегелевскую систему нельзя. Эта позиция позже была названа Бердяевым бунтом Белинского против Гегеля во имя свободы и независимости человеческой личности.

Поворот Белинского в сторону освобождения человеческой личности был обусловлен историческим контекстом развития России того времени. Когда центральной социальной проблемой являлось освобождение народа. Освобождение человеческой личности. Эта проблема имела для мыслителя ярко выраженный социальный аспект. Более того, человеческая личность должна стать субъектом исторического процесса.

Мыслитель представлял все человечество как личность, как идеальную личность, каждый отдельный народ есть также идеальная личность. По его мнению, человечество начинает сознавать себя не только объективно, но и начинает осознавать себя в качестве субъекта, в качестве личности.

Специфическое отличие одного народа от другого заключается в особой субстанции, по мнению Белинского, присущей народу. Таким образом, отличие русского народа от народов европейских заключается в этой особой субстанции. Субстанция - это непреходящее и вечное, что сохраняется в духе народа, проходящее через все фазисы исторического развития. Чем обусловлена особость русской субстанции в отличии и европейской? На формирование субстанции народа влияют масса объективных факторов, но главная, по мнению Белинского, физиологическая причина, физиологическая тайна, которая обуславливает особость натуры человека или народа.

Однако Белинский также обращал внимание на социальную природу человека. Человек не только физиологическое существо, но и сын времени, воспитанник истории, член общества. Мыслитель подчеркивал, что зло скрывается в обществе, а не в человеке, что не природные, а социальные условия обуславливают, что личность в России не развита, а только «проклевывается» и что повсюду преобладают гоголевские типы.

Белинский разрабатывал концепцию социальной активности личности. В основе социальной активности лежит потребность, материальная потребность, материальная нужда. Потребность, по мнению мыслителя, есть

двигатель прогресса. Кроме того, мыслитель формулировал такие понятия как интерес и цель.

Белинский подчеркивал, что России для дальнейшего прогрессивного развития нужны деятельные, активные личности, которые повели бы собой народ. Однако он в тоже время отмечал, что русский народ в основном пассивен, объясняя это существовавшим тогда крепостным правом. Свобода личности, ее социальная и трудовая активность сдерживаются, по мнению Белинского, крепостным правом. Поэтому отмена крепостного права есть первейшее условие освобождение народа России и человеческой личности.

**Герцен А. И.** (1812-1870) – русский писатель, философ, наиболее яркий и наиболее талантливый критик самодержавия. Герцен был ключевой фигурой русской философии и русской общественной жизни XIX века. Он поддержал зарождающийся русский материализм, выступил за союз философии и естествознания, стал основателем русского крестьянского общинного социализма, возглавил освободительное движение в России, одним из первых выступил с критикой европейского капиталистического общества, в частности с критикой массовой культуры, которую называл мещанством.

Он был талантливым человеком и, может быть, в силу этого о нем оставили прекрасные отзывы крупнейшие представители русской философии, русской общественной жизни самых разнообразных направлений – от идеалистов до марксистов.

Огромное влияние на Герцена оказали события 14 декабря 1825 года. В Московском университете Герцен увлекся философскими и методологическими вопросами, о чем говорят его студенческие работы «О месте человека в природе» (1832) и «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833). Вокруг Герцена сложился кружок на почве увлечения социалистическими идеями Сен-Симона и Фурье.

Печальная традиция русской жизни. В России никогда было нельзя излагать собственные мысли. За сенсимонизм в 1835 году Герцен был приговорен к ссылке, отбывал ее в Перми, Вятке, Владимире. В 1841 году он снова был сослан в Новгород. В 1847 году Герцен покинул Россию навсегда. В 1853 году он основал в Лондоне Вольную русскую типографию, а в 1857 году Герцен основал первую в истории России бесцензурную газету «Колокол». События своей жизни он описал в автобиографической книге «Былое и думы», ставшей энциклопедией русской жизни XIX века.

Герцен резко критиковал политическое устройство Российской империи. Антиподом России для Герцена выступал Запад, с которым он связывал демократическое устройство общества и социальные права личности. Поэтому наша душа только там, где свобода, где передовые социальные идеи, путь России только с Западом. В этом смысле он был убежденным западником.

Однако после поражения антифеодальной революции в Европе в 1848-1849 годах у Герцена наступило разочарование, он полагал, что революция, побитая во всех странах, уступила все приобретенное с 1879 года. Кроме того, Герцен был жестоко разочарован в социальных последствиях капитализма в Западной Европе, он считал положение рабочего класса там ужасным, гораздо худшим, чем положение крестьянина в России. Все это происходило на фоне личной драмы мыслителя и привело, в конечном счете, к обоснованию русского крестьянского, общинного социализма.

Теоретическое обоснование общинного, крестьянского социализма. Что такое социализм? Это общественный строй, который исторически приходит на смену капитализму. Существенным признаком капитализма является частная собственность на средства производства, социализм, как более совершенный общественный строй предполагает уже общественную собственность на средства производства. Социализм исторически приходит на смену капитализму. Герцен же создает теорию крестьянского

капитализма, когда переход к социализму произойдет п от феодализма к социализму, минуя капитализм. Почему возможен этот исторический путь? Потому что, по мнению Герцена, в русской поземельной крестьянской общине уже существует общественная собственность на средства производства как при социализме.

Герцен предпринял доказательство возможности построения крестьянского социализме на уровне разработанной им философии истории. Ранее Герцен испытал сильное влияние гегелевской философии истории, но впоследствии упрекал ее в некоей заданной однозначности, в однозначной зависимости от мирового разума. Герцен поставил перед собой теоретическую задачу, доказать, что есть иные пути исторического развития, проходящие иными направления по сравнению с мировым разумом Гегеля.

Как в природе, так и в обществе существуют разнообразные пути развития, отходящие от основного, генерального направления. «В природе, в жизни нет никаких монополий, никаких мер для предупреждения и пресечения новых зоологических видов, новых исторических судеб и государственных форм; пределы их – одни возможности. Будущее импровизируется на тему настоящего. Не только фазы развития и формы быта изменяются, но и создаются новые народы и народности, которых судьбы идут иными путями» [3, т. 16, с. 198]. Значит и в обществе также, России не должна вслед за Европой проходить ужасную капиталистическую стадию развития, полагал Герцен.

В истории, если развитие ведет в тупик, то преодолеть, обойти его может иная страна. «Иными словами – переход от менее совершенных видов к более совершенным не делается развитием наименее совершенного в более развитый. Он и так хорош, и так дорого стоил, пусть же он останется сам по себе, в то время как ряды других попыток, направо, налево, со всех сторон, тянутся, гибнут, отстают, обходят, забегают существующий вид» [3, т. 16, с.11]. В таком подходе мыслителя чувствуется влияние теории стадий

исторического процесса, теория циклично развивающихся цивилизаций, когда одна страна или группа стран проходят один цикл, одну стадию, а на смену им приходит другая группа стран.

С точки зрения этой методологической позиции, этого философско-исторического подхода Европа переживает эпоху упадка, подобно падению Древнего Рима. Герцен полагал, что капитализм преодолеть нельзя, считал что «мещанство», так он называл капитализм, есть последнее слово западной цивилизации. Поэтому если Европа не сможет преодолеть этот цивилизационный тупик, то другие страны, в частности Россия и Североамериканские штаты его обойдут.

Таково было обоснование Герценом в рамках философии истории теоретической возможности исторического движения России к социализму, минуя ужасный западный капитализм. Герцен здесь опирался на идею многообразия видов в природе, теорию цикличности развития, теорию старых и молодых народов.

А как реализовать эту идею крестьянского социализма на практике? Для этого надо обратиться к особенностям конкретно исторического развития России, которые и выступят в качестве аргументов обоснования этой идеи.

Таким реальным явлением, на котором Герцен построил теорию преодоления капитализма, а советские теоретики в последующем теорию некапиталистического развития была крестьянская поземельная община, сохранившаяся как архаизм феодальных общественных отношений.

Как можно опираясь на архаичное, исчезающее социальное образование построить теорию? Герцен несколько идеализировал народ и полагал, что все, что создано народом не подлежит никакому сомнению. «Народы – произведения природы; история – прогрессивное продолжение животного развития... Мне кажется, что народ нельзя назвать ни дурным, ни хорошим. В народе всегда живет истина. Жизнь народа не может быть

ложью. Природа производит лишь то, что осуществлено при данных условиях» [3, т. 7, с. 312, т. 7., с. 317].

Анализируя историческое прошлое России Герцен, в связи с поставленной задачей, пытался найти некоторые особенные черты, которые отличают Россию от Европы. С точки зрения поставленной цели Герцен уже считает отсталость России не недостатком, а благом, поскольку в результате этой отсталости сохранилась крестьянская община. «Крестьянин, живущий в этих домишках, – все в том же положении, в каком застигли его кочующие полчища Чингис-Хана... Это промежуточное состояние – между геологией и историей. У этой формации свой особый характер, образ жизни, физиологии, но нет биографии» [3, т. 7, с. 138]. Из отсталости Герцен делал вывод о молодости русского народа, а если он отстал и молод, то в будущем он обязательно подхватит эстафету прогресса.

В каких теоретических, или иных других, формах выражается общинный идеал народа? По мнению Герцена, это всего лишь мечты народам. «Скажу лишь, что они не являются четкой теорией, но живут в народе, в его явлениях и преданиях, что существовали задолго до того в *habitus* всех славянских племен» [3, т. 7, с. 144]. Таким образом, некий общинный дух станет тем реальным фактором, который позволит России обойти капитализм в своем развитии.

Основное противоречие российского общества Герцен видел между русским народом и властью, правительством. Герцен излагал идею о инстинктивной революционности русского народа, поскольку в силу общинного духа народу уже присущи социалистические идеи. Эта идея о революционности русского народа доминировала в русском общественном сознании.

Вызывает интерес один момент оценки Герценом исторической деятельности Петра I. Герцен полагал, что Европа находится в стадии заката, исторического тупика, а вместе с ней в этой же стадии находится

европейское, не имеющее корней в народе, созданное Петром I, правительство. Петровские реформы привели к еще большему водоразделу между властью и народом. Это противоречие явилось основой построения Герценом теории крестьянского, общинного социализма.

Таким образом, в обосновании теории крестьянского социализма Герцен встал на неверную позицию абсолютизации особенного, несущественного (наличие крестьянской общины), что не могло привести к положительному идеалу.

Значение Герцена для русской философии и для русской общественной жизни огромно. Его высоко ценили как левые, так и правые, как материалисты, так и религиозные мыслители. Развитие России он всегда связывал с развитием Западной Европы, он резко критиковал монархические, крепостнические порядки в России, отстаивая свободу и права личности, отстаивая либеральные демократические ценности, присущие странам Западной Европы.

#### **Вопросы для самоконтроля:**

1. Станкевич и гегелевская философия.
2. Белинский о «примирении с действительностью».
3. Какова роль личности в социальной философии Белинского?
4. В чем состоит суть социальной философии Герцена?
5. Как решается проблема «Россия и Запад» в историософии Герцена?
6. Назовите основные положения «русского социализма» Герцена.

## Литература:

1. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М.: Изд-во Акад. наук СССР. 1956. Т. 12.
2. Вязинкин А.Ю. О некоторых аспектах антропологии А.И. Герцена // Социально-гуманитарные знания. 2018. №8.
3. Герцен А.И. Собр. соч., в 30 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР. 1954-1966.
4. Гревцова Е.С. А.И. Герцен как философ // Ценности и смыслы. 2012. N 4. С.78-85.
5. История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. 639 с.
6. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Академический Проект, 2007. 551 с.
7. Тесля А.А. Герцен и славянофилы // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 1. С. 62-85.

### Глава 3. Славянофилы.

В XVIII – XIX веках на русское образованное общество огромное влияние оказывали европейская литература, искусство, философия, социально-политические идеи. Однако при этом приходило понимание, что опираясь только на европейскую традицию, используя только опыт Европы решить адекватно сугубо российские проблемы было невозможно. Поэтому славянофильские идеи возникают в России как реакция на широкое распространение и все усиливающееся влияние европейских идей. В первой половине XIX века в Москве формируется новое философское течение. Оно состояло из молодых дворян, выпускников Московского университета.

А. С. Хомяков и И. В. Киреевский стояли у истоков этого течения, затем к нему примкнули Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, А. И. Кошелев и др. Название славянофилы за ними закрепилось позже, в результате журнальной полемики. Они не были каким – то образом формально организованы, поэтому их идеи нельзя рассматривать в виде логически стройной концепции. Они занимались разными проблемами, но общее было одно, свое специфическое понимание исторического прошлого и настоящего России.

Идеи славянофилов вызвали, с одной стороны, отпор западников, с другой стороны – сочувствие русского образованного общества. В частности призыв к изучению своего исторического прошлого поддержали многие историки, историки-слависты, фольклористы, литераторы. Особая роль в пропаганде славянофильских идей принадлежит великому русскому поэту Ф. И. Тютчеву. Славянофильские идеи представляют собой синтез самых различных идей – богословских, философских, исторических, филологических и т.д. Основой этих идей являлась религиозная философия, которая многими исследователями позже трактовалась как оригинальная православная философия.

Славянофилы оказали значительное влияние на дальнейшее развитие русской философии, в частности на формирование взглядов евразийцев. Кроме того, они ввели в русскую философию новые термины и понятия, которые отражали в дальнейшем ее сущностные черты; «цельное знание», «живознание», «целостная личность», «всецелый разум», «соборность» и др. Они также сформулировали основные принципы православной философии, впервые начали обсуждение философских проблем в рамках ортодоксального православного сознания.

Центральная идея славянофильства есть идея цельности духа и соборности. Познание не может быть только рациональной, интеллектуальной деятельностью. Оно есть живое, цельное знание, выступающее в качестве чувственного опыта разумного постижения и мистической интуиции. Истина не может принадлежать отдельному человеку, а есть результат соборного сознания. Соборность есть интуитивная связь участников первых христианских соборов.

**Хомяков А. С.** (1804-1860) философ, богослов, основоположник славянофильства. Он получил хорошее домашнее образование, в 1822 году окончил Московский университет, затем поступил на военную службу, где познакомился с участниками декабристского восстания.

Хомяков был яркой фигурой московского общества, он был председателем общества любителей русской словесности при Московском университете (1858-1860), сотрудничал в журналах; «Европеец», «Москвитянин», «Русская беседа». В своей статье «О старом и новом»(1839) он положил начало славянофильству.

Центральное место в учении Хомякова, как и всего славянофильства в целом, занимает идея соборности. Соборность трактовалась как единство верующих, основанное на мистической связи, как целостность мировоззрения, основанного на вере, в отличие от европейского рационализма, основанного на разуме. Кроме того соборность трактовалась

как универсальный принцип устройства мира как свободное соединение множества разнообразных элементов бытия. Это учение славянофилов о соборности заняло центральное место в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века (Соловьёв В.С., Трубецкой Е.Н., Флоренский П.А., Карсавин Л.П., Франк С.Л.).

Хомяков полагал необходимым создание своей самобытной национальной философии. Разброд в русском образованном обществе вызван, по его мнению, господством западного рационализма, с другой стороны негативным отношением русского православия к науке, рациональному типу мышления, в целом - к рационализму. Хомяков полагал, что не стоит подражать западной рационалистической традиции, но необходимо создание собственной, оригинальной философии. Второй путь требует напряженной духовной работы.

Но создание оригинальной философии не должно, по мнению мыслителя, приводить к отрицанию мировой философской традиции. Многие, критически переработанные идеи западной рационалистической традиции могут стать основой русской самобытной философии.

Историю России Хомяков трактовал в рамках соотношения начал «ассоциативности» и «соборности», существующих в нации. С такой же позиции мыслитель подходил к анализу развития мировых религий и мировых культур. Развитие их также определяло два начала: «кушитское» (покорность необходимости – вещественный или логический, религиозный магизм и т.п.) и «иранское» (свободная стихия духа, стремление к творчеству).

В основе специфики русской истории, по мнению Хомякова, лежит православие и общинное начало как основа общественного устройства России. Православие славянофилы рассматривали как основу культуры и просвещения. Раскол в русском обществе, разрыв образованного сословия с народом произошел в результате усвоение высшим обществом чужеродной

западной культуры. Возвращение к истокам, к исконным началам - путь дальнейшего развития России на основе самобытной русской культуре.

Для Хомякова как для идеалиста исторический процесс не есть развитие тех или иных материальных предметов, а действие всемирной воли и человеческой свободы. Центральное место в историческом процессе занимает отношение человека к богу, которое и детерминирует его действия и поступки. Отсюда следует вывод, что историю, деятельность людей, деятельность обществ и государств можно понять посредством религии. Хомяков делает вывод, что православие сформировало исконно русские начала, что оно есть русский дух, который и определил существующее общественное и государственное устройство, сформировал крестьянскую общину и нравственные начала.

Все религии Хомяков делил на иранские и кушитские, которые отличаются друг от друга соотношением категорий свободы и необходимости. Кушитство есть слепое подчинение чужой воли, иранство – это свобода и обращение к внутреннему миру человека. В рамках этой дилеммы, с одной стороны свободы каждого верующего, с другой – необходимость подчинения церкви, то есть подавления этой свободы Хомяков критически анализирует христианские конфессии. С этой методологической позиции протестантизм и католицизм прямо противоположны друг другу. В католицизме довлеет господство внешнего принуждения, а в протестантизме – господство индивидуальной свободы. Что же необходимо для гармоничного соотношения индивидуальных религиозных представлений и обязательности церковных догматов, то есть подчинения церкви? Решение этой проблемы Хомяков видит на пути синтеза единичного, индивидуального и общего.

Эту проблему решает учение о соборности. Именно с точки зрения этого учения должно происходить преодоление религиозного субъективизма. Религиозный дух существует в каждом индивиде субъективно, но при этом

индивид принадлежит религиозной общине. На этом пути происходит органическое соединение индивидуального, субъективного и единого церковного начала.

Католики все свели к авторитету папы, во главе власть папы, а простые верующие есть простые исполнители папских поручений. Католицизм утратил индивидуальное начало церковной жизни, что послужило толчком для образования протестантизма. Но протестантизм пришел к другой крайности – к абсолютизации индивидуальной свободы верующих, что логически приводило к утрате единства церкви. Но эти крайности не удовлетворяли Хомякова, потому что в основании обеих конфессий лежали внешние факторы – авторитет папы и авторитет разума. Отсюда утилитарная направленность этих конфессий, их стремление к земным целям.

Этих крайностей избегает православная церковь, поскольку сохраняет «чистоту» христианского вероучения, поскольку существует как союз мирян и клира. Сущностной чертой православия является углубленность в истину всех членов религиозной общины, при этом истина не есть достояние только клира, но и всех мирян. При этом приобщение к истине не может быть насильственным, но только свободным, только актом свободы. Этот процесс, существующий в православии наиболее адекватно, по мнению Хомякова, выражает понятие соборности.

Понятие соборность, введенное Хомяковым, приобрело, помимо религиозного значения, мировоззренческий философский смысл. Оно отражало уже весь уклад жизни русского народа, нравственные принципы и стало отличительной чертой православия и русского национального сознания. Таким образом, Хомяков религиозное понятие соборности выводит на идеологический уровень, трактуя ее как сущностную характеристику русского народа. Соборность также органично соединялось с общинным принципом, с существованием поземельной общины. Православие и

общинность, по мнению Хомякова, порождают специфическое отличие русской истории от развития западной цивилизации.

В культурно-историческом плане понятие соборность было ключевым в национальной идентификации русского народа и в настоящее время все еще используется в идеологической и социально-политической полемике.

Понятие народ, народность претерпело в истории русской философии и в истории общественной мысли различные интерпретации. Хомяков критиковал исторические работы Н.М.Карамзина и С.М.Соловьева за умаление значения народа, не согласен он был также и с религиозной позицией понимания народа, суть которой в терпении и смиренности. Народ есть, по мнению Хомякова, реальная основа исторического процесса. Заслугой славянофилов было обращение к реальному народу, крестьянству, славянофилы увидели в крестьянине не бессловесное животное, а реального человека.

Рассуждая о проблемах государственного устройства Хомяков, считал монархию лучшей формой для России. Но специфическая особенность понимания монархии в России заключается в том, что царь получает свою власть не от бога, а от народа, поэтому он должен выполнять волю всего народа и быть ответственным перед ним.

Принципиальным отличием России от Западной Европы, по мнению Хомякова, является православие и народность. Русь строилась на соборных началах, на принципах духовности, а Запад за основу брал внешний, материальный фактор,

Философские идеи мыслителя оказали огромное влияние на рост национального самосознания, способствовали формированию национальной идентичности русского народа. Хомяков критиковал засилье бюрократии в России, выступал за освобождение крестьянства, то есть за отмену крепостного права.

**Самарин Ю. Ф. (1819—1876)** – философ, государственный деятель, окончил словесное отделение философского факультета Московского университета (1838). Защитил в Московском университете магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», которая стала одним из первых философских исследований. В этой работе Самарин исследовал влияние католицизма (Стефан Яворский) и протестантизма (Феофан Прокопович) на православную церковь. Самарин был государственным чиновником, служил в министерстве юстиции, сенате, министерстве внутренних дел.

Самарин как многие мыслящие люди России того времени испытал влияние Гегеля. Критикуя и развивая идеи Гегеля, Самарин пытался раскрыть характерные особенности православия, его принципиальное отличие от протестантизма и католицизма.

Если католицизм, по мнению Самарина, воплощает в себе науку и государство, протестантизм признает свободу науки и государства от церкви, православие не есть наука, не есть воплощение государства, а есть только церковь. Таким образом, невмешательство в науки есть, по мнению Самарина, главное достоинство православия.

Проблемы русской истории всегда волновали славянофилов. Самарин полагал, что раскол в русском обществе начался именно с реформ Петра I, которые затронули лишь верхний слой русского общества. С тех пор высшее сословие отделилось от народа.

Преодоление раскола Самарин связывает с развитием крестьянской поземельной общины. Мыслитель отрицал кризис общины, более того, полагал, что именно с ней связано будущее России. «...Общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить» [4, с.

431]. Самарин полагал, что община не подавляет личностное начало, наоборот, она способствует его развитию. Пример органичного единства личного и общественного мыслитель видел в истории Новгорода, где сохранялись и умножались принципы общественного устройства.

В тоже время, если религия, православие является объединяющим началом, противостоящим индивидуализму в сфере духа, то община как реальная действительность противостоит индивидуализму в действительности. Благодаря цельности духовной жизни церкви, по мнению Самарина, и общинного устройства произойдет преодоление противоречий и примирение в жизни русского народа.

Самарин будущее связывал с жизнью народа, поскольку только народ может стать творцом новых общественных форм. Под народностью он понимает отличительные черты народа в данную эпоху. История, по его мнению, развивается прогрессивно, когда интересы народа совпадают с общечеловеческими интересами. Самарин в конце 50-х годов трудился по подготовке реформы по отмене крепостного права, тем самым вносил реальный вклад в дело освобождения народа. Как государственный чиновник Самарин полагал, что идеи славянофилов окажут реальное воздействие на преобразование общественных отношений в России.

**Аксаков К.С.** (1817- 1860) - философ-либерал, публицист, литератор, политический мыслитель. В 1832-1835 гг. учился на словесном отделении Московского университета. Будучи членом кружка Станкевича испытал, как и многие в то время, сильное влияние гегелевской философии. Затем сблизился с Хомяковым и Киреевским. Уже в магистерской диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» Аксаков эволюционирует в сторону славянофильства.

Эпоху Петра I Аксаков оценивал отрицательно, петербургский период означал для России подражание всему западному и отрицание самобытности русской истории. Однако это имело и некоторое позитивное значение,

некоторый смысл. Россия продвинулась по пути прогресса, но ценой потери своей национальной самобытности. В будущем Россия, по мнению Аксаков должна органично соединить в себе духовное богатство западного мира и богатство своего национального духа. «Ни один народ, — писал он, — не может иметь такого всеобщего, всемирно-человеческого значения, как русский» [1, с. 67].

Аксаков создал историософскую концепцию «земли и государства», основной мотив которой идея не государственности русского народа, идея противопоставления государственности и векового уклада народной жизни. В европейских странах, по мнению Аксакова, идея государственности существует во внешнем принуждении и внешнем насилии. У славянских народов основы праведной жизни заключались в традициях народного быта и крестьянской общины.

У славян также есть государство и также оно осуществляет насилие, но для создания государства славяне, по мнению Аксакова, призвали варягов, что позволило им не смешивать понятия земли и государства, а пойти лишь на создание союза, общественного договора. В рамках этого союза произошло разделение людей на служилых и земских. Поэтому у славян противоречие между государством и народом выступает как внешнее и внутреннее, формальное и органичное. Таким образом, государство выполняет внешнюю функцию, функцию насилия, а общество и народ – внутреннюю, созидательную, активную функцию. На основании такой трактовки Аксаков считал государственные и политические институты второстепенными.

Деятельность общества, народа не должна быть деятельностью государственной. Государство занимается только политическими проблемами, но в петербургский период государство вмешалось в дела общества, что имело негативные последствия.

Государство, по мнению Аксакова, решает военные вопросы, обеспечивает работу правительства, органов законодательства и судопроизводства. Общественная, земская деятельность есть быт, жизнь народа, земледелие, промышленность, торговля.

Адекватной для России формой государственного правления в России, по мнению Аксакова, является монархия. Все другие формы, включая демократию, предполагают участие народа в управлении, но это противоречит характеру русского народа. Но при этом Аксаков полагал, что народ вправе высказывать свое мнение, хотя оно не обязательно должно быть удовлетворено, поэтому он настаивал на существовании Земского собора. Идея созыва земского собора была актуальной в общественной жизни России второй половины XIX века.

#### **Вопросы для самоконтроля:**

1. Роль православия в формировании русской нации.
2. Понятие соборности и его значение для национальной идентичности.
3. Государство и общинный уклад русской жизни.
4. Значение монархии для России.
5. Значение народа, понятие народность.
6. Славянофильство как явление русской общественной мысли.
7. Проблема человека в философии ранних славянофилов.
8. В чем суть историософии А. С. Хомякова?
9. Каковы основные положения социальной философии И. В. Киреевского?

## Литература:

1. Аксаков К. С. Полное собрание сочинений [2-е изд., доп.]. Москва: Унив. тип., Т. 1. 1889. 652 с.
2. История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. 639 с.
3. Мюллер Э. И. В. Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии, 1993, №5.
4. Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: Моск. филос. фонд: РОССПЭН, 1996. 605 с.
5. Скороходова И.С. Философские истоки мировоззрения И. В. Киреевского // Наука и школа. 2012. № 1.
6. Тесля А.А. «Дамский круг» славянофильства: письма И.С. Аксакова к гр. М.Ф. Соллогуб, 1862 – 1878 гг. // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 2.
7. Тесля А.А. Славянофильство в работах Дмитрия Алексеевича Хомякова // Основные тенденции государственного и общественного развития России: история и современность: сб. науч. тр. / под ред. проф. Н.Т. Кудиновой. Хабаровск: Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та, 2011. Вып. 5.
8. Шапошников Л. Г. Философия соборности: очерки русского самопознания. СПб.: СПб. ун-т, 1997. 199 с.

## **Глава 4. Материализм и позитивизм в русской философии второй половины XIX в.**

Влияние западной материалистической философии, а также нового философского явления – позитивизма, на русскую интеллигенцию середины XIX в. было огромно. В среде радикальных представителей революционной демократии особую популярность приобрел т. н. вульгарный материализм, чьи основы изложены в работах К. Бюхнера, Я. Молешотта, Л. Фохта.

Крупнейшим представителем этого направления отечественной мысли был русский философ и общественный деятель **Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889)**. Он родился в 1828 г. в г. Саратов в семье протоиерея. Окончил Петербургский университет, затем преподавал. В 1853 г. начал вести активную литературную деятельность. Со страниц журнала «Современник» выступал против теории «искусства для искусства». На эту тему им была написана и защищена диссертация «Эстетические отношения искусства к действительности». Постепенно он стал лидером материалистов. В 1860 г. опубликовал свою ключевую работу «Антропологический принцип в философии». В 1862 г. арестован по обвинению в ведении общественно опасной революционной деятельности. В заключении Чернышевский пишет самое известное свое произведение – роман «Что делать?» (1863), в котором создает художественный образ идеального революционера, борца за социальную справедливость. Николай Гаврилович возвратился из ссылки в Астрахань только в 1883 г., к этому времени он совершенно отошел от революционной деятельности и редко выступал в печати.

Как философ Чернышевский испытал влияние идей немецкой классической философии (Гегеля и Фейербаха), общественных концепций утопического социализма (Фурье, Оуэн, Прудон). Центральная проблема философии Чернышевского – человек. Все философские вопросы рассматриваются им в связи с человеком, его существом и его

потребностями. К материалистическому основанию мысли Чернышевского, таким образом, добавляется антропологический принцип. На основе собственных представлений об антропологическом идеале мыслитель разрабатывает концепцию «разумного эгоизма». Эта философско-этическая позиция, как основа мировоззрения Чернышевского, есть результат творческого восприятия идей Фейербаха и достижений естественных наук того времени.

Натура человека в философии Чернышевского предстает более или менее уравновешенной, согласной в своих составных элементах. Разлад в натуре человека возникает под воздействием среды (биологической и социальной), заставляющее человеческое существо постоянно находиться в состоянии нужды. Поэтому путь к счастью человека лежит через устроение общественных отношений таким образом, чтобы натура человека заново обрела гармонию. Однако Чернышевский представлял себе природу человеческого желания излишне механистично: «Все дела, хорошие и дурные, благородные и низкие, геройские и малодушные, происходят во всех людях из одного источника: человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия» [9, с. 282]. Таким образом, в антропологии Чернышевского господствовал принцип общественного детерминизма, а человеческое счастье, которое мыслитель представлял как единственную цель всей человеческой деятельности, состояло из совокупности реализованных желаний.

В отличие от большинства представителей революционной демократии в России, Чернышевский отнюдь не считал революцию единственно верным методом социальных преобразований. С позиции исторического реализма он критиковал самодостаточность революционной и реформистской

деятельности, полагая необходимым складывание определенных исторических условий для того или иного преобразования.

Существенный вклад в развитие материалистической философии в отечественной мысли внес публицист революционно-демократического толка **Николай Александрович Добролюбов (1836-1861)**. Он родился в семье нижегородского священника в 1836 г. Учился в духовной семинарии. В середине 1850-х гг. познакомился с Чернышевским, влияние которого на молодого публициста было велико. В 1857 г. окончил Педагогический институт в Петербурге. В 1860 г. заболел туберкулезом и выехал на лечение в Европу. Возвратился в Россию в 1861 г., так и не поборов болезнь. В том же году умер в возрасте двадцати пяти лет.

Хотя Добролюбов не был именно философом, тем не менее, в его творческом наследии решаются проблемы антропологии, гносеологии, этики, эстетики и философии истории. Он находился под влиянием идей Фейербаха и немецких философов-материалистов. Его взгляды можно характеризовать как утилитаристские и материалистические, он полностью отрицал идеалистическую философию, включая популярную философию Гегеля, и в этом отрицании был даже радикальнее Чернышевского.

Склонность Добролюбова к вульгарному материализму привела к тому, что, отвергнув дуализм души и тела, мыслитель утверждал полную зависимость духовной жизни и деятельности человека от материальных условий среды. Таким образом, Добролюбов ориентировался на антропологический натурализм. Сознание признавалось им условием умственной деятельности человека, которая, в свою очередь, требовала от человека социальной активности.

В вопросах познания Добролюбов занимал позицию рационализма и эмпиризма. Источник знания – внешний опыт. Однако этот внешний опыт должен опираться на начала определенных аксиоматических положений. Эти аксиоматические положения – не метафизические умозрительные тезисы, а

некоторые простейшие понятия здравого смысла, которые позволяют отсечь внешне логичные, но, по сути, ложные утверждения софистов и диалектиков, привычно подающиеся как научно обоснованные теории, концепции, постулаты.

Движущей силой истории Добролюбов признавал народ, но понятие «народ» он понимал не как массу низших социальных слоев или в качестве субъекта истории, как его понимают националистические мыслители, а как совокупность отдельных личностей, каждая из которых способна и открыта к собственному развитию. Он признавал, что европейский опыт исторического развития верен, но в последние десятилетия он замедлился, а Россия может воспользоваться этим опытом для быстрого качественного скачка в развитии: «Учитесь, учитесь у Европы: вам еще много и усердно нужно учиться; старайтесь усвоить запас знаний, накопившийся на Западе веками, старайтесь догнать Европу и взять у нее все лучшее, оставивши только то, что в ней самой дурно и признано дурным или что решительно имеет только частное, народное значение и к нам нейдет, по условиям климатическим, географическим, историческим и пр.» [2, с. 314].

В этике Добролюбов был сторонником теории «разумного эгоизма» в духе Чернышевского. Он полагал, что совершенный в нравственном отношении человек способен гармонично уравнивать свои эгоистические желания гуманизмом, требованиями долга, велениями сердца, опытом сочувственного переживания. Эстетические взгляды Добролюбова изложены в его знаменитых литературно-критических статьях. В вопросе личного счастья человека сходятся этика и эстетика Добролюбова, а само личное счастье, по убеждению мыслителя, достигается в свободном труде человека.

Крупнейшим представителем этого направления отечественной мысли был **Дмитрий Иванович Писарев (1840–1868)**. Родился в Орловской губернии в 1840 г. Окончил историко-филологический факультет Санкт-

Петербургского университета (1861). За призывы к свержению самодержавия со страниц публицистического журнала был арестован и содержался в Петропавловской крепости (1862–1866). Однако в заключении продолжал литературную деятельность. Пропагандировал идеи материализма и «мыслящего реализма».

Писарев разделял общее для революционной демократии скептическое отношение к гегелевской философии и даже неприятие диалектики, как «схоластики XIX в.». Можно выделить четыре источника философского материализма Писарева: 1) античный материализм; 2) средневековая арабомусульманская философия (см. статью «Историческое развитие европейской мысли»); 3) материализм французского Просвещения XVIII в.; 4) дарвинизм. С точки зрения Писарева, объективное описание действительности могут дать только естественные науки (ботаника, зоология, химия, физика, астрономия, география, геология и пр.), чьи достижения следует рассматривать как основу для «мыслящего реализма».

Признавая за О. Контом существенный вклад в развитие научного мировоззрения, Писарев, тем не менее, отрицал контовский альтруизм и оставался на позициях «разумного эгоизма». Вместе с тем, в отличие от Чернышевского, Писарев не считал, что «народ» является субъектом исторического развития. По мнению Писарева, движущая сила истории и источник развития общества – «мыслящие личности», или интеллигенция (эту идею впоследствии будет развивать народник П. Л. Лавров). «Мыслящая личность» – ключевая антропологическая надежда в социальной философии Писарева: «Эмансипировать свою личность не так просто и легко, как кажется; в нас много умственных предубеждений, много нравственной робости, мешающей нам свободно желать, мыслить и действовать; мы сами добровольно стесняем себя собственным влиянием на свою личность; чтобы избежать такого влияния, чтобы жить своим умом в своё удовольствие, надо иметь значительное количество естественной или выработанной силы, а

чтобы выработать эту силу, надо, может быть, пройти целый курс нравственной гигиены, который кончится не тем, что человек приблизится к идеалу, а тем, что он сделается личностью, получит разумное право и осознает блаженную необходимость быть самим собой» [6, 294-295].

Одним из наиболее спорных компонентов философского мировоззрения Писарева является его эстетика. В отечественной историографии особое внимание уделяется отрицанию мыслителем эстетического мирозерцания. Писарев считал, что невозможно утверждение эстетики как строгой системы представлений о прекрасном, поскольку представления о красоте и эстетических категориях у каждого человека индивидуальны и объясняются индивидуальными особенностями организма. Поэтому Писарев отрицал эстетический культ Пушкина, сложившийся в русской литературной критике в середине XIX в. (А. В. Дружинин, А. Григорьев). И в то же время он признавал вклад «титанов воображения» (писателей и поэтов) в дело совершенствования общественных форм и человека вообще. Признает Писарев и эстетическую ценность произведений Пушкина (но не его культ). Некоторые противоречия, которыми пронизана эстетика Писарева, были отмечены исследователями его идейного наследия, но проблема их преодоления не решена.

Философский материализм, обретший в России черты радикального реализма и нигилизма, оказал серьезнейшее влияние на развитие отечественной мысли, в первую очередь на философию русского народничества и русский марксизм.

### **Вопросы для самоконтроля:**

1. В чем заключаются характерные черты философии материализма в России?
2. Что такое «разумный эгоизм» в трактовке Н. Г. Чернышевского?

3. Каковы основные положения социальной философии Н. Г. Чернышевского?
4. Каковы особенности гносеологии Н. А. Добролюбова?
5. Назовите основные источники философских идей Д. И. Писарева?
6. В чем заключается нигилизм Д. И. Писарева?
7. Назовите основные положения эстетики Д. И. Писарева.
8. Что такое «мыслящий реализм» в трактовке Д. И. Писарева?

### Литература

1. Виноградова Т. П. Нижегородская интеллигенция: Вокруг Н. А. Добролюбова. Н. Новгород: Волго-Вятское кн. изд-во, 1992. 320 с.
2. Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9-ти томах. Т. 6. М.: ГИХЛ, 1951.
3. Засухина В. Н. Антропологизм философии П.Д. Юркевича в контексте его полемики с Н.Г. Чернышевским // Вестник Читинского государственного университета. 2012. № 1 (80).
4. Кокарева Ю. В. Нравственный идеал в философии русского народничества (Н.Г. Чернышевский, Н.К. Михайловский) // Гуманитарный вектор. 2009. №2.
5. Кондаков И. В. «Популяризатор отрицательных доктрин»: «Феномен Писарева» и эстетика русского радикализма // Вопр. литер. 1995. № 5. С. 171-210.
6. Писарев Д. И. Схоластика XIX века // Антология мировой философии: в 4-х т. М.: Мысль, 1972. Т. 4.
7. Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. Документальная публикация / РАН. Ин-т Рос. Истории; Под ред. Е. Л. Рудницкой. М.: Археографический центр, 1997. 576 с.

8. Сухов А. Д. Философский материализм Д. И. Писарева // Философия и общество. 2005. № 1.

9. Чернышевский Н. Г. Собрание сочинений: в 5 томах. Т. 4. М., 1974.

## Глава 5. Философия русского народничества

Феномен русского народничества носит уникальный характер. Ориентированное на защиту крестьянской общины и артели рабочих, на построение социализма, это общественно-политическое движение утверждало, что русская цивилизация в отличие от европейской стоит в авангарде социальной революции. Первые народнические организации стали возникать в конце 1860-х гг. К ним относились, например, «Большое общество пропаганды» (или «чайковцы») и нелегальная революционно-заговорщическая организация «Народная расправа» С. Г. Нечаева (1847–1882). В 1876 г. была создана революционно-народническая организация «Земля и воля», которая в 1879 г. распалась на «Народную волю» и «Черный передел».

Деятельность этих организаций была различной. Одни общества занимались исключительно просветительской и пропагандистской деятельностью, организовывали, как «чайковцы», так называемое «хождение в народ», целью которого было просвещение народных масс. Другие организации пытались поднять крестьян на восстание против помещиков и исповедовали тактику индивидуального террора. После покушения на императора Александра II в 1881 г., революционные и террористические народовольческие организации были разгромлены, остальные подверглись гонениям и репрессиям.

В 1880-х гг. революционно-народническое движение возрождается на нелегальном уровне. В 1886 г. в Петербурге организована «Террористическая фракция» партии «Народная воля», у истоков которой стоял старший брат В. И. Ленина (1870–1924) – А. И. Ульянов (1866–1887). Эта фракция испытала влияние не только народнических идей, но и философии марксизма. В 1883 г. в Женеве была создана первая российская марксистская организация, а во главе нее встал бывший лидер народнической организации «Черный

передел» Г. В. Плеханов (1856–1918). Несомненно, что философия русского марксизма, равно как и марксистское общественно-политическое движение, находилось под серьезным влиянием народовольческих идей.

Несомненно, что существование и деятельность этих организаций было бы невозможным без теоретических оснований, которые и были предложены мыслителями-народниками. Истоки народнической философии следует искать в мировоззрении позднего Герцена, а именно в его проекте «русского социализма». Можно сказать, что во второй половине 1860-х гг. оформляется философия русского народничества. Работы М. А. Бакунина (1814–1876) – «Федерализм, социализм, антитеологизм» (1867) и П. Л. Лаврова (1823–1900) – «Исторические письма» (1866-1868) стали началом интеллектуальной истории народничества. Главными народническими изданиями в Российской империи были журналы «Отечественные записки» и «Русское богатство», в которых публиковались идеологи русского народничества.

Принято считать, что русская народническая мысль идеализировала народные массы и крестьянскую общину. Это верно для идеологов консервативного народничества в лице публицистов газеты «Неделя» П. П. Червинского (1848–1931) и И. И. Каблиц-Юзова (1848–1893). В 1882 г. Каблиц-Юзов, который в молодости был участником революционно-народнических и анархических кружков, опубликовал труд «Основы народничества», в котором попытался систематизировать общественно-политические взгляды народников. Он выступил против революционной деятельности народовольцев, предлагая сохранение традиционной общинно-артельной самобытности русской культуры. Вся русская культура, по Каблиц-Юзову, должна была преобразоваться в соответствии с той организацией жизни, которая существовала в традиционной русской деревне.

Однако подобная идеализация крестьянства и русской деревни была чужда другим представителям народничества, как «умеренным», так и революционным. «Умеренные» народники полагали, что улучшение жизни

народных масс возможно лишь постепенно и достигается путем просвещения масс. Ответственность за деятельность на этом пути должна нести подлинная движущая сила исторического момента – интеллигенция. Этих взглядов придерживался выдающийся русский мыслитель Н. К. Михайловский (1842–1904). Для революционных же народников был неприемлем консервативный пафос Каблиц-Юзова и умеренность его взглядов. Они полагали, что только социальная революция установит в обществе народнические идеалы справедливости и человечности.

Русское народничество, несмотря на некоторую разобщенность в общественно-политических идеях, тем не менее, представляло собой более или менее цельное направление в русской философской мысли. Для философии русского народничества, которая методологически обязана позитивизму и выросла на основе антропоцентризма русской революционно-демократической мысли, свойственно неприятие метафизического миропонимания. Это проявилось в критике гегелизма и марксизма, в антигегельянском и антимарксистском подходе к проблемам общественно-политического и экономического характера. Ряд исследователей отмечает, что философия русского народничества находилась под влиянием идей И. Канта и неокантианства.

**Михаил Александрович Бакунин** – один крупнейших представителей русского народничества, философ, теоретик анархизма. Он родился в родовом тверском имении Прямухино в 1814 г. В 1835 г. Бакунин переезжает в Москву и сближается с философским кружком Н. В. Станкевича. В этот период он испытывает значительное влияние философии немецкого идеализма (Кант, Фихте, Гегель). В 1840 г. Бакунин уехал в Европу, где активно включился в революционное движение. Он был слушателем лекций Гегеля и Шеллинга, в Париже сблизился с теоретиком социализма П.-Ж. Прудоном, К. Марксом и И. Лелевелем. Участвовал в революционном восстании в Праге в 1848 г., после поражения которого выступил с

возвращением к славянам с предложением учредить «федерацию европейских республик». Дважды приговоренный к смертной казни в Европе за революционную деятельность, в 1851 г. Бакунин был выдан властям Российской империи, где отбывал наказание в период с 1851 г. по 1857 г. Был освобожден и переведен на вечное поселение в Сибирь. Однако в 1861 г. бежал через Японию и США в Лондон.

В Европе продолжил революционную деятельность. В 1868 г. Бакунин вступил в «Международное товарищество рабочих» (I Интернационал), организованное Марксом. В 1860-1870-х гг. написал ключевые работы по философии анархизма: «Федерализм, социализм, антитеологизм» (1867), «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке» (1870-1871) и «Государственность и анархия» (1873).

Социальная философия Бакунина основывалась на признании государства злом, которое деспотически закрепощает личность, оказывает на него насильственное воздействие и лишает главного – свободы. Идея бунта, т. е. противостояния деспотической власти государства, стала стержнем социального мировоззрения мыслителя.

Категория «бунта» признавалась в антропологии Бакунина как один из основополагающих экзистенциальных элементов человека, проявляющегося как личность в истории. Это свободное начало в человеке стало ключевой философской категорией в творчестве мыслителя. Бакунин признавал, что просвещение народных масс не дает должного эффекта, поэтому необходима социальная революция: «Путь освобождения народа посредством науки и для нас загражден; нам остается поэтому только один путь, путь революции» [1, с. 141]. Тем не менее, социальная философия Бакунина не была основана исключительно на негации. В соответствии с его социальным учением, предполагалось реализовать общенародный идеал в виде федерации вольных общин.

Под воздействием философии позитивизма в философско-теоретическом мировоззрении Бакунин к 1860-м гг. окончательно переходит на позиции материализма. Он отвергает идеалистические и теистические учения, утверждая, что религиозный догматизм несовместим с идеей свободы человека. В основе онтологических представлений Бакунина лежит идея о материальности мира: материя есть объективная реальность и основа бытия, она находится в постоянном движении. Таким образом, активное начало, объясняющее человеческий бунт (социальную активность), имеет онтологическую природу. Мыслитель полагал, что позитивная наука и рационализм способны объяснить материальный мир, хотя замечал, что познавательные способности человека лежат в определенных границах. Разум способен познать в материальном мире постоянное и всеобщее, но не всегда способен постичь изменчивое и индивидуальное в природе вещей. Тем не менее, не следует отождествлять гносеологическую позицию Бакунина с кантовским или позитивистским агностицизмом.

В середине XIX в. позитивная наука и философия О. Конта получила название «социология». Социология – это универсальная наука, которая должна была стать ведущей наукой в новейшей позитивной фазе развития человеческого общества. В подобном же духе понимал социологию и Бакунин. Социология для Бакунина была одновременно наукой о человеке и социальной жизни, экономикой, этикой, эстетикой и т. д. Вместе с тем, мыслитель признавал, что объективность науки не сможет вполне удовлетворять потребностям человеческого общества, поскольку элиминирует нравственный элемент, а, следовательно, дегуманизирует научное знание. Стремление к реализации индивидуальной свободы зачастую ведет к торжеству безнравственного нигилизма или этического солипсизма, поэтому социальный идеал Бакунина был основан на принципе «коллективной свободы» или принципе солидарности.

Другим крупным представителем революционного народничества был **Петр Никитич Ткачев (1844–1886)**. Выходец из помещичьей семьи, Ткачев учился на юридическом факультете Петербургского университета, однако был арестован за участие в студенческих беспорядках. Впоследствии за ведение революционной пропаганды неоднократно отбывал тюремное заключение и находился под постоянным надзором полиции. В 1872 г. эмигрировал из страны и начал издавать в Женеве журнал революционно-народнической направленности «Набат». Ткачев призывал к активной революционной деятельности, критикуя анархические идеи Бакунина и относительно умеренные взгляды Лаврова. В революционной деятельности Ткачев склонялся к бланкизму, т. е. к организации заговоров как основе политической борьбы.

«Критический реализм», как ядро мировоззрения Ткачева, опирался преимущественно на экономический принцип. Это отличало радикальную позицию мыслителя от социально-философского позитивизма Лаврова. Человек зависит от объективных условий среды, но он способен их изменять, преобразовывать материальную действительность мира. Для воли человека нет и не может быть непреложных условий существования, как в природе, так и в обществе.

Позитивизм в своем стремлении к объективности опирался на достижения естественных наук. Результатом этого стало возникновение в рамках позитивизма социал-дарвинистской теории Г. Спенсера. Однако биологический редукционизм не мог вписаться в революционную картину мира Ткачева, в которой человек был представлен как творческий преобразователь реальности, а не как жертва условий среды.

Единственное, что, согласно Ткачеву, действительно сужало свободу человека – это несправедливое распределение экономических благ. С этих позиций мыслитель критиковал субъективизм Лаврова. Тем не менее, в основе социальной философии Ткачева лежало представление об

общественном идеале, как социальной организации, позволяющей развиваться человеческой индивидуальности: «Человеческое общежитие не может иметь другой задачи, как способствовать осуществлению жизненных целей образующих его индивидов. Жизненная цель каждого индивида состоит в сохранении и поддержании своей индивидуальности» [12, с. 501].

Во всей революционно-народнической традиции именно Ткачеву принадлежит наиболее оригинальное философское обоснование социальной революции. Революционная пропаганда, по мнению Ткачева, не могла принести плодов. Мыслитель полагал, что исторические условия благоприятны для проведения полноценной социальной революции в России. Между народными массами, полагал Ткачев, и государственной властью нет никаких промежуточных звеньев, следовательно, эта государственная власть не имеет никакой опоры в обществе и никому не нужна. Немедленная революция возможна в этих условиях, но будет невозможна позднее, когда в стране сложится капиталистический класс, поскольку у этого класса непременно возникнет потребность в государстве.

В рамках конкретно-исторического процесса реализация революционного плана возможна только при активизации народных масс (пролетариата в России еще не сложилось, – основной аргумент Ткачева против марксистов). Эта активизация возможна только силами революционного меньшинства, усилиями убежденных и знающих свое дело революционеров. К таким лидерам революционного движения Ткачев относил, например, Нечаева и самого себя. Революционная несамостоятельность народа – одна из тех уникальных позиций, которая отличает Ткачева от других представителей русской народнической мысли.

Вместе с тем, Ткачев резко критически относился к метафизике как таковой. В своем творчестве он отождествлял понятия «философия» и «метафизика», поэтому по отношению к его мировоззрению нередко употребляется термин «философский нигилизм». Отвлеченные философские

искания Ткачев считал бесполезными и писал о «безысходном лабиринте философии».

### **Вопросы для самоконтроля:**

1. В чем состоит социальный идеал народничества? В чем разница между социальным идеалом консервативных народников и народников-революционеров?

2. Какова методологическая основа социальной философии народничества? Что такое «субъективный метод»?

3. Каковы характерные особенности проблемы человека в философии анархизма М. А. Бакунина?

4. В чем состоит философское обоснование революции П. Н. Ткачева?

### **Литература**

1. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

2. Виленская Э. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х начала 80-х годов XIX века. М.: Наука, 1979. 304 с.

3. Вязинкин А. Ю. Личное счастье и «формула жизни» как основные понятия теории борьбы за индивидуальность Н.К. Михайловского // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Тамбов, 2012. Вып. 4 (108).

4. Вязинкин А. Ю. Сочувственный опыт и тема любви в теории борьбы за индивидуальность Н.К. Михайловского // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Тамбов, 2012. Вып. 5 (109).

5. Вязинкин А. Ю. Субъективный метод в социологии как источник философской антропологии Н.К. Михайловского // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Тамбов, 2012. Вып. 7 (111).
6. Глазков П. В. Философия свободы М. А. Бакунина. СПб: Нестор, 2008. 136 с.
7. Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. Социально-гуманистическая парадигма русского народничества // Жукоцкий В. Д., Жукоцкая, З. Р. Русская Реформация XX века: статьи по культурософии советизма. М.: Новый хронограф, 2008.
8. Мишинева А. К. «Теория прогресса» П. Л. Лаврова и «формула прогресса» Н. К. Михайловского // Вестник МГТУ. Т. 11. № 1. 2008.
9. Рябов П. В. Бакунин М. А. (1814-1876): Философ // Хрестоматия по истории философии (Русская философия): Учебное пособие для вузов. М., 1997. Ч. 3.
10. Рябов П. В. Историсофия М. Бакунина // Прямухинские чтения 2001-2003 гг. Тверь: Золотая буква, 2004. С. 50-63.
11. Рябов П. В. Философия бунта М. Бакунина // Памяти М. А. Бакунина. М.: Институт экономики РАН, 2000. С. 38-66.
12. Ткачев П. Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1975.
13. Юдин А. И. Лавров о понимании закона в истории // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. №5, ч.1.
14. Юдин А. И. Народничество как альтернатива классической метафизической философии // Вестник ТГУ, Гуманитарные науки. 2011. № 2.

## Глава 6. Почвенничество.

Почвенничество как явление общественно-политической и философской мысли зарождается в 1850-е гг. и связано с именами А. А. Григорьева (1822–1864) и Н. Н. Страхова (1828–1896). Почвеннические идеи впервые возникли на страницах славянофильского учено-литературного журнала «Москвитянин». Почвенники творчески переосмыслили славянофильское идейное наследие. Для идеологов почвенничества было свойственно органическое видение жизни, государства, культуры и общества. Организм, будь то государство или человек (тело и дух), представлялся почвенникам как цельный, неделимый и завершенный феномен, зависящий больше от внутренних потенций жизни, чем от сторонних (внешних) факторов.

Поздние славянофилы (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев) также творчески подошли к славянофильскому наследию. Как и почвенники, они сохранили консервативные убеждения, неприятие западных и либеральных идей. Взамен они предложили теорию исключительности славянского культурно-исторического типа, а движущей силой этого типа в истории рассматривали Российскую империю. Панславизм, как русская геополитическая идеология, как политическое и культурное движение стал практическим продолжением теории поздних славянофилов.

Влияние почвенничества на общественно-культурную жизнь России было весьма существенным, особенно в конце 1870-х гг. Консервативные мыслители и идеологи начала XX в. вдохновлялись идеями Григорьева, Страхова, Достоевского и т. д.

**Аполлон Александрович Григорьев** – крупнейший теоретик почвенничества, автор концепции «органической критики». Родился в 1822 г. в семье титулярного советника. Григорьев окончил Московский университет кандидатом юридического факультета. С 1845 г. целиком посвятил себя

литературной деятельности. В 1850-е гг. Григорьев стал главным теоретиком кружка, сформировавшимся в журнале «Москвитянин». После закрытия «Москвитянина» сотрудничал с различными изданиями, с 1861 с журналом «Время» (1861-1863), который издавался в Петербурге М. М. Достоевским и имел почвенническое направление. До последних дней являлся сотрудником журнала «Эпоха» (возрожденное братьями М. М. и Ф. М. Достоевскими «Время»).

Эстетическое восприятие жизни, как внешне беспорядочного, хаотического, но внутренне целостного и неделимого феномена, было сформировано у Григорьева на основе собственных интуиций и идей Т. Карлейля и Ф. В. Й. Шеллинга. Следование философии Гегеля, доведение ее идей до крайностей, по мнению мыслителя, – главная ошибка либералов-западников, поскольку невозможно «мыслью головной» постичь органическое единство русской жизни (и жизни вообще). В основе мирозерцания Григорьева лежал органический интуитивизм, называемый «мыслью сердца», которым только и возможно объять пестрое многообразие русской жизни. Догматизм и панлогизм гегельянской картины мира представлялись Григорьеву чуждым идеалам органической жизни.

Особенно акцентируя внимание на самобытности русской культуры, Григорьев, тем не менее, критиковал и славянофилов за излишний консерватизм, за идеализацию одного только русского крестьянства, которая наносила ущерб целостной органической общественной и культурной жизни России: «Убежденные <...>, что залог будущего России хранится только в классах народа, сохранившего веру, нравы, язык отцов, – в классах, не тронутых фальшью цивилизации, мы не берем таковым исключительно одно крестьянство: в классе среднем, промышленном, купеческом по преимуществу, видим старую извечную Русь, с ее дурным и хорошим, с ее самобытностью» [5, с. 106]. Кроме того, мыслитель находил, что славянофилы являются сторонниками – совершенно неприемлемого для него

– подчинения индивидуальной личности коллективной общине. Таким образом, романтическое почвенничество Григорьева, основанное на «органической теории», располагалось между западничеством и славянофильством, предлагало альтернативный путь общественной и культурной жизни страны.

**Николай Николаевич Страхов** родился в Белгороде в 1828 г. Окончил Костромскую духовную семинарию, затем Главный педагогический институт в Санкт-Петербурге. В этих учебных заведениях у него сформировались религиозные убеждения и склонности к естественным наукам. С конца 1860-х гг. Страхов ведет активную публицистическую деятельность.

В 1872 г. Страхов публикует свою крупнейшую работу, в которой излагает органическую теорию «Мир как целое. Черты из науки о природе». Этот труд отразил увлечения мыслителя, его религиозно-философское осмысление данных, которые представляли естественные науки. С позиции органической теории Страхов раскритиковал материализм и фатализм, и представил мир как гармоничное бытие, в котором царят согласие и упорядоченность.

Дальнейшее творчество Страхова стало продолжением идей почвенничества. Он испытал влияние славянофильства, идей Григорьева, Данилевского, Шопенгауэра. Подверг критике распространение материализма, нигилизма, спиритизма и т. д. Идеалистическая философия Страхова имела пантеистический характер и основывалась на религиозно-философском истолковании рационального естествознания.

Одно из ключевых положений натурфилософии Страхова – иерархичность жизненного устройства: «Мир является настоящим, органическим целым именно потому, что “лестница” природных процессов ведет в “храм” человека» [11, с. 18]. То есть гармония и порядок – это не свобода и равенство, а строгая иерархия сущностей и феноменов. Несмотря

на внешнюю схожесть органической теории Страхова с гегелевской картиной мира, мыслитель отвергал идею тождества бытия и мышления. Вообще всякое вторжение мысли в жизнь расценивалось Страховым исключительно отрицательно. Идеалом философа для него был мыслитель-созерцатель, стоик. Исходя из этих положений, Страхов активно высказывался против революционных идей преобразования мира и уклада жизни.

Целью исторического развития, согласно его взглядам, является совершенствование культурно-исторических типов, нравственное самосовершенствование человека, аккуратное и бережное «возделывание» родной «почвы». В историческом будущем Страхов видел особую роль России. Правда русской народной жизни, если она будет осознана народом, должна явить миру идеалы добра, красоты и справедливости.

Органическое понимание бытия невозможно сугубо рациональными методами. Лучше и точнее всего «жизнь» постигает художник. Это положение Страхова было не только следствием его идеалистического миропонимания, но и результатом дружеского общения с гениями русской литературы – Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским. Эстетическое чувство, глубинное ощущение красоты, ценность которого в натурфилософии Страхова имеет ярко выраженный религиозный оттенок, способно в полной мере постичь целостность и органическое единство действительного мира, его жизни.

### **Вопросы для самоконтроля:**

1. В чем состоит основа «органической теории» почвенничества?
2. Каковы основные положения социально-политической доктрины поздних славянофилов?
3. В чем состоит суть философских идей Аполлона Григорьева?
4. Каковы основы теории познания Н. Н. Страхова?

5. В чем состоит основная идея труда Н. Н. Стрхова «Мир как целое»? Каковы основы натурфилософской картины мира мыслителя?

### Литература

1. Авдеева Л. Р. Русские мыслители: А. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Стрхов. М.: МГУ, 1992. 195 с.
2. Балугев Б. П. Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». М.: Едиториал УРСС, 1999. 280 с.
3. Гоголев Р. А. «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: АИРО – XXI, 2007. 160 с.
4. Грибунин В. В., Тесля А. А. Философские взгляды Н. Н. Стрхова 1860 – 1870-х годов и славянофильство // Вестник Тихоокеанского государственного университета. 2011. № 1 (20).
5. Григорьев А. А. Письма. М.: Наука, 1999.
6. Емельянов-Лукияничков М. Иерархия радуги. Русская цивилизация в наследии К. Леонтьева, Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. М.: Русский мир, 2008. 700 с.
7. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. 368 с.
8. Лазари Анджей де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004. 207 с.
9. Московцева Ж. Ю. «Русская идея» во взглядах почвенников: (А. А. Григорьев, М. М. Достоевский, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Стрхов) // Научные труды МПГУ: сб. ст. М.: Прометей МПГУ, 2005.
10. Мотовникова Е. Н. К метафизике метода Н.Н. Стрхова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. №4.
11. Стрхов Н. Н. Мир как целое. М.: Айрис-пресс, 2007.

## Глава 7. Философская система В. С. Соловьева

Центральное место в русской философии XIX в. в отечественной историографической традиции неизменно занимает **Владимир Сергеевич Соловьев** (1853–1900) и его религиозно-идеалистическая философская система.

Владимир Соловьев родился в семье выдающегося отечественного историка С. М. Соловьева (1820–1879). Учился в Московском университете сначала на естественном отделении физико-математического факультета, затем на историко-филологическом отделении. В юности был материалистом, но, после изучения религиозной философии и мистической литературы, окончательно перешел на идеалистические позиции.

В 1874 г. защитил магистерскую диссертацию «Кризис западной философии», пафос которой был направлен против позитивизма как философской системы. Защита прошла блестяще и вызвала немалый литературный ажиотаж: о содержании диссертации молодого философа высказались Кавелин, Страхов, Михайловский, Лесевич и т. д.

Уже тогда обнаружился интерес Соловьева к иррациональной философии. В лондонской командировке он посвящает время изучению европейской мистической традиции, каббалы и феномена спиритизма. После Лондона, маршрутом через половину Европы, Соловьев, движимый мистическими мотивами, на «зов Софии», отправляется в Египет. Затем философ возвратился в Россию, где сначала преподавал в Московском университете, а затем переехал в Петербург, где стал членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения. Однако карьера Соловьева в университете была прервана в 1881 г. После речи о помиловании народовольцев, участвовавших в убийстве Александра II, обращенной к императору Александру III, ему пришлось оставить преподавательскую деятельность.

В 1880-е гг. Соловьев снова отправляется в Европу, где сближается с представителями католической Церкви, в том числе с выдающимся хорватским теологом и общественным деятелем епископом Й. Ю. Штросмайером (1815–1904), под влиянием которых разрабатывает оригинальную концепцию теократии, т. е. «власти Бога». Его ключевые работы написаны в 1890-е гг. – «Смысл любви» (1894), «Оправдание добра» (1897) и «Три разговора» (1899-1900).

Целью творчества Соловьева было создание целостной религиозно-философской системы, совокупно объемлющей проблематику онтологии, гносеологии, философии истории, антропологии, этики и эстетики с позиций христианского мистицизма понятого через призму софиологии (мистического «учения о Премудрости»). Сама религиозно-философская система Соловьева получила название «всеединство» и оказала серьезное влияние на всю русскую религиозно-философскую мысль конца XIX – начала XX вв., что нашло особое отражение в трудах С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Н. О. Лосского и т. д.

В основе мирозерцания Соловьева лежала идея о неприятии философии как исключительно абстрактной науки (абстрактного знания о сущем). Для мыслителя «цельность знания» обозначала неразрывную связь знания и жизни. Умозрительной и абстрактной «философии школы» он предложил альтернативу в виде философии жизни. Панлогизму гегелевской теории Мирового Духа Соловьев противопоставил реализм спиритуалистического толка. Нашло свое отражение в этой системе и увлечение мыслителя мистицизмом: цельность знания должна была достигаться за счет одухотворения знания чистым (а не традиционным) христианством. Церковь как ступень духовного общения людей является финальной целью исторического развития, а субъектом истории выступает человечество вообще. Поэтому Соловьев, в отличие от славянофилов, в русле

историческою традиции которых он отчасти находился, утверждал необходимость в тесной взаимосвязи культур Запада и Востока: «Оба направления (Запад и Восток) не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве» [11, с. 168].

По Соловьеву, система, в которой возможно обретение «цельного знания», это «свободная теософия», синтезирующая рационалистическую (разумную), эмпирическую (опытную) и мистическую (интуитивную, медиумическую, духовидческую) методологии познания. Без объединения логики, метафизики и этики синтезирование подобной методологии невозможно, поэтому философия всеединства основана на внутренней тотальности философской системы. Соловьев снимал жесткое противоречие между рациональным и иррациональным познанием, сближая экстатический опыт с опытом интеллектуальной интуиции, вероятно, под влиянием философии искусства Шеллинга.

Философская система «всеединства» Соловьева представляла собой попытку соединить рациональный и иррациональный методы познания, а также объяснить гностические и собственные мистические интуиции с позиции христианской теологии и в философских категориях. Такое пестрое сочетание интеллектуальных устремлений мыслителя нередко приводило к весьма спорным философским выводам и некоторым существенным противоречиям в его картине мира, которые невозможно было преодолеть в виду отсутствия диалектического подхода. Например, философские искания Соловьева по вопросу онтологического статуса Бога и человека, тварного мира не могли окончательно определиться между теизмом и пантеизмом.

Разумеется, любая спекулятивная философская система обречена на внутреннюю противоречивость. И в этой системе «всеединства» тварный мир представлялся Соловьеву, несомненно, под влиянием гностических учений, проявлением зла, поскольку в нем воплощается человек, существо

эгоистической индивидуальности. Эгоизм рассматривался Соловьевым как зло, которое препятствует воссоединению всего со всем и достижению первоначального всеединства.

С другой стороны, в богословской работе «Чтения о Богочеловечестве» (1878) Соловьев уже рассматривает человека как становящееся абсолютное. Полнота же воплощения абсолюта достигается в Богочеловечестве. Несмотря на изменение онтологического статуса человека в этом трактате, Соловьев остается на позициях имперсонализма, который в истории философской мысли традиционно следует из пантеистического монизма. Однако именно осуждение эгоизма в имперсоналистской системе Соловьева служит источником этики всеединства: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*» [12, с. 552]. И в этом смысле философская система всеединства Соловьева есть авторское переосмысление славянофильской идеи «соборности».

Имперсоналистская и несколько гностическая онтология всеединства Соловьева не принималась православными философами-традиционалистами, ориентированными на персонализм и святоотеческую экзегетику, в то время как этика всеединства есть, несомненно, великое достижение русской философской мысли.

Софиологический аспект философского мировоззрения Соловьева является одним из ключевых и вместе с тем обнажает гностическую основу его религиозного мирозерцания. «София», Божественная Премудрость воспринимается философом как многогранное понятие. Во-первых, София воспринимается как существо («вне Бога», но в связи с Богом) побуждающее Бога к созданию мира, т. е. причина тварного мира, разобщенности и хаоса.

Во-вторых, София имеет нетварную природу и тварный аспект – несотворенная богочеловеческая София (в трактовке А. Ф. Лосева). В-третьих, София есть не только разъединяющая, но и объединяющая сила, не только причина, но и цель сотворения мира. Конечная цель – всеобщее единение, возвращение к первоначальному единству в Боге (Богочеловечество). Некоторые исследователи полагают, что задачей Соловьева при внесении фигуры Софии в свою религиозно-идеалистическую философию систему всеединства было оправдание зла, которое существует в тварном мире, т. е. снятие прямой ответственности Бога за зло в сотворенном мире (теодицея).

Иногда в творчестве Соловьева София отождествлялась с Мировой Душой, иногда, напротив, оба существа рассматривались как независимые: «Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое, и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества. Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия, все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободно» [11, с. 412]. Это противоречивое восприятие Софии мыслителем объясняется мистической природой его мирозерцания, привлечением личного визионерского опыта в качестве религиозно-философского метода постижения материального и надмирного бытия.

История человечества в историософии Соловьева воспринимается как постепенное, выраженное в свободных актах, восстановление единства Бога и человека, установление всеединства, Богочеловечества. Осознание человечеством этой исторической цели проходило через несколько этапов и

выражалось в религиозно-философском осмыслении Божества и божественного смысла истории. Сначала Бог воспринимался натуралистически – в языческих религиях Древнего мира. В восточных религиях, прежде всего, в буддизме, в отрицательном откровении Бог осмысляется трансцендентально и позиционируется как «ничто». И только в христианстве раскрывается подлинный смысл истории, а в личности Иисуса Христа впервые человечеству дается положительное откровение о Богочеловечестве. И, хотя человечество имеет конечную цель развития, тем не менее, оно сохраняет свободу действия: «оно (христианство) было дано, как нравственно-историческая задача, разрешимая только свободными усилиями человечества, ибо это царство сынов Божиих, а не рабов» [10, с. 350].

Если в надмирном бытии конечная цель представляется как утверждение всеединства, то в земном мире Соловьев предполагал установление «теократии», т. е. «божественной власти». Идея свободной теократии возникает в творчестве писателя еще 1870-е гг., в трактате «Философские начала цельного знания» (1877), а затем получает более широкую трактовку в специальной работе «История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)» (1885-1887). Установление вселенской теократии возможно только на условиях объединения христианских Церквей в одну единую Церковь. Экуменические настроения Соловьева резко осуждались в консервативных кругах Российской империи.

В позднем творчестве Соловьева идея теократии отходит на второй план, а история воспринимается в эсхатологическом ключе. Апокалиптические мотивы в историософии Соловьева наиболее полно выражены в работе «Три разговора». Последняя война, нашествие с Востока и явления Антихриста, которые составляли основу апокалиптического

видения «конца света», также стали результатом мистико-историсофских интуиций философа.

Существенное значение в философии Соловьева имела этика. Наиболее полно его нравственная философия отражена в работе «Оправдание добра». В ней он подверг критике имморализм Ф. Ницше и субъективную этику Л. Н. Толстого с позиции христианской этики. Нравственный универсализм Соловьева не опирался на традиционные философские методы, а имел основу именно в его мистических интуициях, в идеальных субъективных теоретических построениях, которые пытались принять облик объективности и универсальности.

В основе этического универсализма Соловьева лежали такие понятия как: стыд и аскеза, жалость и альтруизм, благо и добро. Религиозно-идеалистические основания нравственной философии Соловьева позволили ему критиковать с этих позиций также этику Канта, нравственные положения эвдемонизма и утилитаризма. Хотя Соловьев и утверждает, что каждый индивидуальный человек является носителем нравственного сознания, тем не менее, утверждение нравственности и добра в человеческом обществе невозможно без государственной системы: «Единичное лицо носит в себе безусловное нравственное сознание совершенного идеала правды и мира, или Царства Божия; это сознание получено им не от государства, а свыше и изнутри, но осуществляем реально в собирательной жизни человечества этот идеал не может быть без посредства подготовительной государственной организации» [9, с. 354]. Государство, таким образом, есть собиратель, объединитель, агент всеединства.

Философские идеи Соловьева оказали влияние не только на философов русского религиозного ренессанса, но и на всю культуру Серебряного века. Исключительное значение для русской культуры начала XX в. имели именно мистические и историсофские искания Соловьева, его новое открытие

гностического и каббалистического опыта, визионерства и христианско-апокалиптического духа истории.

### **Вопросы для самоконтроля:**

1. Каковы онтологические основания философской системы всеединства Соловьева?

2. Какова методологическая основа философии всеединства?

3. Что такое «цельное знание» по Соловьеву?

4. Что такое София в философской системе всеединства Соловьева?

Каковы основания софиологии мыслителя?

5. В чем состоит идеал свободной теократии?

6. В чем состоит эсхатологическая картина мира Соловьева?

7. В чем состоит нравственный универсализм Соловьева? Укажите основные понятия этики мыслителя.

8. Какова роль Соловьева в развитии отечественной философской мысли и культуры?

### **Литература**

1. Кожев А. Религиозная метафизика Вл. Соловьева // Вопросы философии. 2000. № 3.

2. Кожухов И. С. Философия творчества В.С.Соловьева [Текст] // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена. Аспирантские тетради. СПб., 2008. N 28(63), ч.1.

3. Козырев А. Наукоучение Вл. Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. СПб.: «Алетейя», 1997.

4. Масарик Т. Г. Вл. Соловьев: религия и мистицизм // Россия и Европа, в 3-х кн. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. Кн. III, ч.1.

5. Мочульский К. Вл. Соловьев. Жизнь и учение // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
6. Наумов Ю. В. Неохристианский аспект философии В. С. Соловьева // Философия и культура. 2010. № 10.
7. Сидорин В. В. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» В.С.Соловьева // Соловьевские исследования: период. сб. науч. тр. Иваново, 2012. Вып. 1 (33).
8. Сидорин В. В. Об одной попытке переосмысления философии истории В.С.Соловьева // Историко-философский ежегодник-2011. М.: Канон-плюс, 2012.
9. Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Республика, 1996.
10. Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912.
11. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
12. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990.

## Глава 8. Русский космизм

Для философии русского космизма характерно восприятие окружающей действительности как цельной системы, как компонента космической гармонии. Русский космизм ориентирован на революционное преобразование (обновление) человека путем извлечения сокрытых в нем источников активности. Целью космического «пробуждения» человека является необходимость решения сверхзадач, которые в известной степени продиктованы теоретическими изысканиями отечественной философской традиции. Однако эти изыскания включают в себя не только проблемы социального идеала и нравственного совершенства личности, но и круг тех проблем, которые в современном мире принято называть глобальными. Поскольку для противодействия разрушительным тенденциям, существующим в современном техногенном мире, требуется мобилизация ресурсов международного сотрудничества, то необходима и некая объединяющая платформа. Такой платформой может стать только идеология, имеющая самые масштабные теоретические цели и опирающаяся на цельную систему мировоззрения, которыми располагает философия космизма.

В философии русского космизма была предпринята попытка объединить научный подход с утопическими религиозно-философскими исканиями русской мысли. Плоды русского космизма даны не только в теоретических и практических разработках, не только в философии и науке, но и в искусстве. Принято различать направления в русском космизме: 1) религиозно-философское (Н. Ф. Федоров); 2) естественнонаучное (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский); 3) художественное (Н. К. Рерих). Религиозно-философское направление русского космизма развивалось в русле традиционной русской религиозной мысли, философии всеединства.

**Николай Федорович Федоров (1829-1903)** – родоначальник философии русского космизма, родился в 1829 г. в Тамбовской губернии. Работал преподавателем в училищах, затем библиотекарем, в том числе в Московском архиве Министерства иностранных дел. Идеями Федорова интересовались и высоко их ценили все крупнейшие отечественные мыслители того времени: Достоевский, Соловьев, Толстой и так далее. Учеником Федорова считал себя Циолковский. Философ-футуролог, он получил прозвище «московский Сократ». С его именем были связаны надежды отечественной мысли, ожидание мирового признания русской культуры.

Федорова занимала тайна бессмертия человека, познание которой, должно было вывести субъекта на уровень космического постижения сущности мира, понимания совершенной гармонии космоса, которое, в свою очередь, было неременным условием построения идеального общества. Одно из важнейших положений философии Федорова – проблема установления гармоничных отношений между человеком и природой. Мыслитель полагал, что человек должен внести разумную составляющую, которая сможет упорядочить отношения «человек–природа» и преодолеть существующую дисгармонию в их взаимодействии. Миссия регуляции заключается в следующих положениях: 1) управление атмосферными процессами, овладение климатом; 2) рациональное использование недр земли; 3) использование солнечной энергии. Для реализации уже этой «метеорологической» стадии программы регуляции необходимо объединение всего человечество в единое братство.

Федоров, принимая религиозную картину мира, принцип божественной сотворенности бытия, добавляет в нее концепцию проективизма, предполагающую активизацию воли человека по переустройству действительности: «Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным

его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного, неизвестно еще какую силу приводимого в движение, корабля – есть ли он фото-, термо- или электроход» [9, с. 255].

Космистский проект Федорова наиболее полно изложен в «Философии общего дела» (1906–1913) – корпусе сочинений мыслителя, изданном его учениками уже после смерти учителя. Это был сборник основных работ мыслителя, в которых отражены его ключевые идеи по вопросам футурологии, антропологии, религиозной метафизики и т. д. В этом собрании сочинений затронуты темы овладения человеком природой, всечеловеческого единства, общественного устройства, синтеза религии, науки и искусства, будущего человека и Вселенной. Однако наиболее значимым и вместе с тем противоречивым был проект воскрешения предков.

Многие религиозные мыслители критиковали учение Федорова о воскрешении предков за смешение христианства с натурализмом, за его акцентирование внимание на внешнем мире, на телесном, а не на духовном измерении человека. Было отмечено, что принцип всеобщего братства Федорова лишь отчасти напоминает славянофильской идеал соборности и соловьевский идеал всеединства, а в целом является продуктом антиномического синтеза религиозного мистицизма и позитивно-рационалистического метода.

Однако реализация космистского проекта Федорова невозможна без воскрешения: «Если задача человеческого рода состоит в знании жизни

отцов и в восстановлении ее, то и превосходство каждого последующего поколения над предыдущими будет заключаться в наибольшем знании и служении отцам <...> больше любить, почитать, служить своим предшественникам. Большой же любви последующее поколение не может иметь к предыдущему, как воскрешая его» [10, с. 99].

**Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935)** – русский и советский ученый, автодидакт, родился в 1857 г. в Рязанской губернии. Считается основоположником теоретической космонавтики. Преподавал в народных школах и училищах. Признавал Федорова, с которым встречался в Чертковской публичной библиотеке (Москва), своим учителем. Главные произведения (научные и научно-фантастические), содержащие в себе основные положения космической философии монизма, были написаны Циолковским в 1890-е гг. и в начале XX в. Однако большая часть работ долгое время пролежала в рукописях и была опубликована уже после смерти мыслителя.

В решении проблемы бытия, соотношения материального и духовного, философия Циолковского опиралась на самую масштабную перспективу – на Вселенную. Вселенная представлялась мыслителю как сложный организм, имеющий Первопричину. На разных этапах своей идейной эволюции эта Первопричина трактовалась Циолковским в пантеистическом или в традиционно-религиозном духе. Вселенная представлялась мыслителю бесконечной и непрерывной в пространстве и во времени. Она способна совершенствоваться. Вселенная – живой организм и все ее составляющие элементы также живы, даже если существуют в форме мертвой материи. Ключевое значение в развитии Вселенной играют космические цивилизации, в том числе человечество. Все эти положения представляют собой тезисы монистических представлений Циолковского. «Материя едина и основные свойства ее во всей Вселенной должны быть одинаковы, – писал Циолковский. – Они выражаются тремя понятиями: временем,

пространством и чувством. Придавать чувственность только одной какой-нибудь части космоса противоречит принципу простоты, единства или монизма космоса» [13, с. 18].

На философское мировоззрение Циолковского существенное влияние оказала революционно-демократическая традиция отечественной мысли (Чернышевский, Писарев, Лавров), в особенности решение проблемы социальной справедливости и тема борьбы личности за индивидуальность. Под влиянием этих идей Циолковский разрабатывает собственную антропологию, свое видение положения человека в мире. В первую очередь, мыслитель отводит особую роль в истории человечества гениям, подлинным двигателям прогресса. Именно гении, ученые и вожди, на протяжении всей истории человечества были той движущей силой, которая и составляет эволюцию человеческого общества. На них мыслитель возлагал надежды в связи с объединением наций, государств и обществ в единое человечество, чтобы оно могло стать цельным и полноправным субъектом космического процесса. Человечество должно освоить космическое пространство, переселиться с Земли и заселить другие планеты.

Социальный идеал Циолковского также в значительной степени находился под влиянием общественных идей демократов и народников. Особенно актуальным феноменом общественной жизни, который мог бы стать основой справедливого и рационального устройства, Циолковский считал артель: «Я не понимаю, почему не начнут с опытов артельной жизни? Они, правда, были, но их же надо производить непрерывно. Мне кажется, отсутствие этих опытов, равнодушие к ним зависит от неимения в человечестве соответствующих идей. Сколько перевороты, без предварительных опытов, могут принести жертв и даже гибели! Экспериментатор, устраивая коммуну, подбирает желающих. Их воображение может быть и очень сильно. Пылки и желания их, но ведь этого недостаточно. Нужна способность к артельной жизни. Напротив, у истинных

общественников может и не быть пылкого воображения, может и не быть сильных желаний, но у них есть необходимые особые свойства для такой жизни» [11, с. 34].

Идеи Федорова и Циолковского были творчески переработаны в XX в. Существенный вклад в развитие русского космизма внесли естествоиспытатель и мыслитель **Владимир Иванович Вернадский (1863–1945)** и биофизик **Александр Леонидович Чижевский (1897-1963)**.

Вернадский разработал учение о биосфере, техносфере и ноосфере. Ноосфера представляет собой сферу взаимодействия общества и природы, в которой определяющую роль играет разум человека. Вернадский предполагал, что будущее ноосферы связано со следующими положениями: открытие новых источников энергии, расширение границ биосферы, выход в Космос, равенство людей, свобода научной мысли, прекращение войн. Вернадский оказал влияние на передовую европейскую мысль, в особенности на разработчиков концепции ноосферы – Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена. Экологическое направление русского космизма многим обязано Вернадскому. Очевидно, что проблема коэволюции в современных условиях весьма актуальна.

Несмотря на то, что Чижевский утвердил в основе своего научного подхода положения «критического реализма», то есть материализма, тем не менее, он предполагал существование «единого мирового субстрата» – электричества, колебания которого создают материю. Интересно, что Чижевский заимствовал идею о «мировом субстрате» из философии неоплатонизма. А его теоретические представления о гармонии в природе были связаны с достижениями пифагорейской школы.

Судьба человечества, считал Чижевский, зависит от судьбы Вселенной. Человек имеет не только земную, но и космическую природу. Принципу детерминизма подчинены в космосе все энергетические процессы, поэтому

ничего случайного в мире нет – не случайны планеты, звезды, не случайна живая материя. Не случаен и человек.

### **Вопросы для самоконтроля:**

1. В чем заключаются характерные черты философии русского космизма?
2. Как взаимодействуют человек и природа в философии Федорова?
3. Каковы основные положения «Философии общего дела» Федорова?
4. В чем заключаются основные проложения антропологии Циолковского?
5. В чем состоит социальный идеал Циолковского?
6. Объясните учение Вернадского о ноосфере.
7. В чем состоит энергетический космизм Чижевского?
8. Какова роль философии русского космизма в развитии отечественной философской мысли и культуры?

### **Литература**

1. Бернюкевич Т. В., Горлачев В. П. Русский космизм как явление культуры // Гуманитарный вектор. 2012. № 3-3.
2. Ваней Е. Некоторые аспекты русского космизма. Новосибирск, 2007. 188 с.
3. Владимирский Б. М., Кисловский Л. Д. Путиями русского космизма. Судьбы людей и идей. Влияние космоса на социальные процессы. Поиск жизни во Вселенной. М.: Либроком, 2011. 144 с.
4. Казютинский В. В. А. Л. Чижевский как мыслитель // Духовное созерцание, 1997. № 1-2.

5. Казютинский В. В. К. Э. Циолковский и глобалистика // Век глобализации. 2009. № 1.
6. Лесков Л. В. К. Э. Циолковский о будущем: взгляд из современности // К. Э. Циолковский. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
7. Московченко А. Д. Русский космизм. Глобальные проблемы XXI века // Известия Томского политехнического университета. 2009. Т. 314. №6.
8. Трофимова Е. А. Русский космизм: опыт поисков единства человека и мира // Полигнозис, № 4 (37). 2009.
9. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М.: «Прогресс», 1995.
10. Федоров Н. Ф. Философия общего дела: в 2 т. М.: АСТ, 2003. Т.1.
11. Циолковский К. Э. Идеальный строй жизни. М., 2016.
12. Циолковский К. Э. Космическая философия М.: Эдиториал УРСС, 2001. 480 с.
13. Циолковский К. Э. Причина космоса. Калуга, 1925.